

# El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano

José Carlos Ballón Vargas

## I. Naturalismo e historia

Uno de los rasgos distintivos del discurso cultural peruano — desde el siglo XVI hasta el presente— ha sido la estrecha relación causal imaginada entre la naturaleza andina y una supuesta idiosincrasia moral del hombre peruano. El tópico naturalista ha sido reiterado y dominante en casi todos los relatos que han intentado definir nuestra identidad cultural, nuestro devenir histórico-social y nuestros proyectos políticos. Parafraseando a Nietzsche<sup>1</sup> se podría decir que desde la Colonia, la pregunta paradigmática que subyace a todos nuestros relatos históricos ha girado en torno a cómo liberar nuestra *voluntad de poder* de su aparentemente odiosa esclavitud de un *espacio* y un *tiempo* que nos torna excéntricos, insignificantes y en permanente camino a nuestra propia desaparición<sup>2</sup>.

¿Cómo liberarnos de la pura negatividad o marginalidad espacial a la que nos condenó la universalidad europea desde la conquista? ¿Cómo escapar a la torturante idea de que todo lo que pasa —como nuestro tiempo pasado— merece pasar y por tanto carece de valor, como sugiere la visión moderna y progresiva del tiempo?

- 1 F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*. Barcelona, Editorial Planeta-Agostini, 1992, p. 164-165.
- 2 «Estando estas tierras remotísimas y tan apartadas de las cabezas supremas de la república, tanto de la real como de la pontificia, ofrecen ancho campo a la licencia y apetito de justicias y magistrados, y a que crean que les es lícito hacer cuanto les venga en talante...De aquí las sediciones y los tumultos y la perturbación total de la república, y el remedio enteramente tardío si llega. Buen testimonio es este reino del Perú, tantas veces agitado de alteraciones y guerras civiles, y movido como proceloso mar de vientos contrarios.» José de Acosta, *De procuranda indorum salute*. En: *Obras del Padre José de Acosta*, Madrid, 1954, Biblioteca de autores españoles, Tomo LXXIII, p. 464-465.

## Como un mendigo sentado en un banco de oro

Nuestra traumática «dignidad perdida» ha urgido a la reelaboración hermenéutica constante en nuestra cultura de un relato ucrónico que busca una reparación o recuperación de las «riquezas perdidas» de nuestro *espacio natural*, y de las «oportunidades desperdiciadas» de nuestro *tiempo histórico*. En lo que se refiere a nuestro *espacio natural*, la popular metáfora raimondina del Perú como «un mendigo sentado en un banco de oro», ha tratado de ilustrar la trágica paradoja naturalista que supuestamente desgarró nuestra existencia.

Todo ello ha dado un lugar central al tópico naturalista en nuestro imaginario cultural. En él, la imagen de nuestro entorno natural no es vista como el resultado de una creación de nuestra subjetividad cultural, sino a la inversa, como un fundamento originario de fuerzas telúricas perdidas, cuya recuperación nutriría la constitución de nuestra voluntad de poder venida a menos. La función pragmática que habría tenido este tópico cultural, vale decir, las características de su uso comunicativo para forjar los distintos tipos socializados de discursos en la cultura peruana, habría sido la de naturalizar los procesos de identidad (entre los grupos y castas que componen la sociedad peruana) y las diferenciaciones jerárquicas (de subordinación o exclusión del otro), tornándolas inapelables para el discurso o la acción subjetiva. Tal situación es la que ilustra la célebre anáfora con que Guaman Poma culmina cada una de sus reflexiones: «...no hay remedio».

La aparición reiterada de este tópico discursivo desde la segunda mitad del siglo XVI, estuvo inicialmente vinculada a una resistencia encarnizada de las identidades y jerarquías tradicionales (andinas e hispánicas) heredadas desde (y antes de) la conquista, frente a las tendencias disolventes propugnadas por la nueva administración colonial, así como por la creciente influencia de los procesos de individuación e igualación material y cultural desatadas por el naciente paradigma cultural moderno europeo. Pero la conversión de dicho tópico en una matriz de lectura permanente de nuestras identidades y diferencias intersubjetivas, hasta convertirse en una estructura fundante de nuestra racionalidad cultural y de nuestra resistencia permanente a todo proceso de modernización social, fue un desarrollo más lento y complejo que la coyuntura que lo

originó, y su elaboración se extendió a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII.

### Primer naturalismo

Una primera etapa de nuestro naturalismo, fue la que se desarrolló aproximadamente entre la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del XVII. Ésta va a estar caracterizada por un determinismo geográfico-climático inspirado en las tradiciones filosóficas y teológicas heredadas de la época clásica y medieval. Como bien ha señalado Bernard Lavallé: «En el siglo XVI, las teorías sobre la influencia climática en el hombre y todo el reino animal o vegetal, conocieron una notable difusión... Dichas teorías, que provenían de la antigüedad, y que los siglos medievales habían transmitido fielmente, fueron una de las fuentes a las que acudieron los españoles cuando, confrontados con realidades humanas desconocidas en el momento del descubrimiento de América, tuvieron que plantearse con urgencia los problemas fundamentales de la naturaleza del hombre y de las diferencias físicas o sociales que se notaban entre los pueblos, en particular en lo tocante a la manera de tratar al indio»<sup>3</sup>.

Los debates giraron básicamente en torno a la estructura jerárquica que debería caracterizar el orden del Nuevo Mundo. Por ejemplo, alrededor de las ideas de Aristóteles se debatieron los dos tipos de esclavitud posibles: la esclavitud legal y la esclavitud a natura. Se apeló también a la doctrina de Santo Tomás expuesta en la *Suma contra gentiles*, la cual justificaba a partir de razones climáticas ciertas formas de esclavitud natural. En realidad, la geografía se constituyó en la base de la filosofía moral.

A comienzos del siglo XVI, el dominico Bernardo de Mesa esgrimió motivos geográficos para justificar un régimen de servidumbre, intermedio entre la esclavitud y la libertad de los indios<sup>4</sup>. Por su parte, el padre Bartolomé de las Casas, dedicó los treintaidós primeros capítulos de su *Apologética historia de las Indias*<sup>5</sup> a una larga y minuciosa apología sobre las favorables condiciones

3 Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Lima, PUC-IRA, 1993, p. 50.

naturales del Nuevo Mundo, de las que se derivaría la humanidad de los indios. Sus títulos mismos son ya un resumen de dicha intencionalidad: «Seis causas naturales», «la influencia del cielo», «la disposición y calidad de la tierra», «la compostura de los miembros y órganos de los sentidos», «la clemencia y suavidad de los tiempos», etcétera. La misma orientación naturalista se extiende hasta comienzos de la primera mitad del siglo XVII y es perceptible en la *Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas*, del padre Martín de Murúa<sup>6</sup>, y en la *Historia del nuevo mundo* del jesuita Bernabé Cobo<sup>7</sup>.

La función pragmática de este primer naturalismo no fue sólo justificar el dominio colonial español sobre el territorio americano y su población indígena, sino también —y aquí la clave de su posterior perpetuación— constituir la estructura jerárquica que diera estabilidad al nuevo régimen social, a partir de dos mecanismos básicos de enraizamiento: las relaciones de parentesco por consanguinidad y las relaciones de propiedad patrimonial sobre la tierra y los hombres (servidumbre indígena).

El descubrimiento y la conquista del Perú habían atraído una gran masa de aventureros independientes, que habían desintegrado el viejo régimen aristocrático andino de propiedad colectiva, y su sistema de parentesco jerarquizado y centralizado de prestaciones de mano de obra para la extracción de riqueza. Ello produjo una amplia gama de subcastas desarraigadas intermedias generadas por las mezclas y mestizajes, originando una gran inestabilidad social y política (guerras civiles) y la consecuente dilapidación de una riqueza que venía a parar en manos privadas, en desmedro de la corona y las castas aristocráticas.

En realidad, la polémica de la segunda mitad del siglo XVI, va a girar en torno al tipo de régimen de servidumbre que convenía a la corona: si el viejo régimen encabezado por la aristocracia indígena

4 Cf. Silvio Zavala, *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, 1944, p.62.

5 Bartolomé de las Casas, *Apologética historia de las Indias*, Madrid, 1958, BAE, T. CV. Particularmente caps. XXIII, XXIV, XXIX y XXX. Cf. también: *Apologética historia sumaria*, México, FCE, 1967, con prefacio de M. León-Portilla.

6 Madrid, 1967, vol.II, lib.III, cap.3, p.28-29.

7 Madrid, 1956, BAE, T.XCII, lib.XI, cap.3, p.11-13.

directamente controlada por el Estado, o el régimen mediado de las encomiendas que emergiera inicialmente con la conquista. El asunto no resultaba sencillo, ambos regímenes van a estar puestos en cuestión. El primero con la extirpación de la idolatría. El segundo, con la dación de las «leyes nuevas», que planteaban la perspectiva de la extinción de las encomiendas luego de «dos vidas», es decir, para lo nietos de los conquistadores.

Pero la exclusión más importante que este primer naturalismo planteó, estaba referida a aquellas incontrolables castas intermedias de criollos, mestizos y mulatos, cuyo «oscuro linaje», como señaló el II Concilio Limense<sup>8</sup>, hacía de ellos gentes «dudosas» y «sin lugar» en el estricto mapa naturalista de parentesco y consanguinidad, y por tanto, carentes de alguna garantía de fidelidad al orden jerárquico. Hasta los mismos orígenes de las palabras son ambiguos, su separación y distinción significativa es muy posterior. Todavía Acosta los llama indistintamente «criollos-mestizos», y otros simplemente los llaman de manera genérica «hijos de esta tierra» o «gente de esta tierra». Se trata en realidad de un conglomerado de adjetivos que sirven para calificar a todo el que está fuera o carece de «lugar natural» en el régimen de consanguinidad.

