

“MESTIZAJE CULTURAL” Y “BAUTISMO CULTURAL”

CATEGORIAS TEORICAS FECUNDAS PARA INTERPRETAR LA REALIDAD LATINOAMERICANA *

Por J. C. SCANNONE, S.J. (San Miguel).

1. INTRODUCCION

Expondré primero brevemente el sentido de los términos, para luego intentar mostrar la fecundidad teórica que enuncia el título del artículo.

1.1. Cultura

Aquí no entiendo este término en el sentido de “cultura ilustrada”, de modo que se pueda llamar “culto” sólo a quien conoce la ciencia, el arte, la filosofía, etc. Tomo “cultura” en el sentido del *éthos* cultural de un pueblo, es decir, su *modo peculiar de habitar en el mundo*, de relacionarse con la naturaleza, con los demás hombres y pueblos y con Dios. Se trata, por tanto, de un estilo de vida que implica un determinado sentido de la vida y de la muerte como su núcleo *ético-cultural*¹, núcleo sapiencial de sentido que se tematiza en experiencias históricas y objetivaciones culturales (económicas, políticas, artísticas, religiosas, etc.). Pues la praxis de los pueblos—como la de las personas individuales— tiene como horizonte de sentido una comprensión global de la existencia. A esa comprensión la “saben” los pueblos atemáticamente y la presuponen cada vez que la objetivan en los modos determinados de vivir las relaciones eco-

* Trabajo presentado para su discusión al Segundo Seminario Interdisciplinar del Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano “Evangelización y Bautismo Cultural” (Lima, 5-12 de setiembre, 1977).

¹ En este trabajo hablo del núcleo ético-cultural o ético-simbólico aludiendo a lo que P. Ricoeur llama “núcleo ético-mítico” de una cultura: cf. *Civilisation universelle et cultures nationales*, en: *Histoire et vérité*, Paris, 1955. Sobre el concepto de cultura cf. F. Boasso, *¿Qué es la pastoral popular?*, Buenos Aires, 1974, y L. Gera, *Cultura y dependencia*, a la luz de la reflexión teológica, *Stromata*, 30 (1974), 169-173.

nómicas, políticas, religiosas, etc., que les son propios. De modo que un pueblo puede no tener un alto grado de civilización y técnica, y ser sin embargo culto, porque “sabe” el sentido de la vida y de la muerte.

1.2. Mestizaje cultural

Así llamo a la mutua fecundación de culturas cuyo fruto es un *éthos* cultural nuevo, surgido de los dos anteriores. No excluye ni el conflicto ni la permanencia de residuos culturales anteriores no integrados. A pesar de ello se puede hablar de “mestizaje cultural” cuando el *encuentro* de culturas ha primado sobre el conflicto o la yuxtaposición, y cuando la *novedad histórica* del surgimiento de un pueblo nuevo (con su correspondiente *éthos* cultural) ha primado sobre el trasplante.

Corresponde, en el plano de la cultura, al surgimiento de nuevas etnias. El mestizaje cultural puede darse aun cuando no se dé un mestizaje racial.

1.3. Bautismo cultural

Así llamo al fruto de la evangelización de una cultura en cuanto tal ². Una cultura puede considerarse evangelizada en cuanto tal cuando el sentido cristiano de la vida (es decir, el sentido de Dios, del hombre, la sociedad, la historia, la naturaleza, implicado por la fe) tiene una vigencia decisiva en el sentido sapiencial de la vida que forma el núcleo ético-simbólico de una cultura. Así como —según lo dicho más arriba— ese núcleo sapiencial de sentido está implicado automáticamente en la praxis cultural y las objetivaciones culturales de un pueblo, también la fe —mutatis mutandis— implica en la praxis viva del pueblo de Dios y en sus tematizaciones (dogmáticas, morales, institucionales, rituales, etc.) un sentido atemático de la vida que, cuando se tematiza, ya se encarna en una cultura. Es nuestro presupuesto que el influjo de la fe en la cultura se da precisamente en ese nivel del núcleo sapiencial atemático implicado en toda praxis humana, y, a través de él, en las otras dimensiones de la cultura. De ese modo es posible

² Sobre la evangelización de las culturas cf. *Octogesima Adveniens* n. 20.

pensar la relación fe-cultura respetando, por un lado, tanto la *trascendencia* de la fe como la *autonomía* secular de la cultura, pero, por otro lado, reconociendo la necesidad que tiene la fe de *encarnarse* en las culturas, evangelizándolas, y la necesidad que tienen éstas de ser redimidas y liberadas por la fe, de lo inhumano que pudieran tener (es decir, del pecado y de sus consecuencias), para ser plenamente humanas y autónomas. A esa evangelización y liberación la llamo “bautismo cultural”.

1.4. Razón de tratarlos juntamente

Tratamos juntamente ambas categorías porque de hecho en América Latina el bautismo cultural se realizó *en y a través* de un mestizaje cultural, con todas las consecuencias positivas y negativas que de allí resultaron. Sin embargo distinguimos ambas categorías, porque la segunda no está necesariamente unida a la primera. No sólo puede separarse de ella, sino que, aun en el caso de una unión de hecho, la trasciende.

