Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Escuela Profesional de Filosofía

El naturalismo en Hipólito Unanue: Reinterpretación de la 'americanidad' de las *Observaciones sobre el clima de Lima* (1805)

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Filosofía

AUTOR

Patricio EXEBIO MUÑOZ

ASESOR

Rubén Alfredo QUIROZ ÁVILA

Lima, Perú

2021



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Exebio, P. (2021). *El naturalismo en Hipólito Unanue: Reinterpretación de la 'americanidad' de las Observaciones sobre el clima de Lima (1805)*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Escuela Profesional de Filosofía]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Patricio Exebio Muñoz
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	45585459
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-7377-2998
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Rubén Quiroz Ávila
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	25804632
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-6152-038X
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Miguel Ángel Polo
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08002363
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Dante Dávila Morey
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	08542536
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Víctor Hugo Martel
Tipo de documento	DNI
Número de documento de identidad	41020089

Datos de investigación	
Línea de investigación	E.2.5.1. Análisis de los discursos filosóficos, científicos, literarios, artísticos e ideológicos de la conquista y la colonia.
Grupo de investigación	No aplica.
Agencia de financiamiento	Sin financiamiento
Ubicación geográfica de la investigación	Distrito de Pueblo Libre 12° 4’ 12.972” S 77° 4’ 13.943”
Año o rango de años en que se realizó la investigación	Mayo 2019 – Noviembre 2020
URL de disciplinas OCDE	Filosofía https://purl.org/perepo/ocde/ford#6.03.01

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

Escuela Profesional de Filosofía

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS

PARA OBTENER EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Reunido el **Jurado** en sesión virtual, el día lunes 13 de setiembre de 2021 a las 15:00 horas, integrado por el Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Presidente), Mg. Rubén Alfredo Quiroz Ávila (Asesor), Mg. Dante Dávila Morey (Informante) y Mg. Víctor Hugo Martel Paredes (Informante) para calificar la sustentación de la tesis titulada **El naturalismo en Hipólito Unanue: Reinterpretación de la 'americanidad' de las *Observaciones sobre el clima de Lima* (1805)**, presentado por el bachiller Patricio Exebio Muñoz, para optar el título de Licenciado en Filosofía.

Después de la exposición del tesista, la lectura de sus conclusiones y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, este se retiró a deliberar y acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Pregrado.

Aprobado con máximos honores (19)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el título de Licenciado en Filosofía al bachiller Patricio Exebio Muñoz.

Concluido el acto académico a las 16:30 horas, firman la presente acta.

UNMSM Firmado digitalmente por POLO SANTILLAN Miguel Angel FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 13.09.2021 18:11:41 -05:00

Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Presidente

Mg. Dante Dávila Morey
Jurado Informante

UNMSM Firmado digitalmente por MARTEL PAREDES Victor Hugo FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 14.09.2021 09:09:42 -05:00

Mg. Víctor Hugo Martel Paredes
Jurado Informante

UNMSM Firmado digitalmente por QUIROZ AVILA Ruben Alfredo FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 13.09.2021 19:22:13 -05:00

Mg. Rubén Alfredo Quiroz Ávila
Asesor

ÍNDICE

Introducción
.....3

CAPÍTULO I. Disertaciones sobre las *Observaciones sobre el clima de Lima*……...8

a. La tradición naturalista: el organicismo neoplatónico en la tradición científica peruana…….....8
b. Argumentos principales de Unanue. Contraargumentación frente a Buffon y a De Pauw……...44
c. Contextualización del discurso ambiguo de Unanue. Estabilización colonial: formación del discurso criollo……..81

CAPÍTULO II. Críticas a los argumentos de Unanue en las Observaciones sobre el clima de Lima…….97

d. Interpretación de los argumentos en el contexto sociocultural de la época preindependentista…….97
e. Crítica a las interpretaciones de Augusto Salazar Bondy, Augusto Castro y María Luisa Rivara de Tuesta…….……..106

Conclusiones……...116

Referencias bibliográficas…….120

Introducción:

La relevancia de las *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre* (1805) radica, principalmente, en su i) alcance dialógico con obras europeas en materia de climatología y en ii) la influencia que tuvo en autores peruanos a partir del siglo XIX.

También, destacó por ser una obra científica que superaba los estándares académicos de su época[1]. Esta sirvió como una fuente pormenorizada sobre las características climatológicas de la capital colonial. Además, constituyó un tratado sobre medicina, mediante la cual Unanue prescribió las dietas y los cuidados necesarios para aprovechar o contrarrestar las distintas características del clima limeño.

Según Seiner (2018), las primeras dos ediciones de esta obra fueron publicadas por Unanue en vida, en los años 1806 y 1815. A raíz de la primera publicación, este autor empezó a asumir altos cargos burocráticos. Fue Protomédico de la Corte Real en el año 1807. Al año siguiente, asumió la cátedra de Prima de Medicina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Estas funciones le permitieron consolidar su posición como uno de los ilustrados más prestigiosos de la sociedad limeña de aquella época. Asimismo, esto posibilitó que también se transformarse en un intelectual emblemático de nuestra historia política y de pensamiento.

Los conocimientos de nuestro humanista, autodenominado *Bibliómano*, no solo recorrían los campos de la climatología y la medicina modernas, sino también la literatura, la filosofía, la física (newtoniana) y la religión.

En las *Observaciones sobre el clima de Lima…,* es patente cómo esta confluencia de saberes y praxis se complementan al aplicar distintos conceptos como, por ejemplo, los

[1] El impacto de las *Observaciones* fue tan grande que miembros de la comunidad científica madrileña estimaban la obra como superior a la de muchos de sus pares españoles (Seiner, 2018).

siguientes: i) la corpulencia, en contraposición con la debilidad física o con un menor desarrollo físico; ii) la capacidad moral y/o intelectual, en contraste con la morosidad o la pereza; iii) la influencia del clima debilitante, en contraposición con las capacidades morales e intelectuales del hombre local.

En la misma obra, Hipólito Unanue cuestiona muchos prejuicios atribuidos al clima americano, los cuales fueron difundidos por autores como el Conde de Buffon y Cornelius de Pauw. Para ello, tomando como interlocutores a los lectores europeos, este autor elabora un discurso del criollo que le reconoce características positivas como la corpulencia física. Asimismo, le reconoce capacidades intelectuales y morales, las cuales le permiten contrarrestar limitaciones propias de un territorio inerme y limitante por naturaleza.

Nuestra tarea se centra en analizar este discurso reivindicativo formulado por Unanue, el cual tipifica al hombre local como poseedor de las características descritas anteriormente. Nuestra hipótesis principal es que el discurso de Unanue establece una imagen novedosa del poblador local. Sin embargo, el sujeto al cual le reconoce cualidades (físicas, morales e intelectuales) es el **hombre limeño**, perteneciente a la casta criolla (de la cual este autor también formaba parte).

Elucidaremos si estas interpretaciones provenientes de la filosofía, la historia y la literatura académicas, permiten caracterizar a *El Bibliómano* como un precursor con conciencia americanista o, incluso, como defensor de las castas no-criollas, especialmente en el caso de la casta indígena.

En muchas maneras, esta obra de Unanue ha suscitado poco interés en los círculos letrados y científicos[2]. Sin embargo, fue más valorada en los ámbitos de la medicina y la historia política. Creemos que es necesario reforzar y evidenciar su vigencia y gran

[2] Siendo esta obra considerada por muchos la mejor en cuanto a problemáticas de la influencia del clima, del medio ambiente y su influencia sobre el reino animal, el reino vegetal y, en especial, el hombre limeño (Seiner, 2018).

influencia en nuestra historia del pensamiento, así como en nuestras praxis sociales, como símbolo de la mentalidad y el discurso criollos.

Es necesario agregar que, aun tratándose de una obra notable, las *Observaciones sobre el clima de Lima* (1806)[3] no recibió el reconocimiento que merecía, debido a que las posteriores ediciones (principalmente desde la 3ª) no fueron consideradas para su reedición durante el primer lustro desde su publicación, ni en conmemoración del centenario o el bicentenario (2016) desde la primera edición. Es necesario agregar que tampoco se consideraron reediciones que conmemorasen fechas importantes vinculadas a la biografía de Hipólito Unanue.

Por lo tanto, nuestra tesis tendrá dos objetivos principales: i) revalorar el rol del pensamiento científico y filosófico de Unanue, así como ii) criticar interpretaciones académicas que minimizaron su contribución para elaborar un discurso criollo de justificación[4]. Este discurso estuvo acompañado de prácticas sociopolíticas *anuladoras* de otras subjetividades, posicionando a los criollos como una clase emergente que buscaba ganar mayor protagonismo en el ámbito político-administrativo de aquella sociedad. Consideramos que las elucidaciones a partir de ambos procesos ya mencionados, nos darán luces sobre las dinámicas sociales[5] en las que nos vemos envueltos desde la Independencia.

---

[3] Seiner (2018) precisa que en ninguna de las ediciones posteriores al deceso de Hipólito Unanue (la 3ª, con fecha de 1874) hasta la última (la 9ª, la cual data de 1975) se conmemoró su fecha de publicación.
[4] La cual en las Observaciones fue de raigambre científico-filosófica.
[5] Ballón indica lo siguiente:

> 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 su carácter previo y externo a nuestro 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 *epidíctica* que se debate entre la búsqueda de la sujeción y la exclusión del 'otro', impidiendo todo entendimiento intersubjetivo, o limitándolo a un mero ritualismo (1999, pp. 343-344) [Lo que va en cursiva es nuestro].

En este contexto, el discurso de Unanue revela las complejas relaciones de las diferentes castas que se interrelacionaban en el mundo colonial. Como tal, El Bibliómano fue relevante en el proceso de transición entre el virreinato y la independencia, debido a que constituye un personaje arquetípico para poder explicar este proceso de tránsito y sus diferentes consecuencias hasta el día de hoy. Creemos que las *Observaciones sobre el clima de Lima…* fue uno de los pilares a través de los cuales se cimentó este camino para la casta criolla en los planos del discurso y la praxis.

En esta obra, Unanue establece los puntos sobre los cuales examinará el clima de Lima y su impacto en los seres organizados, específicamente el hombre. Pensamos que esta delimitación es bastante concreta, en la medida en la cual la obra constituye un estudio que resalta las características positivas de la capital colonial y de los demás seres habitan en ella. Esta exaltación de ambos elementos tiene como función destacar al habitante de la capital, quien se asumió a sí mismo como iniciador del proceso de emancipación de la Corona Española. Este sucede en el año 1821.

En relación a la estructura de las *Observaciones…*, tenemos la primera sección, en la cual El Bibliómano expondrá la historia del clima de Lima; en la segunda, lo hará sobre la influencia de este en ambos, el reino animal y el vegetal, en estado de salubridad; en la tercera, examinará el clima como causa de enfermedades; en la cuarta propondrá el método para curarlas por medio de recursos médicos y/o naturales; en la quinta y última, tomará las observaciones vertidas en el año 1799 para comprobar la exactitud de todas sus hipótesis y descubrimientos.

En este hilo discursivo, el uso de la ciencia y un método naturalistas no son accidentales. Unanue se sirve de ambos para reinterpretar el contexto histórico en el cual se gestaron las diversas hipótesis sobre el espacio americano (específicamente, tratándose de Lima) y sus habitantes. Había una interpretación eurocéntrica negativa sobre la naturaleza y la constitución de la flora, la fauna y, en especial, del hombre americano.

Como reacción a esta perspectiva negativa del hombre local, el discurso criollo de Unanue buscará i) refutar dichas tesis, por medio de contraargumentaciones basadas en su conocimiento del clima de Lima y de la medicina. También, tendrá como objetivo ii) establecer a los criollos como la casta dominante, por medio de un discurso (en las *Observaciones…*) que los caracteriza como superiores frente a los españoles y las demás castas, como se comprobará posteriormente.

Por ello, en esta tesis sostenemos que una vez que los criollos garantizaron las prerrogativas que buscaban y lograron, así, un mayor alcance social en todas las esferas posibles (no solamente en el ámbito administrativo, político, académico o científico, sino también en el eclesiástico), pudieron reescribir la historia peruana para perennizar prácticas sociopolíticas y socioculturales proselitistas, en desmedro de las demás clases sociales.

CAPÍTULO I

Disertaciones sobre las *Observaciones sobre el clima de Lima*

a. La tradición naturalista: el organicismo neoplatónico en la tradición científica peruana.

Dentro de la tradición científica del Perú, hubo un mayor desarrollo en las ciencias biológicas. En el interior de ellas, destacaba la medicina. Esta tradición inicia con los cronistas españoles en la primera mitad del siglo XVI, una vez que llegados al Perú. La trascendencia del naturalismo en la cultura y la ciencia peruanas se puede explicar mediante esta definición que da Ferrater Mora:

> [El naturalismo es] la actitud filosófica, o la doctrina filosófica, o ambas a un tiempo, que estiman la Naturaleza, y las cosas en ella, como las únicas realidades existentes. (…) Hay un naturalismo que podemos llamar 'reduccionista', este consiste en sostener que todo lo que hay es 'natural', es decir, que todas las entidades existentes son 'entidades naturales' o, si se quiere, pertenecientes al complejo (y al orden de la Naturaleza). Pero, además, y, sobre todo, consiste en sostener que todo lo que no parezca entidad natural deberá 'reducirse' a una entidad natural o explicarse mediante una entidad natural (1964, pp. 257-258) [Lo que va entre corchetes es nuestro].

Es importante señalar que, si bien el mecanicismo influyó en las ciencias exactas (principalmente, en la física y la matemática), la influencia del organicismo naturalista trascendió más en, las ya mencionadas, ciencias biológicas[6]. En la medida en que el debate entre ambos continúa hasta los días de Hipólito Unanue (1755-1833), es necesario contextualizar las etapas del naturalismo en nuestro país.

[6] Es necesario tomar en cuenta que, a partir de la perspectiva mecanicista moderna, la naturaleza es interpretada como una entidad extensa e inerte (en relación con las consecuencias gnoseológicas del i) dualismo cartesiano, que contrapone a las "ideas claras y distintas" con "las cosas extensas", o de ii) la clasificación lockeana de "ideas simples" e "ideas complejas"). Por otro lado, la perspectiva organicista sostiene que la naturaleza constituye un organismo vivo, el cual posee una historia evolutiva y un desarrollo teleológico. Por eso, Unanue usa "máquina viviente" como un sinónimo de "organismo vivo" (Ballón & Lavado, 2006).

Breve periodización del naturalismo

Es importante adelantar que en el Perú hay una larga y compleja tradición naturalista que data de los primeros años de la conquista, luego del primer tercio del siglo XVI. En este periodo, se desarrollaron las crónicas, así como los textos literarios, filosóficos y científicos.

Consideramos que es necesario presentar las etapas que conforman esta tradición, ciñéndonos a una propuesta de periodización de José Carlos Ballón (1999). Según esta, existen tres vertientes u olas del naturalismo en el Perú:

La primera, que comprende, valga la redundancia, la primera mitad del siglo XVI hasta el comienzo del XVII[7], se caracterizará por un determinismo geográfico-climático[8].

Durante este periodo, hay una concordancia entre las aristocracias española e indígena, con respecto de i) la estructura jerárquica[9] del poder colonial y de ii) la exclusión de las castas intermedias (lo cual se confirma en 1635 por el Obispo de Popayán, quien descalificaba a los curas criollos).

[7] Es necesario notar que a partir de la segunda mitad del siglo XVI inicia el periodo de "Estabilización Colonial", que Carlos García-Bedoya (2004) propone entre 1580 al 1780. Este es un periodo en el cual se dan una serie de sucesos importantes, como i) el establecimiento de las Nuevas Leyes y ii) la extirpación de las idolatrías. A partir de ambas, se establece un nuevo contexto simbólico (García-Bedoya, 2000).

[8] Los argumentos de este primer naturalismo, en el cual destaca José de Acosta, están influenciados por los conceptos de esclavitud de Aristóteles: la i) esclavitud legal y ii) la esclavitud natural. Santo Tomás, siguiendo muy de cerca al Estagirita, justificaba la esclavitud natural a partir de preceptos climatológicos. Así, la geografía se convirtió en la base de la filosofía moral en el discurso naturalista de esta etapa. Mediante preceptos climatológicos, los europeos buscaron justificar el dominio colonial sobre el territorio y la población indígena. Durante esta etapa, los españoles buscaron construir una nueva estructura jerárquica que diera estabilidad al *nuevo régimen social* (a partir de relaciones de parentesco por consanguineidad y de un sistema de servilismo).

[9] En esencia, se trataba de frenar el avance de todas las subcastas que emergieron en los años inmediatamente posteriores a la conquista, para que no atentasen contra un esquema social que favorecía a la casta española y a la casta andina (de origen noble). El crecimiento e influencia de los criollos amenazaba con *plebeyizar* la clara diferenciación jerárquica del régimen de castas, construido a partir de i) criterios de parentesco por consanguineidad y la consiguiente, ii) distribución patrimonial de la propiedad (Ballón, 1999).

Sin embargo, este sentimiento criollo o el *criollismo*, como tal, surgieron antes de las propias generaciones de criollos. Este sentimiento se buscará desarticular con las *Nuevas Leyes* (1542) al intentar refrenar la base económica de los españoles americanos (Mazzotti, 2016).

Durante la segunda ola – que se sitúa entre inicios del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, aproximadamente – se lleva a cabo una reivindicación por parte de las castas intermedias inicialmente rechazadas. Esto sucede en el marco de la Estabilización Colonial (1580-1780, aproximadamente), periodo en el cual todas las castas se encuentran en pugna por el poder. Este espíritu reivindicacionista, impulsado por los criollos, no fue antiaristocrático ni igualitarista, pues se basaron en los mismos principios del régimen social de castas (Ballón, 1999).

Un aspecto peculiar de este paradigma de reflexión es que se da un cambio de percepción en relación con la historia y el valor que se le atribuye al sujeto emergente, es decir, al criollo. Otra consecuencia que este espíritu generó es que se prescinda de una determinada legitimidad discursiva sobre el mundo indígena, al igual que el del mestizo, en favor de los españoles americanos[10]. Este suceso tomaría lugar a partir del siglo XVII.

En la tercera ola – la cual podemos situar entre mediados del siglo XVII y comienzos del siglo XIX – se buscará dar una imagen del espacio local (y posteriormente, nacional) que pueda ser legada a la posteridad. Por este motivo, a este periodo se llamó "naturalismo proyectista".

