

José Carlos Ballón*

JOSÉ DE ACOSTA: NATURALISMO, HISTORIA Y LENGUAJE EN LOS ORÍGENES DEL DISCURSO FILOSÓFICO PERUANO

El tópico naturalista ha tenido un lugar central en nuestro imaginario cultural. En él, la imagen de nuestro entorno natural no ha sido vista como el resultado de una manipulación de nuestra subjetividad cultural, sino a la inversa, como un fundamento originario, anterior a nuestra voluntad de poder.

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 en evidencias inapelables o inobjetables para el discurso o la acción subjetiva.

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, particularmente expresadas en la promulgación de las «Nuevas Leyes» que prácticamente ponía fin (hasta por «dos vidas») al régimen de las «Encomiendas» establecido con la conquista, castrando así la consolidación en el poder colonial, de una aristocracia local de origen hispánico, al igual que el inicio del proceso de «Extirpación de idolatrías» que finalmente erosionará el contexto sacralizado que consagraba el control de la población indígena por la aristocracia nativa.

PRIMER NATURALISMO

Una primera etapa de nuestro naturalismo, fue la que se desarrolló aproximadamente entre la segunda mitad del siglo XVI y comienzos del siglo XVII. Ésta va a estar caracterizada por un determinismo geográfico-climático inspirado en las tradiciones filosóficas y teológicas heredadas de la época clásica y medieval¹. La geografía se constituyó en la base de la filosofía moral².

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. A comienzos del siglo XVI, el dominico F. Bernardo de Mesa, esgrimió motivos geográficos para justificar un régimen de servidumbre, intermedio entre la esclavitud y la libertad de los indios³.

Por su parte, el padre Bartolomé de Las Casas, dedicó los treintaidós primeros capítulos de su *Apologética historia de las Indias*⁴ a una larga y minuciosa apología sobre las favorables condiciones 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.

A finales del siglo XVI (1572), el cosmógrafo oficial del Consejo de Indias, Juan López de Velasco⁵, describía este mismo medio natural como causa de la degeneración de los propios españoles que se afincaban en América: «Los que allá nacen de ellos que llaman criollos... conocidamente salen ya diferenciados en la color y tamaño porque son grandes y la color algo baja, declinando a la disposición de la tierra», más aún, «no solamente en las calidades corporales se mudan, las del ánimo suelen seguir las del cuerpo y mudando él, se alteran también»⁶.

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 natural: 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 –llamados «llovidos» o «modernos»– que junto a los masivos procesos de mestizaje que impulsaron, 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, y la consecuente dilapidación de una riqueza que venía a parar en manos privadas, en desmedro de la corona, la Iglesia y las castas aristocráticas.

FUNCIÓN SOCIAL EXCLUYENTE

El naturalismo, estaba referido a la exclusión de aquellas incontrollables castas intermedias de «criollos», «mestizos» y «mulatos», cuyo «oscuro linaje», como señaló el II Concilio Limense⁷, hacía de ellos «gentes dudosas» y «sin lugar» en el estricto mapa naturalista aristotélico, tanto a nivel cosmológico (ubicación geográfica, histórica, antropológica, zoológica y botánica del nuevo mundo) como moral y político (parentesco y consanguinidad) y por tanto, carente de alguna garantía de fidelidad al orden jerárquico. «... el criollo... ocupaba un lugar... dudoso y borroso... ambiguamente situado»⁸. Ello va a dar lugar, desde entonces, a una paradigmática lectura del Perú, como una entidad dualista compuesta por «dos mundos»: el llamado «mundo andino» y el llamado «mundo hispánico», imagen estereotipada que la visión política aristocrática de Guamán Poma continuará en el siglo XVII como «república de indios» y «república de españoles», cuya proyección perdurará todavía en el siglo XX, en los debates entre indigenistas e hispanistas y que Basadre consagrará con la fórmula «Perú formal y Perú profundo».

Hasta los mismos orígenes de las palabras que caracterizan estas nuevas castas son ambiguos. Todavía Acosta los llama indistintamente «criollos-mestizos», «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: «criollos mestizos», «morenos criollos libres», «indios ladinos», «criollos del pueblo», etcétera.

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»⁹, 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»¹⁰.

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»¹¹. Finalmente, «A los hijos de español y de india –o de indio y española– nos llaman mestizos, por 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»¹².

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»¹³. 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 F. Reginaldo de Lizárraga¹⁴.

El lado andino de esta exclusión aristocrática lo muestra Felipe Guaman Poma de Ayala: «...Ahora, un mitayo tiene título, el mundo está perdido», «Sacra Católica Real Majestad, es muy gran servicio de Dios nuestro Señor y de nuestra Majestad y aumento de los indios de este Reino que no estén ningún español, mestizo, cholo, mulato, zambaigo, casta de ellos, sino fuera casta de indio, que a todos los eche, a chicos, grandes, casados, llevando sus mujeres, les eche a las ciudades, villas, por donde pasaren, no estén un día en los tambos de estos reinos, y si no fuere, le envíe a su costa, con alguaciles que le lleve a las dichas ciudades, o que sean desterrados a Chile, y así le dejen vivir y multiplicar a los indios libremente, porque no se sirve vuestra majestad de los mestizos, sino ruidos y pleitos, mentiras, hurtos, enemigos de sus tíos; y mucho más de los mestizos sacerdotes (...) ¿que hacía aquella casta? Ha de saber vuestra Majestad que también hay muchos padres y su multiplico en este reino es lo propio, y así hay tantos mesticillos»¹⁵.

La concordancia entre ambas aristocracias con respecto a la estructura jerárquica que debía tener el régimen colonial y la exclusión de las castas intermedias, parece ser confirmada en 1635 por el Obispo de Popayán (Quito), quien descalificaba a los curas doctrineros criollos amamantados por indias en los siguientes términos: «...aún los indios conocen esta diferencia y cuando hallan ocasión piden doctrineros españoles y no criollos»¹⁶.

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*¹⁷, (obra considerada como el primer discurso filosófico hecho en el Perú), escrita por el teólogo jesuita de tendencia lascasiana José de Acosta (1540-1600), que fuera publicada en Sevilla en 1590. Dicha obra fue precedida por *De procuranda indorum salute*¹⁸ –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)¹⁹, e influyó explícitamente en la obra de Guaman Poma de Ayala, *Nueva corónica y buen gobierno* (1600-1613)²⁰, y posiblemente en una gran mayoría de pensadores peruanos, coloniales y republicanos. 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 perdido con la plebeyización moderna.

Textualmente hablando, el discurso naturalista se desarrolla inicialmente al interior de un debate teológico²¹, originado con la crisis desatada en la teología natural de la escolástica tomista con el descubrimiento de América y la reforma protestante y el desarrollo notable que adquiere en el mundo hispánico la segunda escolástica durante los siglos XVI y XVII²². La decisiva influencia neotomista del teólogo jesuita Francisco Suárez en nuestro pensamiento colonial y republicano, ha sido significativamente resaltada por los ya clásicos estudios de Richard M. Morse²³, según los cuales éste no sólo fue determinante para la conformación de las características del Estado patrimonialista español, sino también para sus instituciones coloniales hispanoamericanas. Ellas estuvieron más bien sujetas a un orden grupal jerarquizado y estamental, y fueron más cercanas a la caracterización aristotélica del Estado como una «asociación de clanes y familias»²⁴, que al estado moderno erigido sobre una sociedad civil compuesta por individuos libres que imaginaron Locke o Rousseau.