Además hay otra razón de fondo para tratarlas juntamente. Pues en ambos casos prima la *unión fecunda* sobre el conflicto o la mera yuxtaposición.

1.5. Categorías

Hablo de “categorías” de interpretación de la realidad latinoamericana porque se trata de modos *fundamentales* de pensar y hablar de ella, *articulando* de una manera determinada el material antropológico, sociológico, histórico, etc., acerca de ella y *fundando* así su comprensión, es decir, dándole un marco determinado de sentido dentro de la coherencia del sentido global.

1.5.1. Categorías teóricas

Hablo de categorías *teóricas* porque pueden servir de base a teorías interpretativas de la realidad latinoamericana en su ser y en su historia. De ese modo pueden también iluminar la correspondiente praxis política, educativa, pastoral, etc. Aquí tratamos de su fecundidad teórica interpretativa *a nivel filosófico* (señala-

remos de paso, sin embargo, la fecundidad de la categoría “bautismo cultural” para una interpretación teológica, sin desarrollarla).

1.5.2. Categorías-símbolo

Se trata —sin embargo— de categorías-símbolo, que, porque tienen un origen metafórico, dicen esencialmente referencia a otros niveles de discurso, con la consecuente fecundidad y riqueza semánticas. La contrapartida de tales fecundidad y riqueza es la correspondiente ambigüedad, que en sus aspectos negativos puede ser obviada solamente en el uso concreto de tales categorías-símbolo. Dichas riqueza y ambigüedad se dan porque el término puede jugar a diferentes niveles de discurso, evocando los otros al ser usado en uno de ellos. De ahí que sea fecundo para una comprensión global del fenómeno y para el respectivo diálogo interdisciplinar, es decir, para un diálogo que busque restaurar en la comprensión científica la unidad del saber propia del saber sapiencial simbólico.

1.6. Fecundidad teórica de esas categorías

Afirmo que tales categorías son fecundas para interpretar a América Latina. Una tal afirmación no presupone que se verifiquen en todos los casos. Basta que dicha fecundidad se muestre: a) en que básicamente *se verifiquen en algunos casos*, como es, por ejemplo, el del pueblo argentino; b) en que puedan servir para plantear una *tipología* de la realidad cultural latinoamericana, según ellas se verifiquen o no, y en qué grado; c) en que sirvan para plantear el interrogante político-cultural y/o pastoral de si ellas expresan o no una *tarea* a realizar en América Latina, aun en los casos en que ellas no se verifiquen de hecho.

1.6.1. “Mestizaje cultural”: su fecundidad filosófica

Mostraremos su fecundidad para la interpretación *filosófica* del ser y la historia de los pueblos latinoamericanos. Lo haremos distinguiendo tres niveles propios de una teoría filosófica, a saber: 1) el de la interpretación *real* de los datos, en este caso, dentro de

una filosofía de la historia; 2) el de las *pautas hermenéuticas* (perspectiva global, principios y criterios hermenéuticos, etc.) que forman el marco mediador que hace jugar las estructuras lógicas últimas de comprensión articulando determinadamente la comprensión filosófica de los datos; 3) el plano de las *estructuras últimas* del lenguaje y la realidad, que responden a una *metafísica de la alteridad* y trascendencia³. Se trata de una teoría *filosófica* porque se trata de las estructuras *últimas* de la realidad y del lenguaje, así como de la comprensión *radical y global* del ser y de la historia (en este caso, de determinados pueblos en su realidad histórico-cultural).

El primer nivel puede ser llamado *fenomenológico* en el sentido amplio de una interpretación filosófica (“lógos”) del fenómeno antropológico-cultural e histórico-cultural. Sin embargo no excluimos que, en base a las categorías “mestizaje y bautismo culturales” se pueda desarrollar una fenomenología (en el sentido hegeliano del término) de la historia de los pueblos latinoamericanos (o de algunos de ellos, como es el argentino) y, previamente, una fenomenología de la constitución del sujeto de esa historia (el pueblo).

El segundo plano, el *hermenéutico*, es el que explicita la perspectiva propiamente filosófica de interpretación. Es el plano de consideración de las categorías antes mencionadas, en cuanto categorías hermenéuticas, así como del movimiento dialéctico de comprensión de la realidad, que ellas implican. El tercer plano explicita las *últimas estructuras lógicas y ontológicas* que fundamentan una tal hermenéutica.

No nos detendremos en cada uno de esos tres niveles, sino que diremos algo más del segundo, en el que se mueve nuestra propuesta hermenéutica, insinuando al mismo tiempo algunas relaciones concretas con el primero, para promover el diálogo interdisciplinar. Finalmente nos limitaremos a sugerir su fecundidad en el tercer

³ Para pensar los distintos planos propios de una teoría nos inspiramos en L. B. Puntel, *Systematische Philosophie. Eine Programmschrift*, München, 1976, y en las consideraciones del mismo autor acerca de la teoría de la ciencia en: *Wissenschaftstheorie und Theologie. Zu Wolfhart Pannenberg's gleichnamigem Buch, Zeitschrift für katholische Theologie*, 98 (1976), 271-292.

plano, a fin de que se insinúe la raigambre especulativa de dichas categorías de comprensión. (Por falta de espacio y de elaboración no trataremos por separado del plano lógico y del propiamente metafísico).