[10] Señala Pisconte que:

> [En este clima, l]a cosmovisión oficial eurocéntrica no satisfizo los intereses identitarios y los privilegios de las distintas castas que conformaban la población del Nuevo Mundo; tampoco los del naciente estamento criollo, ni los del sector aristocrático indígena o mestizo (caso de Garcilaso), ni menos dejaba satisfecho al sector religioso asentado en ultramar (el caso del franciscano Juan de Torquemada)" (2011, p. 520). [Lo que va entre corchetes es nuestro].

En este periodo, el naturalismo se vuelve en un discurso de plena justificación del Perú, como un territorio, como un estado de naturaleza, que no perderá el aura providencialista/mesiánica de los siglos anteriores. Es necesario decir que el devenir histórico adquiere importancia en la imagen de la naturaleza como un conjunto, en donde se despliegan la acción, la subjetividad, y el devenir del mundo (como un organismo vivo).

Una vez trazada una periodización básica de la tradición naturalista, es importante decir que en la presente investigación nos ceñiremos principalmente a examinar eventos que sucedieron en la segunda ola (es decir, a fines del siglo XVI y principalmente a lo largo del siglo XVII y XVIII), debido a que constituye un momento de mayor madurez del sentimiento y el pensamiento criollo. Sin embargo, debemos explicar que con las Nuevas Leyes – que inician en las últimas décadas del siglo XVI, como ya se indicó antes– se abre paso a un proceso complejo para la formación de esta identidad criolla.

Durante este periodo, los criollos y los peninsulares se encontraban en constantes enfrentamientos en torno al derecho de prelación. Recordemos que los últimos contaban con el apoyo de la aristocracia indígena. Los españoles americanos estaban insatisfechos con la proliferación de peninsulares que ocupaban los cargos administrativos. Asimismo, manifestaban su descontento a las autoridades virreinales y a las demás instancias. Una constante de la clase criolla fue su deseo de adjudicarse ese derecho frente a ambos, peninsulares e indígenas.

Por otro lado, es de suma importancia mencionar a autores criollos peruanos como F. Buenaventura de Salinas y Córdoba (1592-1653). Él fue un franciscano a quien Lavallé (1993) atribuye, con *Memorial de historias del Nuevo Mundo Pirú* (1630), el haber creado la primera obra de reivindicación criolla peruana.

La trascendencia de Salinas radica en que atribuía al clima peruano[11] y a la calidad de los primeros españoles[12], la existencia de mejores individuos en esta región. Este hecho estaba intrínsecamente vinculado a la canonización de santos peruanos como Francisco Solano (1549-1610), Toribio de Mogrovejo (1538-1606), San Martín de Porras (1579-1639) y Rosa de Lima (1586-1671). Esta sucesión de santificaciones fue aprovechada por los criollos durante los siglos XVI y XVII (Mazzotti, 2016).

El Fray Salinas y Córdoba (1631) también resaltó la superioridad de Lima y sus habitantes criollos, por su conocimiento de las tierras indígenas. Como indica Mazzotti (2016), los criollos entendían de mejor manera a los indígenas, debido a que conocían bien las tierras que habitaban, así como sus características y bondades.

Salinas y Córdoba (1631) establece una correlación entre la calidad de la tierra limeña y el oro. Esto tuvo como objetivo conectar al pasado incaico con la cosmovisión cristiana de los evangelizadores españoles. Y, ya que el Perú es sinónimo de oro, sus mejores habitantes – los criollos – son una manifestación viva de esta riqueza (Calancha). Esta riqueza no solo es de raigambre geográfica, sino que se extendía a sus pobladores. De esta manera, Salinas y Córdoba (1631) estableció la superioridad de los españoles americanos en relación con los peninsulares[13].

En su *Crónica Moralizadora…* (1631), Antonio de la Calancha (1584-1654) clasifica los distintos vegetales, especias y frutas que maduran en el Perú como resultado de las

[11] En primer lugar, Salinas y Córdoba (1631) explica, en *Memorial de las historias del Nuevo Pirú…*, que el suelo peruano es apacible, abundante en agua (lo cual permite la subsistencia de sus pobladores) y que, por la pureza de su aire, no atrae pestes. De Lima dijo que es una ciudad que, inicialmente, no estaba en la misma categoría que ciudades europeas como Venecia. Sin embargo, con el tiempo, el temple de la ciudad permitió que se posicione como una tierra amena, tranquila que no es ni suficientemente tórrida durante el verano ni excesivamente helada en el invierno (Salinas y Córdoba, 1631).

[12] De los pobladores de Lima explica que los varones son agudos, valientes y enérgicos; de las mujeres, que son hermosas, de pompa cortesana y de gran nobleza y piedad. Además, explica que el clima templado influye en aquellos dándoles ánimo y los levanta para superar la tradición de oficios mecánicos asumidos por sus padres españoles (zapateros, herreros, pulperos) (Salinas y Córdoba, 1631).

[13] Sin embargo, como indica Mazzotti (2016), la postura de Salinas no era del todo original, pues el huanuqueño Diego de Córdoba Salinas (1591-1654) postuló ideas similares (la superioridad de los criollos debido a su mestizaje) en el año 1620.

garúas. El agua de Lima les permite florecer de manera óptima, debido a la influencia de un mejor clima. En adición, el autor explica cómo la simetría de las calles, casas y diversas edificaciones se encuentran en consonancia con las cualidades climáticas de Lima. De la Calancha profiere una serie de calificativos como "(casas) alegres", "(calles) derechas, grandes y anchas", "(frutas) frescas en todo el año".

Posteriormente, indica que no hay vista más hermosa que la de Lima. También, explica que destacan las torres, los templos, monasterios y demás. De esta forma, apela a la influencia de la cristiandad en los indígenas, con la finalidad de evidenciar un gran desarrollo humano y cultural de los pobladores del Perú (entre los cuales confluyen españoles, negros, mulatos, mestizos e indios). Como vemos, esta es otra manifestación de autoexaltación criolla que contribuyó al desarrollo del discurso de un criollismo emergente.

Con una intención de unificar a las diversas castas en pugna, surge Antonio León de Pinelo (1595-1660). Él fue un cronista y pensador español asentado en Lima desde su niñez. León de Pinelo buscó integrar todas las castas a una cosmovisión natural y moral común. Sin embargo, como advierte Pisconte (2011), este autor no pudo dar el paso hacia una visión laica y operacionalista moderna. Más bien, mantuvo una visión providencialista y sacralizada del Nuevo Mundo.

Esta necesidad de sacralizar el espacio americano está relacionada a la tesis de Vitoria, con relación a la posibilidad de la evangelización[14] de los habitantes americanos. A estos se les atribuía la capacidad para recibir el mensaje divino (Pisconte, 2011). En este contexto, León Pinelo exalta el espacio local para reivindicar a

[14] Que, como veremos más tarde (en la subsección de este capítulo, dedicada a la relación entre El derecho de indias y su nexo con el naturalismo), asumía una postura positiva sobre los indígenas, a quienes atribuía autosuficiencia para poder gobernarse debido a la comprobada existencia de un sistema jurídico, material (tanto de riquezas como de arquitectura) y un sistema de ordenamiento social.

los criollos, asumidos como interlocutores idóneos de la corona. Esta búsqueda de autoexaltación criolla conecta a León Pinelo y a Unanue[15].

Como indica Pisconte (2011), esta necesidad de autoexaltación responde a la exclusión sufrida por los criollos en el régimen virreinal[16]. En materia de moralidad, León Pinelo recurrirá a preceptos probabilistas, con la finalidad 65 de flexibilizar muchos de los principios morales rígidos de la escolástica. Estos resultaban obsoletos en un entorno cada vez más *diverso* (entiéndase "multicultural").

Pisconte (2011) también comenta que los indígenas americanos no desarrollaron el arte ni la codicia, debido a que no lograron explotar sus recursos (oro y plata), a diferencia de sus pares orientales. Como evidencia de esto, León de Pinelo (1779) menciona que los españoles asentados en América encontraron mucha riqueza intacta.

La explicación que hace este autor de los fenómenos naturales, entendidos como un resultado del accionar divino, se torna necesaria en la medida en que el Nuevo Mundo se mostraba resistente a una explicación doctrinaria de corte aristotélico-tomista. El dominio de la corona precisaba del descubrimiento de tierras del Nuevo Mundo, como

[15] La conexión frente a la agenda política de Unanue y la elaboración de Pinelo es importante. No obstante, el primero no generó tanta tensión entre su i) filiación política (recordemos que Unanue era fidelista frente al poder de la corona española) y su ii) pretensión de autoexaltación criolla. Esto se debe a que el carácter científico de las *Observaciones* (con una influencia organicista-neoplatónica-naturalista) se ciñó al plano *experimental* (entiéndase "científico"). Por medio de sus exámenes y supuestos, Unanue no se comprometió políticamente de la misma forma que Pinelo. Sin embargo, dio por sentados algunos de sus argumentos. Como veremos posteriormente, esta actitud favoreció a los criollos.

[16] Es importante ver el giro que le da Antonio de la Calancha a los efectos, no tan positivos, de la evangelización en los indígenas. En su *Crónica Moralizadora*…, arguye que, en el plano moral, los indígenas respondían al ejemplo de sus catequistas – es decir, sacerdotes españoles –, quienes son venerados por aquellos al punto en que, si no son virtuosos, los desvían del camino de santidad, debido a la laxitud de sus costumbres.

Creemos que estos argumentos reforzaron algunos de los comentarios que habían empezado a elaborar los criollos desde la etapa de la *Estabilización Colonial* (es decir, del año 1580 en adelante) para desvirtuar la idoneidad de las autoridades virreinales en todo nivel (no solo a nivel eclesiástico), en relación con i) los abusos cometidos contra los indígenas y paradójicamente, en relación con ii) las restricciones al sistema de encomiendas.

ejemplo de su excepcionalidad[17], para justificar la conquista, a partir del i) plan salvífico y ii) la tarea evangelizadora de los españoles.

Esta excepcionalidad es destacada por León Pinelo (1779) con la siguiente hipótesis. Como el desarrollo de la sociedad indígena americana es incipiente (debido a que sus pobladores eran seres faltos de ambición), su aplomo es resultado de las condiciones favorables de su geografía.

Por otro lado, Bartolomé de las Casas (1484-1566) establece que a los nativos americanos corresponden la libertad y la soberanía en el ámbito del derecho natural (influenciado por Francisco de Vitoria). A partir de este hecho, cuestionó el dominio absoluto de la Corona hacia las Indias americanas (Pisconte, 2011).

De las Casas cuestiona el dominio absoluto por parte de los españoles hacia los indígenas. Sin embargo, no entiende que el hallazgo de América fue resultado de mera casualidad y es por eso que atribuye mucha importancia a su descubrimiento[18]. Esto se debe a que interpreta que existe una correlación entre i) los indígenas (y su

[17] La posibilidad de vida humana en América era asumida como algo imposible, amparada en las tesis de Aristóteles, quien postulaba que seres humanos no podrían habitar las zonas tórridas y quien tampoco contemplaba los aspectos geográficos y meteorológicos observados en este continente. (Pisconte, 2011). Por su parte, León de Pinelo (1779) relata una anécdota en la cuales utiliza el término *monstruo(s)* para referirse a un par de niñas siamesas nacidas en Santo Domingo.

[18] En el segundo capítulo del I Tomo de Historia de las Indias (1527-1559), Bartolomé de las Casas realiza una apología de Cristóbal Colón argumentando que él era el hombre elegido por Dios para el descubrimiento de América y así poder realizar la tarea evangelizadora. El significado de su nombre (la forma antigua de Colón, que es "Colombos", significa "poblador"), su aspecto físico (de estatura alta y rostro alargado) y su presencia (moderada) son características esenciales de una persona notable que, además, estuvo apoyada por los Reyes Católicos (Casas, 1875).
En el capítulo XLI del mismo tomo, De las Casas (1875) indica que los indígenas recibieron con alegría y asentimiento a los españoles, debido a que los consideraban "hombres venidos del cielo". También, relata que Colón se dispuso a redoblar esfuerzos en conseguir beneficios dinerarios para los Reyes, debido a que se hartó de seguir gastando su riqueza sin brindarles ninguna retribución. En esta situación, se percata de que "las Indias" que descubrió no estaban inicialmente contempladas en su plan ni en el de sus reyes o pontífices. Sin embargo, tendría que ordenar y enderezar el orbe descubierto con la finalidad de poder disponer de él y así cumplir con su función y destino.

correspondiente evangelización) y ii) el papel salvífico que se adjudicaron los españoles en la historia de la humanidad[19].

En este escenario, emerge Antonio de Herrera (1792-1854). Este autor asume la concepción lascasiana del Nuevo Continente, en la cual este es concebido como el paraíso terrenal. Este autor utilizó esta noción del espacio americano para justificar el papel del indígena como súbdito natural en el interior de este sistema colonial (Pisconte, 2011).

Autores como Antonio León de Pinelo surgen como respuesta frente a estas hipótesis. Él resaltó las cualidades del hombre americano para lograr una imagen de América como un todo cosmológico ordenado. En esto se parece a Salazar-Bondy (2006d), para quien América constituye una entidad histórico-natural que, en el contexto de la climatología peruana, reclama su lugar frente a las demás perspectivas climatológicas. Es decir, desde la climatología, la casta criolla reclama su lugar para contradecir la perspectiva eurocéntrica.

En esta línea argumentativa, León Pinelo también discutía con algunas ideas de Garcilaso de la Vega (1539-1616). Para este autor, los indios estaban dotados de "entendimiento natural" y, por tanto, no necesitaban más que de los "señores naturales" (incas) para ser gobernados. Como consecuencia de lo mencionado, debe prescindirse del comando de las autoridades españolas[20].

---

[19] Este es un discurso de justificación de dominación que viene desde Cristóbal Colón (Pisconte, 2011). En este contexto, Fray Bartolomé equiparó a los indígenas con los romanos y griegos, en torno a una serie de características en el marco fáctico (su sistema de agricultura, el nivel de su arquitectura, un aparato sociopolítico bien constituido, etc.), así como en el marco religioso. Por consiguiente, no quedaba anulada su capacidad innata de buscar e inclinarse ante la divinidad auténtica.

[20] El *Paraíso en el Nuevo Mundo* buscaba explicar el origen del indígena americano, así como sus facultades desde el establecimiento de América como un lugar bíblico. León Pinelo argumentó que la primera generación de hombres creados por Dios tuvo como lugar de procedencia este continente. Su evidencia la conformaban los monumentos prehispánicos. Su objetivo ulterior era el de restarles importancia política y autoría a los incas como señores *por naturaleza*. (Pisconte, 2011) [Lo que va en cursiva es nuestro].
Es decir, resaltar el carácter imponente de los monumentos no tenía la finalidad de justificar la libertad del indígena, sino de adjudicarle su creación al hombre occidental (descendiente de Adán y Eva) para dar a entender que los monumentos y la *civilización* creados por los incas y/o diferentes etnias locales no les

Este planteamiento surge en un contexto de inestabilidad legal, a través de las Nuevas Leyes, las cuales propiciaron una sensación de caos, a través de su revisión y reelaboración.

En este contexto, surgieron posturas como el Probabilismo, el cual se encuentra en conexión con posturas naturalistas (puntualmente en el caso de José de Acosta[21]) y con el derecho de indias (en el cual destacan Francisco Suárez y Francisco de Vitoria), a fin de justificar la posición de sujeción de los indígenas. Es necesario adelantar que Pinelo les adjudicaba el rol de vasallos.

Con las Nuevas Leyes, se realiza un proceso de reinterpretación en ambos planos, el jurídico y el moral. Como consecuencia, hubo mucha inestabilidad en la sociedad virreinal. Además, este proceso fue una estrategia para asediar la base económica de la clase criolla. Este hecho también constituye una violación de dos puntos centrales del contrato entre españoles e indígenas. En palabras de Mazzotti:

> Esta falta de compensación real y simbólica implicaba una violación de las **leyes universales de reconocimiento a los guerreros victoriosos** (leyes honradas en Roma y en la España medieval) y de **los principios del *pactum subjectionis***, pues la autoridad regia no estaba atendiendo las necesidades de sus súbditos más fieles ni de sus descendientes directos e inmediatos (2016, p. 22) [Lo que va resaltado y en cursiva es nuestro].

---

correspondía a ellos, pues no estaban dotados de capacidades intelectuales y/o creativas que se lo permitiesen (Pisconte, 2011) [Lo que va en cursiva es nuestro].

[21] Es importante recordar que la justificación de la tarea evangelizadora se ciñe al supuesto de la idolatría. A causa de la inmersión de los indígenas en la "superstición", estaban, cuanto menos, desprovistos del discernimiento mínimo para poder aceptar la verdad única y salvadora: la verdad bíblica. En palabras de Acosta:

> "(…) Las señales no se ordenan de próximo a significar palabra 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 inventó para significar palabras, sino para denotar aquella cosa: estas señales no se dicen, ni son propiamente letras ni escritura (…)" (Acosta, 1985, p. 185) [Lo que va entre paréntesis es nuestro].

En otras palabras, como los indígenas no son partícipes de la experiencia de un lenguaje de alcance universal como el castellano, es necesario adoctrinarlos con la finalidad de insertarlos en esta cultura y este *modus vivendi*, también a nivel semántico. Como sabemos, su anexión a este modo de vida no fue pacífica. Como se verá posteriormente, algunas posturas naturalistas como la de León Pinelo o perspectivas probabilistas como la de Avendaño, justificaron el vasallaje de los indígenas por medio de esta "inclusión" en la cultura española.

Ciñéndonos a los argumentos anteriores, tenemos que, en esta falta de cumplimiento de pactos entre las diversas castas, los mestizos adquieren una mirada fraccionada de la historia universal. A partir de esta visión, surge una melancolía ante la inestabilidad generada por esta reformulación de las leyes coloniales que favorecían a los encomenderos. Y de esta, un resentimiento, debido al poco o nulo reconocimiento que los hijos de los conquistadores (entiéndase "primeros criollos") recibían. Los criollos pensaban que merecían ser recompensados por los valiosos servicios que sus padres habían hecho para propiciar el crecimiento del imperio español (Mazzotti, 2016).

Influencia del Probabilismo en la reconfiguración moral de la subjetividad criolla

Entre otros motivos, la importancia del Probabilismo radica en el replanteamiento de las costumbres y de los derechos de los criollos. Este suceso servía como respuesta a esta insatisfacción por la pérdida del carácter vitalicio de las encomiendas, como ya se mencionó.