HISTORIA NATURAL COMO «CAUSA», O LUGAR PRIVILEGIADO DEL EMISOR

En el *Proemio* de su monumental trabajo de 1590, Acosta estableció con claridad paradigmática el objetivo de su 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*²⁵.

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»²⁶. Ya Giordano Bruno había lanzado en 1584

la desafiante idea de que el descubrimiento del hombre americano y del «nuevo mundo» cuestionaba 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 católica²⁷.

LAS APORÍAS DE LA TEOLOGÍA NATURAL

La opción sepulvediana para evitar la aporía, había consistido en cuestionar la naturaleza humana del hombre americano²⁸. 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?²⁹ La salida sepulvediana planteaba en realidad más problemas de los que resolvía.

Más aún: ¿cómo era posible que en las Indias hayan plantas, frutos y especies animales que no existen en otras partes del mundo ni están mencionadas en el arca de Noé?³⁰ 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»?³¹ y ¿cómo era posible que hombres salvajes y primitivos, así como animales silvestres de especies tan numerosas³² hubieran pasado el océano sin grandes barcos a vela y sin brújula?³³ «Peor aún: ¿Cómo sea posible haber en Indias animales que no hay en otra parte del mundo?»³⁴.

Finalmente, siendo los americanos, no uno sino numerosos pueblos completamente distintos –«inumerables naciones»– ¿cómo explicar una migración tan masiva?³⁵ Demasiadas excepciones habían «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 en el viejo mundo por la reforma protestante y por la tarea de evangelización del nuevo mundo.

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 de «las naciones en que están divididos» los indios, que no 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»³⁶.

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 modernamente 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»³⁷.

... 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 tierra que se habita* y particular

eficacia e influencia de su cielo³⁸.

José de 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 rica y monumental diversidad natural. 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»³⁹.

ESTRATEGIA DISCURSIVA AUTORITARIA Y PROVIDENCIALISMO

José de Acosta inauguró a fines del siglo XVI una *estrategia discursiva matriz* 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 inmediatamente posterior.

El papel «conector»⁴⁰ del tópico naturalista consiste precisamente en nutrir el código o matriz de significaciones culturales de un «saber previo» que otorga un «lugar natural» privilegiado al emisor del discurso para actuar normativamente sobre su receptor. Como bien estableció el padre José de Acosta en el Prólogo a su *Historia Natural y Moral de las Indias* «...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...*»⁴¹.

RETÓRICA EPIDÍCTICA O LA INFERIORIDAD DEL INTERLOCUTOR

A los problemas del ritualismo cultural –heredados del mundo andino prehispánico y de la comunicación interlingüística originada en el encuentro intercultural producido por la conquista–, problemáticos para conformar una comunidad de vida desconocida hasta entonces, habría que añadir el aspecto retórico en la constitución discursiva dado por el trasfondo evangelizador. Ya desde el siglo XIII, con las fundación de las 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 predicación⁴².

Si bien esta importancia parece desaparecer en el siglo XVI, 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 *Suma artis Rhetoricae*, basándose en Cicerón y Aristóteles⁴³. Siguiendo la estrategia analítica de

Aristóteles, 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.

Sobre la base de estas finalidades, Aristóteles estableció tres géneros dicursivos: 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 que conviene al discurso evangelizador, requiere una *elocutio* (repertorio de figuras o tropos) cuyo potencial persuasivo descansa en evidencias previas al discurso (fe) y la acción (omnipotencia divina). 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»⁴⁴. Más aún, para Agustín «Después que haya hecho o hallado a sus oyentes benévolos, atentos y dóciles ... los oyentes deben ser exitados 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 ánimos.»⁴⁵. En otras palabras, «que seamos oídos con obediencia»⁴⁶.

Una reciente investigación del profesor de lingüística de la PUC, José A. Rodríguez Garrido, sobre la retórica tomista de Espinosa Medrano⁴⁷ (el «Lunarejo»), proporciona una valiosísima información sobre el funcionamiento de este tipo de retórica en el discurso colonial peruano a propósito de este célebre monje dominico cusqueño del siglo XVII. Mediante el análisis de tres textos del Lunarejo –que precisamente pretenden construir una «defensa» de la filosofía tomista– el autor muestra que las «demostraciones» de sus proposiciones en realidad se basan en premisas que son «interpretaciones alegóricas»⁴⁸ y que suelen apelar a dos criterios básicos: «el patrocinio de las armas»⁴⁹ (léase del poder) y el principio de autoridad, (es decir, de un saber previo) la «absoluta autoridad teológica de Tomás» como «adverbio» del «verbo» divino⁵⁰ que inexorablemente «reduce al ridículo o a la condena cualquier oposición».

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?»⁵¹. 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.

Acosta apeló también a la segunda premisa fundamental de la retórica epidíctica del discurso tomista: el principio de 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»⁵². Dicho en pocas palabras: sólo con la razón natural no se puede conseguir el conocimiento trascendental necesario para la salvación⁵³.

El punto de partida del discurso epidíctico no es la «duda», como en el discurso racionalista 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»⁵⁴. 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 (S. Thom., in Ep. ad Rom., c. I, lect. 5; et 1 ad. Cor., c. 14, lect. 2.) entienden comúnmente por bárbaros los que rechazan la recta razón y el modo común de vida de los hombres...»⁵⁵.

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. «... los griegos y los romanos ... florecían por entonces en la sabiduría... Pero en nuestros tiempos es muy diversa la condición de las cosas; porque aquellos a quienes se anuncia la fe son en todo muy *inferiores* en razón, en cultura, en autoridad; y los que la anuncian... son muy *superiores* a los antiguos»⁵⁶. La articulación de la cultura peruana en torno a un tópico discursivo naturalista como un discurso impersonal que niega al otro la calidad de interlocutor válido, (en el sentido igualitario, contractualista o convencionalista moderno) marcaron los orígenes discursivos de nuestra intersubjetividad cultural.

El *topo* naturalista coloca el mundo de las significaciones fuera de nuestra subjetividad, y sancionamos desde Acosta nuestra impotencia comunicativa⁵⁷ con innumerables enunciados que pretenden atribuir (o naturalizar) nuestra «desintegración» a factores supraobjetivos, como la «diversidad de pisos ecológicos»⁵⁸, la «multietnicidad»⁵⁹, el «multilingüismo»⁶⁰, etc.

LA EVANGELIZACIÓN Y EL PROBLEMA DE LOS UNIVERSALES

La dificultad comunicativa encontró en la retórica evangélica, el instrumento autoritario indispensable 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»⁶¹. Según Acosta, esto resulta «dificultosísimo», porque implica desterrar las idolatrías andinas sobre cosas o elementos particulares, «*reprobando sus errores en universal*»⁶².