1.6.2. "Bautismo cultural": su fecundidad filosófica

Se trata de una categoría ante todo *teológica*, que piensa la relación fe-cultura según la analogía de la fe ⁴.

Sin embargo dicha categoría puede ser usada —mutatis mutandis— a nivel filosófico, pues puede servir para expresar la *relación entre la religión* —en cuanto absoluta, metahistórica y universal—, y la *cultura* —en cuanto situada, histórica, nacional. Una tal filosofía de la religión y la cultura responde— como lo decíamos a propósito del "mestizaje cultural"— a una metafísica de la alteridad y trascendencia, y puede ser fecunda en los niveles antes mencionados: 1) fenomenológico, de interpretación filosófica del fenómeno religioso y cultural, 2) hermenéutico, 3) lógico y metafísico.

2. LA FECUNDIDAD FILOSOFICA DE LA CATEGORIA "MESTIZAJE CULTURAL" EN LOS NIVELES FENOMENOLOGICO Y HERMENEUTICO

La filosofía interpreta la realidad de un pueblo y su historia en diálogo con otros modos de conocerla: el científico (de las ciencias humanas), el poético, el político, etc. Para descubrir la fecundidad filosófica de la categoría "mestizaje cultural" tendremos en cuenta aportes de la antropología y de la historia; pero también sugeriremos la posible mediación de la poesía y la política como otros modos también válidos de interpretar la realidad.

En primer lugar usaremos aportes ante todo de la antropología, para mostrar la aptitud de dicha categoría para interpretar filosóficamente el *acontecimiento fundacional* de los pueblos latinoamericanos y el *ser* de ahí resultante. En segundo lugar recurrire-

⁴ Trato de ese tema en mi artículo: *Hacia una pastoral de la cultura*, *Stromata*, 31 (1975), 237-259. Cf. también: *Teología, cultura popular y discernimiento*, en: *Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner en su 70º cumpleaños*, Madrid, 1975, 351-376.

mos a aportes de la ciencia histórica, para hacer lo mismo con respecto a la *historia* de esos pueblos. Por último aludiremos a la posible mediación de la poesía y la interpretación política, para pensar filosóficamente el *proyecto histórico* que dice al ser, poder ser y deber ser de esos pueblos.

2.1. Fecundidad para interpretar filosóficamente el acontecimiento fundacional y el ser que de él surgió

La antropología de Darcy Ribeiro distingue en los pueblos latinoamericanos la tipología siguiente: 1) pueblos nuevos; 2) pueblos testigo; 3) pueblos trasplantados ⁵. Pueblos nuevos son los originados por el mestizaje étnico y cultural, que dio origen a la *cultura criolla* como nueva y distinta tanto de las ibéricas (española y portuguesa) como de las indígenas.

No vamos a reproducir aquí ni las consideraciones de D. Ribeiro acerca de la formación de los pueblos nuevos desde prototipias mestizas criollas y ladinas, ni la discusión de J. De Zan con Ribeiro acerca de la Argentina, que —según éste— a partir del fenómeno masivo de la inmigración europea (desde la década del 1850) se habría transformado de pueblo nuevo en pueblo trasplantado ⁶. Esa discusión se mueve en el nivel de las ciencias humanas (antropología, historia, ciencias sociales). Sólo señalaremos que, suponiendo como exacto el concepto de "pueblo nuevo" y su aplicación a varios pueblos latinoamericanos, inclusive al argentino actual, la categoría de "mestizaje cultural" —tomada como categoría filosófica— es fecunda para interpretar tanto el acontecimiento fundacional del pueblo criollo, como su ser, su *éthos* cultural y su historia.

Eso es así porque el mestizaje cultural filosóficamente entendido es fruto del entrecruzamiento de dos dialécticas que subyacen a la historia y a su comprensión filosófica, a saber, la dialéctica

⁵ Cfr. D. Ribeiro, *Las Américas y la civilización*, 3 tomos, Buenos Aires, 1969.

⁶ Cfr. J. De Zan, *Para una filosofía de la cultura y una filosofía política nacional*, en: *Cultura popular y filosofía de la liberación*, Buenos Aires, 1975, p. 95 ss. He tenido acceso al trabajo todavía no publicado, del mismo autor, titulado: *Los argentinos: ¿"un pueblo trasplantado"?* (Respuesta argentina a la tesis de D. Ribeiro).

hombre-mujer —dialéctica de *encuentro* entre hombres, pueblos y culturas en relación de *fraternidad*, y la dialéctica señor-esclavo dialéctica de *conflicto* en relación de *dominación* ⁷.

En el contexto latinoamericano dicho mestizaje es fruto de la unión conquistadora del señor-varón y la sierva-mujer, tomados ambos como “figuras” en el sentido fenomenológico hegeliano. Por ello la categoría “mestizaje cultural” así entendida, se caracteriza por lo siguiente:

1) Entrelaza en sí ambas dialécticas de la historia, pero dando *prioridad* —tanto lógica como ontológica— a la dialéctica hombre-mujer sobre la otra. (Por ello se habla de “mestizaje”, aunque esta palabra connota también la otra dialéctica.) Así es como la primera de éstas *asume y transforma* la segunda, tanto en el orden ético del deber ser, como en el orden ontológico del ser y poder ser. Pues no sólo se trata de un imperativo ético de primacía del encuentro sobre el conflicto, sino de una estructura ontológica y, por ello, de una posibilidad real —aunque libre—, posibilidad real ontológica que puede iluminar filosóficamente los planteos político-sociales.