El origen aparentemente lusitano de la palabra «criollo» (crioulo), sugerido por Garcilaso de la Vega, alude precisamente a ese origen oscuro que hace inferior a toda casta intermedia, pues se usaba para los esclavos negros nacidos en América, diferentes de los «bozales» nacidos en Guinea<sup>9</sup>, diferenciación que por supuesto tenía ya un carácter denigrante para los mismos negros. Sus padres se ofendían –según Garcilaso– si se les llamaba criollos «por que se tenían por más honrados y de más calidad por haber nacido en la patria, que no sus hijos porque nacieron en la ajena»<sup>10</sup>.

Igual connotación despectiva tiene el origen de la palabra «mulato». Término que viene de «mula», símbolo de infertilidad de toda casta mezclada. Según Garcilaso: «Al hijo de negro y de india –o de indio y de negra– dicen mulato y mulata. A los hijos de estos llaman cholo... Quiere decir «perro», no de los castizos sino de los muy bellacos gozcones»<sup>11</sup>. Finalmente, «A los hijos de español y de india -o de indio y española- nos llaman mestizos, por

8 Acosta... *De procuranda indorum...*, op.cit. p.517, 601, 602.

9 «A los hijos de español y de española nacidos allá dicen criollo o criolla, por decir que son nacidos en Indias. Es nombre que lo

decir que somos mezclados ... Y por ser nombre impuesto por nuestros padres... me lo llamo yo a boca llena y me honro con él. Aunque en Indias si a uno de ellos le dicen «sois un mestizo» o «es un mestizo» lo toman por menosprecio»<sup>12</sup>.

Se trata de todas las subcastas nuevas emergidas en el proceso posterior a la conquista, cuyo crecimiento numérico amenazaba con plebeyizar la clara diferenciación jerárquica del régimen de castas (andino e hispánico), construido a partir de criterios de parentesco por consanguinidad y la consecuente distribución patrimonial de la propiedad. La función de estas imágenes naturalistas es «describir» entes que están «fuera de su lugar» o «carecen de todo lugar». El mestizaje era algo envilecedor y peligroso, «mestizos y mulatos procedían de uniones ilegítimas... castas rechazadas tanto por los blancos como por los indios» por constituir la famosa «mancha de color vario» fuente de desorden y «peligro potencial para el orden colonial»<sup>13</sup>. Este punto de vista vale tanto para la aristocracia hispánica como para la andina.

La sospecha naturalista recaía incluso en aquellos hijos criollos de padre y madre españoles, por haber sido amamantados por sirvientes indias o negras. Tal como señala el dominico Reginaldo de Lizárraga:

Nacido el pobre muchacho, lo entregan a una india o negra que le críe, sucia, mentirosa, con las demás inclinaciones que hemos dicho y críase ya grandecillo con indiezuelos ¿Cómo ha de salir este muchacho? Sacará las inclinaciones que mamó en la leche y hará lo que hace aquel con quien paca, como cada día lo experimentamos. El que mama leche mentirosa, mentiroso, el que borracha, borracho, el que ladrona, ladrón<sup>14</sup>.

La concordancia entre ambas aristocracias, española e indígena, con respecto a la estructura jerárquica que debía tener el régi-

inventaron los negros». Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*. Mexico-Lima, FCE, 1991, Tomo II, Lib. IX, cap. XXXI, p.627.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Bernard Lavallé, *op. cit.*, p. 46.

men colonial y la exclusión de las castas intermedias, parece ser confirmada en 1635 por el obispo de Popayán, quien descalificaba a los curas doctrineros criollos amamantados por indias en los siguientes términos: «...aun los indios conocen esta diferencia y cuando hallan ocasión piden doctrineros españoles y no criollos»<sup>15</sup>.

### **Segundo naturalismo: la revancha**

Un segundo naturalismo se constituyó aparentemente sobre la base de la reivindicación de esas castas intermedias que fueron inicialmente rechazadas. No obstante, su espíritu reivindicativo tampoco será antiaristocrático, igualitarista o plebeyo moderno. Se apoyará igualmente en la apropiación patrimonial de la riqueza y en los supuestos privilegios a su acceso, heredados de las relaciones de parentesco, reales o meramente imaginarias, que decían poseer.

Este segundo naturalismo servirá como expresión simbólica identitaria entre todos aquellos «hijos de la tierra» cuya fortuna americana es intransportable a Europa y/o exige la presencia permanente y definitiva de su poseedor: señores de indios (léase descendientes en tercera generación de encomenderos y curacas) y curas doctrineros (criollos y mestizos), que se unirán contra aquellos «modernos» o «llovidos» cuya perspectiva inmediata es regresar en pleno a Europa, con la riqueza rápidamente acumulada en razón del comercio o del cargo público.

Estos «extranjeros» fueron desde entonces claramente estigmatizados por expresiones como las del dominico fray Tomás de San Martín: «Todos los que acá vienen comúnmente, así preladados como gobernadores, oidores, frailes, clérigos, vecinos, mercaderes i todo género de personas, vienen y están de prestado para sólo aprovecharse de la pobre tierra, para poder volver a España

14 Fr. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Río de la Plata*. Madrid, 1968, BAE, T.CCXVII, p. 101-102. Habría que añadir en este punto que Lizárraga coincide con Acosta (*De procuranda... op.cit.*, Lib.IV, cap. VIII, p.517) y con Guaman Poma (*Nueva Corónica...*, *op.cit.*, T.II, f.537).

15 Popayán, 20-V-1635, Archivo General de Indias, Quito, 605. Cit. por B. Lavallé, p. 49.

ricos...»<sup>16</sup>. Desde mediados del siglo XVII, no existe obra peruana de envergadura que no dedique sus capítulos iniciales o más significativos, al marco geográfico en que había nacido y vivido su autor, a partir de una imagen mítica de la naturaleza americana, plena de riquezas fantásticas y bondades asombrosas. Si bien los elementos sobre los cuales se construyen estas imágenes guardan continuidad con los textos primigenios de Acosta o Garcilaso, dichos discursos tienen ahora una significación completamente diferente con respecto al sujeto emisor: «Estos capítulos encabezan la obra, como materia previa o como principios fundamentales a partir de los que se articula y toma su verdadero sentido todo el discurso consiguiente... Al espacio y medio americanos, arquetipos de todas las perfecciones, correspondían hombres perfectamente dotados en todos los aspectos»<sup>17</sup>.

Una obra significativa de este segundo naturalismo, se debe a la pluma del franciscano Buenaventura de Salinas y Córdoba, nacido de una vieja familia criolla, que publicara en Lima en 1630 un *Memorial de las historias del nuevo mundo Pirú...*, que según Lavallé constituye la primera gran obra de reivindicación y afirmación criolla del Perú. En 1638 le siguió la aparición de la *Crónica moralizada del Orden de San Agustín en el Perú...* de Antonio de la Calancha (Barcelona 1638), obra que está precedida de un elogio sin límite del clima, las influencias estelares, ríos, arroyos, manantiales, frutas, plantas, árboles, pájaros y animales, que finalmente desemboca en un elogio de los criollos. Algunos años más tarde (1646), el criollo jesuita chileno Alonso de Ovalle publicó en Roma su *Histórica relación del reino de Chile*, con las mismas características. Finalmente, el siglo fue cerrado, en 1659, con el informe del dominico Antonio González de Acuña, quien inicia su historia de la provincia de Lima con más de treinta páginas dedicadas a los esplendores, riquezas y beneficios de la naturaleza peruana<sup>18</sup>.

Si en el naturalismo del siglo XVI, el indio había ocupado el lugar protagónico de la reflexión, sea para ensalzarlo o para denigrarlo, en la literatura del siglo XVII la percepción y la historia cambian

16 Cit. por Bernard Lavallé, *op. cit.*, p.26, de la Biblioteca de la Real Academia de la Historia (Madrid), Lima, 1-VII-1550, Colección Muñoz, T.67, f. 189r-189v. Según Lavallé, unos meses más tarde los odores de Lima lo confirmaban: «...ninguno tiene amor a las cosas de acá...» (Lima 15. II. 1551)

17 Lavallé, *op. cit.*, p.111.

de sujeto. Aparece el criollo urbano. Los indios pertenecen al pasado incaico. El naturalismo criollo busca reivindicar su propia dignidad reivindicando su espacio, percibido en comparación con el europeo. Su discurso va por ello dirigido no a la comunicación con su propia comunidad lingüística y cultural, sino a lectores europeos, ante los que querían presentarse como los nuevos interlocutores válidos.

En dicho sentido, tal vez la obra más significativa del periodo sea el grueso libro de 1650 de Antonio de León Pinelo: *Paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apologético, historia natural y peregrina de las islas y tierras del Mar Océano*<sup>19</sup>, que resulta una suerte de «suma de todos los mitos», en que las características de la naturaleza peruana la convierten en una tierra señalada por la mano de Dios. Correctamente Lavallé la ha señalado como «una especie de tópico cultural» que caracteriza la permanente reconstrucción mítica del espacio natural en la cultura peruana, en un contexto providencialista y mesiánico<sup>20</sup>.

### **Naturalismo proyectista o modernidad sin sujeto**

Finalmente, una tercera etapa en la construcción del tópico naturalista es aquella que se elaboró a lo largo del siglo XVIII y comienzos del XIX en el Perú. El discurso ilustrado fue asumido bajo una retórica proyectista. La geografía comenzó a dejar de ser una representación imaginaria de un orden cósmico inmutable heredado del pasado. Ahora pretenderá ser más bien la imagen del futuro. Lo que en el siglo XX Basadre denominará «la promesa de la vida peruana». No obstante, su retórica no perderá el aura providencialista y mesiánica. El trasfondo teológico sólo se reemplazará retóricamente con el proyectismo, pero su discurso carecerá igualmente de subjetividad.

Desde el punto de vista de la acción, el siglo XVIII ha ido remodelado el espacio jerárquico del poder social que existió en el quinientos. Los encomenderos y la casta aristocrática indígena habrán sido prácticamente liquidados a finales del XVIII. Pero no

18 Antonio González de Acuña, *Informe a nuestro reverendísimo Padre General de el Orden de predicadores Jhoan Baptista de Marínis...*, Madrid, 1659.