Acosta incluyó a los mexicanos y peruanos en un segundo género especial de bárbaros, ubicados por encima de los animales: «...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...»⁶³. De ellos no se puede predicar una esclavitud por naturaleza⁶⁴.

En este género de bárbaros, la idolatría no es debida a la total carencia de razón natural. En la teología agustiniana, la idolatría tiene un origen gnoseo-lógico: 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). Aquí, la idolatría «consiste en buscar en las obras al Artífice y al arte... amando y sirviendo a las criaturas más que al Creador»⁶⁵. «...este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente guaca»⁶⁶.

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 previa al discurso mismo o «propiedad de las lenguas índicas»⁶⁷, 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»⁶⁸. «... mucho me ha maravillado que,.. no tuviesen vocablo propio para nombrar a Dios ... si queremos en lengua de indios hallar vocablo que responda de éste, Dios, como en latín responde Deus, y en griego Theos, y en hebreo, El, y al arábigo, Alá; no se halla en lengua del Cuzco, ni en lengua de Méjico; por donde los que predicán o escriben para indios usan el mismo nuestro español, Dios, acomodándose en la pronunciación y ... propiedad de las leguas índicas, que son muy diversas. De donde se ve cuán corta y flaca noticia tenían de Dios, pues aún nombrarle no saben sino por nuestro vocablo»⁶⁹.

La propiedad defectiva de las lenguas índicas de carecer de universales se mostraba, según Acosta, 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 natural y pragmático de referencia. Esto es, imposibilidad de poseer un saber previo a la experiencia. De ahí la reiterada insistencia de los estudiosos españoles de las lenguas indianas de los siglos XVI y XVII sobre la dificultad de los indígenas para acceder metalingüísticamente al estudio de la gramática⁷⁰, 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»⁷¹.

La lengua índica sólo servía entonces para «señalar», «cifrar» y «pintar» cosas, e incluso para acceder a sensibles comunes, pero no a un conocimiento intelectual que le permitiera establecer identidades abstractas⁷². ¿Cómo podrían entonces acceder a la sagrada 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 particulares⁷³, la eterna cosificación que se busca extirpar.

El Capítulo cuarto, 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 y de nuestra incapacidad autoreflexiva. «Las letras se inventaron para referir y significar inmediatamente las palabras que pronunciamos, así como las mismas palabras y vocablos, según el filósofo (*Aristotelis*, I, *Periher.*, cap.1), 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.»⁷⁴

EL «PROPRIUM DE LA LÓGICA» Y LA DOCTRINA SEMÁNTICA ANTIGUA

Detrás de la caracterización que Acosta realiza de las lenguas índicas, se acumula un largo y complejo debate teológico sobre los distintos niveles de significación gnoseológica del lenguaje, que se venía procesando en las doctrinas sermocinales, (lógica, gramática y retórica) que tratan del «sermo» o discurso, desde la más temprana edad media. Hemos visto en parte la reconsideración de estos debates en la retórica de los siglos XVI y XVII. De igual manera, entre los siglos XVII y XVIII, muchos tomistas hispanos e hispanoamericanos (particularmente en México y Perú), posiblemente confrontados en la tarea evangélica a los problemas de la racionalidad (*rationalis*), desarrollaron un intenso debate e investigación sobre lo que podría llamarse el «*proprium* de la lógica». Desarrollaron una suerte de compleja teoría semántica de las diversas clases de entidades denotadas o significadas en el lenguaje científico. Un reciente trabajo de investigación de Walter Redmond ha reseñado de una manera sumamente sugerente parte de este debate⁷⁵.

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»⁷⁶. 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». Pero si bien todo signo es al mismo tiempo una cosa sensible, «no toda cosa es signo», las cosas pueden tener un uso no significativo⁷⁷. 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»⁷⁸. 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»⁷⁹. Es decir, los signos en cuanto tales, no denotan 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 esencialista del conocimiento de Platón, mediante el cuál, la relación entre las palabras y sus referentes está mediada por la especie⁸⁰. 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 del significar con alguna esencia trascendente a los objetos individuales. Concepción general del lenguaje expuesta posteriormente por Aristóteles en *De interpretatione* (o *Perihermeneias*)⁸¹, 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»⁸². 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.

LA «SAGRADA» ESCRITURA

Pero «como las palabras (al igual que todas las cosas sensibles) no duran más tiempo del que están sonando (mientras que paradójicamente aluden a pensamientos intemporales), se inventaron letras, que son signos de las palabras»⁸³ y con ellas, la escritura.

Esta situación origina lo que San Agustín denomina como 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 texto⁸⁴, y por otro a la dificultad del entendimiento comunicativo (*non intelliguntur*)⁸⁵. San Agustín, relaciona estas dos dificultades del entendimiento de la 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»⁸⁶. A ello se abocó masivamente la llamada «lingüística misionera española» en América, desde 1524⁸⁷.

No es posible una relación inmediata con los individuos, sólo un conocimiento mediado por la especie⁸⁸. 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. De ahí el impulso decisivo que Acosta va a introducir en la estrategia de evangelización de la Compañía de Jesús por convertir el Quechua cusqueño por «composición» en una suerte de «Lengua General» de los indios, traducible a la supuesta misma estructura universal de las sagradas letras⁸⁹.

En efecto, la gramática y la lógica especulativa tomista, no eran ciencias autónomas o «primas», dado que la validez de «las reglas del enlace o de la conexión» (*regulas connexionum*) dependen directamente de «la verdad de las premisas» (*sententiarum veritatem*)⁹⁰. En consecuencia, la interpretación y la comunicación sólo son posibles en la medida que se acceda a la verdad o falsedad⁹¹ de las premisas (*sententiarum*) en sí mismas, esto es, a la significación del discurso, semánticamente codificada en el texto sagrado⁹². 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 creado⁹³, tanto en San Agustín como en Santo Tomás.

Tal es la razón por la que Acosta desconoce nivel lingüístico a las lenguas indígenas, las cuales careciendo de universales, se reducen a meras «pinturas» o «cifras», que no alcanzan el nivel de *laratio superior* ni de la *mens*, verdadera causa que les impide superar su idolatría.

¿ENTENDIMIENTO O PODER DEL DISCURSO?

El gran énfasis puesto por Acosta y los jesuitas en el estudio y elaboración de una «lengua general» de los indios, estuvo precedido por un entendimiento del lenguaje como un sistema absoluto de signos cuya significación estaba referida a un texto sagrado («las Sagradas Letras»), texto esencialmente independiente del contexto de acción⁹⁴. Por ello, la clave es «la doctrina escrita», y no el interlocutor «que habla de por sí». De ahí que tales códigos se hayan fuertemente asociados a contextos sociales altamente jerarquizados y no a algún entendimiento intersubjetivo, fenómeno que por propia experiencia evangelizadora Acosta había detectado en su opúsculo de 1588:

... esta clase de bárbaros... forman imperios, como fue el de los Ingas, y después otros reinos y principados menores, cuales son comúnmente los de los caciques ... porque ... 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...⁹⁵.