De paso señalemos que sería interesante estudiar cómo el pueblo latinoamericano mismo se autocomprendió de esa manera en algunos de sus símbolos, como son, por ejemplo, la Virgen de Guadalupe o —a nivel regional— el “Tinkunaku” (que en lengua diaguita significa precisamente “encuentro”) ⁸. No es este el lugar para hacer la hermenéutica de esos símbolos en relación con la categoría de “mestizaje cultural” (y la de “bautismo cultural”), y con el entrecruzamiento de dialéctica(s) en ella(s) implicado. Su consideración enriquecería la comprensión de dichas categorías y mo-

⁷ Sobre ambas dialécticas cfr. G. Fessard, *Esquisse du mystère de la société et de l'histoire, Recherches de Science Religieuse*, 35 (1948), 5-54 y 161-225; ver también la nueva redacción en: *De l'actualité historique*, I, Paris, 1960, 121-124. A. Methol Ferré usa ambas dialécticas para hacer la historia de la evangelización latinoamericana, en su artículo publicado en este mismo número de *Stronata*.

⁸ Sobre la Virgen de Guadalupe cfr. la interpretación de E. Hoornaert: A evangelização segundo a Tradição Guadalupeana, *Revista Eclesiástica Brasileira*, 34 (1974), 524-545. El “Tinkunaku” es un rito que simboliza el encuentro no sólo de Dios y el pueblo, sino el encuentro y reconciliación de los dos pueblos, culturas y razas (española e indígena) que dieron origen al pueblo criollo, cfr. J. C. Vera Vallejo, *Las fiestas de San Nicolás en La Rioja*, La Rioja, 1970.

vimiento dialéctico y —como lo diremos después— podría servir para profundizar el tema referente a las posibilidades reales futuras.

Indiquemos también de paso que la situación histórica y geocultural “mestiza” de los pueblos latinoamericanos puede ser analógicamente universalizada —a través de la conjunción de ambas dialécticas—, para la comprensión de la historia universal, funcionando así como un “universal situado”.

2) La categoría “pueblo”, categoría clave para la interpretación política, social, histórica y cultural de América Latina deriva de la de “mestizaje cultural”, como el pueblo se deriva en su *éthos* cultural de un tal mestizaje, por el entrecruce de dialécticas. Por ello, sin negar los antagonismos en el seno del pueblo, la categoría “pueblo” sirve para descubrir en la realidad la primacía ontológica de la fraternidad y la unidad nacional sobre la conflictividad, así como para iluminar el camino de la resolución de los conflictos en justicia, respetando así la dignidad de quien sólo es “Juan Pueblo” ⁹, en el respeto de la dignidad personal y colectiva de todos. La estructura ontológica de la realidad histórica así lo exige.

3) El mestizaje cultural como fruto nuevo del entrecruce de ambas dialécticas supone también la posibilidad y la realidad de una verdadera *novedad histórica*, novedad propia de la dialéctica varón-mujer, con la consecuente *alteridad irreductible* del pueblo nuevo y su *gratuita imprevisibilidad* en el curso de la historia universal.

A esa característica ontológica responde una determinada lógica. Por ello, como se da el entrecruce de la dialéctica varón-mujer con la dialéctica amo-esclavo —que de suyo es circular—, es posible desde allí rescatar la *necesidad y previsibilidad científicas* implicadas de suyo en la circularidad, pero transformando su sentido (su “lógos”). De ese modo es posible responder desde la ciencia a

⁹ En mi trabajo: *Culture populaire, pastorale et théologie, Lumen Vitae*, 32 (1977), 21-38, hago ver la relación semántica implicada en el doble sentido castellano de la palabra “pueblo” y sus implicancias teológicas, simbolizadas en la figura de “Juan Pueblo”. Sobre la categoría “pueblo” cfr. los trabajos de F. Boasso y L. Gera citados en la nota 1 y el artículo citado en segundo lugar en la nota 4.

la realidad histórica *como* histórica, es decir, como fáctica y entrelazada de libertad.

Pues la relación amo-esclavo, por su circularidad, implica previsibilidad, pero la relación hombre-mujer transforma su sentido, no sólo dando intencionalidad ética al “lógos” científico, sino también abriéndolo al juego imprevisible, pero lógico, de la analogía y del discernimiento sapiencial. La negación dialéctica de las contradicciones históricas no se produce entonces como la piensa la dialéctica circular amo-esclavo según la consideraron Hegel y Marx, sino que, aunque se trata de una negación *determinada* —y por ello implicando un “lógos” y una lógica—, con todo permanece *abierta*. Por eso abre siempre la posibilidad de un nuevo abanico de opciones. Tales opciones están determinadas por su situación histórica; pero se trata de una determinación abierta, que no las “determina” determinísticamente —según el otro sentido de la palabra determinar—, es decir, que no les quita libertad, gratuidad, novedad histórica y trascendencia con respecto a la situación histórica ¹⁰.