De acuerdo con Víctor Hugo Martel (2007), la fecha de origen del Probabilismo se puede cifrar en el año 1571, ante el comentario de Bartolomé de Medina de una sentencia de Tomás de Aquino: "me parece que, si una opinión es probable, sea seguida, aunque la opuesta sea la más probable". Como consecuencia de las Nuevas Leyes, surge un escenario jurídico muy diverso y complejo, principalmente debido a que el modo de abordar las leyes y la moralidad era *casuista*. Es decir, las leyes no se justificaban en certezas o absolutos, sino en *opiniones probables* [Lo que va en cursiva es nuestro].

En este contexto, la moralidad está circunscrita a la legalidad, como lo indica Martel (2007). Así, el derecho indiano (es decir, el *corpus* legal instaurado después del descubrimiento de América llevado a cabo por Colón) distingue dos momentos: i) el obedecimiento – entendido como un paso necesario de aceptación a nivel público – y su respectivo ii) cumplimiento. El último representaba la aceptación social de la ley.

Esta solo permanecía vigente si y solo si se generaba dicha aprobación y aplicación. Esta es una idea que proviene del derecho romano.

¿Por qué es importante el surgimiento del Probabilismo en el contexto virreinal? Lo que señala Martel (2007) en su obra *La Filosofía Moral: El debate sobre el Probabilismo en el Perú (siglos XVII y XVIII)*, es que en un contexto socio-geográfico multívoco naturalmente se suscitan casos particulares que ya no se buscarán ajustar a los casos generales. En otras palabras, los casos particulares ya no eran aplicables de acuerdo con preceptos doctrinarios y unívocos, como lo son el derecho antiguo romano y la liturgia bíblica.

Esta corriente se extiende en el Perú por medio de la Compañía de Jesús. Esta orden religiosa tenía la intención de aceptar a los indígenas como sujetos del derecho, democratizando también el alcance de sus empresas misionales. La Orden Jesuita buscó extender su influencia a todas las clases sociales para poder justificar y afianzar su posición de poder.

Así, la donación de libertad a los indígenas, que propone Diego de Avendaño (1594-1698), solo sirve para legitimar la subordinación de los nativos en el sistema colonial, a través de la evangelización (Martel, 2007). Por ende, la flexibilización de las costumbres y leyes era necesaria, pues respondía a las exigencias internas de una escolástica que era puesta en cuestión, al configurarse el naciente mundo moderno.

El Probabilismo, como tal, no es una manifestación moderna del derecho ni de la moral, pues no busca ceñir a los diferentes sujetos a la ley para lograr parámetros de control en base a un contrato social. Por el contrario, constituye una reacción frente al poder monárquico, en el cual primaba la subordinación de los súbditos al monarca por medio de la identificación de estos en relación con pensamientos, deseos, hábitos en el interior de esta legalidad, como expresa Martel (2007). Naturalmente, el sistema jurídico es, en esencia, un sistema medieval instaurado a favor de aquel poder.

Con Diego de Avendaño, estas ideas pueden entenderse más claramente. Al diferenciarse el derecho positivo –basado en una moralidad fundamentada en el sentido común y en las costumbres – del natural, el delito ya no se puede entender como un hecho relacionado por adecuación o aproximación con la verdad. Por el contrario, se conceptualiza en relación con la conveniencia o inconveniencia de una situación determinada. Este análisis implicaba una mayor atención a las potenciales razones inmanentes de la voluntad de quienes actuaban.

De esta manera, los juicios directos son las leyes decretadas por los conquistadores. Por su parte, los juicios reflejos son aquellos que atenúan la validez de su extensión, incluso logrando a paralizar el cumplimiento de los primeros.

Es necesario explicar que la importancia del Probabilismo en nuestro estudio se relaciona con la siguiente idea. El Probabilismo sirve para aquellos casos no contemplados por la ley o que son inaplicables según esta. En otras palabras, si la ley no califica como probable, entonces no existe una ley natural de la cual puedan deducirse principios de accionar morales (piénsese en máximas morales o en imperativos categóricos) que apliquen a la multiplicidad de casos, justamente porque dichos casos escapan a la norma.

Esta consecuencia lógica de las leyes, de acuerdo con la perspectiva probabilista, trajo como consecuencia una interpretación errónea y extremista del Probabilismo. Como explica Martel (2007), este es interpretado como una manifestación rebelde y subversiva que rechaza un estado de derecho y a su autoridad de fundamento correspondiente. Por tal motivo, es visto como una flexibilización excesiva de costumbres y opuesto a los cimientos de un estado teocrático.

Esta interpretación exagerada del Probabilismo, como una postura contraria al estado teocrático, proviene de la falta de matiz entre sus preceptos frente a la ley. Al decir que *se obedece, pero no se cumple la ley*, pareciera estarse describiendo un estado de desobediencia. No obstante, como bien indica Martel (2007), se trata de una

postura de inobservancia, ya que lo que se busca es que la ley pueda ser obedecida una vez que ha sido puesta en vigencia con la consiguiente aprobación por parte de la totalidad de la sociedad. Por lo tanto, esta postura aproxima la ley a las consciencias, es decir, las aproxima frente a la multiplicidad de códigos morales que se dan en este *Nuevo Mundo* [Lo que en cursiva es nuestro].

De esta manera, el método casuista del Probabilismo fue empleado para reinterpretar el ámbito jurídico en América. Sobre todo, en el marco de casos no contemplados, a los cuales se les pudiese realizar la correspondiente subsanación para su aplicación como leyes relativas a cada caso.

Martel (2007) aclara que, si se distingue entre opiniones probables e improbables, es porque en el interior del Probabilismo se creía que hay una verdad objetiva que valida esta "oscilación" de opiniones probables, las cuales están sujetas a constante prueba (o sospecha). Y esta noción de verdad, según entiende nuestro autor, no deja de ser la de una verdad absoluta.

Sin embargo, los probabilistas asumen que las limitaciones humanas no permiten aprehender esa verdad en su totalidad. Por tanto, la certeza no puede ser gnoseológica, sino *casuista*, en la medida en la cual se prioriza la conveniencia, y no la veracidad, de un caso particular en un contexto determinado.

La conexión entre el Probabilismo y el Naturalismo radica en lo siguiente. **Si la ley es reflejo de la naturaleza divina, entonces el *indígena* vasallo (componente importante de la ecuación) debe adherirse a las leyes, contribuyendo a la armonía del todo.** La causalidad de la naturaleza/ley natural y su necesidad para fundamentarse como leyes absolutas es, en primera instancia, un punto de contacto entre ambas perspectivas [Lo que va resaltado es nuestro].

Cabe señalar que el Probabilismo no contradice la diada naturaleza divina/bien común, pues sigue defendiendo el estado teocrático, como se verá posteriormente. En

España, se basaron en la religión cristiana para organizar su armazón legal y justificar su papel durante las diversas fases del virreinato. La tensión entre legitimar la misión providencial de la Corona y la reivindicación nacionalista criolla concurrían en Pinelo, como se explicará a continuación:

> El providencialismo naturalista entraba crecientemente en conflicto, conforme se iniciaba en los medios académicos coloniales el ingreso de teorías cuantificacionistas modernas, de fuertes consecuencias desacralizadoras. Por otro lado, la sacralización del Estado con la que el despotismo ilustrado pretendió presentarse como la encarnación del «bien común», entró en creciente conflicto con una filosofía moral que presuponía el libre albedrío y la libertad individual como soporte fundamental de la convivencia social (Pisconte, 2011, p. 539).

Asimismo, el Probabilismo se diferencia, en esencia, de posturas adheridas al dualismo moderno. Esto se debe a que buscó unificar el fuero interno (en el plano moral o ético) junto con el externo (plano jurídico). Es decir, **desde el Probabilismo se procuró generar un punto de contacto entre lo que es y lo que debe ser** [Lo que va resaltado es nuestro].

Es necesario aclarar que el principio de las acciones morales no depende de una consciencia individual y sí, más bien, del contexto comunicativo en el que se interpretan los hechos, según su probabilidad. Por ende, el Probabilismo no constituye una tesis contractualista o convencionalista moderna porque la sociedad está sostenida por la noción del Bien Común. Este es, en última instancia, el tejido que penetra y organiza las diferentes capas de la vida social, y que impone la obligación en el plano jurídico-moral a nivel colectivo, en primer lugar (Martel, 2007).

En otras palabras, la distancia entre la epistemología y la moral no estaba delimitada en el interior de la perspectiva probabilista. No obstante, sí lo estaba en posturas contractualistas modernas. De acuerdo con estas, los preceptos morales se fundan sobre la base de individuos que constituyen entidades reales y que, a su vez, son capaces de establecer acuerdos. Como resultado de dichos acuerdos, se fundan estas sociedades, desde la perspectiva moderna.

De acuerdo con lo dicho en los últimos párrafos, podemos decir que las esferas de lo privado y lo público están íntimamente relacionadas al igual que el Bien común (díada epistemológico-moral) en el Probabilismo. Esto se debe a que este aún no escinde la tríada verdad-poder-moral.

Posteriormente, Martel (2007), explica que los pensadores coloniales no distinguían entre ley natural y ley normativa. Este hecho se debió a que concebían que esa distinción era resultado de una falta de comprensión sobre un supuesto fundamental. La voluntad divina fue la que creó el universo. Por ende, existen regularidades necesarias y universales que trascienden la contingencia del mundo físico (humano).

Esta unión de ambos tipos de ley, natural y divina, posibilitó una firme creencia en la unidad del universo y, por tanto, una creencia sostenida en un teleologismo naturalista y una visión histórica providencialista. En otras palabras, el derecho natural y el derecho positivo eran una misma cosa, con lo cual no existían contingencias que contradijesen la simetría entre i) la epistemología/gnoseología y ii) la moral.

Por lo tanto, la visión lineal de la historia (propiamente occidental) contribuía a aceptar un sistema naturalista que se adscribe a una teleología que justifica las jerarquías. Estas favorecen a la Corona, a sus allegados y a cualquier agente vinculado al poder (indígenas vinculados a aristocracias locales, incluso en el caso de mestizos o criollos aristócratas).

Este era un ambiente de creciente complejidad del saber y de las prácticas del siglo XVII. Como tal, estaba más próximo al contractualismo e ideas liberales de la modernidad. En este contexto, posturas providencialistas como la de Pinelo, asociadas a la exaltación de un nuevo nacionalismo criollo, perdían terreno[22].

[22] Como lo expresa Pisconte (2011), frente a esta ambivalencia en el discurso de una nueva "americanidad", Pinelo no pretende superar las limitaciones de este, sino que busca confrontar a las i) las aristocracias hispánicas y a ii) las aristocracias andinas, con quienes se había ido gestando un intercambio desigual en relación con las castas intermedias, "criollas", a lo largo de 3 siglos de dominación colonial.

Derecho de indias: nexo con el Naturalismo

Para Francisco Suárez (1548-1617), jurista y teólogo español, la ley es una medida de la rectitud en los actos morales. En su *Tratado de las leyes y del Dios legislador* (1612), indica que si un precepto no destaca por su honestidad y transparencia no es una ley, sino **inequidad** (Suárez, 1967) [Lo que va resaltado es nuestro].

Ius es la equidad civil prescrita por leyes escritas o admitida por los usos y costumbres (leyes no escritas) del derecho romano. Justicia y equidad son sinónimos según Suárez (1967). Así, la equidad natural es la regla del ius, no una acotación teórica de este. La equidad jurídica (ius) obliga, mientras que la equidad natural ajusta la regla escrita a las circunstancias particulares que se suscitan en la praxis.

Un argumento importante, ofrecido por el mismo Suárez (1967), da luces sobre su idea de ley y su relación con el ser humano. El *Doctor Eximio* nos indica que las leyes solo rigen sobre *naturalezas libres* y ya que esta ley no precisa de condiciones de posibilidad externas que le otorguen sentido, su *naturaleza* no pertenece al mundo de la necesidad [Lo que va en cursiva es nuestro]. En otras palabras, aquellos seres que no son libres, no están ejerciendo leyes que les permitan vivir en torno a la equidad y la justicia, y, por lo tanto, deben serles impuestas.

Es necesario explicar que el derecho natural (relativo al ius, ya mencionado) forma parte del dominio del hombre; la ley *eterna* (parte del *fas*, derecho divino) condiciona la necesidad del primero, debido a que está representado por Dios. Este es, *per se*, causa suficiente y eficiente para la existencia de la moralidad en el hombre.

Como se argumentó antes, la relación entre hombres y el derecho solo puede fundarse sobre la base de la libertad, pues Dios les ha otorgado libre albedrío. Sostenemos que se introduce una noción moderna del derecho como una serie de deliberaciones relativas no solo a la ley externa que obliga, sino también a la voluntad

del sujeto que delibera y que, finalmente, la elige (de acuerdo con algunos parámetros morales, claro está).

De esta forma, se evidencia, en primer lugar, la capacidad intelectiva y de discernimiento del ser humano. A partir de sus discernimientos y elecciones conscientes, el hombre logra distinguirse de las demás *criaturas* (animales). Asimismo, el ser humano evidencia su propensión al bien al elegir buenas leyes que convienen a su naturaleza (imperfecta y limitada) (Suárez, 1967) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario comparar a los animales y a los humanos para entender plenamente a qué se está refiriendo con esto el Doctor Eximio. Lo peculiar de la ley es que supone a ambas, la libertad y la razón, como condiciones necesarias para actuar en relación con un suceso determinado, entendido el último como una manifestación de la ley natural. Por ende, los animales o quienes no están ejerciendo la verdadera libertad y la razón, no están actuando de acorde a ninguna ley (Suárez, 1967).

Lo interesante de esta categorización es que este autor plantea una jerarquía cósmico-natural, en la cual los animales y los demás seres (llamados *insensibles*) están fuera de las determinaciones morales del hombre. En consecuencia, no están ejerciendo el derecho natural. Para Suárez (1967), la ley natural es la capacidad de discernir entre el bien y mal. Como tal, reside en la mente racional humana.

¿Cómo se justifica que la tendencia al bien tenga lugar en la mente humana? Esta participa de la ley eterna, ya que fue infundida por Dios en sus criaturas. En el caso del hombre, esto no se da de manera metafórica, sino de forma *actual*. El derecho natural revela un enfoque *humanista*. En este caso, Francisco Suárez (1967) está enfatizando el rol de la mente humana como condición *sine qua non* del ejercicio del derecho. Por lo tanto, la legalidad está basada más en el sujeto, en el humano que, en la ley eterna, Dios [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario aclarar que el Doctor Eximio sigue adscrito al esquema escolástico. De acuerdo con este esquema, la ley eterna subsume a la ley natural. Asimismo, este autor divide a la primera en dos: i) ley natural, la cual dimana de Dios y ii) ley sobrenatural, la cual Este infunde de manera directa.

Lo resaltante de esta línea argumentativa es que hay un paralelismo con el naturalismo. Desde la perspectiva iusnaturalista, nuestro autor está justificando la tarea evangelizadora dirigida a los indígenas. Así, los seres humanos, que se consideren como tales, están dotados de razón e intelecto (Suárez, 1967).

En este momento, la intelectualidad de los indígenas, al igual que su capacidad moral, estaba sujeta al escrutinio de muchos pensadores coetáneos de Suárez (Las Casas, Vitoria y Sepúlveda). El veredicto – ya sea en versiones más radicales como la de Sepúlveda o más benignas como la de Las Casas – declaraba, de manera tajante, que los indígenas eran seres inferiores a sus conquistadores.

Para el Doctor Eximio, la ley es más un resultado de justificación de la voluntad que un efecto de la razón (si bien se sirve de ambas). Como mandato externo, obliga a quien debe cumplirla. Este autor utilizó una metáfora, como argumento, cuando dice que el gobernador puede ejercer su poder sobre sus súbditos, por medio de este mandato externo.

Este ejemplo también explica cómo la voluntad dirige al entendimiento, con la finalidad de dirigirlos a ambos, de manera predeterminada, hacia la moralidad, a la justicia y principalmente al bien común (siguiendo la línea platónica del bien común y la teleología aristotélica). En otras palabras, solo las leyes que participen del bien común, la justicia y la moralidad pueden ser consideradas como tales.

El bien común del que habla el Doctor Eximio radica en el cabal cumplimiento de la ley eterna, de la cual todo dimana y proviene, ciñéndose a la moralidad de los actos (más que de hábitos) que se ajustan al ideal cristiano de vida. En conclusión, **cualquier**

precepto que no se ajuste a esta verdad no es ley. Es más, Suárez (1967) arguye que la ley solo puede ser necesaria y existir plenamente en una **sociedad perfecta**, en la cual tiene lugar un aparato jurídico legal. Este tiene como finalidad garantizar su cumplimiento, lográndose la conveniencia a la que tiende esa sociedad [Lo que va resaltado es nuestro].

En el segundo libro, este autor cuestiona la existencia de la ley eterna, pues la ley existe en tanto que hay alguien sobre quien imponerla para ser cumplida. Por tanto, **la ley como tal es un acto de gobierno, de imperio a alguien a quien se gobierna** (Suárez, 1967) [Lo que va resaltado es nuestro]. Debido a que la ley eterna se manifiesta en las leyes civiles (específicamente humanas) y les brinda soporte, es que su promulgación se da en el plano humano de existencia sin necesidad de la promulgación de la ley divina (si nos ceñimos a la primera idea).

¿Qué es lo interesante de este planteamiento? En primer lugar, que Suárez (1967) sitúa la ley eterna como el sustento de la ley civil o natural. Así, el *sustrato* de las leyes humanas es Dios. Este es, a su vez, su acto de gobierno. Como se había explicado anteriormente, el ser humano obra en libertad debido a que se encuentra conectado teleológicamente al bien común (propio de una naturaleza primigenia dada por Dios). El hombre se acerca cada vez que comete actos de manera honesta y de acorde con las circunstancias que lo posibilitan. Estas circunstancias están dadas por la ley natural, la cual obliga a los humanos a su cumplimiento antes de que estos desarrollen sus hábitos.

Esta idea del Doctor Eximio es de suma importancia para entender la conexión entre su teología del derecho y el Probabilismo. La ley natural no se vincula con el derecho de gentes ni para prescribir una acción considerada buena ni para censurar una acción considerada mala. En esta medida, es necesario investigar el contexto en el cual una acción se da para considerarla de alguna de las dos maneras. Esta interpretación del precepto natural es necesaria a los hombres y, a partir de ella, es que se concibe el derecho humano.

Es decir, el carácter inmutable de la ley eterna es el marco de referencia que permite entender si el acto es bueno o malo intrínsecamente en primer lugar y si en general, se ajusta o no al precepto de manera extrínseca. Es decir, en relación con la observancia o interpretación de la ley natural que, en la praxis humana, puede ser susceptible de *dispensas* (concesiones).