Esta separación brutal entre lenguaje y acción, parece también estar estrechamente ligada a una simulación escenográfica de la conducta pública, y a la institucionalización de un poder basado en la sospecha. La palabra del individuo –como lo es hasta hoy– no vale nada. Es siempre sospechoso de falta de lealtad genérica, de perseguir perversos intereses particulares:

En los juicios tengo notado que desagrada mucho a personas graves se exija juramento a los indios, pues consta que perjuran con gran facilidad, como hombres que no conocen la fuerza del juramento ni sienten amor a la verdad, sino que dicen su testimonio a la manera que creen agrada más al juez o según les ha instruido el primero que han topado de su parcialidad ... no dan seguridad de verdad ... Lo cual, teniéndolo presente los inquisidores, decretaron, como en cierta ocasión me lo refirieron ellos mismos, que el testimonio de cualquier indio no lo tomaban por entero, y ni aunque fuese por juramento lo tenían por un testigo, sino que cuando denunciaban le daban sólo valor de indicio, como si fuese un niño o un mentecato, que da sólo pie para investigar, pero no mueve a creer ... No a todos los pies les viene bien el mismo calzado, ni tampoco las leyes romanas o sagradas admiten o rechazan igualmente el testimonio de todos⁹⁶.

Acosta se da perfecta cuenta de que la retórica catequista que es un juego «ficticio» de comunicación: «... ¿Quién usando del diálogo, les enseñó por lo conocido lo ignorado?.. Todo el modo de la catequesis es ficticio y cosa de juego ... Para un maestro muy malo. todos los discípulos son estúpidos ... pero los indios del Perú, ciertamente, no los he hallado en ninguna manera cortos de ingenio, antes en gran parte sutiles y agudos y con no pequeña habilidad para fingir o disimular cualquier cosa»⁹⁷. De ahí que nunca quedará clara la frontera entre el rito del «Corpus Christi» o del «Inti Raymi», «...aunque en muchas ceremonias parece que concurren con las nuestras pero es muy diferente, por la gran mezcla que siempre tienen de abominaciones»⁹⁸.

Pero la misma sospecha de la infidelidad del otro, que motiva la retórica epidíctica marca también la imposibilidad comunicativa como un asunto de *naturaleza*, previa al lenguaje: «El siervo como dijo el Sabio (Prov. 29, 19.) no se corregirá con palabras, porque entiende lo que le dices; pero tiene en poco obedecer»⁹⁹. La sospecha del otro

no es vista como un resultado del discurso, sino su condición previa de carácter servil, inmodificable por el discurso mismo. Por ello Acosta opta finalmente por una estrategia que busca ganar el «corazón» de sus «reyes», «principales» y «curacas», que el vulgo por sus costumbres serviles sigue espontáneamente¹⁰⁰.

ETICIDAD DE LA OBEDIENCIA

Descartada la posibilidad de un entendimiento intersubjetivo, ¿qué camino quedaba entonces abierto para la posibilidad de una comunidad de vida intermedia, entre la esclavitud o el exterminio del otro? Aquí es donde la investigación de Acosta empata con la crítica lascasiana a la «irresponsable» campaña de desprestigio e ilegitimización del despotismo incaico desatada por los cronistas y autoridades virreinales toledanas, con el objetivo de desfenestrar a la aristocracia indígena¹⁰¹. Se ha decontextualizado muchas veces de manera anacrónica esta defensa indigenista de las formas de «gobierno y vida» del mundo prehispánico, como si se tratara de una expresión del humanismo moderno acerca de los derechos humanos y libertades de los indígenas. Pero el teorema a resolver en este discurso es otro; en realidad se trata de cómo lograr la «obediencia» del interlocutor y no de su «libertad»:

... hay para ellos salvación, con tal que sean convenientemente guiados...
impónle cargas convenientes, hecha mano si es preciso del látigo, y, si da coces,
no por eso te enfurezcas ni lo abandones. Hiérole con moderación, enfrénale poco
a poco, hasta que se acostumbre a la obediencia¹⁰².

«Es indudable, y lo confirma la experiencia, que la índole de los bárbaros es *servil*, y si no se hace uso del *miedo* y se les obliga con *fuerza* como a niños, rehusan *obedecer*. ¿Qué hacer pues? ... Ciertamente, hay que hacerlo; hay que procurar para ellos un trato más cauto y vigilante, hay que usar del azote, solamente en Cristo ... (de lo contrario) ... levanta la mano de encima de él y buscará la *libertad*» (Eccli. 33, 25, 26.)¹⁰³.

¿Cómo doblegar entonces su resistencia comunicativa a un discurso autodevaluado por principio para dicha función? «... nos enseñó la celestial sabiduría que aquel antiguo pueblo duro de cerviz se doblegó sobre todo con dos cosas: *el trabajo y el miedo*, cosas ambas que son propias de esclavos»¹⁰⁴. «*De esta manera se les fuerza a entrar a la salvación aun contra su voluntad*. Y sea dicho esto, no para aprobar toda suerte de fuerza y de dureza contra los indios...»¹⁰⁵. De manera inversa al paradigma moderno, el trabajo no es un instrumento de liberación individual sino de sujeción servil («cosa de esclavos»); no está en función de la salvación individual que propugnaba la ética protestante moderna, sino de la «salvación» colectiva «aun contra su voluntad» particular. En resumen, el «deber», no es el resultante de una ética de la responsabilidad individual sino de una ética del premio-castigo de un poder institucional vigilante.

Es ésta la razón por la que Acosta encuentra en el «afán de riqueza» de los españoles la principal causa de que no progrese la evangelización. Lo acusa también por ser la causa del fracaso del gobierno civil. Refiriéndose a los «gobernantes», se pregunta lo siguiente:

Siendo la causa que hace a la mayor parte surcar el océano, la pobreza que tiene en sus casas, por decirlo en puridad, y el motivo de abandonar la patria, los hijos, y los amigos, y pasar los trabajos inmensos de la navegación, los caminos y la diferencia del cielo, la esperanza de volver algún día de las Indias ricos y felices,

para pasar lo restante de la vida espléndidamente en el descanso y quietud de los suyos ... ¿quién no ve lo expuesto que es todo esto a la codicia y avaricia, y a que el cuidado de hacer dinero sea el primero, y todo lo demás se posponga, puesto que ese es el motivo de haberse arriesgado tanto y padecido tan grandes trabajos como cada uno imagina los suyos, y que sería afrenta para su honra no volver de las Indias con los bolsillos bien repletos?¹⁰⁶.

La crítica moralista contra el «afán de lucro» moderno –sobre la que el clero construyó la «leyenda negra» de la conquista– no es sino la otra cara de la moneda de la idealización del régimen oligárquico de servidumbre indígena. Acosta inauguró –con esta crítica al régimen colonial español– una larga tradición política discursiva, de orientación conservadora y antiliberal.