2.2. Fecundidad para interpretar filosóficamente la historia latinoamericana

Se trata de interpretar no sólo el acontecimiento fundacional de al menos algunos pueblos latinoamericanos —y quizás de América Latina en su conjunto tomada globalmente—, sino también la historia subsiguiente a ese acontecimiento. Aquí el diálogo no debe hacerse primariamente con la antropología, sino con la historia.

Al menos en el caso del pueblo argentino y de su historia cultural, tanto los historiadores revisionistas como los liberales han visto en la contraposición sarmientina “civilización y barbarie” una dialéctica histórica de conflicto político y cultural que se extendió largamente y que, según muchos, todavía hoy se prolonga ¹¹. Claro está que en la valoración, revisionistas y liberales operan con signo

¹⁰ Sobre la determinación abierta hablo en mi libro: *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976, cap. II, en esp. en la p. 46; la relación con la problemática de la analogía en el cap. VIII, p. 251 s., 246, etc.

¹¹ Entre otros cfr. F. Chávez, *Civilización y barbarie en la historia de la cultura argentina*, Buenos Aires, 1974. Es interesante también el aporte de J. Seibold: *Civilización y barbarie en la historia de la ciencia argentina*.

diverso. Pues bien, aunque esa contraposición se mueve en el ámbito de la dialéctica amo-esclavo, con todo su entrecruzamiento con la dialéctica hombre-mujer, gracias al mestizaje fundacional, explicaría los dos hechos históricos siguientes:

1) Serviría para interpretar el hecho de que *la lucha del pueblo criollo por la justicia* —lucha propia de la dialéctica de liberación de la servidumbre— se haya realizado fundamentalmente *en el horizonte de unidad nacional* dado por el sentido de “pueblo”. Este concepto une en sí la valoración de quienes sólo son pueblo (los “Juan Pueblo”) y del sujeto colectivo nacional en cuanto tal. “A aquellos que en esta historia / sospechen que les doy palo” —les dice el *Martín Fierro* a quienes fustiga como enemigos del pueblo gaucho, que “no es para mal de ninguno, / sino para bien de todos” ¹².

En ese sentirse un “pueblo”, el pueblo criollo fue heredero de los “poblamientos” que caracterizaron la estrategia española de la Reconquista en la Península y de la colonización de América. Ese espíritu democrático y social de cabildos y comuneros se continuó luego tanto en las montoneras gauchas de la lucha por la emancipación como en el ideal federal de la “confederación de los pueblos libres” “revestidos de dignidad” —como lo decía Artigas ¹³. Se reproduce luego en el sentir del *Martín Fierro* como “grito de alerta”, como un “acusar el golpe” nacido espontáneamente del ser nacional, en su pulpa viva y lacerada, en el pueblo mismo” ¹⁴, cuando éste

Aportes hermenéuticos para una nueva comprensión de la historia de la ciencia argentina, *Stromata*, 31 (1975), 261-297. La contraposición “civilización y barbarie” está tomada —como es sabido— del subtítulo del libro de D. F. Sarmiento: *Facundo* (1845).

¹² Con un elevado sentido ético son esos los últimos versos del poema, cfr. *La vuelta de Martín Fierro*, vv. 4885-6 y 4893-4. Es uno de los rasgos típicos del poema su sentido profundo de la justicia en la defensa del gaucho, y su hondo sentir de la unidad y fraternidad nacionales.

¹³ Sobre la estrategia de “poblamientos” y el espíritu de los cabildos, etc., cfr. J. M. Rosa, *Historia argentina*, I, Buenos Aires, 1974, p. 109 ss. Sobre Artigas y su concepción del “pueblo” cfr. los documentos publicados por O. Bruscher en: *Artigas*, Montevideo, 1971, y la introducción escrita por el editor.

¹⁴ Según lo dice L. Marechal en: *Martín Fierro o el arte de ser argentinos y americanos*, cfr. la publicación de ese trabajo en: E. Robaco Marechal, *Mi vida con Leopoldo Marechal*, Buenos Aires, 1973.

es traicionado. Y, más tarde, se continúa en los movimientos político-sociales populares de este siglo (irigoyenismo, peronismo). La lucha por la justicia que —como lo dijimos más arriba— responde a la liberación de la servidumbre, *se transforma así en su espíritu, su modalidad y su ritmo* debido al horizonte de fraternidad y de unidad nacional en que se realiza. Ese horizonte está dado por la conjunción de esa dialéctica con la dialéctica hombre-mujer, y su desarrollo en mestizaje, fraternidad, pueblo, confederación de pueblos libres, nación, patria, Patria Grande... y se abre a la fraternidad universal entre los pueblos.

La categoría “mestizaje cultural” puede por tanto servir además para pensar una política que fomente la justicia social y la dignidad —sobre todo de los más preteridos— en el respeto de la fraternidad y la unidad nacional y/o continental (y aun universal), de acuerdo con una de las líneas-fuerza básicas de la historia latinoamericana.