La *epiqueya* – término de Suárez para nombrar a la *equidad* de la ley que equivale al concepto de justicia – se explica de manera más específica en las líneas que vienen a continuación. Más allá de las circunstancias que influyeron o no en su cumplimiento, en esencia, importa si es que hubo un balance entre lo cósmico y lo humano, en el cual primase la transparencia en el actuar.

A pesar de que esta contextualización revela un carácter no casuista del derecho de Indias, provee luces sobre su conexión con el Probabilismo. Debido a que la naturaleza humana es limitada, en comparación con la divina, sus leyes (llamadas civiles o sociales) también lo son y a menudo tergiversan o eluden la perfección de la ley natural. Esta es, junto con la ley eterna, una causa eficiente de carácter inmutable. Además, puede parecer que es proclive al cambio, pues contempla las complejidades de cada x que sea inherente a la existencia del ser humano.

Por este motivo, el derecho civil brinda concesiones sobre casos en los cuales la ley no ha sido acatada o cumplida, en la medida en la cual contempla que existen circunstancias particulares que no posibilitaron su ejercicio. Estas circunstancias van más allá de la elección o accionar consciente, como estar dormido, haber sufrido un accidente o tener que salvar la propia vida.

De acuerdo con la perspectiva del Probabilismo, esta flexibilización de la ley – de la cual se sostiene que la ley obedecida no necesariamente es cumplida – es un punto de contacto entre ideas de Diego de Avendaño y la visión ética que propone Hipólito

Unanue en sus *Observaciones…*, al igual que en su participación en *El Mercurio Peruano* (1790-1795).

Es necesario recordar que Diego de Avendaño propuso la libertad de los indígenas para que se sometiesen al poder eclesiástico por voluntad propia. El esquema de Unanue en el siglo XIX es el mismo con respecto de los no-criollos. Ese marco de diferenciación étnica y social permanecerá en la gestación del proceso de Independencia.

En dicha época, el fervor nacionalista, denodadamente criollo, fue una consecuencia del trabajo asumido por ellos desde siglos atrás[23] – tanto en las cortes y en la academia, así como en los conventos, de manera principal. Por medio de este trabajo, ganaron terreno no solo a nivel económico, sino también a nivel religioso, académico y político.

Sin embargo, es necesario adelantar que, como indica José Antonio Mazzotti (2016), se trata de una doble identidad, la cual define como "diglósica", en la medida en la cual i) los criollos exaltaban su patria local. Al mismo tiempo, ejercían una ii) posición dominante frente a las demás castas (es decir, hacia los indígenas, otros mestizos y africanos).

Con esto, notamos que la justificación de estas hipótesis gira en torno a la noción de veracidad y de honestidad al actuar. La necesidad de la ley natural adquiere importancia y se aplica, en la medida en la cual le impone al ser humano un mandato que le indique, *de forma clara*, cómo actuar. En otras palabras, la ley natural, que es en esencia la ley divina, es **prescriptiva** (Suárez, 1967) [Lo que va resaltado y en cursiva es nuestro].

[23] Recordemos que los encomenderos y sus descendientes empezaron a articular un discurso de justificación dentro de los primeros 50 años desde el *descubrimiento* de América que hizo Colón (1492), debido a la anulación del i) derecho de prelación y del ii) carácter vitalicio de las encomiendas, ambos hechos instaurados a partir de Las Nuevas Leyes.

No obstante, este esquema difícilmente podría haberse ajustado a las características peculiares del contexto del Nuevo Mundo, en el cual constantes cambios tomaban lugar de forma no unitaria o linealmente ordenada:

- Primero, los indígenas no correspondían con el esquema europeo de racionalidad. Esta es un requisito mínimo para obrar de acuerdo con las leyes. Como subordinados de los españoles, los indígenas no estaban en condiciones de asentir frente a las normas porque no compartían la cosmovisión ni las costumbres europeas. Es necesario recordar que la brecha lingüística fue una gran limitación para poder evangelizar a los indígenas.

- En segundo lugar, el discurso naturalista de los primeros cronistas (así como el Probabilismo y la visión teológica y jurídica de pensadores como el Doctor Eximio) partía de un punto de vista que no invitaba al diálogo. La función *epidíctica* de la retórica aristotélica anuló cualquier forma de comunicación concreta, real, en la cual se tomasen en cuenta las necesidades de ambos sujetos.

- En tercer lugar, los indígenas aceptaron la imposición cultural pero no cumplieron con las leyes de los españoles al pie de la letra. Estos quisieron destruir por completo *sus idolatrías.* En otras palabras, se ciñeron a una postura de inobservancia ética y jurídica durante el tiempo que duró el virreinato.

La última idea está conectada a un argumento que da Suárez (1967). Él comenta que lo intrínsecamente malo no pertenece al ámbito de las leyes. Esto se debe a que todo lo opuesto al derecho natural no puede contemplarse como ley.

Ahora bien, hacia el final del libro II, Suárez (1967) diferencia el derecho natural del civil y explica que el derecho de gentes, el cual corresponde a los pueblos y sus costumbres de manera más específica, pertenece al derecho civil. También, explica que

este versa sobre asuntos humanos *per se*; mientras que el derecho natural incluye a los demás seres (animales).

Lo que trata de explicar el Doctor Eximio es que, si bien puede asumirse que el derecho humano y el derecho natural equivalen a lo mismo, no se da así porque el conocimiento de la naturaleza versa sobre la ley universal. Esta es, a su vez, necesaria y teleológicamente empuja al cumplimiento de sí, debido a que la noción del bien común que comprehende es intrínseca a sí misma, como se ha argumentado anteriormente.

El derecho de gentes es un producto del ser humano, a pesar de que en él se refleje la voluntad de su creador. El hecho de que los preceptos humanos se ciñan a la lógica del universo, no quiere decir que sean máximas naturales o universales. A lo más, coinciden de manera accidental. Para este autor, esto significa que i) no solo el derecho natural y el de gentes no son lo mismo, sino que ii) el último no forma parte del primero (Suárez, 1967).

El derecho natural también dictamina lo que es lícito. Por ende, es punitivo y prescriptivo, mas no concesivo. Esto se debe a que introduce la guerra justa como una medida punitiva frente al desagravio o la transgresión de acciones que rebasan esta "razón natural" concomitante y extendida a todos los seres humanos en diferente grado. La ley permite que se esclavice o se mantenga en cautiverio a los conquistados, como resultado de estas guerras (Suárez, 1967).

La perspectiva iusnaturalista de Suárez no contempla a los actos "malos" (entiéndase como "reprobables") como pertenecientes al ámbito del derecho. Esto genera una consecuencia práctica: se puede justificar el uso de la violencia en este marco jurídico. Esto tuvo como finalidad que los conquistadores impusiesen sus códigos a los indígenas americanos.

Por otro lado, el derecho de gentes precisa del derecho natural para avalar una ley de manera universal, debido a que opera de acuerdo con la *casuística* que aplica a cada región.

En las conclusiones del Libro II de *El tratado…*, Suárez (1967) dice que algunas ciudades-estado o reinos pueden ser perfectas. Sin embargo, forman parte de un aglomerado universal que abarca a la totalidad de los seres humanos (con sus respectivas formas de gobierno). Este hecho se da en la medida en que no existe ningún régimen autárquico que sea absoluto.

Según explica este autor, los distintos reinos necesitan de cooperación y comunicación de forma recíproca. De esta manera, el derecho natural es un vehículo que dirige a los indígenas a una asociación "armoniosa" con los españoles, por medio de la razón que les es natural. Esto sucede, en la medida en que pueden plantearse sus propias leyes**.**

Si bien la ley natural es inmutable, no es aplicable a todos los casos particulares. En América, recordemos, había un exceso de casos que permitían cuestionar el alcance universal de las leyes. En la medida en que el derecho de gentes sea necesario, el derecho natural – hasta el grado en el cual se aplique a los distintos pueblos del mundo – siempre les dirigirá por **el camino correcto de la razón universal, bíblica y europea** (Suárez, 1967) [Lo que va resaltado es nuestro].

Por otro lado, Francisco de Vitoria (1483-1546) se cuestiona a sí mismo en *Doctrina sobre los indios* (1539), si se puede considerar o no a los indígenas como legítimos dueños de su territorio. Este análisis tuvo la finalidad de i) evaluar si el dominio sobre los nativos está avalado por el principio de inferioridad (a partir del cual estos deben ser súbditos de los españoles) y determinar si se puede ii) justificar la validez de la guerra justa.

En la primera parte del tratado, este autor evalúa si es que la forma en que los indígenas son, los vuelve proclives o no al dominio de sus conquistadores. Ensaya una serie de argumentos aristotélicos – examina, de manera principal, si es posible aceptar que la esclavitud legal y la civil se aplican a los indígenas.

Asimismo, Vitoria ensaya una hipótesis. Si fuese cierto que los aborígenes americanos no contasen con suficiente capacidad de raciocinio, sería inverosímil señalar que no hubo desarrollo según la evidencia que los respalda, a nivel de su organización social, de su arquitectura y de sus leyes. En otras palabras, ¿cómo podría explicarse, en cuestión, el dominio a lo largo de **su** territorio? (Vitoria, 1989) [Lo que va resaltado es nuestro].

En esta línea argumentativa, este filósofo realiza la tarea de explicar que, históricamente, los indígenas eran los legítimos dueños de sus tierras y que debido a esto no pueden ser considerados como esclavos sin más (Vitoria, 1989). En esta sección, está elaborando argumentos a favor de los indígenas y con relación a la forma en la cual fueron conquistados y anexados al sistema virreinal. En la siguiente sección, explica la relación entre el orden espiritual y el orden temporal.

Vitoria trata de explicar si desde el lado de la religión – entiéndase en sentido amplio, como la institución católica al igual que como la espiritualidad misma – existen condiciones que garantizan el dominio de los españoles frente a los indígenas. Además, este autor evalúa si estas condiciones influyen sobre el orden temporal.

Hay una serie de argumentos que podemos destacar. En primer lugar, que este autor diferencie el derecho humano del temporal. Vitoria (1989) argumenta que la libertad de los hombres constituye una parte esencial del derecho natural, mas no en el plano del dominio paterno y marital.

De esta manera, está haciendo uso del esquema clásico de organización social occidental. Con este buscará enfatizar que un uso genérico de este ordenamiento no es

un argumento suficiente para atribuir que el Papa, al igual que los reyes españoles, es el emperador de todo el mundo. Una consecuencia que se desprende de este razonamiento es que tampoco las tierras le pertenecen al Papa o a los reyes. Si fuesen los emperadores del *orbe*, no tendrían por qué adjudicarse el territorio indígena como propio.

Más adelante, Vitoria (1989) concluye con un argumento que es de suma importancia para justificar las ideas vertidas hasta el momento. La ley aplica sobre la jurisdicción de un lugar previamente obtenido o del cual se ha sido acreedor con anterioridad. Como este no fue el caso del Papa o los reyes, no pueden justificar que los indígenas americanos son sus súbditos por **derecho natural** [Lo que va resaltado es nuestro].

Este autor establece, eficazmente, que la falta de potestad (jurisdicción) sobre las tierras contradice estas ideas de servidumbre natural sobre los indígenas. De esta manera, refuta tesis como las de Suárez. Para este autor, el derecho natural obliga al mandato de una ley que es racional y que otorga poder a quienes son considerados "superiores", en tanto racionales. Este poder los justifica para gobernar a "los brutos", quienes, potencialmente, poseen cualidades para ser gobernados.

Para el Doctor Eximio, es a causa del derecho humano que se han atribuido estas condiciones arbitrariamente. Para Vitoria (1989), el derecho natural determina que todos son libres más allá de la "racionalidad" o "barbarie" [24]. Este hecho también aplica al dominio. Los indígenas son dueños de su territorio, tanto a nivel privado como a nivel público.

Cuando este filósofo apela por los indígenas y establece una serie de salvedades frente a la extrema violencia a la cual fueron sometidos, está pensando en el derecho

[24] Si bien pueden parecer faltos de razón, esto se debe a la falta de una buena formación. Este hecho también sucede en Europa (Vitoria, 1989).

de gentes. Al relativizar y flexibilizar preceptos del derecho natural y divino, genera salvedades de acuerdo con la realidad compleja del Nuevo Mundo.

Vitoria (1989) argumenta que no se ha cometido el pecado de infidelidad a la creencia de **un** dios [Lo que va resaltado es nuestro]. Además, aunque parezca que la idolatría constituye el principal motivo por el cual los indígenas se han distanciado de la verdad bíblica, no pudo haber sido de tal forma.

Este autor explica que ellos no pecaban si no creían en Él. También, explica que fueron informados acerca de la existencia de un dios católico. Sin embargo, no hubo evidencias sólidas que la probasen. Nos dice Vitoria (1989) que bastaría que los indígenas pudieran presenciar alguno de los milagros de la biblia para que estuviesen obligados a creer.

Con esto, este filósofo quiere decir que no hubo injuria hacia los preceptos básicos de la religión de los españoles. Tampoco hubo negligencia, puesto que los indígenas no habían oído la palabra de Dios, en realidad. Ni siquiera tuvo lugar la ignorancia, porque no hubo pruebas sólidas frente a las cuales pudiesen brindar su asentimiento. De acuerdo con Vitoria (1989), no hay justificación para la guerra justa ni para su evangelización, hasta el momento.

Este autor cuestiona este concepto cuando explica que El Papa no está facultado para iniciarla contra los indígenas, tomando como razones suficientes la sodomía, la fornicación o el adulterio. Por ende, no debería ocupar sus tierras ni establecer nuevos príncipes. De acuerdo con Vitoria, los pecados hechos por los cristianos son peores que aquellos cometidos por los indígenas (Vitoria, 1989).

No obstante, la guerra justa debe llevarse a cabo, si y solo si los indígenas evidencian que son *amentes*, ignorantes. Es decir, *buenos salvajes*. Si manifiestan violencia (o malicia), intransigencia o algún tipo de injuria (entiéndase principalmente como “resistencia a la evangelización”), los españoles pueden proceder con la

correspondiente vindicación. Esto se debe a que los indios están contraviniendo los principios mínimos del derecho de gentes. Estos son los siguientes: cooperación mutua, respeto por las “buenas costumbres” católicas y la subordinación a sus principios, etc. [Lo que va en cursiva es nuestro].

Vitoria (1989) da un giro interesante a sus argumentos iniciales sobre la autoridad del Papa. Este autor explica que el Sumo Pontífice no tiene jurisdicción sobre las tierras o sobre el oro que estas contienen. Sin embargo, está facultado a realizar la guerra justa, en la medida en que el orden temporal está supeditado el orden espiritual.

Es necesario decir que, frente a argumentos que validan la guerra justa, este autor aduce que, en nombre de la evangelización y de la rehumanización del indígena, se cometieron abusos en contra del derecho de gentes y de las leyes naturales. Esto queda claro cuando concede que los españoles se excedieron en el ejercicio de la fuerza y las armas (Vitoria, 1989).

Vitoria admite que los abusos cometidos por los españoles contra los indígenas pudieron haber manchado el proceso de guerra justa. También, explica, absteniéndose a opinar, que algunos autores europeos justifican la apropiación de los territorios americanos, en la medida en la cual los últimos prescinden de civilidad (instituciones, reglas, orden), de instancias civiles (magistrados, príncipes) o de buenas costumbres familiares.

En resumen, Vitoria (1989) trata de defender a los indígenas y presentar una serie de argumentos que puedan salvaguardar de alguna forma su dignidad. Se sobreentiende que no incurrieron en ignorancia, pues no recibieron una explicación que se ajustase a su experiencia ni suficientes evidencias (en forma de “milagros”). Por tanto, no pueden ser juzgados como perniciosos ni pueden ser expropiados de tierras que les pertenecen por derecho natural.

Al introducir el concepto de *malicia* – de agresividad o de *contrariedad deliberada* – Vitoria está desarrollando una argumentación ambigua. Recordemos que la guerra es "justa", en la medida en la cual los indígenas han injuriado a los españoles, a pesar de que les hubiesen explicado, pormenorizadamente, cuáles son los valores y preceptos éticos de la religión católica.

Por otro lado, Vitoria (1989) explica que las normas mínimas del derecho de gentes y del derecho natural también pueden cuestionarse y flexibilizarse en la medida en que ambos están supeditados al derecho divino. En otras palabras, **solo por medio de la religión se puede diezmar y someter a un pueblo de manera justificada, sin importar que se hayan cometido abusos en su contra** [Lo que va resaltado es nuestro].

En el caso de José de Acosta (1540-1600), tenemos algo similar en relación con Suárez. La fe en los misterios de Cristo, al igual que la creencia en la Santísima Trinidad, son elementos indispensables para desarrollar una creencia sólida de los preceptos cristianos. Dichas creencias llevarán a los indígenas a su salvación (Acosta, 1987).

Es necesario recordar que Acosta fue uno de los miembros que presidieron el III Concilio Limense (1583-1591). En la *Actio secunda*, se explica que la enfermedad grave de la ignorancia de los *fieles* – es decir, la no-creencia en el dios católico por parte de los indios, negros y niños –debe contrarrestarse por medio de la enseñanza de la doctrina y el credo cristianos, con la finalidad de que la aprendan de memoria (Tercer Concilio Limense, 2017) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Por su parte, la aceptación del Dios creador – que es a su vez trinitario y que se encarnó en Jesús – sirve para argumentar que los indígenas pueden salvarse por medio del i) bautismo o ii) la confesión (Tercer Concilio Limense, 2017). Sin la fe en la doctrina cristiana, revelada en las sagradas escrituras, el indígena no está en capacidad de trascender este estadio inicial de existencia burda.

Acosta se ciñe aquí a un argumento de Tomás de Aquino para desacreditar la racionalidad indígena. Dice, a modo de metáfora, que el indígena es un niño y que su falta de madurez intelectual no le permite adquirir conocimientos profundos sobre el significado de Dios. Debido a esto, la justificación sobre la creencia en la revelación de Cristo es posterior a su aceptación (Tercer Concilio Limense, 2017).

Esto quiere decir que, para que los indígenas accedan al conocimiento salvífico cristiano, dependen de la (necesaria) instrucción de un adulto (entiéndase "hombre europeo"). Una vez que este haya logrado transmitirles los diversos misterios de fe, los ha encaminado hacia su salvación.