EDUCACIÓN: «INSTRUCCIÓN», NO INCLUSIÓN

En el discurso de Acosta, el opuesto semántico de la «exclusión» no consiste en «incluir» o reconocer la igualdad del otro en el discurso, sino en «instruirlo». Se trata de que el otro «se acostumbre a la obediencia», para que pueda «entrar a la salvación aún contra su voluntad». De ahí el gran énfasis que Acosta da en el Libro VI (Caps. XI-XV) «De la necesidad de la confesión» (siguiendo los acuerdos del Concilio de Trento) como principal «medicina de la humana debilidad». «Muy difícil es dejar la naturaleza y las costumbres inveteradas, y transformarse adquiriendo hábitos nuevos y no agradables al *gusto* y al *sentido*»¹⁰⁷. Sólo en la confesión es posible abrir una cierta brecha a la incomunicación oral con el otro, bajo la promesa de «la absolución de la culpa».

Ya San Agustín había reflexionado sobre dicha dificultad y los términos de su resolución, en su diálogo *Contra los académicos*: «Pues a nadie es dudoso que una doble fuerza nos impulsa al aprendizaje: la *autoridad* y la *razón* ... confío entre tanto hallar entre los platónicos la doctrina más conforme con nuestra revelación»¹⁰⁸. La fuente de la dificultad educativa residía precisamente en la fuerza de la sensualidad: «bienaventurados los que no vieron y creyeron», dijo Cristo a Tomás. Su hermenéutica es la clave de la sujeción, pues aquel receptor que se sitúa fuera del texto («el otro») está automáticamente excluido y, si quiere ser «bienaventurado» (creer sin ver), sólo le queda el sometimiento.

DISCURSO Y PODER EN NUESTRA FILOSOFÍA POLÍTICA

Si examinamos el contexto elocutivo de su discurso, basado en un tipo de retórica epidíctica –cuyo objeto es la subordinación o la exclusión, la alabanza o la censura– veremos por qué éste resulta compatible con una idealización candorosa de las formas de «gobierno y vida» despóticas de los «reinos monárquicos» de los incas y mexicanos.

De cuánta ayuda ha sido para la predicación y conversión de las gentes, la grandeza de estos dos imperios... y la suma dificultad que se ha experimentado en reducir a Cristo los indios que no reconocen un señor, véanlo en la Florida y en el Brasil¹⁰⁹.

La primera ventaja inmediata de estos grandes reinos reside precisamente en «la dificultad de la lengua»: «Y si el rey Católico hiciese por Cristo lo que el bárbaro Guainacapa hizo por su imperio, que todos tuviesen una misma lengua o al menos

todos la entendiesen, sin duda haría un gran servicio a la predicación del evangelio»¹¹⁰. La segunda gran ventaja que Acosta encuentra en estos grandes reinos despóticos, consiste en haber educado previamente a su población en la «imitación» y la «sumisión», preparando así la tarea histórica posterior de la evangelización cristiana: «No hay nación más dócil y sujeta que los indios; no son de ingenio duro y cerrado, y tienen avidez por imitar lo que ven; con los que tienen el poder y la autoridad, sumisos al extremo, hacen al punto lo que les mandan. Cualquiera que tenga alguna experiencia de los indios, aunque sea poca, no podrá negar que estas son sus costumbres y *cualidades*»¹¹¹.

En tercer lugar, Acosta intenta mostrar que hubiera sido imposible la conquista misma, si los conquistadores de Perú y Méjico no se hubieran aliado con algún sector de sus señores. Que no fueron en sí mismos ni los españoles, ni sus caballos, ni sus arcabuces, las causas del éxito, como lo mostraron numerosas experiencias con otras tribus americanas más pequeñas y salvajes, que, sin embargo, fueron imposibles de conquistar, y menos aún evangelizar, ya sea por la ausencia de «señores» o por el error de los españoles en haberlos atacado en lugar de ganarlos:

Ciertamente hay que intentar con suavidad y diligencia ganar la voluntad de los señores y curacas y conquistarla para Jesucristo, mostrándoles cómo los suyos le servirán mejor conforme a nuestra ley, y ganarán mucha reputación; y cuidando de tratar con ellos más ordinariamente y con mayor liberalidad. Por lo cual erraron gravemente los nuestros en la muerte de Atabalipa, príncipe Inga, de lo cual se quejan sus sucesores, diciendo que si se hubiesen conquistado la voluntad del príncipe, en breve hubiera recibido la fe muy fácilmente todo el imperio de los Ingas. Porque es maravillosa la sumisión que todos los bárbaros tienen a sus príncipes o señores.¹¹²

Son realmente notables las palabras con que Acosta culmina su monumental obra, estableciendo con claridad que su alabanza del mundo prehispánico está explícitamente referida a la defensa de su orden jerárquico:

Fue también no pequeña ayuda para recibir los indios bien la ley de Cristo, *la gran sujeción que tuvieron a sus reyes y señores ... servidumbre y sujeción ... a sus tiranías ... fue excelente disposición para la divina Sabiduría*, que de los mismos males se aprovecha para bienes y coge el bien suyo del mal ajeno, que él no sembró ... ninguna gente de las Indias occidentales ha sido, ni es más apta para el evangelio, que los que han estado más *sujetos a sus señores*, y mayor carga han llevado, así de tributos y servicios ... es hoy lo más cultivado de cristiandad, y *donde menos dificultad hay en gobierno político y eclesiástico*¹¹³.

Desde este punto de vista, Acosta analizó los problemas planteados por la degeneración de la principal institución establecida por la conquista: el régimen de la encomienda. El origen de los conflictos y dificultades parece emerger, según Acosta, del sentimiento de propiedad patrimonial que tiene lugar en los conquistadores españoles a diferencia, por ejemplo, de los conquistadores portugueses, pues: «En las Indias portuguesas, como todas fueron conquistadas bajo los auspicios y con el oro de sus reyes, pudo quedar todo el dominio y mando en la monarquía, sin justa queja y agravio de los particulares. Pero el caso de las Indias de Castilla es muy distinto, puesto que la iniciativa privada puso la mayor parte»¹¹⁴.

Al parecer, esta circunstancia reproduce permanentemente un sentimiento de

propiedad patrimonial y de insubordinación localista contra el poder central en la sociedad peruana, no sólo en los españoles sino también en la aristocracia indígena, luego de la caída del imperio.

... se debe impedir cuidadosamente los fraudes e imposturas de los que ... llamamos vulgarmente curacas o caciques. Porque ... es tanta la cortedad de los indios, y tan grande el temor de la plebe desvalida, que ni a chistar se atreven contra sus curacas, y prefieren morir antes que decir una palabra contra su mandamiento. Esta tiranía tan prepotente y antigua deberían reprimirla los encomenderos, librando al pobre de las garras del más fuerte; pero sucede muy al revés, porque encomenderos y curacas se entienden...¹¹⁵.