19 Antonio de León Pinelo, *Paraíso en el nuevo mundo...* Lima, 1943, edición de Raúl Porras Barrenechea, 2 vols.

20 Lavallé, *op. cit.*, p. 121-122.

fueron reemplazados por el *homo faber* burgués moderno.

Por el lado español se ha procesado una creciente preocupación por «rentabilizar la explotación colonial». La naturaleza ha ido adquiriendo un sentido económico «prospectivo», mercantilista y no estrictamente liberal. La fuente de la riqueza es vista en la renta de la tierra. Su medida es la «encuesta estadística». La geografía se convierte en la «ciencia madre» y la expedición científica en la atalaya del comercio. El misticismo naturalista reemplaza la ausencia de subjetividad moderna.

Es en este contexto que emergen las obras de cosmógrafos como Cosme Bueno y José Gregorio Paredes, botánicos como José Celestino Mutis, geógrafos como Antonio de Alcedo (autor del *Diccionario geográfico histórico de las Indias occidentales o América*). En ello se centró también la investigación y divulgación llevada adelante por el *Mercurio Peruano* entre 1791 y 1795, con cerca de cuarenta descripciones de ciudades, regiones y partidos. El Perú es virtualmente definido como un territorio, como una suerte de estado de naturaleza. No por supuesto como un resultado contractual entre individuos libres. Es quizás por ello que José Eusebio del Llano Zapata, el más notable representante de la crítica naturalista al escolasticismo en la primera mitad del siglo XVIII, llamó a sus notables memorias histórico-físicas, también «crítico-apologéticas»<sup>21</sup>.

Todavía a principios del siglo XIX Hipólito Unanue, en sus *Observaciones sobre el clima de Lima*, enfatiza cómo el clima limeño era el determinante no sólo de la tez y las facciones físicas de sus habitantes, sino también de su agilidad mental, de su elocuencia y de la precocidad criolla<sup>22</sup>. Visión mesiánica y providencialista de la naturaleza que le hacen olvidar por completo sus lecturas ilustradas de contractualistas modernos como Montesquieu y Rousseau.

Hemos repasado brevemente un relato histórico hartamente conocido, con el objetivo de establecer la legitimidad y relevancia de la siguiente pregunta que anima nuestra investigación: ¿Cómo se estructuró en el discurso y en el sentido común de nuestro actuar intersubjetivo esta matriz de la cultura peruana y cuáles son las aporías que engendra? La construcción de esta tradición naturalista de la cultura peruana fue posiblemente inaugurada de manera paradigmática –como matriz *filosófica discursiva*– por la *Historia*

*natural y moral de las indias*<sup>23</sup>, obra considerada como el primer discurso filosófico hecho en el Perú, escrita por el teólogo jesuita de tendencia lascasiana José de Acosta (1540-1600), y que fuera publicada en Sevilla en 1590. Dicha obra fue precedida por *De procuranda indorum salute*<sup>24</sup>, del mismo autor, publicada en 1588 y escrita en Lima entre 1575 y 1576.

Esta tradición fue continuada por Garcilaso de la Vega en sus *Comentarios reales de los incas* (1596-1614)<sup>25</sup>, e influyó explícitamente en la obra de Guaman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno* (1600-1613)<sup>26</sup>, y posiblemente en una gran mayoría de pensadores peruanos, coloniales y republicanos.

Dicho en pocas palabras, en todos estos relatos la naturaleza es vista no como un mero «entorno», «lugar» o «receptáculo» inerte y paralelo de nuestra acción subjetiva, sino como un *fundamento o principio causal originario de nuestro devenir histórico*. La tarea de recuperar esta «naturaleza perdida» constituiría no sólo la reparación de un abolengo perdido, sino también la reconstitución de la jerarquía de un orden cósmico que nutriría nuestra voluntad de poder ser y hacer.

### Historia natural como «causa»

En el *Proemio* de su monumental trabajo de 1590, José de Acosta estableció con claridad paradigmática el objetivo de su

- 21 José Eusebio del Llano Zapata, *Memorias histórico-físicas, crítico-apologéticas de la América meridional*. De los cuatro volúmenes originales, sólo queda el primero en la Biblioteca Nacional de Lima. Sobre el contenido de los restantes tomos, ver reseña de Barreda y Laos, *Vida intelectual del virreinato del Perú*. Lima, UNMSM, 1964 (3ª edición), p. 206-219. Cf. también sobre el contexto, Elías Trabulse, *Ciencia y tecnología en el Nuevo Mundo*. México, Fondo de Cultura Económica & Colegio de México, 1994, caps. III y IV, p. 72-146.
- 22 Hipólito Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y su influencia en los seres organizados, en especial el hombre*. Lima, Comisión Nacional de Cooperación Intelectual, 1940.
- 23 José de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*. En: *Obras del Padre José de Acosta, op. cit.*, Tomo LXXIII, p. 3-247.
- 24 Acosta, *De procuranda indorum salute*. En: *op. cit.*, p. 389-608.

discurso:

Del nuevo mundo... han escrito muchos autores diversos libros y relaciones en que dan noticia de las cosas nuevas y extrañas que en aquellas partes se han descubierto... Mas hasta ahora, no he visto autor que trate de declarar las causas y razón de tales novedades y extrañezas de naturaleza, ni que haga *discurso* o inquisición en esta parte (...) así se contentaron con relatar algunas de sus cosas superficiales. (...) se podrá tener esta historia por nueva, por ser juntamente histórica y en parte filosofía, y por ser no sólo de las obras de naturaleza, sino también de las del libre albedrío, que son los hechos y costumbres de los hombres. Por donde me pareció darle nombre de *Historia natural y moral de las Indias*, abrazando con este intento ambas cosas<sup>27</sup>.

¿Cuál fue el objetivo de «abrazar ambas cosas» (filosofía-historia y naturaleza-moral) en una sola y racional cadena causal? Voy a sugerir la hipótesis de que éste fue romper el dualismo (ontológico y gnoseológico) con el que el naturalismo específicamente moderno liberaba la subjetividad de toda atadura al interior de un «orden natural», tal y como lo establecía el sistema teológico natural de la filosofía escolástica.

Reconstruir este «orden natural» o cadena causal unitaria, era una cuestión vital para la Contrarreforma católica. Acosta va a advertir desde un inicio, que el nombre mismo de «Indias» era un resultante del «uso y lenguaje vulgar» moderno, el cual originaba un significado muy peligroso, referido no sólo a la existencia de tierras «muy apartadas y ricas», sino fundamentalmente «muy extrañas a las nuestras», a las que se denominaba como «nuevo mundo»<sup>28</sup>. Los «peligros» que motivaron el discurso naturalista de Acosta no eran gratuitos. Ya Giordano Bruno había lanzado en 1584 la desafiante idea de que el descubrimiento del hombre americano y del «nuevo mundo» cuestionaban de raíz la descendencia adánica de toda la humanidad, la consecuente universalidad del pecado original y por lo tanto la justificación de la labor redentora universal de la Iglesia

25 Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, México-Lima, FCE, 1991, Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar, 2 vols.

26 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, México, FCE, 1993, Edición y prólogo de Franklin Pease y vocabulario y traducciones de Jan Szeminski, 2 vols.

27 Acosta, *Historia natural y moral de las indias*. En: *op. cit.*, p. 3-4.

católica<sup>29</sup>.

La opción sepulvediana para evitar la aporía había consistido en cuestionar la naturaleza humana del hombre americano<sup>30</sup>. Pero ¿cómo podían ser animales —se preguntaba Acosta— hombres como los peruanos o mejicanos que habían construido civilizaciones con *policías* tan iguales como las de los griegos y romanos?<sup>31</sup> La salida sepulvediana planteaba en realidad más problemas de los que resolvía. Más aún: ¿cómo era posible que en las Indias hubiera plantas, frutos y especies animales que no existían en otras partes del mundo ni estaban mencionadas en el arca de Noé?<sup>32</sup> Contra la opinión de Aristóteles y San Agustín, ¿cómo era posible la existencia de las antípodas, de vidas y climas tan diversos en la llamada «zona tórrida»?<sup>33</sup> y ¿cómo era posible que hombres salvajes y primitivos, así como animales silvestres de especies tan numerosas<sup>34</sup> hubieran pasado el océano sin grandes barcos a vela y sin brújula?<sup>35</sup> Peor aún: ¿Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otras partes del mundo?<sup>36</sup>

Finalmente, siendo los americanos, no uno sino numerosos pueblos completamente distintos —«innumerables naciones»—, ¿cómo explicar una migración tan masiva?<sup>37</sup> Demasiadas excepciones había en esta gran diversidad. Ni la razón natural, ni el orden natural parecían respaldar la continuidad causal que requerían las vías de Santo Tomás y con ello la autoridad universal que se atribuía la Iglesia católica, acosada por la reforma protestante y por la tarea de evangelización universal.

En el Proemio de su obra de 1588, Acosta ya había advertido sobre las dos grandes dificultades que planteaba la tarea de la salvación de los indios. En primer lugar, la heterogeneidad espacial de «las naciones en que están divididos» los indios, que no

28 *Ibid.*, Lib.I, cap. XIV, p. 23.

29 Cf. Giordano Bruno, *La cena de las cenizas*. Madrid, Alianza Universidad, 1987, *Introducción*, p. 33 y *Primer diálogo*, p.60-81. Ver también Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, p. 26 y 39: «...nuestra fe, que nos enseña, que todos los hombres proceden de un primer hombre».

30 Cf. *Bartolomé de las Casas, obra indigenista*. Edición de José Alcina Franch, Madrid, Alianza Editorial, 1985, cap. 3: *Controversia Las Casas-Sepúlveda*, p. 163-280.