Como es sabido, el proyecto evangelizador no cuestiona las alternativas de fe de los indígenas. Acosta (1987) castiga la flexibilización de la fe cristiana – es decir, la relativización de la fe en los misterios de Cristo y la creencia en la Santísima Trinidad. Asimismo, este autor juzga sindica, como un hereje, a Francisco de la Cruz (teólogo dominico del siglo XVI), pues este autor argumentaba que era imposible que los indígenas pudiesen recibir el evangelio de Dios. La condición mínima para recibirlo es no tener un ingenio bárbaro y obtuso. Acosta comenta que:

> **Es, pues, necesario enseñar a los indios y a todos los infieles el misterio de Cristo. Exceptuar de esta generalidad algún linaje de hombres, es grave error, por no decir abierta herejía** (…). Pero dirás: se trata de hombres ineptos, rudos, estúpidos, viejos y decrépitos: negros etíopes semejantes a un tronco; uros que apenas se diferencian de las bestias. ¿A estos y a sus semejantes los va a obligar a aprender el misterio de la Trinidad, que es tan difícil aún para los de grande y agudo ingenio? (…) Mi respuesta personal es que **el misterio de Cristo (de los otros hablaré después) no obligo a comprenderlo a nadie, porque eso es de pocos; pero digo que deben creerlo todos**, **y eso lo pueden hacer todos** (1987, p. 219) [Lo que va resaltado es nuestro].

Es necesario entender que la legalidad opera en función del orden espiritual, como lo indicasen, de manera explícita, i) Francisco Suárez, en su *Tratado de las leyes y del Dios legislador* y ii) Francisco de Vitoria, en su *Doctrina sobre indios*. Ahora bien, la importancia del III Concilio Limense (1582-1583), en este punto, radica en que se

instituyeron una serie de normas sobre la legalidad a la cual se encontraban adscritos los indígenas.

Ambas, la legalidad y la religiosidad, estaban equiparadas desde una visión cristiana que imponía a toda costa la evangelización. Esta no era otra cosa que la inserción del indígena dentro del sistema colonial. Por ello, tanto lo animal/corporal como lo espiritual/simbólico de los indígenas querrán ser abolidos.

La justificación que dan los evangelizadores es que ambas dimensiones evidencian rasgos atávicos que vinculan al indígena a la barbarie. Esta descalificación constituía un eje central argumentativo para respaldar la tarea evangelizadora, como se ha venido expresando. Dicho de otro modo, los catequistas justificaban su rol al imponerles a los indígenas la necesidad de aprender sus usos y costumbres (propios de una "persona civilizada") (Tercer Concilio Limense, 2017).

Una vez que hemos entendido en qué estado se encontraban los conceptos sobre la legalidad, la moralidad y la "naturaleza" de los indígenas en los siglos XVI y XVII, podemos ahondar sobre la noción de la naturaleza como un organismo vivo. Es decir, podemos revisar la conexión entre el organicismo y el naturalismo.

Organicismo neoplatónico en la tradición científica naturalista

Esta tradición naturalista es peculiar debido a que tiene influencias del i) organicismo[25] neoplatónico[26] y de ii) la retórica epidíctica[27].

[25] Para Ballón (2011b), la creciente orientación holística de la realidad a la que apuntaba Unanue, así como una mayor preocupación por el medio ambiente, influyó en él y lo instó a comprometerse en asuntos de salud pública, pidiéndole al virrey que importasen vacunas contra el sarampión desde España. Esta aproximación holística, lo llevó a reflexionar sobre el funcionamiento del clima y de cómo este se relaciona con los estados de salud, la enfermedad y el carácter.
[26] La lectura organicista proviene originariamente de la literatura científica de la "Segunda escolástica", con una marcada influencia neoplatónica. Esta perspectiva fue promovida por los Jesuitas, entre los cuales destacaba el padre José de Acosta (Ballón, 2011b).
[27] Vid. n. 5.

José Carlos Ballón (1999) explica que esta conexión entre la tierra natal y su exaltación/justificación frente a otros actores – entiéndase como pensadores y sectores socioeconómicos de la élite del resto de América, así como de Europa – ocupó muchas de las páginas de escritores y/o cronistas criollos. Para ellos, era necesario demostrar por qué las condiciones en las que se desarrollaron sus pueblos de origen eran idóneas y contrarias a los estigmas impuestos desde los primeros cronistas españoles.

En estos escritos, se sigue una línea discursiva naturalista[28], de la cual Unanue también formaba parte. Como tal, El Bibliómano abogaba por una perspectiva organicista, la cual incluyese al humano de una forma activa frente al resto de seres (organizados y/o inertes). Por lo tanto, es necesario tomar en cuenta que, en las *Observaciones*, no escatima ni da por sentada a ninguna especie de seres vivos.

Aunque prioriza al ser humano frente a los demás seres, Unanue construye paralelismos entre el desarrollo de los animales y el ser humano a nivel físico como, por ejemplo, corpulencia/fortaleza y debilidad. Estos son conceptos empleados a lo largo de esta obra, de manera frecuente. Con estas correlaciones, este autor buscaba ejemplificar y tipificar las características de las tierras y habitantes limeños para, así, poder compararlas con las de sus pares europeos.

---

[28] En sus disquisiciones sobre el tópico naturalista, Ballón (1999) destaca la importancia de José de Acosta. Él es clave para entender sus orígenes y consecuencias en nuestro imaginario social-colectivo. Con la *Historia natural y moral de las indias* (1590), – considerado el primer discurso filosófico elaborado en el Perú – este autor busca equipaar a la Filosofía-Historia con la Naturaleza-Moral. Esta búsqueda tuvo como finalidad romper con el dualismo gnoseológico y ontológico moderno, y sus consecuencias: la subjetividad era liberada de toda atadura en el interior de un "orden natural".
Esta hipótesis es fascinante en la medida en que da luces sobre cómo operaba semánticamente la retórica de Acosta (asentada sobre bases escolásticas y tradicionales para justificar el rol de la labor evangelizadora de la Iglesia, la cual se encontraba en un proceso de Contrarreforma). Una vez que se reconstruye una relación que esté validada de acuerdo con este "orden natural" (entiéndase desde una perspectiva teleológica y providencialista), se evitan los cuestionamientos que el "Nuevo Mundo" (entiéndase como categoría semántico-conceptual) traía sobre la historia universal (entiéndase como *única*, la cual era concebida como lineal y acumulativa) y sus preceptos. Si se relativiza la valoración sobre las diversas etnias, esto trae como resultado que las civilizaciones europeas y los *otros* sean igualmente humanos. Es decir, si se los acepta intersubjetivamente sin sujeción ni descalificación, entonces se anula la universalidad del pecado original. Esta concepción ecuménica del pecado era la justificación para todo este armazón que constituía **la labor evangelizadora de la iglesia**. Sin un alcance absoluto y universal, **dicha labor carece de sentido** [Lo que resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

En cuanto al naturalismo, Ballón (1999) explica que el arte de la retórica adquiere mucha importancia en el siglo XVII, a través de la influencia aristotélica en los proyectos de evangelización de órdenes predicadoras.

Hay géneros de la retórica. El primero, es el i) judicial, en el cual se busca la demostración argumental como solución a una disyuntiva; el segundo, ii) el deliberativo, para lograr persuadir a los interlocutores con la finalidad de lograr una solución a futuro; y, el último, iii) el *epidíctico*, el cual constituye una aceptación/negación del espectador frente a asuntos asumidos como consumados o evidentes. Al aplicar el discurso de la retórica del Estagirita, hay dos posibles finalidades y resultados: i) un oyente-receptor en la comunicación que asume el rol de árbitro y ii) un espectador *contemplativo* frente a asuntos acabados.

Se puede inferir que la retórica basada en el género epidíctico corresponde con la segunda finalidad. Esta justifica la condición servil[29] de los indígenas. La función *epidíctica* del lenguaje descansa sobre evidencias previas al discurso (por medio de la fe) y la acción (según el concepto de omnipotencia divina).

Por ello, Ballón (1999) argumenta que el fundamento gnoseológico de los cronistas naturalistas no eran i) la "duda" de Descartes ni ii) la "tabula rasa" de Locke, sino un saber previo basado en la "evidencia salvífica" que exige la creencia y que la impone

[29] Por lo tanto, esta experiencia no estaba vinculada a la libertad del ser humano, pues pretendía eslabonarlo como un subordinado en el organigrama de la naturaleza. Así, no se cuestionaba la existencia de un orden de la razón que era a su vez causal, necesario, místico y teleológico (Ballón, 1999).
En otras palabras, la reconfiguración del "orden natural" y el "devenir histórico", una perspectiva usualmente naturalista, buscaba no solo deshacer el subjetivismo dualista moderno, sino también la intersubjetividad de los indígenas, atribuyendo significaciones culturales *etéreas* (no asentadas sobre la base de su subjetividad sino ajenas a la misma), contribuyendo así a la formación de una representación impersonal de ellos. En esta medida, no se propician ni el diálogo como función dadora de sentido, ni el entendimiento de *lo otro*: por el contrario, se busca la subordinación o exclusión por medio de dinámicas de poder sumamente coercitivas insertas o instituidas como saberes previos al i) discurso y la ii) acción intersubjetivos. Esto tiene como principal consecuencia que, al tornar estática esta subjetividad narrativa de los indígenas, esta no se pudiese modificar, según lo indicado por Ballón (1999) [Lo que va en cursiva es nuestro].

por encima de la *idolatría*. Por ende, este principio presupone la inferioridad del interlocutor con la finalidad de subordinarlo y transformarlo en *discípulo*, *siervo, esclavo*, entendiéndolo, en sentido peyorativo, como "infiel" o "bárbaro" [Lo que va en cursiva es nuestro].

Desde esta perspectiva partía Acosta, para quien los indígenas peruanos y mexicanos eran bárbaros, debido a su falta de escritura y de sistemas filosóficos o civiles. Siguiendo una línea lascasiana, establece que su inferioridad radica en una incapacidad para elevarse por encima de sus sentidos naturales, debido a la influencia de las idolatrías. Ahora, la falta de un sistema de escritura es un rasgo de barbarie. Esto se debe a que la interpretación sobre el lenguaje de los realistas europeos fuese hegemónica.

Entre ellos, el discurso de Acosta presupone y aboga por la existencia de universales. El uso de las palabras y los signos escritos a las cuales ellas hacen referencia son independientes del contexto pragmático de referencia, pues son previos a la experiencia. Dicho de otro modo, en esta concepción representacionista del lenguaje no hay un conocimiento inmediato de las cosas (es decir, no hay un conocimiento de lo sensible a partir del lenguaje), sino que hay una correspondencia entre el "ser", "conocer" y "significar".

Esta adecuación del signo y del significado platónica influyó mucho en las disquisiciones de Acosta. Para este autor, los indígenas no constituían bárbaros al nivel de los animales, sino que, dotados por la imaginación y un uso hasta cierto punto admirable de la razón natural, podían ser tenidos por *racionales* a pesar de la falta de un sistema escritural basado en la "Verdad Sagrada" (Pisconte, 2011) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario aclarar que lo que se interpreta no son signos o las cosas mismas a las que estos mientan, sino la relación que tienen con una "sola" verdad, una "sola" gramática. Pisconte (2011) también argumenta que el reproche de Acosta está

relacionado con la no exigencia de una gramática indígena unificada en los debates sobre las Escrituras – es decir, en los Concilios Limenses. En la perspectiva de este autor, el sistema gramatical y escritural debe ser unificado, contando con un solo código para que se pueda propagar la palabra de Dios.

En otras palabras, las lenguas índicas carecen de universales y como los indígenas solo identifican signos espirituales con las cosas, no pueden superar su más grande atavismo: la idolatría.

Si clasificamos las potencias intelectuales indígenas desde la línea platónico-agustiniana, tenemos que ellos pertenecen al nivel inferior de la inteligencia, la *intuición* (*phrónesis*), vinculada a la acción; en contraposición con el *nous*/*mens*, relacionado a la contemplación. Como se viene argumentando, la interpretación de las Sagradas Escrituras descansa en evidencias previas al contexto de acción/comunicación.

Por ende, el naturalismo se muestra como una postura unilateral y anuladora del diálogo y de la diferencia. No sorprende que la conclusión de Ballón sea la siguiente: "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" (2011c, p. 175-176).

b. Argumentos principales de Unanue. Contraargumentación frente a Buffon y a De Pauw.

La historia (1ª sección) y los registros (2ª sección) del clima de Lima, y las demás secciones, le permiten a Unanue (2018) argumentar cómo el clima de la Costa posee un temple suave y agradable. También, le permiten establecer que la capital colonial constituye un espacio privilegiado y estratégico para justificar, de manera simultánea, que el criollo está plenamente capacitado para gobernarse a sí mismo.

Este hecho provocó que el hombre capitalino i) rompiera lazos sociopolíticos con instancias metropolitanas como el Virrey[30] y que se ii) convierta en acreedor de derechos y beneficios que por largo tiempo le habían sido negados. Los criollos eran caracterizados como **vástagos inferiores**, en comparación con sus progenitores (Unanue, 2018) [Lo que va resaltado es nuestro].

No sorprende que, en las primeras páginas de las *Observaciones…*, Unanue haya explicitado su motivación para dichas investigaciones:

> En el centro de este feliz pedazo del globo está el valle ameno de Lima, sitio de la rica y culta capital del Perú. Así parece que alrededor de ella sobresalen las gracias y los encantos de la agradable temperatura de esta costa (2018, p. 88).

Asimismo, la influencia atmosférica, la cual busca esclarecer de manera pormenorizada en la primera sección de las *Observaciones*, permite establecer una correlación climático-emocional. La tensión entre i) el calor (sol) y ii) el frío (nubes), propios del estío y el invierno, tienen un impacto sobre los cuerpos y las mentes de los habitantes de la capital peruana.

[30] El impacto de las ideas mecanicistas y organicistas de la modernidad en los círculos intelectuales locales desestabilizaban la monarquía de ese entonces. Unanue, a pesar de ser Protomédico y Cosmógrafo del reino – siendo unido al virrey – no escapaba de este entorno. De esta manera, se abría una ventana para los criollos, quienes esperaban la oportunidad para asumirse como los representantes de propuestas modernizadoras en el interior de las dinámicas del poder de ese entonces (Ballón, 2011b).

Unanue (2018) argumenta que la presencia de la Cordillera de los Andes es vital, debido a que las nubes se aglomeran a su alrededor. Su aglomeración no permite que los fenómenos solares vuelvan sus sombras en luz. Por tal motivo, prevalece un clima caluroso (energía y vapor tropicales, debido a su cercanía con la Línea Ecuatorial) y húmedo (una atmósfera llena de nubes).

Según nuestro filósofo, los distintos fenómenos solares permiten distinguir a las 4 estaciones entre sí, aunque generalmente el paso de una a otra sea visto en 2 tiempos: mayor calor (verano) y mayor frío (invierno). Unanue (2018) establece que la relación recíproca entre i) el calor (sol) y ii) la humedad (frío) es directamente proporcional a nuestro temperamento.

Se puede colegir que las distintas temporadas y sus respectivas caracterizaciones se diferenciaban de manera nominal. En otras palabras, las diferentes temporadas se perciben en relación con dos extremos climáticos. Asimismo, los climas de las diferentes temporadas generan fuertes afecciones sobre el carácter de sus pobladores, como causa de la influencia de la humedad.

Podemos decir que El Bibliómano tipifica el temperamento limeño como un espectro emocional que abarca a ambos extremos. En los habitantes de la capital, predominan la pasión y la elocuencia durante el estío (especialmente, durante la primavera); y, la inacción e inercia, durante los meses de invierno.

Este fragmento de información es importante para las siguientes secciones de las *Observaciones*. Al establecer una relación causal entre el clima y el temperamento de los limeños, El Bibliómano nos comunica que posteriormente habrá justificaciones *teóricas* sobre las características psíquicas y emocionales del hombre limeño.

Estas justificaciones servirán para refutar i) los prejuicios vertidos en escritos de autores europeos[31] y de ii) las ejemplificaciones eurocéntricas[32] de las condiciones climáticas y su correspondiente impacto sobre la formación de un *pathos* europeo (basado en el balance y no en los extremos, como ya hemos señalado antes).

[31] Es necesario recordar que el surgimiento de castas intermedias en el virreinato resuena negativamente entre las castas de españoles e indígenas, debido a que establecen acuerdos en relación a la estructura jerárquica que las clases hegemónicas querían asumir. En esta estructura, no cabían los criollos, mestizos, mulatos (principales castas intermedias), en la medida en la cual constituyen una amenaza para este tipo de ordenamiento social.
Paradójicamente, fueron los mismos conquistadores en alianza con los indígenas (principalmente) quienes desintegraron el sistema de parentesco jerarquizado y con esto generaron la proliferación de estas subjetividades emergentes, "fuera de su espacio" o "carentes de espacio" (Ballón, 1999).
En esencia, los criollos no tienen cabida en un sistema que perenniza los conflictos y ensancha las brechas sociopolíticas en este periodo. Es por las razones antes mencionadas, que la casta criolla buscará generar una imagen que reivindique a América como un *espacio natural* diverso, en el cual el *tiempo histórico* estaba muy escindido. **Por tal motivo, los criollos tendrán como interlocutores a los lectores europeos y no a los indígenas u otros *agentes* locales** [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

[32] Cabe precisar que este eurocentrismo se remonta a la interpretación eurocéntrica, valga la redundancia, de los indígenas realizada por los cronistas y los distintos agentes que formaron parte de este contexto colonial. Pease aduce que:

> En el mencionado asunto es visible que se emplearon **estereotipos** conocidos y **eurocéntricos**, que eran conocidos desde la Antigüedad para señalar la inferioridad de pueblos extraños, a la vez, la presentación de la desnudez de los habitantes era un tópico propuesto, desde tiempos medievales, para identificar a los **habitantes de tierras ignotas y hasta paradisiacas** (1999, p. 20). [Lo que va resaltado es nuestro].