Se trata de una ilustración magistral del círculo vicioso del régimen colonial, pues junto a la protesta moralista contra el «servicio personal» y el poder ilimitado de encomenderos y caciques sobre la población, Acosta se ve imposibilitado de cuestionar la autoridad de los señores. Más aún, Acosta se manifiesta enfáticamente contra todo asomo de liberalismo moderno: «algunos ... patrocinadores de los indios afirman seriamente que se les hace injuria grave si se les fuerza, y que los españoles o que se sirvan a sí propios, como en España, o si todos quieren ser nobles, los condenan a que no coman ni beban, como dice el apóstol, 'que el que no trabaje, que no coma'; y a quien esto se le haga duro, dicen, que deje la tierra que ocupó por codicia, no por utilidad de ella, y se vuelva a la estrechez de su terruño en España. Opinión que, aunque en el dicho aparece liberal y honrada, de hecho es puro disparate y llena de dificultades»¹¹⁶.

Para refutar dicha tesis, Acosta apelará a la vieja metáfora organicista del «cuerpo de nación» del «derecho natural» aristotélico-tomista, que busca justificar «por naturaleza» el orden social jerarquizado y el consecuente derecho diferenciado: «... el derecho natural ... para la conservación de todo el cuerpo de la familia o la ciudad dispone que las partes necesarias vengan obligadas a colaborar, y no es justo mandar que el ojo pise la tierra, o el padre de familia guise la comida»¹¹⁷.

A modo de conclusión inicial, podríamos afirmar que el análisis del discurso naturalista inaugurado por Acosta, sugiere que se trata 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 moderno. Finalmente, que las diferenciaciones sociales que propugna, devienen por necesidad en excluyentes y frustrantes de todo proceso de entendimiento intersubjetivo intencional e igualitario, bloqueando cualquier noción de identidad nacional o social de tipo contractualista moderno.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, José de. Historia natural y moral de las Indias. En: OBRAS DEL PADRE JOSÉ DE ACOSTA, Op., Cit., Tomo LXXIII.

_____. De procuranda indorum salute. En: OBRAS DEL PADRE JOSÉ DE ACOSTA, Op., Cit., Tomo LXXIII.

ARISTÓTELES. Metafísica. En, OBRAS, Madrid, 1964, Aguilar.

_____. De la expresión o interpretación. En: OBRAS, Madrid, 1964, Aguilar.

_____. Política. En: OBRAS, Madrid, 1964, Ed. Aguilar.

BRUNO, Giordano. La cena de las cenizas. Madrid, 1987, A.U.

BURGA, Manuel. Nueve Bibliotecas Jesuitas en el momento de la expulsión (1767).

Tesis para obtener el grado de Bachiller, Lima, 1969, UNMSM.

CERRÓN-PALOMINO, Rodolfo: «Las primeras traducciones al quechua y al aymara: un caso de elaboración y desarrollo estilísticos», en BIRA, Boletín del Instituto Riva-Agüero, Lima, 1997, Nº 24, pp. 81-102.

DERRIDÁ, Jaques. Gramatología, Buenos Aires, 1971, Ed. Siglo XXI.

DUBOIS, Jean y otros; Diccionario de Lingüística, Madrid, 1979, Alianza Editorial.

GARCILASO, de la Vega Inca. Comentarios Reales de los Incas, México, 1991, FCE, (2 vols.). Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar.

GUAMAN POMA de Ayala, Felipe. Nueva Corónica y Buen Gobierno, México, 1993, FCE, (2 vols.), Edición y prólogo de Franklin Pease y vocabulario y traducciones de Jan Szeminski.

LAS CASAS, Bartolomé de. Obra indigenista. Edición de José Alcina Franch, Madrid, 1985, Alianza Editorial.

_____. Apologética historia de las Indias, Madrid, 1958, BAE.

LAVALLÉ, Bernard. Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los andes. Lima, 1993, PUC-IRA.

LIZÁRRAGA, F. Reginaldo de. Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Río de la Plata. Madrid, 1968, BAE, T.CCXVII.

LÓPEZ DE VELASCO, Juan. Geografía y descripción universal de las indias. Madrid, 1971, BAE, T, CCXLVIII.

MORSE, Richard M. Toward a theory of spanish american government. New York, 1954.

_____. The heritage in Latin america, New York, 1964.

PLATÓN; Teeteto. Barcelona, 1990, Anthropos-MEC (Edición bilingüe).

QUEZADA MACCHIAVELLO, Oscar A. El concepto-Signo Natural en Ockham. Una aproximación histórico-semiótica a los problemas Filosóficos de la pasión, la intención y la suposición. Lima 1997, UNMSM, Tesis de Magíster en filosofía.

REDMOND, Walter. «Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro», en ARETÉ, revista de Filosofía. Lima, PUC, Vol.VIII, Nº2, 1996, pp. 265-275.

_____. La lógica en el Virreinato del Perú. A través de las obras de Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787). Lima, 1972, Tesis doctoral, UNMSM.

_____. «Juan de Espinoza Medrano: sobre la naturaleza de los universales». Lima, 1969, PUC, Separata de Humanidades, Nº 3.

_____. «La naturaleza de la lógica según Espinoza Medrano». Lima, 1970-71, PUC, Separata de Humanidades, Nº 4.

RODRÍGUEZ GARRIDO, José A. Retórica y tomismo en Espinosa Medrano. Lima, 1994, PUC- IRA, pp. 14, 16, 17, 19 y 22.

SAN AGUSTÍN. De doctrina christiana. En: OBRAS DE SAN AGUSTÍN (Ed bilingüe), Madrid, 1957, BAC, T. XV.

_____. De vera religione. En: OBRAS DE SAN AGUSTÍN (ed. bilingüe), Madrid, 1956, B.A.C., Tomo IV.

_____. Contra los académicos. En: OBRAS DE SAN AGUSTÍN (Ed. bilingüe), Madrid, 1963, B.A.C., Tomo III.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de-Fray Bartolomé de la Casas. Apología. Madrid, 1975, Editora Nacional.

SPANG, Kurt. Fundamentos de retórica. Pamplona-España, 1979, Ed. Universidad de Navarra.

SUAREZ ROCA, José Luis. Lingüística misionera española. Oviedo (España), 1992, Pentalfa Ed.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. Quaestiones disputate, vol I, De veritate. Quest. En Clemente Fernández S. I., Los filósofos medievales (selección de textos), Madrid, 1979, BAC, T. II.

ZAVALA, Silvio. *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*. Buenos Aires, 1944.

_____. *Apologética historia sumaria*, México, FCE, 1967, con Prefacio de M. León-Portilla.

* agíster en Filosofía. Profesor Principal de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM. Miembro investigador del IIPPLA y editor de *Logos Latinoamericano*. Ha publicado numerosos ensayos sobre temas de Epistemología y Filosofía Política del Perú. En el año 1999, el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONCYTEC) publicó su libro: *Un cambio en nuestro paradigma de ciencia*.

1 «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». Bernard Lavallé, *Las promesas ambiguas, ensayos sobre el criollismo colonial en los andes*. Lima, 1993, PUC-IRA, p. 50.

2 «... la geografía del siglo XVI, renovada y estimulada por los descubrimientos principalmente americanos, se transformó al poco tiempo en una basta encuesta sobre el hombre, en la que la filosofía moral había de inspirarse en abundancia». Francois de Dainville, *La Géographie des humanistes, les jésuites et l'éducation de la société française*. París, 1940, CAP. III, pp. 1-2. Cit. por B. Lavallé, *Op., Cit.*, p. 106.