31 Cf. Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, Lib. VI, caps. I y XIX., p. 182-183 y 198-199.

permite establecer «una norma común para someter al Evangelio y juntamente educar y regir a gentes tan diversas». En segundo lugar, el carácter volátil y cambiante de sus instituciones y creencias con el transcurrir del tiempo: «...las cosas de las Indias no duran mucho tiempo en un mismo ser, y cada día cambian de estado», lo cual hace «poco menos que imposible, establecer en esta materia normas fijas y durables»<sup>38</sup>.

### Restablecer la jerarquía cósmica

El paradigma naturalista inaugurado por Acosta en el pensamiento peruano era, pues, un claro intento de recuperar un «orden» tradicional amenazado y no ciertamente el de inaugurar un orden natural y moral moderno. Su perspectiva textual no era cuestionar toda causalidad cósmica, sino «buscar otras causas de donde proceda esta gran diversidad que se halla en la (zona) tórrida». O dicho de una manera más exacta: «Quien mirase estas diferencias y quisiera dar razón de ellas, no podrá contentarse con las (causas) generales»<sup>39</sup>.

Pensando en esto con cuidado, José de Acosta encontró la posibilidad de reconstruir el paradigma tradicional de la naturaleza en el Nuevo Mundo, en la peculiaridad misteriosa de una de las cuatro causas clásicas: «...hallo tres causas ciertas y claras, y otra cuarta oculta. Causas claras y ciertas digo: la primera, el océano (agua); la segunda, la postura y sitio de la tierra (con respecto al sol, el fuego); la tercera, la propiedad y naturaleza de diversos vientos (aire). Fuera de estas tres, que las tengo por manifiestas, sospecho que *hay otra cuarta oculta, que es propiedad de la misma*

32 *Ibid.* p. 26 y 32. Ver también cap. XXXIV, p.129: «Halláronse, pues, animales de la misma especie que en Europa, sin haber sido llevados de españoles. Hay leones, tigres, osos, jabalíes, zorras y otras fieras y animales silvestres...que no siendo verosímil que por mar pasasen en Indias...y embarcarlos consigo hombres es locura...(pero)...conforme a la divina Escritura, todos estos animales se salvaron en el arca de Noé, y de allí se han propagado en el mundo.»

33 *Ibid.*, caps. III-IX, p. 40 y ss.

34 *Ibid.*, p.32, 33, 34.

35 *Ibid.*, p. 27, 28 ss.

36 *Ibid.*, cap. XXXVI y ss., p.130, ss.

37 *Ibid.*, p.38.

38 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, Proemio, p. 390 y 522-523.

*tierra que se habita* y particular eficacia e influencia de su cielo.»<sup>40</sup>

Acosta dedicó los libros II, III y IV de su voluminosa *Historia natural y moral de las Indias* a una minuciosa reconstrucción y análisis —a partir de los cuatro elementos naturales simples (agua, aire, fuego y tierra) y los tres compuestos (metales, plantas y animales) del edificio cósmico aristotélico y escolástico— de la peculiar armonía jerárquica que ordena causalmente nuestra diversidad natural. La impresionante recopilación naturalista de Acosta tendría por tanto poco que ver con alguna suerte de antecedente del «paradigma taxonómico» que caracterizará posteriormente a los célebres viajeros científicos naturalistas del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XIX.

Tampoco podría ser considerada un antecedente de la vertiente romántica decimonónica (opuesta a la vertiente positivista), cuya búsqueda de una «armonía» del hombre con la naturaleza estará inscrita en el contexto de una reacción contra el «autoritarismo de la razón»<sup>41</sup> y de la naciente sociedad industrial. La vuelta a la naturaleza del romanticismo no estará inscrita la búsqueda de un regreso al orden jerárquico tradicional, sino que constituirá una protesta por el incumplimiento de la verdadera «libertad», prometida e incumplida por la Ilustración<sup>42</sup>.

El paradigma naturalista de Acosta se encontraba enmarcado en un contexto totalmente diferente. Se trataba, no de la libertad del hombre, sino de su subordinación al orden jerárquico de la naturaleza (el aire, por ejemplo) «que rodea nuestros cuerpos, entra en las mismas entrañas y a cada momento visita el corazón y le *imprime* sus propiedades»<sup>43</sup>. Es sólo como consecuencia de esta monumental reconstrucción que, recién en el libro V de su *Historia natural...*, Acosta considera que «... después del cielo y temple y sitio y cualidades del nuevo orbe, y de los elementos y mixtos... que en los cuatro libros precedentes se ha dicho... *la razón dicta* seguirse el tratar de los hombres que habitan el nuevo orbe.»<sup>44</sup> Se trata de un «dictado de la razón» que implica un orden causal teleológico y místico, y no una mera descripción conjuntiva o taxonómica de una imagen cosificada de la naturaleza.

39 Acosta, *op. cit.*, lib. II, cap. XI, p.49.

40 *Loc. cit.*

## II. Naturalismo y lenguaje

Este tipo de naturalismo teleológico (providencialista y mesiánico) tiene una estrecha relación con el género discursivo en el que se sustenta. Como inmediatamente se encarga de evidenciar Acosta, «...el intento de esta historia *no es sólo dar noticia* de lo que en Indias pasa, *sino enderezar esa noticia* al fruto que se puede sacar del conocimiento de tales cosas, que es ayudar aquellas gentes para su *salvación...de las tinieblas oscurísimas de su infidelidad...*»<sup>45</sup>.

José de Acosta inauguró una *matriz discursiva nacional* en la cultura peruana sobre la base de una relación muy específica entre tres elementos claves de su significación: naturaleza, historia y lenguaje. Estos han predominado como significantes fundamentales de todas las lecturas que hemos realizado sobre nuestra identidad, más allá del período histórico colonial en el que hegemonizara el pensamiento escolástico y más allá de los objetivos evangélicos inmediatos de «extirpación de la idolatría» que motivaran la producción intelectual de su época. Una retórica «*escolástica*» y una semántica «*extirpadora de idolatrías*» muy diversas, siguen tal vez constituyendo las dos puntas del *nudo discursivo* que encierra el universo de nuestras significaciones culturales, impidiéndonos el acceso a nuestra propia intersubjetividad e imposibilitándonos la

41 Federico Guillermo José Schelling, *La esencia de la libertad humana*. Buenos Aires, 1950, p. 39-152.

42 «El romanticismo fue una reacción contra la Ilustración y, por tanto, estuvo determinado por ella: fue uno de sus productos contradictorios, tentativa de la imaginación poética por repoblar las almas que había despoblado la razón crítica, búsqueda de un principio distinto al de las religiones y negación del tiempo fechado de las revoluciones. El romanticismo es la otra cara de la modernidad: sus remordimientos, sus delirios, sus nostalgias de una palabra encarnada. Ambigüedad romántica, exaltación de los poderes y facultades del niño, el loco, la mujer, el otro no racional, pero los exalta desde la modernidad.» Octavio Paz, *Los hijos del limo*, Ed. Oveja Negra, 1974. Ver también José María Ripalda, «Ilustración y romanticismo»: En: *Romanticismo y marxismo*. Madrid, FIM, 1994, p.11-26.

43 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. II, cap. XIV, p. 52.

44 Acosta, *op. cit.*, libro V, Prólogo..., p. 139.

45 *Loc. cit.*

actualización pragmática de una relación íntima entre nuestras significaciones y el acto que las objetiviza.

### **Retórica epidíctica: la inferioridad del interlocutor**

El papel «conector»<sup>46</sup> del tópico naturalista consiste precisamente en nutrir un código o matriz de significaciones culturales de un «saber» previo al discurso y a la acción intersubjetiva. La función comunicativa del discurso —que supone un locutor y un auditor, que otorgan sentido a la búsqueda de un entendimiento intersubjetivo, argumental y demostrativo— cede su lugar a un uso exclusivamente ritual y aparece como un relato impersonal, externo a nuestra subjetividad, con fines de sujeción o exclusión del receptor. El argumento cede su lugar a la descalificación, y el entendimiento a la subordinación.

A) Desde el punto de vista de su contenido semántico, lo que llamamos un «uso ritualista» del discurso histórico se encuentra ligado a una lectura que ordena nuestras informaciones del pasado, en la que la cadena de significantes conformada por los «hechos históricos» no está ordenada en una forma lineal y contingente, como sucede cuando los acontecimientos históricos se suponen dependientes de la acción voluntaria del discurso o la acción, como en la historiografía moderna. Por el contrario, el discurso funciona como un relato impersonal en donde la historia es representada como una entelequia externa a nuestra subjetividad narrativa. Una suerte de «destino» preestablecido al discurso y la acción que sólo podemos contemplar o representar ritualmente, pero no modificar. Exige la subordinación del receptor.

¿Qué es lo que hizo posible la instauración y perennización de este uso discursivo en el Perú?. En este punto quisiera incorporar una reciente reflexión metodológica sobre la historia andina de Franklin Pease G. Y., según la cual el modelo historiográfico moderno a partir del siglo XVI «funciona como una cronología lineal,

46 «Los *conectores* (inglés *shifters*, francés *embrayeurs*) son una clase de palabras cuyo sentido varía con la situación; al carecer estas palabras de una referencia propia en la lengua, sólo reciben un referente cuando están incluidas en un mensaje... sólo toman valor por referencia a un locutor emisor y al tiempo de la enunciación... El criterio esencial es, pues, el remitir necesariamente al

progresivamente laica, dentro de la cual ocurren acontecimientos singulares -que pueden ordenarse en procesos- ejecutados por personajes concretos, individuales o no»<sup>47</sup>.