La explicación eurocéntrica también cumplió con la finalidad de legitimar la historia desde la perspectiva europea. A partir de esta interpretación, se establecía una correlación entre el origen de los europeos y el de pueblos remotos (hebreos, egipcios, etc.). Este paralelismo resultaba aún más útil para ellos, si se trataba de pueblos identificados con la historia bíblica.
Podemos rastrear algunos de los prejuicios en relación con la inteligencia europea y cómo esta se desarrolló en contraposición con la imaginación, más ampliamente desarrollada en América. Según Unanue: "(…) Los hombres nacidos en aquella dichosa parte [Europa] de la tierra son los **hombres de pensamiento**, entre quienes **solo pueden florecer las leyes, las artes, las ciencias y el valor**" (2018, p. 154) [Lo que va entre corchetes y lo que va resaltado es nuestro].
Este prejuicio se extendió entre autores desde el siglo XVI en adelante. Garcilaso de la Vega estableció un paralelismo entre i) el imperio incaico y ii) el imperio romano. Según Pease (1999), la interpretación académica de ese entonces tenía al imperio romano muy presente como una fuente historiográfica. Es por eso que Garcilaso clasificó a los 12 incas de la misma manera que a los 12 emperadores romanos e introdujo esta noción del Imperio Incaico como el "ombligo del mundo", proveniente de los romanos.
De acuerdo con Tord (1999), hubo una influencia neoplatónica en Garcilaso, puesto que buscó enlazar los orígenes de los incas con los pueblos europeos antiguos. Es por ello que, vincular a América con la Atlántida del Timeo de Platón resulta atractivo para los cronistas, quienes pretendían establecer una conexión de origen entre ambas.

Habría que anticipar que hay una variedad de características benignas que Unanue atribuirá, posteriormente, a los capitalinos[33]. Estos argumentos servirán para reivindicarlos en relación con los europeos[34]. De esta manera, Unanue establece que, dentro del espacio geográfico de Lima, la vegetación es asombrosa. Esto se debe a que el calor y la humedad que concurren entre sí se atemperan. Ejemplifica esta hipótesis cuando señala que, principalmente, en los valles tiene lugar una primavera a lo largo de todo el año.

En este punto, es preciso explicar brevemente algunos de los argumentos principales de Cornelius de Pauw (1739-1799). Este autor fue un geógrafo y filósofo holandés conocido por sostener que la naturaleza americana es monstruosa y degenerada[35]. En la misma sección, este autor establece que, debido a que los americanos son débiles, deben ser exterminados en un instante (Pauw, 1770).

Asimismo, De Pauw (1770) descalifica a la "raza" americana, cuando la representa como una raza que tiene defectos propios de los niños. Además, es una especie en degeneración, impotente, sin fuerza física ni elevación del espíritu. Para hacer este bosquejo del hombre americano, no se ha hecho uso de la imaginación, sino del conocimiento de la *Historia Natural*[36].

[33] No obstante, esto no imposibilita a Unanue de ir tipificando, negativamente, algunas características de la Sierra del Perú. Este autor entiende que la Costa cumple la función de recipiente atmosférico de la electricidad durante el verano. En otras palabras, durante el estío esta constituye un receptáculo eléctrico positivo; mientras que la Sierra es un receptáculo eléctrico **negativo** (Unanue, 2018) [Lo que va resaltado es nuestro].

[34] El Bibliómano está tratando de desarticular una serie de discursos de literatura que degradaban al hombre local. Además, su proyecto de autojustificación depende de que apologice al hombre local, desarticulando más bien teorías que pertenecían a un marco colonialista de pensamiento. La Corona estructuró un sistema coherente para justificar la i) colonialidad y ii) las relaciones constituidas a partir de aquella. Cabe recordar que el determinismo climático les otorgaba a los españoles el poder de justificar su a) autoridad y b) la organización virreinal (Lavallé, 1993).

[35] De Pauw (1770) sostiene que la epidemia, producto del contacto con los americanos, debe ser contrarrestada, si se desea lograr que la humanidad no se vea extinta. De esta manera, se garantiza que los seres más felices y menos perseguidos – asumimos que se trata de los hombres europeos – no tengan que abandonar este planeta.

[36] Con lo cual, parece que siguiese la línea discursiva del Conde de Buffon.

Uno de sus primeros argumentos es que la tierra americana se caracteriza por estar en estado de putrefacción, debido a que su suelo da vida a plantas venenosas (la yuca), las cuales consumen reptiles y otros mamíferos - incluidos los seres humanos. De acuerdo con De Pauw (1770), el veneno del cual se alimentan los indígenas imposibilita su capacidad de reproducción.

En adición, este autor asevera que la exposición al veneno del suelo americano impacta directamente sobre su nivel de humedad, pues la reduce. Para facilitar el crecimiento demográfico, se necesita más bien de un nivel superior de humedad atmosférica, libre de bestias inmundas y venenosas[37].

Además, De Pauw (1770) argumenta que los mamíferos americanos más poderosos – los leones y tigres – están enteramente abandonados y que, además, son pequeños, débiles y mucho menos peligrosos que los de Asia y África. Repite la misma fórmula con otros cuadrúpedos como, por ejemplo, los lobos, los pumas, los osos, los caimanes y los lagartos.

El primer argumento de Unanue es contra Cornelius de Pauw, a quien solo caracterizó como M. Pauw. El Bibliómano señala que este pensador estableció una correlación errónea. Cuando adujo que, en Brasil, las raíces de los árboles no están asentadas firmemente, se lo adjudicó al resto de países de la región (incluido el Perú). Su justificación radicaba en atribuirle al frío un poder destructivo (tipificado por De Pauw como *frialdad destructiva*), que influye en el reino vegetal, imposibilitando que las plantas se encuentren enraizadas sólidamente.

Unanue (2018) argumenta que las plantas mantienen sus raíces próximas a la superficie en terrenos fuertes, húmedos y sombríos. Allí, encuentran nutrientes. Estos no tienen mucha influencia del sol. Por esta razón, las plantas sepultan sus raíces

[37] Es interesante la forma en la cual aplica el concepto de monstruosidad en un sentido positivo, cuando dice - en relación a las ranas, a las cuales utiliza como evidencia - que no hay otros ***montruos*** en el resto del mundo como los de América (Pauw, 1770) [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

profundamente en terrenos secos y se dirigen hacia aguas subterráneas para nutrirse de ellas, evadiendo cualquier tipo de obstáculos.

Hay otro argumento acerca de la idoneidad del reino vegetal de Lima. El Bibliómano explicará la manera en la cual se sostiene esta vegetación en la altura y se servirá de contraejemplos para refutar ideas como las de “superabundancia calórica” (Aristóteles) y “frialdad destructiva” (Buffon/De Pauw). En los Alpes, las plantas no pueden vivir a 9585 pies de altura; mientras que, en los Andes, vegetan aún a 14 697 pies. Debido a que las condiciones climáticas son tan constantes, algunas plantas que están transformándose en ramas, florecen en gran tamaño (Unanue, 2018).

Es interesante ver cómo El Bibliómano establece comparaciones con cifras numéricas exactas (más allá de si lo son o no), a partir de lo cual se ve reflejado un carácter más cientificista que en los argumentos anteriores, más orientados a una semántica filosófico-naturalista.

Al ser más categórico, introduce un concepto que tiene vigencia: el concepto de **autorregulación**. La fauna y la flora se autorregulan de manera recíproca. Continúa con esta noción cuando dice que los cuerpos animales en putrefacción son “aprovechados” (absorbidos, siendo más exactos) por las plantas que adquieren, de su combustión, vigor y hermosura. Es decir, refuerza la idea de que Lima posee una naturaleza privilegiada y asigna a la autorregulación una fuerte carga valorativa para justificar dicha posición.

Sin embargo, Unanue debe refutar un argumento a favor de sus pares europeos. La actividad sísmica vuelve a la tierra infértil o debilita mucho su capacidad de *autonutrirse* (que podríamos definir como una facultad de “autoabastecimiento”).

Él admite que los sismos debilitan esta capacidad. Sin embargo, la vegetación no sufrió ningún desgaste a causa del impacto sísmico sobre la tierra. Es decir, el deterioro no fue causado por el estado de la tierra luego de ese impacto, sino por el trastorno de

la atmósfera y las estaciones del año. De esta manera, Unanue descarta que haya una correlación directa entre i) los movimientos sísmicos y ii) la constitución de los nutrientes.

Este argumento anticipa muchas de las ideas ecologistas posteriores (principalmente de mediados del siglo XX). En palabras de Unanue: "(…) La abundancia o escasez de cosechas no depende tanto de la fecundidad del suelo, cuando del orden que guardan entre sí las estaciones y sus respectivas cualidades" (2018, p. 131). El conocimiento de estas relaciones y cualidades permiten a los pobladores sacar el máximo provecho posible, en favor de su ciudad y de ellos mismos.

Posteriormente, Unanue (2018) empieza con la explicación sobre la influencia del clima en el reino animal y establece, desde el primer momento, que los filósofos europeos (a los que denomina "ultramarinos") han caracterizado prejuiciosamente a los animales de América. Tanto de forma negativa como positiva, se atribuía una caracterización de "la monstruosidad/lo monstruoso" para describir la excepcionalidad del Nuevo Mundo[38]. Esta caracterización era frecuente entre los siglos XVI y XIX.

[38] Así, Pedro Peralta y Barnuevo nos explica lo siguiente:

> "Unos asentaron haberse dicho en significación pasiva; porque siendo estos partos dignos de admiración por su extrañeza, lo eran también de la curiosidad que los viese y de la novedad, que los ***monstrase***; (…) [y] en esta acepción se dice ***monstruo*** hablando generalmente de **cualquier cosa admirable no solo por exceso de malicia, sino también de bondad**" (p. 4). [Lo que va entre corchetes, lo que va en cursiva y lo que va resaltado es nuestro].

Más adelante, también indica que:

> (…) el **monstruo** es todo aquel compuesto animado, en cuya producción no espontanea, falta más o menos enormemente, a su acostumbrado orden la naturaleza. (…) Dícese finalmente: faltar a su acostumbrado orden la naturaleza, dando a entender que los monstruos no se hacen contra toda ella (…) (Peralta-Barnuevo, p. 16) [Lo que va resaltado y lo que va entre paréntesis es nuestro].

De acuerdo con ambos sentidos de monstruosidad, Lavallé explica que:

> Uno era positivo, hasta lisonjero, cuando se trataba de monstruosidades que se interpretaban como prueba de la inaudita riqueza, de la extraordinaria exuberancia, de la desbordante vitalidad del mundo de allende los mares. El otro era negativo, puesto que la monstruosidad

Unanue presenta algunas ideas que atribuye a Buffon como, por ejemplo: i) los animales europeos son más corpulentos que los americanos, ii) los animales aborígenes europeos son más grandes que los animales aborígenes americanos, iii) las especies de animales domésticos han degenerado en América (Buffon y De Pauw).

Como se dijo anteriormente, el Conde de Buffon establece un paralelismo entre i) los animales y ii) los seres humanos. En el tomo V de *Histoire Naturelle*, Buffon (1785) explica que hay facultades interiores y exteriores en los individuos, según la especie a la cual pertenezcan (animales, insectos).

Las facultades interiores comprehenden sentimientos y memoria, (ejercitada a través de la experiencia repetida). Debido a que ambas facultades se encuentran mejor y más sólidamente desarrolladas en los animales, es que estos son más fuertes que los insectos (Buffon, 1785).

En el caso del hombre, hay ciertas características que los hacen tomar distancia de otras especies en cuanto a su nivel de desarrollo: ambas facultades (exteriores e interiores) están bastante desarrolladas en comparación con las de otros *cuadrúpedos*[39]. Sin embargo, todas las especies que se encuentran en el suelo americano están en un estado de desarrollo inferior frente a las europeas, debido a que se sustentan de aguas subterráneas. Estas se encuentran asentadas en un clima muy húmedo, el cual se enfría de manera acentuada en el invierno. Mientras que, durante el estío o verano, se calientan, según Buffon (1785).

La humedad genera la transpiración de vegetales y de la fauna – ambos sustentos del hombre. Aquella debilita los organismos de animales grandes y, por consiguiente, también los de los humanos. A razón de esta situación, es que abundan insectos,

---

> americana servía entonces, en cierto modo, de espantajo que permitía desacreditar al Nuevo Mundo y justifica las relaciones de dependencia que la Europa de entonces se proponía establecer con él (1993, p. 109).

[39] Este término era común en el siglo XVIII, antes del uso de “mamíferos”.

reptiles y animales pequeños de sangre *aguada* que se revuelcan en el fango en las tierras del Nuevo Continente. En ellas proliferan, pues dependen de esta **putrefacción** propia de la tierra americana. Esta es **húmeda, baja y pantanosa** (Buffon, 1807) [Lo que va resaltado es nuestro].

Para desacreditar tales aseveraciones, Unanue cita el trabajo de Thomas Jefferson. Según nuestro Bibliómano, se ha demostrado que la ferocidad y el vigor de los animales es inversamente proporcional al de las plantas, las cuales los nutren. A pesar de que haya regiones abundantes y estériles en América, esta excede a Europa de acuerdo con la extensión y fecundidad de sus prados y bosques.

Como sabemos, el Conde de Buffon atribuyó la hipótesis de la degradación de las especies en América. Por su parte, Unanue buscó justificar cómo estas características ambientales - es decir, cómo las particularidades climatológico-geológicas – contradecían esos supuestos. Esto lo hizo a partir de la presentación de contraejemplos provenientes de nuestro continente (como algunos que se han comentado anteriormente).

Otro aspecto que también discutió Unanue fue el de la antropofagia que se les atribuye a los americanos. Este argumento era utilizado por los científicos europeos para tipificar a los indígenas como seres con capacidades intelectuales inferiores.

De Pauw (1770) comenta que los europeos exterminaron a la mayoría de las tribus americanas para protegerse, debido a que estas trataban de manera muy inhumana a sus rehenes. Para este autor, la barbarie de los “indígenas peruanos antropófagos” estaba íntimamente ligada a una falta de capacidad de cambio i) en el carácter, el cual a su vez está muy influido por su ii) imposibilidad de perfeccionarse en apoyo del arte y de las leyes. Las ultimas tienen como finalidad propiciar el desarrollo espiritual (entiéndase “religioso”) de manera natural.

La violencia, intrínseca al indígena americano, le provocaba una sensación dolorosa en el cuerpo. Este descuido – entiéndase como *anomia* o como falta de un principio rector que le permitiese al indígena dirigirse por la "senda del buen camino" – está asociado al crimen, a las bajas pasiones, a los defectos. En suma, a una vida miserable (Pauw, 1770).

Hay un paralelismo entre De Pauw y Buffon. En *Histoire Naturelle* (1749-1804), dividida en 36 volúmenes, el conde de Buffon se encarga de estudiar cada una de las especies animales, a las cuales dividió en i) aves, ii) pescados, iii) reptiles y iv) cuadrúpedos. En los últimos, incluyó al ser humano.

En el tomo V, este autor explica que, en resumidas cuentas, los americanos son una "civilización nueva" y que, al prestarles un poco de atención, podían percibirse su pequeño número, su ignorancia y su poco progreso. Por su parte, "los más civilizados" (los europeos) han logrado grandes avances en el arte (Buffon, 1785).

Posteriormente, este autor argumenta que el menor desarrollo de los indígenas se refleja en los pocos monumentos que se hayan en Perú, México y Santo Domingo. A raíz de este hecho, es imposible otorgar crédito a las "exageraciones" sobre la grandeza de estos pueblos. De esta manera, el conde de Buffon (1785) concluye que los indígenas americanos son **ignorantes, incultos, salvajes y pobladores de montañas inaccesibles e inhabitables** [Lo que va entre paréntesis es nuestro].

Para entender cómo Unanue refutó algunas de estas hipótesis es necesario tomar en cuenta que hay una influencia de Humboldt en las investigaciones de Unanue. El Barón contribuye con el concepto de "fisiognomía regional" a las teorizaciones del Bibliómano.

En *Cosmos* (1845-1862), Humboldt (1875) explica que hay un nexo profundo entre i) el lenguaje, ii) la historia y iii) el mundo orgánico. Así, el desarrollo de la historia y el lenguaje humanos está evidenciado en el análisis de sus hallazgos anteriores. De manera similar, el análisis de la naturaleza y sus diferentes reinos (animal y vegetal,

según el mismo Humboldt) se ciñe a un examen retrospectivo de las características geológicas.

La razón de ser del estudio de las etimologías, al igual que el estudio de los sucesos y fenómenos naturales en conexión que propone Humboldt es, en esencia, *genealógico*, en la medida en que busca una reconstrucción *genética* de las raíces teóricas y de los diferentes datos recabados para su estudio. Rastrear el origen y los puntos de contacto, al interior de sus componentes (en este caso, flora y fauna), es el mismo método que realiza Unanue cuando explica el motivo de sus disquisiciones en las Observaciones[40].

Una vez entendido esto, queda claro cómo la idea de regionalismo climático (que proviene del concepto de "fisiognomía regional") es un elemento central de la teoría de Humboldt. Este autor dice, en *Aspects of nature* (1826), que la vida orgánica está repartida en todas las regiones geográficas.

Además, Humboldt (1850) aduce que, aunque la naturaleza – entendida como un ente orgánico *vivo* – puede prescindir de algunos de sus elementos (al propiciar la muerte o la disolución de estos, como parte integral de los procesos naturales), también provee de abundancia y variedad a los seres organizados. Ambos aspectos varían según cada región (Humboldt, 1850) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Esta aproximación *regionalista* es adoptada por Unanue. Él entiende que, dentro del Perú de inicios del siglo XIX, confluían distintos tipos de climas y cómo estos afectaban la sensibilidad, el grado de intelectualidad, e incluso hasta la moralidad de los pobladores de la Costa y Sierra, por ejemplo.

[40] En su Introducción, establece un organigrama de cómo los estímulos solares van influyendo en la flora, fauna, en el ser humano, en su ingenio, en su accionar, etc. (Unanue, 2018, pp. 85-90).

En este punto, cabe recordar que Buffon sostuvo que las diversas especies están singularizadas no según diferencias cualitativas, sino a partir de un continuum de gradaciones (que admiten la jerarquía de ciertas especies sobre otras, dependiendo del tipo del clima y de las características y/o bondades que resultan de este). Y más bien, no existe tal continuum en la medida en que prima una ley regional que opera al interior y en la cual se admiten i) la pluralidad y ii) el dinamismo, como elementos centrales de esta ley (Ballón, 2011b).

El Barón utiliza, como ejemplo, a los líquenes para generar un paralelismo entre i) las diversas capas que interpenetran el ecosistema y sus diferentes componentes (en especial, cita al reino vegetal), y ii) las diversas etapas evolutivas del ser humano en civilización. Para Humboldt (1850), estas plantas se han ido propagando alrededor del Globo de manera paulatina, en la medida en que su extensión está determinada por leyes físicas.

En esta misma línea, Unanue (2018) procede con la segmentación geográfica y la decisión de evaluar el clima limeño. Este autor lo interpreta como un conjunto de características y/o propiedades emergentes, las cuales responden a un ámbito regional, diferenciable, por ende, de los demás (Ballón, 2011b).