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

4 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.

5 Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las indias*. Madrid, 1971, BAE, T.CCXLVIII, p. 27.

6 Juan López de..., *Op. Cit.*, pp. 37-38.

7 Acosta... *De procuranda indorum...*, *Op. Cit.*, pp. 517, 601, 602.

8 Lavallé, *Op. Cit.*, p. 45.

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 inventaron los negros». Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*. México-Lima, 1991, FCE, Tomo II, Libro Nono, Cap. XXXI, p. 627.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 *Ibidem*.

13 Bernard Lavallé, *Op. Cit.*, p. 46.

14 «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». F. Reginaldo de Lizárraga, *Descripción breve de toda la tierra del Perú, Tucumán y Río de la Plata*. Madrid, 1968, BAE, T.CCXVII, pp.

- 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 Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno. Mexico-Lima, 1993, FCE, T. II, pp. 806, 808-809.
- 16 Popayán, 20 V 1635, Archivo General de Indias, Quito 605. Cit. por B. Lavallé, p. 49.
- 17 José de Acosta, Historia natural y moral de las Indias. En: OBRAS DEL PADRE JOSÉ DE ACOSTA, Op. Cit., Tomo LXXIII, pp. 3-247.
- 18 José de Acosta, De procuranda indorum salute. En: Op. Cit., pp. 389-608.
- 19 Inca Garcilaso de la Vega, Comentarios Reales de los Incas, México, 1991, FCE, (2 vols). Edición, índice analítico y glosario de Carlos Aranibar.
- 20 Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno, México, 1993, FCE, (2 vols.), Edición y prólogo de Franklin Pease y vocabulario y traducciones de Jan Szeminski.
- 21 En la Dedicatoria (1577) de su opúsculo publicado en 1588: De procuranda indorum salute, Acosta señalaba que «La causa principal que me movió a componerlo fue ver que muchos tenían varias y opuestas opiniones sobre las cosas de Indias y que los más desconfiaban de la salvación de los indios, además de que ocurrían muchas cosas nuevas y difíciles, y contrarias a la verdad del evangelio, o que al menos lo parecían.» Acosta, en: Op. Cit., pp. 380.
- 22 «The Cursus Philosophicus in general ponderous tomes is a characteristic product of sixteenth –and seventeenth– century scholasticism». Boehner Philotheus, Collected Articles on Ockham, New York, 1958, F.I. St. Bonaventure, Introducción, p. xvi.
- 23 Cf. Richard M. Morse, Toward a theory of spanish american government. New York, 1954, y The heritage in Latin america, New York, 1964.
- 24 Aristóteles, «Política». En: OBRAS, Madrid, 1964, Ed. Aguilar, p. 1465 (1280 b).
- 25 José de Acosta, Historia natural y moral de las indias. En: Op. Cit., pp. 3-4.
- 26 *Ibid.*, Lib.I, Cap., XIV, p. 23.
- 27 Cf. Giordano Bruno, La cena de las cenizas. A.U., Madrid, 1987, Introducción, p. 33 y Primer diálogo, pp. 60-81. Ver también Acosta, Historia natural y ... En: Op. Cit., p. 26. y 39: «... nuestra fe, que nos enseña, que todos los hombres proceden de un primer hombre».
- 28 Cf. Bartolomé de Las Casas, Obra indigenista Edición de José Alcina Franch, Madrid, 1985, Alianza Editorial, Cap. 3: Controversia Las Casas-Sepúlveda, pp. 163-280.
- 29 Cf. Acosta, Historia natural... En: Op. Cit., Lib. VI, Caps. I y XIX., pp. 182-183 y 198-199.
- 30 Acosta, Historia natural y ... En: Op. Cit. pp. 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.»
- 31 Acosta, Op. Cit. Caps. III-IX, pp. 40 y ss.
- 32 Acosta, Op. Cit., pp. 32, 33,34.
- 33 Acosta, Op. Cit., pp. 27, 28 ss.
- 34 Acosta, Op. Cit., Cap., XXXVI y ss., pp.130, ss.

35 Acosta, Op. Cit. p. 38.

36 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., Proemio, pp., 390 y 522-523.

37 Acosta, Op. Cit., Lib. II, Cap. XI, p. 49.

38 *Ibidem*.

39 Acosta, Op. Cit., Libro V, Prólogo., p. 139.

40 «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 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, 1979, Alianza Editorial, pp. 135-136.

41 *Ibidem*.

42 Kurt Spang, Fundamentos., Op., Cit., pp. 32-33.

43 Kurt Spang, Op., Cit., p. 41. La gran aceptación de la obra retórica del padre Cipriano Suárez en los colegios jesuitas peruanos, puede demostrarse además, por la presencia de ella en los inventarios de las nueve bibliotecas jesuitas, recopilados por Manuel Burga,: Nueve Bibliotecas Jesuitas en el momento de la expulsión (1767). Tesis para obtener el grado de Bachiller, Lima, 1969, UNMSM, p. 497.

44 «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, & 3. En, OBRAS DE SAN AGUSTÍN, (Ed. bilingüe), Madrid, 1957, BAC, T. XV, p. 263.

45 *Ibidem*., IV, 4, 6, p. 269.

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

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

48 Rodríguez Garrido, Op. Cit., p. 14.

49 «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*.

50 Rodríguez Garrido, Op. Cit., pp. 16-17.

51 Acosta, De procuranda indorum... En: Op., Cit., p. 461.

52 Op. Cit., pp. 513 y 544.

53 «... 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.» Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., p. 546.

54 «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 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 ... hay muchos que ... por dentro están completamente sordos ... pero ignoramos la causa». Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., p. 552.

55 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., Proemio, pp. 391-392.

56 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., pp. 445-446.

57 «Pues vengamos a la lengua, que es necesaria para evangelizar...En este punto, los que toman sobre sí la carga de instruir a los bárbaros padecen tales dificultades que querrían más herir las piedras o quebrantar los mármoles, que haber de declarar misterios difíciles y elevados, sin tener lengua y hablando a sordos.» Acosta, De procuranda... En: Op. Cit., p. 398.

58 «A la dificultad de la lengua hay que añadir la de los lugares, que no es menor ... los mismos parajes donde habitan los indios, casi inaccesibles, parecen excluirlos del camino de salvación. La mayor parte de ellos viven ... no reunidos en común sino esparcidos...» Acosta, De procuranda... En: Op. Cit., p. 399.

59 «Es un error vulgar tomar las Indias por un campo o aldea, y como todas se llaman con un nombre, así creer que son también de una condición (...) por ser las naciones de indios innumerables, y cada una con sus ritos propios, y necesitar ser instruida de modo distinto...». Acosta, De procuranda indorum salute. En: Op. Cit., Proemio, p. 391.

60 «... en otros tiempos con setenta y dos lenguas entró la confusión en el género humano; mas estos bárbaros tienen más de Setecientas, hasta el punto que no hay valle algo crecido que no tenga la suya propia. Porque, aunque en todo el gran imperio de los Ingas ... se usa una lengua general, introducida por el rey Guainacapa, sin embargo hay naciones innumerables de indios fuera de este imperio, y aun las mismas que están dentro de él no la tienen por tan familiar...» Acosta, De procuranda indorum ... En: Op. Cit., p. 399.