2) El segundo hecho histórico al que aludimos más arriba es el de la *fuerza integradora* —o más bien, transformadora y liberadora— que ha sido propia de la cultura criolla, surgida del mestizaje cultural fundacional. Sin negar la contradicción cultural “civilización y barbarie”, la interacción de la dialéctica varón-mujer con la de amo-esclavo puede explicar también esa fuerza de integración que se evidenció en los que analógicamente podemos llamar sucesivos “mestizajes culturales”.

Así es como la cultura criolla argentina, despreciada y oprimida como “barbarie”, sin embargo tuvo la fuerza no sólo de conservar su identidad, sino de ir transformándose y creciendo, al ir negando, transformando y asimilando los valores propios de las fuerzas culturales antagónicas (las de la así llamada “civilización” y de la ilustración) que pretendían destruirla. El pueblo criollo asimiló, es decir, “acriolló” (“mestizó” culturalmente) los valores emancipatorios, introducidos primeramente por las élites ilustradas¹⁵. Luego hizo lo mismo con otros valores ilustrados, como los

¹⁵ Para J. M. Rosa tanto el alzamiento oriental junto a Artigas como la asonada de los orilleros porteños muestran la asunción por el pueblo criollo de los ideales de la Revolución de Mayo, cfr. *Historia argentina*, II, p. 271, 286.

de la “escuela”, la “constitución”, las “libertades públicas”¹⁶, que se usaban ideológicamente para hostigar el *éthos* cultural criollo. Más tarde realizó la fecunda asimilación (el “mestizaje cultural”) de los aportes culturales de los inmigrantes, que habían sido traídos con la intención de vaciar étnica y culturalmente al pueblo criollo. En este siglo comenzó también a asimilar lo válido de los ideales democráticos y sociales, viviéndolos “a la criolla” (respectivamente, en el irigoyenismo y el peronismo, a pesar de sus limitaciones y ambigüedades), aunque esa tarea todavía está inconclusa. Ante el actual desafío de la modernización, la industrialización y la socialización (que no es lo mismo que socialismo), la categoría de “mestizaje cultural” y la interacción de las dos dialécticas que ella implica, permiten esperar que dicha problemática pueda ser asimilada desde el núcleo ético-cultural fundacional sin que ello signifique la pérdida de los valores culturales criollos. Permiten además plantear una política cultural, educativa y pastoral (teniendo en cuenta asimismo lo que luego diremos del “bautismo cultural”) de acuerdo a la interpretación del ser social-popular y de la historia que dicha categoría resume.

2.3. Fecundidad para pensar proyectivamente el futuro

Ya hemos ido tratando de paso este punto en los números anteriores. Sin embargo, para pensar filosóficamente el futuro de un pueblo quizás sirva tanto la mediación de la poesía y de la política como la de la historia o de las ciencias.

Ya lo dijimos al hablar más arriba de la interacción de ambas dialécticas en categorías como las de “pueblo”, “confederación de pueblos libres”, “pueblos hermanos” (de América Latina), “Patria Grande”, etc., propias de la interpretación política de nuestra realidad actual y nuestra misión futura, hecha por nuestros próceres (San Martín, Bolívar, etc.) y caudillos populares.

¹⁶ El mismo *Martín Fierro* es un ejemplo típico de ello, no sólo porque un poema escrito por un letrado culto fue asumido como suyo por el pueblo gaucho sino porque representa la exigencia: “Debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derecho”, aunque por otro lado afirma: “Aquí no valen doctores, / sólo vale la experiencia. / ... Porque esto tiene otra llave / y el gaucho tiene su cencia” (cfr. respectivamente: *La vuelta de Martín Fierro*, v. 4827-8 y *El gaucho Martín Fierro*, v. 1457-8).

Algo semejante puede decirse de los símbolos poéticos o religiosos en los que el pueblo se ha autorreconocido y reconocido su mestizaje cultural: no sólo pienso en los símbolos ya nombrados de Guadalupe, el Tinkunaku, etc., sino también en obras poéticas de raigambre popular como son, por ejemplo, el *Martín Fierro* o *Todas las sangres*, la novela de José María Arguedas. Pues para Aristóteles la poesía es más filosófica que la historia, ya que, como lo dice Ricoeur, ella “percibe la potencia como acto y el acto como potencia”, “ve acabado y completo lo que se insinúa y se hace” y “percibe toda forma ya lograda como una promesa de novedad”¹⁷. Por ello puede servir para pensar filosóficamente el futuro, es decir, cuál es la *potencia real* que se insinúa en los símbolos que expresan la actualidad, cuál es la *actualización ideal* que esos símbolos preanuncian en la realidad naciente. Al menos en el caso de *Martín Fierro*, que como héroe, sabio y prototipo simboliza no sólo al “gauchaje” sino al pueblo criollo en su conjunto, y aun al ser nacional argentino, afirmamos que para ese cometido hermenéutico puede ser fecunda la categoría de mestizaje cultural y el entrecruce de dialécticas que ella implica. En otro lugar algo hemos dicho de la posible mediación de esa obra poética para una teología de la liberación y la esperanza¹⁸. Algo semejante se podría desarrollar a nivel filosófico, en cuanto la poesía popular genuina revela en sus símbolos —al nivel poético del discurso— posibilidades reales del *éthos* cultural de un pueblo quizás aun no actualizadas plenamente.