Lo particular de esto radica en que, junto con Humboldt, Unanue entendía que lo que caracterizaba a este clima era la composición de su vida orgánica (tanto de plantas y animales, como de seres humanos) y no causas externas que lo impactaran localmente (en términos de la física mecanicista). Es decir, el Barón hace énfasis en las propiedades intrínsecas del clima. Las buscará resaltar con la finalidad de refutar algunas hipótesis climatológicas del conde de Buffon. Este autor sostuvo que hay un principio universal que permite subyugar a los indígenas, debido a que son inferiores en este esquema eurocéntrico de la climatología.

Por ello, Humboldt (1850) argumentó que cada zona tiene un carácter distintivo. Si se acepta que los distintos organismos poseen una peculiar *fisiognomía*, quiere decir que

estos son componentes interrelacionados y que, por lo tanto, son condición de posibilidad entre sí.

Para el Barón, las plantas eran la mayor evidencia de que no existía dicha homogeneidad medioambiental o climática. Este se debe a que cada región es como un paisaje y, en su composición interna, se puede notar claramente cómo i) la luz, ii) el espesor de las plantas y iii) la oscuridad le dan forma a este lienzo. De esta manera, el estudio *en abstracto*, es decir, la observación desde el jardín botánico de Buffon, resulta insuficiente, de acuerdo con Ballón (2011b) [Lo que va en cursiva es nuestro].

En su búsqueda de integrar la naturaleza en una *cadena vital* (de la cual forman parte minerales, plantas, animales y el ser humano), Humboldt equipara su geografía física a la historia natural y moral con respecto del *todo*. En este punto, Unanue y Humboldt coinciden. La *física de globo* de Humboldt incluye al hombre dentro de la naturaleza, en el marco de una perspectiva ecológica y holística. Así, la interconexión entre el ser humano y el medioambiente es armónica, en la medida la cual esta perspectiva toma distancia de la visión mecanicista moderna, problemática para los filósofos ilustrados durante el siglo XVIII (Ballón, 2011b) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Como indica Ballón (2011b), lo interesante de los planteamientos de Buffon es que encontró cuatro contraejemplos desbastadores. Primero, que i) existían negros originarios en las zonas tropicales de América. Luego, que ii) proliferan pueblos de piel oscura en regiones polares como Alaska. Después, que iii) no se tenía registro de especies similares al elefante o la jirafa en el trópico americano. Finalmente, que iv) abundaban especies de grandes mamíferos en Norteamérica. En este respecto, Thomas Jefferson envió a Buffon una cabeza de alce para refutar sus teorías.

Ballón (2011b) explica que esto motivó a Buffon a postular hipótesis *ad hoc*. El proceso migratorio entre el norte y el sur se interrumpió. Este hecho se debe a que los americanos no pudieron atravesar el istmo de Panamá. Esto trajo como resultado que

se reprodujesen animales pequeños y débiles. Lógicamente, esta debilidad fue transferida a los humanos.

Una pregunta que surge es la siguiente: si las poblaciones americanas habían proliferado en un medioambiente tropical, ¿cómo se explicaba su tamaño pequeño y su debilidad? Debido a la inconsistencia con el resto de su teoría, Buffon (1785) sostuvo que, en estas zonas tropicales americanas, la combinación de i) la temperatura y ii) la humedad propició la ausencia de "moléculas orgánicas" decisivas para la alimentación. A partir de lo dicho, se produjo su involución. Es importante decir que este científico estableció una correlación causal entre i) el embrión del organismo y ii) las partículas orgánicas que requiere para su desarrollo.

Es necesario aclarar que la idea de inferioridad proviene de la idea de barbarie. Es decir, las especies se encuentran en un estadio de *inmadurez* en su desarrollo[41]. En la medida en que este texto debate contra muchos prejuicios vertidos por autores como Buffon, Unanue le da forma a un discurso reivindicativo del hombre local, a quien dota de i) corpulencia física, al igual que ii) capacidades intelectuales y iii) morales que le permiten contrarrestar limitaciones propias de un territorio inerme y limitante por naturaleza. Frente a estas circunstancias, Unanue (2018) resalta cualidades de los hombres capitalinos para compararlos frente a sus pares europeos.

Así, no sorprende que El Bibliómano arguyera que "(…) las causas morales pueden en [**los pobladores limeños**[42]], no solamente contrabalancearlas, sino también destruirlas haciéndolos tanto o más laboriosos que los moradores de las ***regiones*** frías" (Unanue, 2018, pp. 149-150) [Lo que va resaltado, en cursiva y entre corchetes es

[41] De acuerdo con las postulaciones de Buffon, la naturaleza americana se entiende, según nos refiere Salazar Bondy (2006d), como una naturaleza débil e inmadura. El Conde enfatiza la inferioridad física de los animales de América, al igual que la de las especies europeas asentadas en el suelo americano. En el caso de De Pauw, se sustituye la inmadurez por la idea de degeneración, de acuerdo con la idea de que, en tierras calurosas, la tendencia pantanosa del mundo vegetal es destructiva (ya que el calor está íntimamente relacionado con la humedad y frigidez de esta parte del globo).

[42] En este punto, Unanue es muy similar a F. Buenaventura de Salinas y Córdoba, ya que el último dedica seis capítulos enteros a la exaltación de su patria (Lima), evocando de forma muy lejana al resto del país.

nuestro]. Este autor continúa en la misma línea del apartado anterior y aprovecha la oportunidad para introducir su soslayo sobre la Sierra. El Bibliómano comenta que los seres organizados de la Costa (entiéndase "Lima") constituyen su objeto de estudio por ser lo más notables (Unanue, 2018).

Luego, realiza la taxonomía de algunas especies animales, como i) los *alpos* (camélidos sudamericanos, específicamente alpacas), ii) *alcos* (perros galgos) y iii) *otoruncos* (tigres). De los primeros argumenta que no aguantan el calor de la costa debido a la densidad de su cutis y a la fuerte energía calórica que ese clima emanaba. De los vacunos, comenta que perecen de fiebre al no poder descargar esa energía, debido a que su cabello tupido almacena el calor en su piel.

En adición, Unanue (2018) presenta otra tesis sutil en desmedro del clima del Ande. El frío impide que las distintas especies animales obtengan una mayor estatura y complexión. Pasa de la misma manera con el hombre. Por el contrario, el calor costeño de los valles facilita el desarrollo de cuadrúpedos más fuertes y gallardos.

Posteriormente, nuestro autor habla de los insectos y arguye que América es habitable a pesar de la proliferación de moscas y zancudos. Este autor argumenta que si bien las moscas y zancudos se multiplican en la noche (principalmente durante el verano), el aseo constante contrarresta su proliferación dentro de las casas. La cantidad de especies de piojos en Lima no es mayor que la de ciudades importantes de Europa, como París – en donde hay 77 especies de chinches. Unanue (2018) concede que ambos insectos pueden proliferar en la Sierra.

La tercera parte de la II sección, denominada "Influencias del clima en el hombre", es la más importante en nuestra opinión. Unanue vuelca todos sus supuestos teóricos y no-teóricos, con la finalidad de demostrar que i) la influencia del clima y ii) la sucesiva reproducción interracial dictaminan cuál eran el color y las diferentes características físicas y psíquicas, asociadas a cada grupo étnico. Para nosotros, esta taxonomía del ser humano es rica en cuanto a la diversidad de saberes que emplea Hipólito Unanue.

Para empezar, hace uso de la Línea Ecuatorial para diferenciar países calurosos (tropicales o tórridos, incluso) de países fríos.

Según el Bibliómano, las características del hombre europeo en su perfección son las siguientes: pelo rubicundo, ojos azules, facciones hermosas, y un temperamento feroz. Por su parte, el hombre americano tiene pelo oscuro, ojos negros, facciones delicadas, y un temperamento frágil y disperso.

Posteriormente, Unanue introduce al sujeto africano y asevera que la población de Lima se compone de esos tres grupos étnicos. Asimismo, este autor explica que Perú es un país que está situado en la zona caliente del mundo. No obstante, se encuentra reducido por una superabundancia de la humedad. Como consecuencia de esto, sus habitantes tienen un cuerpo débil.

El Bibliómano sigue desarrollando este argumento y, para ello, hace uso del concepto de calor y de transpiración pulmonar. Debido a que esta relaja el cutis, por efectos del calor, la sangre no llega bien a los pulmones. Y, dado que la variación continua del clima desequilibra la circulación de la sangre, esta no tiene el mismo alcance en las venas y arterias.

Por lo tanto, los pobladores americanos (oriundos de tierras calientes) no pueden hacer uso del total de sus energías. En condiciones climáticas más “benignas”, los moradores de estas tierras sí pueden canalizar mejor su energía y vivir con mayor plenitud.

En consecuencia, Unanue argumenta que “[…] la pereza [es] un vicio inherente a los moradores de estos climas. El cuerpo enervado solo desea el reposo y los placeres” (2018, p. 149) [Lo que va entre corchetes es nuestro]. Es decir, en los **países calientes**, sus pobladores no están capacitados para el trabajo y la constante actividad que serían de provecho para su autorrealización [Lo que va resaltado es nuestro]. En este punto, continúa el Bibliómano y asevera que:

> Mas cualesquiera que sean las causas físicas que induzcan la morosidad y pereza en los habitantes de los climas cálidos, las causas morales pueden en ellos no solamente contrabalancearlas sino también destruirlas, haciéndoles tanto o más laboriosos que los moradores de las **regiones frías** (Unanue, 2018, p. 150) [Lo que va resaltado es nuestro].

En este punto, es necesario analizar si, en esta categorización efectuada por Unanue, es pertinente incluir a la Sierra. Puesto que hace referencia a "regiones frías", y no a "países" fríos. De igual manera, contrapone a las primeras con los "países cálidos".

Nuestra hipótesis es que esta flexibilización, producto de la conmutación del término "países" en "regiones" (asumiendo que es un término más general), no es gratuita, en la medida en la cual nuestro filósofo sí incluyó a la Sierra peruana. Como hemos señalado antes, nuestro autor tiende a polemizar con tesis científico-filosóficas europeas utilizando contraargumentos apologéticos de la costa peruana y de América. De manera simultánea, emite comentarios peyorativos sobre la Sierra, de forma sutil[43].

Esta estrategia la entendemos como "disociación correlativa indirecta". Esta se da, en la medida en que Unanue i) resalta las cualidades de los criollos limeños y los separa moralmente de los habitantes de la Sierra, a quienes ii) tipifica como seres proclives a la morosidad y a la indisciplina.

A lo largo de toda la segunda sección de las *Observaciones*, Unanue compara constantemente a América con Europa. Para esta tarea, continúa introduciendo otras etnias como la africana y la asiática.

Inicia, argumentando que los europeos se atribuyeron a sí mismos el rol de jueces del intelecto humano (aportando la visión eurocéntrica, como se viene argumentando). El ingenio es una correlación entre i) la belleza del cuerpo y ii) el talento del alma.

[43] Consideramos que esta función de la retórica de Unanue se deriva de la retórica naturalista de Acosta. Como perteneciente al naturalismo, Unanue introdujo recursos diversos para interpretar i) el lenguaje, ii) la naturaleza (entidad *multiabarcadora*), y iii) los seres organizados (hombre) pertenecientes a la segunda.

Según los preceptos de la ciencia europea de la época, la frente arqueada era un indicio del talento de una etnia. Esta curvatura constituye un rasgo que denota sagacidad y belleza. Esto se debe al concepto europeo de proporción anatómica.

Por este motivo, los europeos son los más proclives al entendimiento de verdades últimas y constituyen gestores del "cultivo intelectual" en mucha mayor proporción que el resto del mundo. Los africanos poseen la frente menos arqueada de todos y es por ello que los europeos los eslabonaban con "el bruto".

Es más, Unanue (2018) arguye que lo único en lo cual los americanos, africanos y asiáticos superan al europeo es el desarrollo de su corporalidad (la cual incluye "sentidos corporales", "capacidades de la imaginación", en contraste con la facultad intelectual, por ejemplo). No obstante, hay un giro en esta sección en el momento en que Unanue aclara que las artes, las ciencias y las leyes se inventaron en África (Egipto) y en Asia. Mientras que, en ese momento – alrededor del siglo VI a. c. – Europa aún se encontraban en un estadio de inmadurez.

Dentro de sus cavilaciones, Unanue se pregunta si el canon fisonómico, de belleza corporal – es decir, el grado en que está arqueada la frente – es un factor determinante para el desarrollo científico logrado por los egipcios y fenicios. Posteriormente, El Bibliómano concluye que la belleza del cuerpo no es suficiente para definir cual pueblo fue más importante en este respecto.

Para desarrollar esta idea, El Bibliómano establece paralelismos entre la belleza de i) africanos (Guinea y Senegal) y ii) europeos. Por lo tanto, también hace referencia a su ingenio cuando los compara con los últimos. Según Unanue (2018), los senegaleses tienen la misma idea de hermosura que los europeos.

La rudeza de los rostros – rasgo característico de la barbarie y la torpeza en los ánimos – no solo predomina en América, sino también en Europa y Asia. Esto se debe a que el frío es muy intenso y se manifiesta en tribus como los lapones, samoyedos,

borandianos y calmucos. La conclusión de Unanue es que los talentos no son producto de la diferencia en la fisonomía. Así como en Europa hay civilizaciones o culturas bien formadas, también las hay burdas. Por ende, **la racionalidad está distribuida de igual forma en todas las partes del mundo** (Unanue, 2018) [Lo que va resaltado es nuestro].

Como se viene argumentando, nuestro filósofo partió de sus observaciones y del manejo de información que tenía a la mano para extender capacidades intelectuales a los demás habitantes del globo. Sin embargo, continúa sosteniendo que los europeos son los más dotados para el pensamiento (abstracto) y el descubrimiento de verdades. Ellos habitan una región con un clima templado, sin falta de luz y calor. Durante el frío, dota a sus nervios (capacidad de atención u percepción *atenta* [44]) de una elasticidad y un tono capaz de mucha atención y constancia (Unanue, 2018).

Hay diferencias en los respectivos estadios de desarrollo de los diferentes grupos étnicos. Los americanos desarrollaron mucho más la imaginación. Esta es entendida por Unanue como una facultad de *pensamiento rápido*. Es decir, la imaginación constituye una forma de percepción veloz frente a las imágenes de los objetos. Y, así, trae como resultado que puedan hallarse cualidades y relaciones en sus distintas combinaciones, para poder establecer comparaciones y expresarlas con *elocuencia* ("energía").

Los americanos poseen cualidades artísticas altamente desarrolladas (desde su etapa de mayor "barbarie"). Por ello, pueden hallar conexiones y desarrollar distintos tipos de conceptos. Esto constituye evidencia de este pensamiento rápido. Nosotros le atribuimos a "imaginación" un sentido más profundo dentro de las taxonomías europeas de las capacidades del alma/intelecto.

[44] En sentido del *Achtung* kantiano.

La capacidad de representarse **no se limita a una percepción corporal de los elementos**, sino que se extiende al alma. **Las afecciones del ánima responden a objetos que excitan su capacidad de representar variaciones de cada patrón que identifican**. Por ende, "imaginación" tiene un sentido de *discernimiento gnoseológico* [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

Entonces, tal facultad no se limita ni a i) la imaginación (eikasia) ni a ii) la creencia (pistis) griegas, asentadas en la memoria de forma sensorial. **Es un punto medio entre la pistis y el pensamiento discursivo (diánoia)**, en sentido de Platón [Lo que va resaltado es nuestro]. En otras palabras, los americanos realizaban conexiones entre su capacidad visual y de desarrollo de patrones, en apoyo de su memoria, identificando motivos y conectándolos unos con otros. Posteriormente, los exteriorizaban por medio de su elocuencia.

Esto excedía en muchas formas la mera creencia o asunción de las imágenes en tanto fenómenos. Los americanos estaban dotados de una capacidad intelectual peculiar y diferente, en relación con la de los europeos, como se indicase antes. Consideramos que, en este punto de sus disquisiciones, Unanue (2018) busca contradecir los argumentos que abogan por la inmadurez en el desarrollo de los nativos americanos (que provienen de autores como De las Casas y Acosta).

Luego, Unanue (2018) finaliza esta sección, aseverando que los nervios (la capacidad cognitiva) de los limeños se lograrán mantener intactos si viven **en moderación** de jóvenes [Lo que va resaltado es nuestro]. También, indica que la tendencia a inclinarse biológicamente a una etnia con sus características respectivas, (producto del mestizaje), se dará según los distintos grupos étnicos que pueblen cada región. En este punto dice que, en comparación con los europeos, los indígenas son de carnes débiles y son flojos.

La tercera sección, la cual versa sobre la influencia del clima en la generación de las enfermedades en Lima, es menos esencial para nuestros fines que las anteriores. Sin

embargo, sigue siendo importante. Este se debe a que, en ciertas secciones, nuestro filósofo arroja luz sobre los prejuicios y sus consideraciones con respecto de otras etnias.

En primer lugar, Unanue señala que la influencia del clima sobre los medios de subsistencia del planeta (es decir, sobre sus recursos: alimentos, herramientas, productos) influyen en la formación de las enfermedades cuando son consumidos en exceso. Esta hipótesis guarda coherencia con otros supuestos formulados con anterioridad por El Bibliómano. Como se precisó en líneas anteriores, nuestro filósofo asevera que la medicina debe estar abocada a descifrar el funcionamiento del clima y, por tanto, esclarecer su relación con las enfermedades.

En otra de sus hipótesis, Unanue (2018) señala que, en una zona ardiente como el Perú, el calor y la humedad combinados generan cuerpos débiles[45]. Sus habitantes tienen i) poco tono muscular y ii) una tendencia a enfermedades gastro-digestivas.

Dicho de otra manera, el calor y la humedad predisponen a los cuerpos a la enfermedad. Y, la variación constante del clima – de calor a frío (y viceversa) – estimula la generación de dichas enfermedades. A su vez, la debilidad estomacal es fuente de enfermedades convulsivas[46] en Lima. El Bibliómano continúa con sus observaciones sobre la formación de enfermedades generadas por causas gastro-digestivas. Establece que durante la juventud hay una predisposición a la tisis y a generarse asmas o ahogos.