61 Acosta, Historia natural y ... En: Op. Cit., Lib., V, cap. III, p. 142.

62 *Ibidem*.

63 *Ibidem*.

64 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 debida 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 exponer en él lo que piensan. Por lo cual son considerados rudos y faltos de letras y erudición». Juan Ginés de Sepúlveda- Fray Bartolomé de Las Casas, Apología. Madrid, 1975, Editora Nacional, p. 126.

65 San Agustín, De vera religione, Caps., XXXVI y XXXVII, pp. 66, 67, 68. En: OBRAS DE SAN AGUSTÍN, (ed. bilingüe.) Madrid, 1956, B.A.C., Tomo IV, pp. 151-153.

66 Acosta, Historia natural... Op. Cit., p. 141. En De procuranda indorum salute, Acosta había clasificado tres géneros de idolatrías, siguiendo la taxonomía de Juan Damasceno. Cf. Op., Cit., pp. 559-561. Cf., también, San Agustín, De vera religione, Op. Cit., Cap., XXXVIII, pp. 155-159.

67 Acosta, Op. Cit., p. 142.

68 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., pp. 518-519.

69 Acosta, Historia natural y... En: Op. Cit., p. 142.

70 Cf. José Luis Suarez Roca, Lingüística misionera española . Oviedo (España), 1992, Pentalfa Ed., Cap. I, pp. 11-37.

71 San Agustín, Contra los académicos. Lib. I, Cap. 1, Prg. 3. En OBRAS DE SAN AGUSTÍN, (Ed. bilingüe) Madrid, 1963, B.A.C., Tomo III, p. 66.

72 Cf. San Agustín, De vera religione, Op. Cit., Cap. XXXVI, pp. 151-153.

73 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.

74 Acosta, Historia natural y ... En: Op., Cit., Lib. VI, Cap. IV, p. 185.

75 Cf. Walter Redmond, «Ser, ciencia y lógica en el Siglo de Oro», en ARETÉ, revista de Filosofía. Lima, PUC, Vol.VIII, Nº 2, 1996, pp. 265-275. Ver también su Tesis doctoral: La lógica en el Virreinato del Perú. A través de las obras de Juan de Espinoza Medrano (1688) e Isidoro de Celis (1787). Lima, 1972, UNMSM. Ver también sus artículos: «Juan de Espinoza Medrano: sobre la naturaleza de los universales» (Lima, 1969, PUC, Separata de Humanidades, Nº 3.) y «La naturaleza de la lógica según Espinoza Medrano» (Lima, 1970-71, PUC, Separata de Humanidades, Nº 4).

76 «Signum est enim res, praeter speciem quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire» Obras de San Agustín, edición bilingüe, T. XV: De la doctrina cristiana., edición preparada por B Martín, O.S.A., BAC, Madrid, 1957, Lib., II, Cap., I., 1., p. 112.

77 «...se ha de considerar en las cosas lo que son, no lo que aparte de sí mismas puedan significar». Op. Cit., I, 4, 4.

78 Ibídem.

79 Ibídem.

80 Cf. Platón, Teeteto. pp. 208b-210b. Ver también Aristóteles, Metafísica, Lib.z, Cap. 15.

81 «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, 1964, Aguilar, (trad. P. Samaranch), De la expresión o interpretación, (Cap. 1, 16a.) p. 258.

82 San Agustín, De doctrina Christiana, Op. Cit., II, 3, 4, p. 115.

83 San Agustín, Ibídem, II, 5, 5 y III, 29, 40, pp.117 y 237.

84 Ibídem, II, 12, 17, p. 131.

85 Ibídem, II, 10, 15, p. 129.

86 Ibídem, II, 11, 16, p. 129.

87 José Luis Suarez Roca, Lingüística misionera española. Oviedo (España), 1992, Pentalfa Ed., 326 pp.

88 «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, 1979, BAC, T. II, p. 289.

89 Tal como señala el lingüista Rodolfo Cerrón-Palomino, la llamada «lengua general de los indios» es un «constructo» de «naturaleza composicional», adaptado «a los contenidos del dogma cristiano» o «naturaleza del discurso a ser empleado» (retórica epidíctica y semántica esencialista). Cf., al respecto: «Las primeras traducciones al quechua y al aymara: un caso de elaboración y desarrollo estilísticos», en BIRA, Boletín del Instituto Riva-Agüero, Lima, 1997, Nº 24, pp. 81-102.

90 «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.

91 «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.

92 «... existe conexión lógica, no sólo entre las verdaderas conclusiones, sino también entre las falsas ... Pero la verdad de las sentencias se ha de buscar en los Libros santos y eclesiásticos.» *Ibidem*, II, 31, 49, p. 173.

93 «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.» Jaques Derrida, Gramatología, Buenos Aires, 1971, Ed. Siglo XXI, p. 20.

94 «... todos los cristianos sin excepción son obligados por derecho 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, 1997, UNMSM, Tesis presentada para optar el grado de Magister en filosofía.

95 Acosta, De procuranda indorum ... En: Op., Cit., p. 393.

96 Acosta, Op., Cit., pp. 501-502.

97 Op., Cit., pp. 507-508, 539-541.

98 Acosta, Op. Cit., Historia natural y ..., Lib. V, Cap. XXVII, p. 173.

99 Acosta, De procuranda indorum... En: Op., Cit., p. 498 y 411.

100 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., Cap. X, «Remedios contra la idolatría», p. 561.

101 «Porque una cosa es qué hay que hacer conforme a la razón y a la naturaleza, y otra qué es lo que si está hecho no se puede deshacer. Con razón, pues, reinan los más sabios y los de espíritu más noble; mas si de hecho reina un ignorante o un bárbaro, no es de derecho, sino injuria, arrojarle del poder. De lo contrario todos los mortales estarán expuestos a la rapiña y a la muerte.» De procuranda indorum... En: Op., Cit., p. 437.

102 Acosta, De procuranda indorum... En: Op., Cit., p. 411.

103 *Ibidem*.

104 Acosta, De procuranda indorum... En: Op. Cit., p. 411.

105 Acosta, Op. Cit., p. 412. Ver también, pp. 527, 535, 536, 537, 538.

106 Acosta, Op. Cit., p. 466.

107 *Ibidem*, p. 413.

108 San Agustín, Contra los académicos. En, Obras., Op. Cit., III, 20, 43, p. 178.

109 Acosta, Historia natural y... En: Op. Cit., Lib. VII, cap. XXVIII, p. 245.

110 Acosta, De procuranda indorum... En: Op., Cit., p. 415.

111 Acosta, Op., Cit., p. 426.

112 Acosta, Op., Cit., p. 458.

113 Acosta, Historia natural y... En: Op. Cit., Cap. XXVIII, p. 246.

114 Acosta, Op. Cit., p. 476.

115 Acosta, Op. Cit., pp. 484-485.

116 Op., Cit., p. 487.

117 *Ibidem*.