De dicha linealidad se deriva la noción de «una única historia», acumulativa (en el sentido de no repetitiva) y continua (en el sentido de una conjunción sucesiva, pero no necesaria, de hechos), que resulta diferenciable (paralela o divergente) con los «otros» relatos, considerados «literarios» o «místicos». Se trata pues de una opción acerca del género narrativo con el que establecemos nuestras relaciones comunicativas. En dicho trabajo, Pease sugiere la interesantísima hipótesis de que el código semántico que ordena la lectura de las informaciones del pasado histórico en el mundo andino, no funcionó de esta manera lineal y acumulativa, sino por la sucesión discontinua de diversos contextos cosmológicos («humanidades sucesivas»), que «finalizaron en un caos que las separaba; el inicio de cada nueva edad suponía la destrucción de la... anterior»<sup>48</sup>. Según el autor, se trataría de un código que no sólo consta en el texto de los informantes de Huarochirí, recopilado por Francisco de Avila en 1608, sino también en la *Nueva corónica...* de Guaman Poma, e incluso en la población andina contemporánea, como lo muestra el informante de Puquio que relató a José María Arguedas el mito de Inkarrí<sup>49</sup>.

Precisamente la ritualización o escenificación del discurso consiste en la separación significativa del lenguaje –como un relato impersonal– de su contexto pragmático de comunicación y acción intersubjetiva, porque la inteligibilidad del relato está articulada no en función de interlocutores ubicados en un plano de igualdad comunicativa, sino de sumisión o exclusión frente al poder. El uso del ritual está siempre referido a «asuntos vinculados con la división dual, con la guerra ritual que encerraba todo proceso sucesorio... y que se refieren a los pasos de la recomposición del mundo que encara una sucesión del poder.»<sup>50</sup> Como bien deja ver Pease, «el éxito del empleo de la dramatización europea durante la Colonia... para fines de evangelización, se debió a la previa existencia de

discurso... se reservará el nombre de conectores para las unidades del código que remiten obligatoriamente al mensaje.» Jean Dubois y otros, *Diccionario de Lingüística*, Madrid, Alianza Editorial, 1979, p. 135-136

47 Franklin Pease G.Y., *El pasado andino: ¿Historia o escenografía?* Lima, Cuadernos de Investigación, PUC-IRA, 1994, p.4.

48 *Ibid.*, p.7.

escenificaciones rituales». Más aún, «...lo que los cronistas llegaron a conocer directamente de informantes acerca de las conquistas incaicas, no era un relato de las mismas, sino la narración de un ritual de conquista... que éstos transformaron en una historia»<sup>51</sup>.

Mediante el análisis de la obra de Acosta, voy a sugerir la hipótesis de que es precisamente en este núcleo de relaciones donde residen los elementos articuladores claves del «contacto» entre el código andino y el código hispánico incorporado con la conquista, para la constitución de la racionalidad de la vida peruana.

B) Considerado desde el punto de vista de su forma retórica, «el topos es de un modo general 'una forma de expresión acuñada' y, por tanto, cada expresión lingüística... puede convertirse en topos si se dan ciertas condiciones lingüísticas de uso»<sup>52</sup>. Dado el trasfondo teológico sobre el cual se asienta la constitución del tópico naturalista en la cultura peruana, el asunto de su forma de expresión retórica no es un aspecto casual.

Ya desde el siglo XIII, con las fundación de los órdenes de predicadores (particularmente los dominicos) y la creación de universidades, la retórica (*Ars predicandi*) adquiere en la Península una significación central. La influencia más importante en dicho periodo, la tuvo el libro de San Agustín *De doctrina christiana*, considerada como la obra fundante de la teoría medieval de la predicación<sup>53</sup>. Si bien esta importancia parece desaparecer en el siglo XIV, tiene un fuerte resurgimiento con la escuela retórica jesuítica en el siglo XVII, posiblemente impulsada por las nuevas tareas de evangelización planteadas con la colonización de América y la reforma protestante. Al parecer, las retóricas escritas por miembros de la Compañía se inspiraron en el modelo del padre Cipriano Suárez, quien escribió la *Summa artis rhetoricae*, basándose en Cicerón y Aristóteles<sup>54</sup>.

Siguiendo la estrategia analítica de Aristóteles, se procedió a la división genérica de los discursos en dos grandes grupos, según su finalidad persuasiva o, mejor dicho, el tipo de relación que se establece entre el orador-emisor y el oyente-receptor. Por un lado,

49 *Ibid.*, p.7-8.

50 *Ibid.*, p.12.

51 *Ibid.*, p.13-14.

52 Cf. Kurt Spang, *Fundamentos de retórica*. Pamplona, Ed. Univer-

aquellos discursos que por tratar de asuntos pendientes o en litigio, demandan la participación activa del oyente-receptor como árbitro, y por otro lado, aquellos que tratando de asuntos acabados o evidentes, sólo requieren de un espectador que goza contemplativamente con la formulación literaria del discurso<sup>55</sup>.

Sobre la base de estas finalidades, Aristóteles estableció tres géneros discursivos: el judicial, el deliberativo y el epidíctico. El primero, basado en la dicotomía justo-injusto o inocente-culpable, busca la solución conclusiva de la disyunción mediante la demostración argumental. El segundo (deliberativo), centrándose en la dicotomía útil-inútil, busca persuadir o motivar (a una asamblea, por ejemplo) para tomar una decisión de acción futura. Finalmente, el tercer tipo de discurso (epidíctico), refiere a asuntos que se suponen implícitamente como ciertos o acabados, y no exigen juicio demostrativo ni opción de decisión como finalidad predominante, sino la aceptación incondicional de la alabanza o descalificación, propuesta por el orador-emisor.

Desde el punto de vista de su forma, la retórica -como *ars bene dicendi* que ofrece garantías de eficacia persuasiva y también estética -es la que conviene al discurso teológico, y requiere una *elocutio* (repertorio de figuras o tropos) cuyo potencial persuasivo descansa en evidencias previas al discurso (fe) y la acción (omnipotencia divina). El tipo de retórica que conviene con dicha finalidad, es la retórica epidíctica.

Fue posiblemente San Agustín el primer teórico cristiano que no sólo fundamentó la necesidad de la retórica, sino la forma específica que requería el discurso evangelizador para «hacer al oyente benévolo, atento y dócil»<sup>56</sup>. Mas aún, para Agustín, «después que haya hecho o hallado a sus oyentes benévolos, atentos y dóciles... los oyentes deben ser excitados más bien que enseñados, a fin de que no sean remisos en cumplir lo que ya saben... entonces se requieren mayores arrestos de elocuencia. Aquí son necesarios los ruegos y las súplicas, las represiones y amenazas y todos los demás recursos que sirven para conmover los áni-

sidad de Navarra, 1979, p. 82-83.

53 *Ibid.*, p. 32-33.

54 *Ibid.*, p. 41.

55 Aristóteles, *Retórica*. Lib. I, cap. 3, 1358a/1359a. En *Obras*, Ma-

mos»<sup>57</sup>. En otras palabras, «las cosas grandes se deben decir con estilo sublime y conveniente para doblegar los ánimos»<sup>58</sup>, de manera «que seamos oídos con obediencia»<sup>59</sup>.

Una reciente investigación del lingüista José A. Rodríguez Garrido sobre la retórica tomista de Espinosa Medrano<sup>60</sup> (el «Lunarejo»), proporciona una valiosísima información sobre el funcionamiento de este tipo de retórica en el discurso colonial peruano del siglo XVII. Mediante el análisis de tres textos del Lunarejo —que pretenden construir una «defensa» de la filosofía tomista—, el autor muestra que sus proposiciones en realidad se basan en premisas que son «interpretaciones alegóricas»<sup>61</sup> y que suelen apelar a dos criterios básicos: «el patrocinio de las armas»<sup>62</sup> (léase del poder) y el principio de autoridad, o sea, la «absoluta autoridad teológica de Tomás» como «adverbio» del «verbo» divino<sup>63</sup>, que inexorablemente «reduce al ridículo o a la condena cualquier oposición». El «argumento» es aquí un mero «ritual» y no una *deliberatio*.

Como bien enfatizaba Espinosa Medrano, «el patrocinio de las armas» no es una cuestión circunstancial, sino una «inclinación especial» de la filosofía tomista, aunque no por razones exclusivamente «teológicas» —añadiríamos nosotros—, sino por la propia estructura de toda retórica epidíctica.

Apelando a Santo Tomás y Vitoria, también Acosta justificaba dicha relación: «Los bárbaros que son *por naturaleza* fieros e insolentes, y se cuidan poco de pactos y amistades, ¿cómo podrían ser refrenados y tenidos a raya, si no fuese por el temor y las armas de los nuestros?»<sup>64</sup> Nótese que en esta figura retórica, la necesidad de las armas aparece no como resultado de una decisión subjetiva del emisor, sino de la «naturaleza» del otro. De igual manera, Acosta apeló también a la segunda premisa fundamental de la retórica epidíctica del discurso tomista: el principio de

drid, Aguilar, 1964, p. 124.

56 «Como por el arte de la retórica se persuade la verdad y la mentira, ¿quién se atreverá a decir que la verdad debe hallarse inerme en sus defensores contra la mentira, y que, por tanto, los que intentan persuadir falsedades deben saber en el exordio de la oración hacer al oyente benévolo, atento y dócil; y los que exponen la verdad han de ignorarlo?» San Agustín, *De doctrina christiana*, Lib. IV, cap. 2, y 3. En *Obras de San Agustín*, Madrid, BAC, 1957, T. XV, p. 263.

57 *Ibid.*, IV, 4, 6, p.269.

autoridad. La palabra de los apóstoles de Cristo es una copia de la palabra de Dios: «... no envió Cristo los apóstoles a enseñar a las gentes antes de que hablasen lenguas por don del Espíritu Santo... la fe, sin la cual nadie puede ser salvo es por el oído, y el oído por la palabra de Dios... la palabra de Dios... no puede llegar a los oídos humanos si no es por la palabra de hombres, y quien no las entiende nunca percibirá la fuerza de la palabra de Dios»<sup>65</sup>. Dicho en pocas palabras, sólo con la razón natural no se puede conseguir la salvación<sup>66</sup>.