3. FECUNDIDAD DE LA CATEGORÍA “BAUTISMO CULTURAL” EN LOS NIVELES FENOMENOLOGICO Y HERMENEUTICO

3.1. Su fecundidad para una interpretación teológica

A ese nivel esta categoría representa la intersección de la dialéctica judío-pagano (dialéctica de la conversión, la gracia y

¹⁷ Cfr. P. Ricoeur, *La métaphore vive*, Paris, 1975, p. 392; la referencia a Aristóteles alude a la *Poética* (1451 b 5-6): cfr. *Ibid.*, p. 56. Ver también todo el cap. VII y el fin de los caps. I y VIII de esa obra de Ricoeur.

¹⁸ Cfr. Poesía popular y teología. El aporte del “Martín Fierro” a una

el bautismo) con las dos dialécticas antes mencionadas¹⁹. Dejamos para una discusión ulterior la fecundidad teológica de dicha categoría y del entrelazamiento de las tres dialécticas para la comprensión de la relación fe y cultura, desde la analogía de la fe (en relación con las doctrinas de la gracia y de la Encarnación “inconfuse et indivise”). Tampoco trataremos aquí de las consecuencias específicas en el orden de una teología de la historia latinoamericana y de la teología pastoral correspondiente, que se derivan del hecho de que el señor-varón en nuestro mestizaje cultural fuera ya cristiano, y que la sierva-mujer fuera todavía pagana, de modo que el bautismo cultural se haya operado en y a través de un mestizaje cultural en el cual también se dieron la conquista y la dominación, y no sólo el encuentro y la novedad fecunda.

3.2. Su fecundidad para una interpretación filosófica

A ese nivel dicha categoría puede servir para comprender la relación entre religión y cultura, tomada tanto en sí misma como en la interrelación de ambas en nuestra historia latinoamericana.

3.2.1. Relación religión y cultura

La categoría “bautismo cultural” parece fecunda para pensar, dentro del marco de una *adecuada* filosofía de la religión, lo siguiente:

1) la dialéctica de *encarnación* de la religión en la cultura y de su *trascendencia* con respecto a ésta. De tal modo se impide una comprensión dualista de dicha relación, como si la religión se moviera en un plano “transhistórico” y “transcultural”; y se evita también la confusión de la religión con la cultura, como si

teología de la liberación, *Concilium*, n. 115 (mayo 1976), 264-275. Sobre la esperanza —más allá de la estadística o de la historiografía de victorias y derrotas— cfr. *Ibid.*, p. 273 s.

¹⁹ También es G. Fessard quien ha desarrollado esta tercera dialéctica para una comprensión teológica de la historia en: *De l'actualité historique*, I y II, Paris, 1960. Fessard se inspira en San Pablo, quien dice que en Cristo Jesús no hay ni hombre ni mujer, ni señor ni esclavo, ni judío ni pagano. Sobre Fessard cfr.: N.-H. Giau, *Le verbe dans l'histoire - La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*, Paris, 1974.

ella se redujera a ser un ámbito de la cultura, o de una determinada cultura.

2) Sirve también para pensar la *universalidad* de la verdadera religión, sin caer en un abstracto internacionalismo, y su *inculturación* sin atarla a una situación histórica geo-cultural determinada. La religión como tal no se identifica con ninguna cultura: ni con la española, ni con la indígena, ni con la criolla resultante del mestizaje cultural, y sin embargo puede informarlas a todas y contribuir a su aporte humano universal.

3) Asimismo dicha categoría ayuda para pensar la *autonomía secular* de la cultura y de sus ámbitos no religiosos (económico, político, científico, etc.) con respecto a la religión y a las instituciones religiosas, sin dejar por ello de acentuar el *influjo intrínseco* de la religión en la cultura y en la praxis cultural —aun pública—, política, económica, etc., en cuanto praxis humana. Ese influjo lo piensa la categoría de “bautismo cultural” a través de la mediación del núcleo ético-simbólico de la cultura y la praxis cultural.

3.2.2. Historia religiosa latinoamericana

La categoría “bautismo cultural” es apta también para plantear el problema del influjo de la religión cristiana (religión universal y trascendente) en el *éthos* cultural latinoamericano. Al menos en el caso del pueblo argentino podemos estar de acuerdo con los historiadores revisionistas que aceptan la vigencia decisiva del sentido cristiano de la vida en el *éthos* cultural criollo²⁰. Eso no niega ni el momento de imposición (dialéctica amo-esclavo) ni tampoco el de continuidad religiosa familiar (dialéctica varón-mujer) que se hayan dado en tal influjo histórico. En relación con ello la categoría “bautismo cultural” puede servir para pensar —a nivel filosófico (y de una filosofía que sea momento interno, a la inteligencia de la fe)— lo siguiente:

²⁰ Cfr. mi trabajo: “¿Vigencia de la sabiduría cristiana en el *éthos* cultural de nuestro pueblo: una alternativa teológica?”, *Stromata*, 32 (1976), 253-387. En su primera parte intento mostrar dicha vigencia e interpretarla. En la segunda, muestro cómo de allí puede nacer una teología de valor universal, pero histórica y geo-culturalmente situada.

1) El *hecho de la cristianización* del pueblo criollo y de su *éthos* cultural, así como la función de la mujer en la *memoria religiosa* del pueblo, tanto en el caso de la memoria de la doctrina cristiana predicada por los misioneros, como en el de la memoria de las formas religiosas precolombinas.

2) La historia de la *inculturación* de dicha religión (universal y trascendente) —por un lado—, y la historia de la *transformación y trans-significación* o de la *permanencia y disimulación*, de las formas religiosas precolombinas —por el otro—.

3) Los avatares de la memoria religiosa criolla y sus transformaciones en *confrontación dialéctica* con la ilustración, el secularismo y el ateísmo, por un lado, y con las transformaciones de la conciencia religiosa europea, por el otro.

4) La proyección futura de la *relación religión y cultura* en el pueblo criollo ante los nuevos desafíos de la historia actual (vg. la secularización).

4. FECUNDIDAD FILOSOFICA DE AMBAS CATEGORIAS EN LOS NIVELES LOGICO Y METAFISICO

Hasta ahora hemos mostrado el valor interpretativo de las categorías mencionadas. Nos hemos movido preferentemente en el nivel de las pautas o categorías hermenéuticas y en el de una fenomenología de la historia, en cuanto hemos hecho numerosas alusiones a la aplicación concreta de tales categorías a la realidad latinoamericana. Para terminar indicaremos solamente en forma sumaria que ellas y el movimiento dialéctico correspondiente (que se da por la interacción de las dos o las tres dialécticas a las que repetidamente hemos aludido) exigen una comprensión de las últimas estructuras del ser y del lenguaje que les sean coherentes. La fecundidad especulativa de dichas categorías se muestra precisamente en el hecho de que planteen interrogantes también a ese nivel más fundamental. Entre esos interrogantes podemos señalar los siguientes:

1) Dichas categorías ponen en juego estructuras lógicas y ontológicas en las que prima la relación de encuentro fecundo

—relación de unidad en la *alteridad*— sobre la de conflicto —relación de totalidad en la *oposición*—. Para pensar y decir esa unidad en la alteridad no parecen suficientemente adecuadas ni la “identidad de la identidad y la no-identidad” hegeliana, ni la “diferencia ontológica” heideggeriana, ni la “relación sin relación” de Levinas. Habría que plantear una especie de “relación sin relación” (sin relativización) que diera lugar a la *mediación* y, en ese sentido, a la dialéctica, pero no a una dialéctica de la totalidad, sino de la alteridad.

2) A una tal dialéctica —que creemos tridimensional— la hemos designado en otro trabajo como “analéctica”²¹. Se plantea el interrogante de si una tal analéctica se adecúa para decir no sólo el movimiento interno de *mediación* del ser y los trascendentales, sino también el movimiento de *encarnación* del ser en el ente (y el lenguaje), movimiento sugerido por las categorías “mestizaje y bautismo culturales” con su *lógica* interna (es decir, su dialéctica), su intencionalidad *ética* y su *simbolismo*.

3) En el marco de una metafísica de la alteridad y de la *lógica* correspondiente a ella, se plantea la re-comprensión de la *identidad*, *necesidad*, *inteligibilidad* y *eternidad* del ser y del pensar (del “lógos”), como las entendió la filosofía a partir de los griegos, re-compendiéndolas desde la experiencia fundamental de *alteridad*, *gratuidad*, *imprevisibilidad* y *novedad histórica* implicada por las categorías de “mestizaje y bautismo culturales”. Estos últimos caracteres ontológicos parecen corresponder además a una metafísica de la creación²².

²¹ Cfr. La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador, *Stromata*, 28 (1972), 107-150. El término “analéctica” es de B. Lakebrink (cfr. *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968), pero la empleo en un sentido propio, deseando significar una dialéctica abierta a la trascendencia, la gratuidad y la novedad histórica, pensada según el ritmo y la estructura de la analogía tomista. Me inspiró en: E. Przywara, *Analogia entis*, Einsiedeln, 1962, y en L. B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit*, I, Freiburg, 1970. Cfr. lo que de ella digo en la obra citada en la nota 10, p. 150, 214, 216, 251-2. También E. Dussel emplea el término “analéctica”, dándole un sentido distinto: cfr. *Método para una filosofía de la liberación*, Salamanca, 1974.

²² Sobre la contraposición de ambas series de caracteres ontológicos, de las que se habla en el texto, cfr. W. Marx, *Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins*, Stutt-

La última razón de la correspondencia mutua entre ambas categorías: “mestizaje cultural” y “bautismo cultural” —por lo cual las hemos tratado juntamente en esta ponencia— es que ambas categorías hermenéuticas y las teorías interpretativas que en ellas se basan están enraizadas en una *metafísica de la alteridad y de la creación*.

gart, 1961. Ver también la contraposición de dos posibilidades fundamentales de pensamiento metafísico, de las que habla Max Müller en el cap. IV de la 3ª edición de: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964. Más arriba hemos aludido a las consecuencias epistemológicas de un tal planteo ontológico para re-interpretar el “lógos” científico desde la sabiduría ético-simbólica popular (cfr. lo dicho en 2.1.3 y 1.5.2).