Se trataría de un tipo discursivo que no busca ningún entendimiento argumental intersubjetivo y más bien resulta opuesto a todo proceso de individuación intelectual moderna que suponga un interlocutor igualitario capaz de ejercer independientemente el *ego cogito*. El punto de partida no es la «duda» del discurso cartesiano, o la «*tabula rasa*» de la gnoseología empirista moderna, sino la certidumbre de la posesión de un «saber previo» salvífico y extirpador de idolatrías. Presupone la «obligación de creencia», dado que considera por principio la inferioridad del interlocutor, en la forma subordinada de discípulos, escuelas, rebaños o siervos, o en la forma excluyente de «infieles» o «bárbaros»:

Yo digo que el misterio de Cristo... no obligo a comprenderlo a nadie, porque eso es de pocos, mas obligo a creerlo a todos... Percibir estas cosas con el pensamiento no es imposible... porque puede pensarse con imágenes corporales, lo cual es muy fácil a los hombres, se puede pintar y expresarse bien con palabras... Y si alguien imagina un hombre

58 *Ibid.*, IV, 19, 38, p.311.

59 *Ibid.*, IV, 26, 56, p.339.

60 José A. Rodríguez Garrido, *Retórica y tomismo en Espinosa Medrano*. Lima, PUC-IRA, 1994, p.14, 16, 17, 19 y 22.

61 *Ibid.*, p. 14.

62 «Deseosas fueron siempre las letras de que las apadrinaran las armas. No se qué hechizo se tiene la braveza de estas, que se arrebató la serenidad de aquellas, haziendolas que vinculen el mayor lustre de la escuela en arrimarse a los asombros de la campaña. Y si se apura el discurrir, diré que no cualquier ciencia se inclina al patrocinio de las armas, sino en especial la Theología de los Thomistas y genuinos Dicipulos del Doctor Angélico». Cit. por Rodríguez Garrido, *ibidem*.

63 Rodríguez Garrido, *op. cit.*, p. 16-17.

64 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 461.

tan obtuso y cerrado de cabeza... yo a ese tal lo juzgaría o privado del sentido humano, o retrasado por justo juicio de Dios en castigo de sus pecados...<sup>67</sup>

Por ello Acosta comienza su discurso en *De procuranda indorum salute*, estableciendo la inferioridad del interlocutor, mediante la identidad indio-bárbaro: «...llamamos indios todos los bárbaros que en nuestra edad han sido descubiertos por los españoles y portugueses», y apela para dicha caracterización –de la inferioridad del interlocutor– a la vieja definición tomista de bárbaro: «Los autores [...] entienden comúnmente por bárbaros los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres...»<sup>68</sup>. La ausencia de milagros en la evangelización americana –a diferencia de los «tiempos antiguos»– es también utilizada como un «argumento» histórico a favor de la inferioridad de los infieles actuales.

### Lengua natural y saber previo

La primera característica pragmática relevante del discurso naturalista construido desde Acosta, se muestra en la dificultad comunicativa que encuentra su motivación evangélica para lograr un cambio en la jerarquía semántica del imaginario indígena, que permitiera «desarraigar de sus entendimientos que ningún otro Dios hay, ni otra deidad hay, sino uno»<sup>69</sup>. Según Acosta, esto resulta «dificultosísimo», porque implica desterrar las idolatrías andinas sobre cosas o elementos particulares, «reprobando sus errores en universal»<sup>70</sup>.

Para Acosta, sin embargo, el problema requiere algunas distinciones previas, pues «no todos (los bárbaros) son iguales», sino que los hay de varios géneros: «...los salvajes semejantes a fieras, que apenas tienen sentimiento humano; sin ley, sin rey, sin pactos, sin magistrados ni república, que mudan la habitación, o si la

65 *Ibid.*, p. 513 y 544.

66 «...algunos han llegado a pensar que sin la fe y con sólo el conocimiento de razón natural pueden conseguir su salvación, cuya sentencia aunque ellos son católicos, es tan abiertamente herética que no hay cosa más contraria a la fe que decir que sin la fe nadie puede salvarse.». *Ibid.*, p. 546.

67 *Ibid.*, p. 552.

tienen fija, más se asemejan a cuevas de fieras o cercas de animales... De este género de bárbaros trató Aristóteles, cuando dijo que podían ser cazados como bestias y domados por la fuerza [...]»<sup>71</sup>. Ellos requieren de la esclavitud «por naturaleza».

En un segundo género, Acosta incluyó «... los bárbaros, que aunque no llegaron a alcanzar el uso de la *escritura*, *ni los conocimientos filosóficos* o civiles, sin embargo tienen su república y magistrados... asientos o poblaciones estables... ejércitos y capitanes... alguna forma solemne de culto religioso. *De este género eran nuestros mejicanos y peruanos...* Y en cuanto a la escritura, suplieron su falta con tanto ingenio y habilidad, que conservan la memoria de sus historias, leyes, vidas, y lo que más es, el cómputo de los tiempos, y las cuentas y números, con unos signos... a los que llaman quipos...»<sup>72</sup>. De ellos no se puede predicar una esclavitud por naturaleza<sup>73</sup>.

En este género de bárbaros, la idolatría no es debida a la total carencia de razón natural. Ello no pretendía ser una explicación «sobrenatural» del origen de la inferioridad de los indígenas, sino por el contrario, precisamente de su incapacidad para elevarse por encima de sus sentidos naturales. San Agustín, por ejemplo, pensaba que la naturaleza del demonio no era de orden espiritual como la de los ángeles y santos, sino que estaba formada de un cuerpo acríforme y sutilísimo inferior a los primeros, pero que le daba tres ventajas muy superiores a la de los hombres: agudeza de sus sentidos, extraordinaria celeridad de movimientos y mayor experiencia acumulada por dicha velocidad. Ello le permitía anticiparse a los niveles de conocimiento sensorial a que podían llegar espontáneamente los hombres por la terrena pesadumbre de sus sentidos y obstruirles su capacidad de abstracción.

En la teología agustiniana, la idolatría tiene un origen gnoseológico: nace de la falsedad, «cuando se toma por realidad lo que no es», aquello que sólo se *asemeja* a lo que realmente es en sí y por sí (y no depende de otra cosa para existir). Ahora bien, al igual que en la teoría del conocimiento platónica, la falsedad «no viene del engaño de las mismas cosas... ni tampoco del engaño de los

68 *Ibid.*, *Proemio*, p. 391-392.

69 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. V, cap. III, p.142.

70 *Loc. cit.*

71 Acosta, *De procuranda indorum...*, *op. cit.*, Proemio, p.392-393.

sentidos», sino del «engaño del alma, cuando se busca lo verdadero dejando y descuidando la verdad» (la que nos muestra lo que es). La idolatría, pues, «consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte... amando y sirviendo a las criaturas más que al Creador»<sup>74</sup>.

En completo acuerdo con la línea agustiniana, Acosta procede a dividir todas las idolatrías en dos géneros principales. Uno es el «de cosas naturales», genéricas (elementos como la tierra, el fuego, etc.) o particulares (montes, ríos, árboles, etc.); «...este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente *guaca*». El otro género de idolatrías, es el referido a las «invenciones humanas» (ídolos, estatuas, pinturas, etc.) o a sus «ficciones» (como los muertos o cosas suyas)<sup>75</sup>.

### Una lengua sin universales

En consecuencia, la condición de posibilidad que no permite el acceso a una comunicación, deviene para Acosta de una cierta condición naturalista, (previa al discurso mismo) o «propiedad de las lenguas índicas»<sup>76</sup>, que se muestra en el hecho de carecer de universales: «...de cosas espirituales y puntos filosóficos tienen gran penuria de palabras, porque como bárbaros carecían del conocimiento de estos conceptos...y muchos otros (que) no se pueden traducir bien ni hallar su correspondiente en idioma índico»<sup>77</sup>. Pero según Acosta, no era posible atribuir esta defectividad a una falta completa de razón natural en los indios, y trata explícitamente de «...deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos (los indios) como de gente bruta y bestial y sin entendimiento, o tan corto, que apenas merece ese nombre...(pues si bien) el orden y modo de proceder que éstos tenían cuando vivían en su ley, aunque tenían muchas cosas de bárbaros... también otras muchas dignas de admiración, por las cuales se deja bien comprender que tienen *natural capacidad* para ser bien enseñados, y aún en gran parte

72 *Loc. cit.*

73 La clasificación de peruanos y mejicanos en este «segundo género de bárbaros» hecha por Acosta, proviene directamente de la caracterización dada por el dominico fray Bartolomé de las Casas, debido a su incapacidad para crear un sistema de escritura: «A la segunda clase de bárbaros pertenecen aquellos que carecen de un idioma literario correspondiente a su idioma materno (idioma literario que, entre nosotros, es el latín), y así no saben expo-

hacen ventaja a muchas de nuestras repúblicas.»<sup>78</sup>

Para Acosta, esta evidencia irrefutable, mostraba la inconsistencia de las tesis sepulvedianas<sup>79</sup>, y también las tesis de los cronistas toledanos que atribuían el barbarismo de los peruanos a la ilegitimidad de la estructura jerárquica y autoritaria de la sociedad incaica prehispánica. Mas aún, ni siquiera se podía atribuir su incapacidad comunicativa a la ausencia misma de vocablos universales –los cuales finalmente podían ser introducidos del castellano– pues el problema de la «traducción» no es un problema del nivel lexicográfico de equivalencia de «palabra por palabra»<sup>80</sup>, o de «vocabulario», sino del nivel de significación del discurso.

El defecto de las lenguas índicas en carecer de universales se mostraba en la *ausencia de escritura* y, por tanto, en la imposibilidad de acceder a un discurso basado en conceptos, pensamientos y razones, independientes de su contexto pragmático de referencia. Esto es, de poseer un saber previo a la experiencia. De ahí la reiterada insistencia de los estudiosos españoles de las lenguas indianas del siglo XVI y XVII sobre la dificultad de los indígenas para acceder metalingüísticamente al estudio de la gramática<sup>81</sup>, y en general al de la filosofía, que como señalaba San Agustín: «enseña y con razón, que no se debe dar culto ni estimación a lo que se ve con los ojos mortales, a todo lo que es objeto de la percepción sensible. Ella promete mostrar con claridad al verdaderísimo y ocultísimo Dios...»<sup>82</sup>.

La lengua índica sólo servía para «señalar», «cifrar» y «pintar» cosas, e incluso para acceder a sensibles comunes, pero no a un conocimiento intelectual que le permitiera establecer identidades abstractas<sup>83</sup>. ¿Cómo podrían entonces acceder a la sagrada

ner en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición». Juan Ginés de Sepúlveda-Bartolomé de la Casas, *Apología*. Madrid, Editora Nacional, 1975, p.126.

74 San Agustín, *De vera religione*, caps. XXXVI y XXXVII, prgs. 66, 67, 68. En *Obras de San Agustín*, Tomo IV, p. 151-153.

75 Acosta, *Historia natural y moral*, op. cit., p. 141. En *De procuranda indorum salute*, Acosta había clasificado tres géneros de idolatrías, siguiendo la taxonomía de Juan Damasceno. Cf. p. 559-561.

76 Acosta, *Historia natural y moral*, p. 142.

escritura y al «orden natural» que refiere a las conexiones causales previas a los efectos que percibimos en la experiencia? De ahí la permanente reproducción de la idolatría sobre cosas particulares<sup>84</sup>, la eterna cosificación que se buscaba extirpar. «Porque —ci-tando a Ambrosio e indirectamente a Aristóteles— muchas cosas hay... en la dispensación de las obras de Dios, en las que se oculta la causa, y solamente se muestran los efectos de arte que aparece lo que se hace y no la causa por qué se hace, y ven los ojos la obra quedando oculta la razón...»<sup>85</sup>

El capítulo IV del libro VI de la *Historia natural y moral de las Indias*, es una magistral explicitación de esta concepción del lenguaje y del saber que encierra el drama de la incomunicación cultural del discurso filosófico peruano:

Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el Filósofo [Aristóteles], son señales inmediatamente de los conceptos y pensamientos de los hombres... Las señales que no se ordenan de próximo a significar palabras, sino cosas, no se llaman, ni son en realidad de verdad letras, aunque estén escritas... sino pintura. Ni más ni menos, otras señales que no tienen semejanza con la cosa, sino solamente sirven para la memoria, porque el que las inventó, no las ordenó para *significar palabras*, sino para denotar aquella cosa: estas señales no se dicen, ni son propiamente letras ni escritura, sino cifras o memoriales... De manera que escritura y letras solamente las usan los que con ellas significan vocablos; y si inmediatamente significan las mismas cosas, no son ya letras, ni escrituras, sino pintura y cifras<sup>86</sup>.

Como consecuencia de lo anterior, para Acosta, «...ninguna nación de indios, que se ha descubierto en nuestros tiempos, usa de letras, ni escritura, sino de las otras dos maneras, que son imágenes o figuras»<sup>87</sup>. Por tanto, con dichas lenguas no se pueden

77 Acosta, *De procuranda indorum*...En: *op. cit.*, p. 518-519.

78 Acosta, *op. cit.*, lib. VI, cap. I, p.182.

79 «...en realidad son hombres, aunque parezcan irracionales.» Acosta, *De procuranda indorum*... En: *op. cit.* p. 410.

80 *Ibid.*, p.520.

81 Cf. José Luis Suárez Roca, *Lingüística misionera española*. Oviedo, Pentalfa Ed., 1992, cap. I, p. 11-37.

escribir «palabras o razones». Si esto es así, a pesar de poseer «razón natural», no se puede lograr con ellos un entendimiento intersubjetivo con base en razones y demostraciones.

### Doctrina semántica antigua: *quid res, quid signa*

La concepción agustiniana del significado consagró una semántica que distinguía claramente la referencia del significado en su célebre definición de «signo», en *De doctrina christiana*: «El signo (*signum*) es toda cosa (*res*) que, además de la fisonomía que en sí tiene y presenta a nuestros sentidos, hace que nos venga al pensamiento otra cosa distinta»<sup>88</sup>. Una definición análoga es la que también plantea en *Principia dialecticae*: signo es lo que se muestra a los sentidos y que, además, muestra algo al espíritu. En ambas definiciones, hay una suerte de equivalencia (identidad) entre el signo sensible (oral o escrito) y el significado (concepto representativo del intelecto). Pero si bien todo signo es al mismo tiempo una cosa sensible, «no toda cosa es signo», las cosas pueden tener un uso no significativo<sup>89</sup>. Así, el fuego puede ser signo de peligro, independientemente de que sirva para cocinar.

A diferencia de los demás objetos sensibles (*signorum naturalia*), las palabras son objetos sensibles convencionales (*data signa*), exclusivamente hechos «para denotar alguna significación ... Nadie usa de las palabras si no es para significar algo con ellas»<sup>90</sup>. Esta forma abstraída (significado) es, por tanto, un ente real e independiente del objeto sensible que la soporta: «se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte de sí mismas puedan significar»<sup>91</sup>. Es decir, los signos en cuanto tales, no deno-

82 San Agustín, *Contra los académicos*. Lib. I, cap. 1, prg. 3. En *Obras de San Agustín*, Tomo III, p. 66.

83 Cf. San Agustín, *De vera religione*, *op.cit.*, cap. XXXVI, p. 151- 153.

84 A diferencia de las idolatrías de los griegos, más referidas a «las invenciones de los poetas» debido posiblemente a que su lengua escrita les permitía acceder a universales abstractos. En ellos, la idolatría no se debería a un simple «...error del vulgo, antes los más excelentes de los poetas y los retóricos y aun de los filósofos mostraron admiración a semejantes bagatelas. ¿No es el divino Platón quien diserta largamente de los dioses mayores y menores, o mejor dice delirios?» Acosta, *op. cit.*, p. 560.

85 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 405.

86 Acosta, *Historia natural y moral*. En: *op. cit.*, lib. VI, cap. IV, p.185.

tan un objeto individual sino una «especie» universal. Los singulares sólo se pueden nombrar, los universales tienen significación y se les puede por tanto definir.

Con las definiciones de San Agustín nos reencontramos nuevamente con el viejo triángulo semiótico formulado por la teoría del conocimiento de Platón, mediante el cual la relación entre las palabras y sus referentes está mediada por la especie<sup>92</sup>. No existiría algo así como un conocimiento inmediato de las cosas. Se trata en realidad de una concepción representacionista del lenguaje, sobre la que se sostiene la tesis metafísica de la verdad como resultado de la correspondencia general entre los modos de ser, los modos de conocer y los modos de significar. Concepción general del lenguaje expuesta posteriormente por Aristóteles en *De interpretatione* (o *Perihermeneias*)<sup>93</sup>, que va a ser explícitamente citada por Acosta.

Es esta pertenencia general de los signos a una misma comunidad de especie, la que permite la comunicación entre los hombres y la interpretación «de los *signos* con que los hombres comunican (*communicant*) entre sí sus pensamientos»<sup>94</sup>. Por ello para Boecio, la *interpretatio* es una voz significativa que quiere decir algo por sí misma, pues se refiere a cierto tipo de entidades (especies universales), de las cuales nuestras afecciones del alma son copia o representaciones. Pero «como las palabras (al igual que todas las cosas sensibles) no duran más tiempo del que están sonando (mientras aluden a pensamientos intemporales), se inventaron letras que son signos de las palabras»<sup>95</sup> y, con ellas, la escritura.

Esta situación origina lo que San Agustín denomina la «ambigüedad de las palabras» (*verborum ambiguitate*) y da lugar a dos dificultades: por un lado a la diversidad de interpretaciones (*diversitas interpretationum*) o lecturas de un mismo texto<sup>96</sup>, y por otro a la dificultad del entendimiento comunicativo (*non intelliguntur*)<sup>97</sup>. San Agustín relaciona estas dos dificultades del entendimiento de la

87 *Loc. cit.*

88 «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire». *Obras de San Agustín*, T. XV: *De la doctrina cristiana...*, edición preparada por B. Martín, O.S.A., Madrid, BAC, 1957, lib. II, cap. I, p. 112.

89 «...se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte

escritura a dos causas principales. La primera, al desconocimiento de los diversos «signos propios» (*signa propria*) instituidos en cada lengua para denotar las mismas cosas. Por ello, «el mejor remedio contra la ignorancia de los signos propios es el conocimiento de las lenguas»<sup>98</sup>. A ello se abocó masivamente la llamada «lingüística misionera española» en América, desde 1524<sup>99</sup>.

La segunda dificultad está referida a la ambigüedad inversamente generada por el uso de los signos llamados metafóricos o trasladados (*signa translata*), «cuando las mismas cosas que denominamos con sus propios nombres se toman para significar alguna otra cosa»<sup>100</sup>, produciendo «la obscuridad que tiene la Escritura a causa de las figuras y tropos», y haciendo que «los que leen inconsideradamente, se engañen en muchos y polifacéticos pasajes oscuros y ambiguos, sintiendo una cosa por otra...»<sup>101</sup>.

La comprensión del lenguaje escrito no nos remite entonces inmediatamente a los entes sensibles de nuestra experiencia, sino a la especie a la que pertenecen, de manera análoga como un número nos remite al conjunto a que axiomáticamente pertenece y no a alguna cosa singular. No es posible una relación inmediata con los individuos, sólo un conocimiento mediado por la especie<sup>102</sup>. En consecuencia, la posibilidad de la interpretación y la comunicación suponen necesariamente la existencia previa de *una sola gramática* y *una sola lógica*, incluso para la comunicación interlingüística entre diferentes lenguajes y escrituras (códigos) de las diferentes razas de hombres.

Por la misma razón, la gramática y la lógica especulativa tomista no son ciencias autónomas o «primas», dado que la validez de

de sí mismas puedan significar». *Ibid.* I,4,4.

90 *Loc. cit.*

91 *Loc. cit.*

92 Cf. Platón, *Teeteto*, p.208b-210b. Ver también Aristóteles, *Metafísica*, lib. Z, cap.15.

93 «Las palabras habladas son signos o símbolos de las afecciones o impresiones del alma...las afecciones mentales en sí mismas, de las que esas palabras son primariamente signos, son las mismas para toda la humanidad, como lo son también los objetos, de los que esas afecciones son representaciones, semejanzas, imágenes o copias.» Aristóteles, *Obras*, Madrid, Aguilar, 1964 (trad. P. Samaranch), *De la expresión o interpretación*, p. 258.

94 San Agustín, *De doctrina christiana*, *op.cit.*, II, 3, 4, p.115.

«las reglas del enlace o de la conexión» (*regulae connexionum*) no depende directamente de «la verdad de las premisas» (*sententiarum veritatem*)<sup>103</sup>. En consecuencia, la interpretación y la comunicación sólo son posibles en la medida que se acceda a la verdad o falsedad<sup>104</sup> de las premisas en sí mismas, esto es, a la significación del discurso, semánticamente codificada en el texto sagrado<sup>105</sup>. Ello es así porque el «verbo divino» no es una sentencia cualquiera, no es signo de nada, sino aquello de lo cual todo es signo. No es señal de algo, sino modelo (*logos*) de lo creado<sup>106</sup>, tanto en San Agustín como Santo Tomás.

Tal es la razón por la que Acosta desconoce nivel lingüístico a la escritura de las lenguas indígenas, las cuales, careciendo de universales, se reducen a meras «pinturas» o «cifras», que no alcanzan el nivel de la *ratio superior* ni de la *mens*. Si bien descarta —por débil e inconsistente— la «esclavitud natural» atribuida por los sepulvedianos a la animalidad de los peruanos y mexicanos, la sustituye realmente por la «naturalidad de su servidumbre», a partir de la caracterización de su lengua, la cual identificaría los signos de las cosas espirituales con las mismas cosas, verdadera causa que les impide superar su idolatría.

Dicha caracterización parece basarse en la tesis agustiniana sobre «las ambigüedades provenientes de las palabras metafóricas y propias» que originan las confusiones la interpretación de la Escritura: «Ninguna cosa puede llamarse con más exactitud muerte del alma que el sometimiento de la inteligencia a la carne siguiendo la letra, por cuya facultad el hombre es superior a las bestias. El que sigue la letra entiende las palabras trasladadas o metafóricas como si fueran propias, y no sabe dar la significación verdadera a lo que está escrito con palabras propias ... es una miserable servidumbre del alma tomar los *signos* por las mismas cosas y no poder elevar por encima de las criaturas corpóreas el ojo de la mente (*oculum mentis*) para percibir la luz *eterna*<sup>107</sup>».

95 *Ibid.*, II, 5, 5 y III, 29, 40, p.117 y 237.

96 *Ibid.*, II, 12, 17, p.131.

97 *Ibid.*, II, 10, 15, p.129.

98 *Ibid.*, II, 11, 16, p.129.

99 Cf. Suárez Roca, *Lingüística misionera española*, passim.

100 San Agustín, *De doctrina christiana*, op.cit., II, 10, 15, p.129.

101 *Ibid.*, II, 6, 7, p.119.

La referencia al *oculum mentis*, nos remite a la concepción agustiniana del alma, nivel espiritual y eterno del hombre. La *mens* alude al nivel superior del alma (*anima*) y recuerda la distinción platónica entre *psyché* (alma racional) y *nous* (inteligencia intuitiva), dirigida a contemplar la luz eterna. La *mens* de San Agustín correspondería al *nous* platónico. A su vez, éste distinguiría en la *ratio* un nivel inferior ordenado a la acción y un nivel superior ordenado a la contemplación. Mexicanos y peruanos se ubicarían en este nivel de la *ratio inferior*.

\* \* \*

El gran énfasis puesto por Acosta y los jesuitas en el estudio y aprendizaje de las lenguas nativas por parte de los predicadores, estuvo precedido por un entendimiento del lenguaje como un sistema cerrado de signos cuya significación estaba referida a un texto sagrado («las Sagradas Letras») independiente del contexto de acción<sup>108</sup>. Por ello, la clave es «la doctrina escrita», y no «el que habla de por sí». De ahí que la función comunicativa del lenguaje

102 «El conocimiento humano tiene por objeto a las cosas naturales primero en cuanto a la forma, y secundariamente a la materia en cuanto que dice en relación a la forma. Y así como toda forma, en cuanto tal, es universal, así la relación a la forma no hace conocer a la materia sino con conocimiento universal...De ahí se sigue que nuestra mente no puede conocer al singular directamente(...) la mente se introduce accidentalmente en los singulares, en cuanto se continúa o tiene su prolongación en las facultades sensitivas, que tienen por objeto lo particular.» Santo Tomás de Aquino, *Quaestiones disputate*, vol. I, *De veritate*. quest.10, art. 5: «Si nuestra mente puede conocer las cosas materiales singularmente». En Clemente Fernández S.I., *Los filósofos medievales (selección de textos)*, Madrid, BAC, 1979, T.II, p.289.

103 «Una cosa es conocer las reglas del enlace o de la conexión y otra conocer la verdad de las premisas... aquí se juzga únicamente de la conexión en sí. En la verdad de las premisas se atiende a las proposiciones en sí mismas y no a su conexión» San Agustín, *De doctrina christiana*, *op. cit.*, II, 34, 52, p. 177.

104 «Falso es la significación de una cosa que no es como se indica». San Agustín, *De doctrina christiana*, *op. cit.*, II, 36, 53, p. 179.

105 «...existe conexión lógica, no sólo entre las verdaderas conclusio-

que apunta al entendimiento intersubjetivo, quedara subordinada al uso ritualista de una retórica epidíctica que apunta a la sujeción o exclusión.

El aparente «entendimiento» que esto lograba, con la «conversión» masiva de indígenas al catolicismo, se debía en realidad al común predominio del ritualismo lingüístico en ambos códigos (católico y andino), provenientes de contextos sociales fuertemente jerarquizados, tal como por propia experiencia evangelizadora Acosta lo había detectado en su opúsculo de 1588:

Ocupan esta clase de bárbaros grande extensión, porque primeramente forman imperios, como fue el de los Ingas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente los de los caciques... Mas porque guardan tanta monstruosidad de ritos, costumbres y leyes, y hay entre los súbditos tanta licencia de desmandarse, que *si no son constreñidos por un poder superior*, con dificultad recibirán la luz del Evangelio y tomarán costumbres dignas de hombres, y si lo hicieren, no se juzga que perseverarán en ellas; por eso, la misma razón y la autoridad de la Iglesia establecen que los que entre ellos abracen el Evangelio, pasen a poder de los príncipes y magistrados cristianos, pero con tal que no sean privados del libre uso de su fortuna y bienes, y se le mantengan las leyes y usos que no sean contrarios a la razón o al Evangelio.<sup>109</sup>

A modo de conclusión inicial, podríamos afirmar que el análisis del discurso naturalista inaugurado por Acosta sugiere que se trata de una descodificación invertida y cosificante del discurso filosófico de la subjetividad moderna y de una defensa cerrada del imaginario natural y social tradicional. En segundo lugar, que las identidades grupales y despóticas que propugna cierran toda posibilidad de entendimiento y desarrollo de un proceso de individuación social

nes, sino también entre las falsas...Pero la verdad de las sentencias se ha de buscar en los Libros santos y eclesiásticos». *Ibid.*, II, 31, 49, p. 173.

106 «La cara inteligible del signo permanece dada vuelta hacia el lado del verbo y de la cara de Dios...El signo y la divinidad tienen el mismo lugar y el mismo momento de nacimiento.» Jacques Derrida, *Gramatología*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 1971, p.20.

107 San Agustín, *De doctrina christiana*, *op.cit.*, III, 5, 9, p.205.

108 «...todos los cristianos sin excepción son obligados por derecho

moderno. Finalmente, que las diferenciaciones sociales que propugna el naturalismo devienen por necesidad en excluyentes y frustrantes de todo proceso de entendimiento intersubjetivo y bloquean cualquier noción de identidad nacional o social de tipo contractualista moderno.

Habría que reexaminar minuciosamente la evolución discursiva de nuestra cultura nacional para poder establecer si las grandes dificultades que desde la revolución de la independencia han frustrado la integración y formación de una nación moderna en el Perú, dependen en realidad de «causas naturales» -entendiendo por esto su carácter previo y externo a nuestra acción y discurso subjetivo-, o si se trata más bien de las consecuencias de un paradigma de lectura que nos lleva una y otra vez a «naturalizar» nuestros procesos de identidad y diferenciación social mediante una retórica epidídica que se debate entre la búsqueda de la sujeción y la exclusión del «otro», impidiendo todo entendimiento intersubjetivo, o limitándolo a un mero ritualismo.

divino a profesar explícitamente todos los artículos de la fe que están encerrados en el símbolo...» Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 553. Como es conocido, la etimología de la palabra «símbolo», proviene del latín «Symbolum», que significa «signo de reconocimiento». Ello sugiere la idea de que se trata de una especie que remite al *genus* signo. El símbolo (especie), remitiría pues a una entidad genérica, o forma sustancial suprema, así como la palabra de Santo Tomás es «adverbio del Verbo Divino». El «Verbo Divino», no es pues una palabra cualquiera, es aquella palabra que no es signo de nada, sino aquello de lo cual todo es signo. No es una señal de algo, como el adjetivo «signalis», sino el sustantivo «signa», modelo o *logos* de lo creado. Tal es el sentido de la teoría del signo de San Agustín como de Santo Tomás, según la teoría clásica del conocimiento mediado por especies. Cf. Oscar A. Quezada Macchiavello, *El concepto Signo Natural en Ockham. Una aproximación histórico-semiótica a los problemas filosóficos de la pasión, la intención y la suposición*. Lima, UNMSM, 1997, Tesis presentada para optar el grado de Magister en Filosofía.

109 Acosta, *De procuranda indorum...* En: *op. cit.*, p. 393.