Luego, se expresa sobre el desarrollo de los jóvenes de Lima. Si durante los años de juventud, el trabajo y la disciplina no han logrado contrarrestar las pulsiones producto

[45] Según algunos climatólogos europeos, existía una correlación entre i) la ausencia de vello facial y ii) la desemejanza del indígena con la imagen terrenal cristiana. Esta falta de vellosidad en los indígenas constituía un síntoma de afeamiento en ellos. También, representaba un rasgo que evidenciaba su falta de masculinidad, debido a que no podían diferenciarse de las mujeres indígenas (Lavallé, 1993).
[46] Por “enfermedades convulsivas”, entendemos a la epilepsia y la convulsión febril.

de la influencia del clima, durante la vejez estarán afectados por obstrucciones estomacales que serán ingobernables (Unanue, 2018).

Continuando con esta línea argumentativa, este filósofo nos explica que, debido a la absorción del agua (entiéndase como "humedad del cuerpo") se da cáncer de útero y de mamas en el caso de las mujeres. No obstante, este tipo de cáncer (*cancros*) no es tan común. Muchas de las úlceras son resultado de la ignorancia y del pudor a la hora de tratar estas enfermedades que son, en realidad, enfermedades venéreas que luego se tornan incurables[47].

Como se viene argumentando, la causa principal de las enfermedades en la "zona ardiente" es la variación recíproca entre i) el calor y ii) el frío. Si bien el cuerpo y el tono muscular de los pobladores de esta zona son débiles, la naturaleza los ha dotado de una circulación sanguínea más fuerte de lo habitual para contrarrestar los efectos de dicha variación.

Este argumento es muy similar al que Unanue hizo en la segunda sección sobre la morosidad[48], producto del clima húmedo y caliente. Este tipo de clima imposibilita a los moradores locales trabajar y concentrarse sin interrupciones, debido a que priorizan la satisfacción inmediata de sus placeres sensoriales (Unanue, 2018).

Para Unanue (2018), el catarro es la enfermedad más común en Lima y se genera cuando el frío suprime la transpiración del cuerpo durante el otoño y el invierno. No obstante, este autor aclara que, durante la primavera, surgen las enfermedades del resto del año. En esta época, el hombre recibe mayor cantidad de calor en su cutis que en las demás y debido a que no hay transpiración, estos catarros merman su salud,

[47] ¡Es muy curioso que este tipo de actitudes con respecto de la educación y la salud sexual sigan siendo parte de nuestro imaginario después de dos siglos! En todo caso, consideramos que este podría ser otro paralelismo con el grado de ignorancia frente a la ciencia y la necesidad de una educación sexual que permita desintegrar prejuicios sobre esta y sobre la planificación familiar. Creemos que esta educación deficiente está vigente hasta el día de hoy.

[48] La morosidad estaba asumida, desde siglos, como un producto del ambiente americano, del cual se creía que "(…) propiciaba todos los vicios, aún aquellos en que hoy distinguimos claramente raíces socioeconómicas" (Lavallé, op. 1993, p. 58).

incluso al punto de convertirse en *neumonías*, las cuales oprimen el pecho (ansiedad) y sanan lentamente.

Otra enfermedad que menciona es la disentería, la cual se genera en otoño (entrada del invierno). Sin embargo, el sarampión es causa de epidemias[49] peligrosísimas (y también es una enfermedad producida por el *catarro*). En este punto Unanue se pronuncia sobre la salud de los indígenas:

> **Aunque el abandono y la miseria en que viven los indios sea la causa principal del gran número que muere en tiempos epidémicos**, mientras que es pequeña comparativamente la mortandad de blancos, negros y **castas**, **debe considerarse que, en ellos, como originarios del país, es mayor la relajación de sus fibras y debilidad nerviosa, y abunda más la cólera** (Unanue, 2018, p. 180) [Lo que va resaltado es nuestro].

En la medida en que El Bibliómano establece que los indígenas (originarios del país) no poseen la fortaleza necesaria para poder resistir las diferentes pandemias, se percibe un prejuicio similar al de sus rivales europeos – especialmente, en el caso de De Pauw[50]. Debido a que la tierra americana posee características climáticas extremas – frío y humedad excesivos durante el invierno –, Unanue desaprueba el carácter moral de los "no limeños". No es casual que, en la siguiente sección, El Bibliómano atribuya, de manera explícita, defectos psíquicos a los indígenas como resultado de la influencia de su clima.

En la segunda parte de la tercera sección, nuestro autor clasifica las "enfermedades del ánimo". También, establece una correlación entre el alma y el cuerpo. Hay un movimiento recíproco entre ambos. Parte de la idea de que, si bien el alma representa el lugar más elevado de la humanidad, está anclada al cuerpo y, por tanto, recibe sus afecciones y las imprime en lo más profundo de sí misma.

---

[49] En su recuento de los años en que se dio con mayor fuerza esta enfermedad destacan 1693, 1787 y 1795, años en los cuales hubo muchas muertes.

[50] Sobre este punto, Cornelius de Pauw (1770) argumenta que, en el siglo XVI, tanto en África como en Perú, algunos cuadrúpedos americanos (los camellos) migraron. Debido al frío **devastador**, sus órganos sexuales fueron dañados para la reproducción (Pauw, 1770) [Lo que va resaltado es nuestro].

Esta correlación es interesante debido a que Unanue (2018) asume que el temperamento (y sus respectivas enfermedades) está determinado desde la infancia. El Bibliómano argumenta que el temperamento de los habitantes de la Sierra es melancólico. Esto se debe a la influencia del cielo nublado y opaco[51]. Luego, este autor indica que los aborígenes y la energía de su territorio son opacos. Por tanto, la atmósfera se percibe como triste, los pasos se dan lento y sus habitantes prefieren la soledad, así como la opacidad en los colores (Unanue, 2018).

Otro aspecto interesante en esta línea discursiva de Unanue es que critica, de todas las artes peruanas, a la música. Esto se debe a que, según él, es la más patética que se ha generado como expresión de la *tristeza* (entiéndase como "melancolía"). Para nuestro filosofo, la melancolía es un síntoma de debilidad corporal. La compunción que experimenta una **persona de regiones frías** (de la Sierra) se debe a la falta de estímulo de luz solar (Unanue, 2018) [Lo que va resaltado es nuestro].

Esta hipótesis del Bibliómano es importante. Los aborígenes son melancólicos. Esto se debe a la influencia climática que se da en su entorno inmediato. Ellos prefieren hacer cánticos y melodías que reflejan un sentir lastimero de la vida. De esta manera, los indígenas influyen sobre el resto de los moradores locales (de otras regiones) y los advenedizos (españoles), asentados en tierras locales.

Dicho de otro modo, el carácter melancólico de los habitantes indígenas (de la Sierra, en específico) se ha transmitido a los pobladores españoles arraigados en el Perú y ha calado más hondo en la sensibilidad de los criollos, debido a las intensas impresiones de debilitamiento del clima en ellos[52]. Cabe aclarar que Unanue (2018) entiende que la

[51] Así, los colores y la constitución del cielo influyen en el ánimo del niño, procurándole gracias y risas, si este es resplandeciente y claro. Por el contrario, si es nublado, procurará un temperamento melancólico (Unanue, 2018).

[52] Rastrear esta postura, llevada a sus últimas consecuencias en este contexto, puede resultar de mucha importancia si admitimos que menos de 100 años después surgiría una interpretación tan radical de este fenómeno, como la de Clemente Palma (1872-1946). En su tesis para la obtención del grado de Bachiller, llamada *El Porvenir de las Razas en el Perú* (1897), aduce que i) la raza indígena no podrá adaptarse a los conocimientos científicos ni al modo de vida occidentalizado por medio de la educación ni el método. Con

“no resolución” en los actos es consecuencia de la melancolía. Es decir, la interpreta como un sentimiento de desidia sobre el actuar. En otras palabras, podría estar equiparando a la melancolía con la **pusilanimidad** [Lo que va resaltado es nuestro].

En última instancia, la melancolía empuja al suicidio. Nuestro filósofo lo entiende como un producto de la exaltación de pasiones violentas que atentan contra la misma existencia de quien las ejerce. Dicho de otro modo, el suicidio es tomado como la expresión máxima de la pusilanimidad frente a la vida. Esto se debe a que no hay una toma de conciencia frente a lo calamitosa que se ha tornado la existencia. Tampoco se ha entendido que esta ya no desea nutrirse de la vida misma. En conclusión, la melancolía es una pulsión no *vital*, no *erótica*, no saludable. La solución para contrarrestar dichos efectos es la religión, según El Bibliómano.

En el siguiente apartado de la tercera sección, Unanue da pautas para contrarrestar las enfermedades del clima. En primer lugar, aduce que la población promedio de Lima no se alimenta ordenadamente. Sus horarios y los tipos de alimentos que consumen no son óptimos. Lo ideal es comer en moderación, especialmente a lo largo del verano, pues la digestión se torna lenta durante la noche. Frente a esta lenta digestión, se pueden generar vómitos y lipiria.

Es necesario notar que nuestro autor recomienda una dieta carnívora, debido a su valor nutricional y a la dotación de fuerza física (entiéndase como salud física) correspondiente. Lo más interesante de este punto es que recomienda carnes más alcalinas (en contraposición con carnes ácidas).

---

esto, contradice la perspectiva de Unanue, para quien la instrucción modifica las deficiencias físicas, producto de un medioambiente desfavorable, en el cual predomina la humedad.
Asimismo, Palma comenta que ii) el factor de la tristeza o melancolía en los indios se debe a que ellos “(…) [sienten] sobre sus hombros el peso de los dolores de toda la Humanidad, como si hubieran traído a la vida la dolorosa experiencia de la vejez, **como si ellos fueran la personificación de la decrepitud y degeneración de las razas**” (1897, p. 17) [Lo que va entre corchetes y lo que va resaltado es nuestro].

También explica que la función de las frutas es ayudar a los canales excretorios y el estómago para poder prevenir disenterías. Por ello, recomienda no consumir frutas muy ácidas, en especial, a personas con estómagos débiles. En adición, explica que beber agua es muy saludable siempre y cuando esto no interrumpa el proceso digestivo. De lo contrario, el consumo de agua puede debilitar el estómago.

La parte que realmente nos interesa viene posteriormente. Cuando El Bibliómano habla de la chicha, la sitúa entre las tisanas, las cervezas y el guarapo (licores). Para Unanue (2018), la chicha contiene un valor calórico excesivo, debido a que dota de fuerza y al mismo tiempo, vuelve obesos a los indígenas. Este autor los asume como figuras similares a la del dios Baco. Sus comentarios vuelven a criticar al indígena peruano. De acuerdo con Unanue:

> El pecho espacioso, el vientre ancho, la blandura y reposo de su musculatura, y **la poca actividad y movimiento de su alma y cuerpo**, respiran por todas **partes la calma y fruición de los placeres que les permite el círculo estrecho de la vida a que están reducidos** (2018, p. 208) [Lo que va resaltado es nuestro].

Estos comentarios no parecen ser casuales, como se viene demostrando a lo largo de nuestras argumentaciones. Es necesario explicar que, en esta interpretación climatológica, las caracterizaciones están dirigidas a grupos étnicos de manera específica. A su vez, estas permiten justificar posturas de poder o subordinación, de manera respectiva, entre ambas partes.

Es decir, si la asociación que se hace con el clima frío comprehende una noción de debilidad física (menos corpulencia de los animales, incluidos los humanos) y el morador de la Sierra (tipificado como el “indígena”) es influenciado por esta debilidad intrínseca a sus condiciones geográfico-ontológicas, ¿por qué no sugirió potestades morales que puedan contrarrestar dichos efectos también para estos agentes de nuestra historia? Creemos que parte de estas justificaciones se encuentran en el siguiente párrafo de Unanue:

> "Las observaciones de los más sobresalientes médicos que han practicado entre los trópicos, y nuestra misma experiencia, manifiestan que **el hombre templado vive en el nuevo mundo lo mismo que en el antiguo**, con menos enfermedades y **muchos años más que el que se prostituye con los vicios y abusa de los licores**. **El que hacen del aguardiente los indios les causa daños gravísimos y mortales, principalmente en la Sierra**" (2018, pp. 208-209) [Lo que va resaltado es nuestro].

Esto es de suma importancia para nuestra investigación. ¿Por qué? Debido a que Hipólito Unanue equipara el *modus vivendi* de los indígenas con el de viciosos y disolutos. Y no es casual, debido a que la correlación entre i) el clima y ii) la debilidad (tanto física como *anímica*) está también cimentada sobre la base de valores y, sobre todo, de hábitos de los indígenas. Unanue (2018) indica que las costumbres de los aborígenes no son sanas. El problema con estos comentarios es que tipifica a los indígenas como disolutos y no les brinda o restituye ningún papel fundamental en este discurso.

Vemos, claramente, que la afirmación del criollo, como clase benemérita, también se forma a través de la anulación del sujeto indígena. Los primeros le negaron a este sujeto la posibilidad de constituir condición de posibilidad para los cambios en el nuevo organigrama social que estaban proponiendo. Este hecho trajo como resultado que los nativos no-criollos sean relegados a un segundo plano.

La tarea de este estudio no es argumentar a favor de los indígenas u otras castas. Este estudio tampoco busca realizar una interpretación anacrónica, la cual caricaturiza a Unanue como un personaje nocivo y racista *per se* para nuestra historia. Sin embargo, es necesario decir que estos discursos naturalistas de la climatología eran racistas (según lo entendemos en la actualidad), en la medida en que postulaban la superioridad/inferioridad de un grupo étnico en relación con otro(s), como resultado de la interacción de cada grupo con su respectivo clima.

De manera principal, se busca echar luces sobre la real agenda de estos escritos previos a la Independencia. Justificar por qué los criollos emergentes están dotados de cualidades que corresponden, en esta línea argumentativa, con el espacio del cual

provenían. Como se viene argumentando en la presente tesis, los españoles americanos exaltaban su espacio, justamente, con la finalidad de ejercer posiciones de poder en el ámbito político-administrativo en el marco de una sociedad virreinal aún en transición. Consideramos que tomar en cuenta este factor es esencial para poder entender las dinámicas socio-políticas de "Lima" (desde siempre un espacio heterogéneo), con respecto del resto del Perú.

Asimismo, es necesario recalcar que tenemos como principal objetivo criticar las interpretaciones académicas que no toman en cuenta este hilo conductor naturalista-criollo de Unanue y que, por ende, lo asumen como un ideólogo y apologeta americanista.

En la siguiente sección, Unanue (2018) aconseja sobre el uso del vestido como otro factor que podría contribuir a la salud y al cuidado de los moradores de Lima. A causa del carácter impredecible de este clima, es necesario adaptarse a la diversidad de condiciones climáticas que puedan acontecer a lo largo del año. La humedad sigue siendo una causa que contribuye al debilitamiento del cuerpo. Junto con esto, El Bibliómano menciona la importancia del baño en las diversas etapas del año. Este es de suma importancia, sobre todo durante el verano.

Para este autor, la alegría es una consecuencia directa del aseo y el baño. Por tanto, los animales que se bañan son más sosegados. En el caso de los seres humanos, el baño demuestra que poseen un carácter más templado, pues la virtud no puede convivir con la inmundicia. Esta idea es parte del pensamiento de la época.

Luego, Unanue (2018) establece que la importancia del ejercicio radica en que estimula la fortaleza de los habitantes capitalinos para poder contrarrestar los efectos de un clima limeño que es inestable y húmedo. En las distintas etapas del hombre, es necesario cultivar un hábito de interacción con la naturaleza y con el movimiento o *gimnástica*. Debido a la energía que aporta estar al aire libre, este autor sugiere que los

infantes sean llevados por sus padres por los parques para que se familiaricen con los beneficios de estas prácticas.

Junto con la gimnástica, este autor equipara el papel de la música, casi en la misma forma que Platón. La música debe influir sobre las pasiones del ánimo (alma) para poder fortalecer el cuerpo y moldear el carácter mediante la danza y el canto. No sugiere ejercicios marciales (sobre todo en el caso de una constitución corporal débil) debido a que representa un rasgo de "mala educación".

Para El Bibliómano, la buena educación coadyuva a su practicante a apaciguar las afecciones del cuerpo y del alma. Es decir, la buena educación se hace posible a través de la disciplina y un desapego del goce desmesurado de los placeres. La música es evidencia de esta buena educación. Unanue dice que:

> El hombre es naturalmente músico, descubriendo una pasión vehemente a este bello arte en todos los grados de edad y civilización en que puede hallarse. Los negros africanos, reputados por los hombres más torpes de las razas humanas, se aventajan no obstante en la inclinación a la música (2018, p. 215).

Los estudios mentales permiten controlar las pulsiones del alma y deben servir para apoyar la memoria (durante la mañana), para desarrollar el pensamiento (con lectura, durante la tarde) y para enfocar la mente (a través de la meditación, durante la noche). Lo más interesante de este apartado es que menciona que el exceso de ejercicios dirigidos a lograr el conocimiento (científico) genera melancolía y daña al estómago, por lo mismo. Para contrarrestar estas consecuencias nocivas, El Bibliómano puntualiza que el cultivo de las bellas artes ayuda no solo a apaciguar el alma, sino también a fortalecer el cuerpo. Por su parte, el cálculo excesivo "enfría" la imaginación.

En la sección IV, Unanue expresa que, por medio de la medicina, se pueden curar enfermedades en la medida en que esta versa sobre las distintas condiciones de posibilidad de regímenes o modos de vida que están siendo afectados por la forma en la cual la naturaleza influye en ellos. En otras palabras, el organismo está intrínsecamente vinculado a su medio, según indica Ballón (2011b) y, por lo tanto, *la*

medicina es topográfica, en palabras del Bibliómano. De manera más específica, este apartado trata sobre la forma en la cual, la alimentación y el uso de remedios[53] permiten prolongar la vida, protegiéndola de enfermedades.

La dieta está impulsada por medio de la naturaleza, la cual se encarga de regular los distintos procesos de curación o afección, dependiendo del caso del cual se trate. En esta sección, Unanue revela una serie de ideas filosóficas interesantes. Para El Bibliómano, "[l]a vida es un ***movimiento vital***[54] que intenta desempeñar activamente

[53] No es casual que Unanue arguyese que:

> La medicina no tiene otro objeto que el de prolongar la vida humana todo el tiempo que pueda caber dentro de los términos que están señalados a su subsistencia individual e impedir las molestias de las enfermedades que le cercan (2018, p. 221).

[54] Es necesario entender a Unanue como parte de la tradición naturalista. Si bien su interpretación puede hacer referencia al *movimiento vital* como el *elan vital* bergsoniano, lo esencial es que alude al organicismo. En la introducción, Seiner (2018) indica que, como partidario del naturalismo, hallaba al mundo (entiéndase a la naturaleza) como un *organismo vivo*.
Así, concurren en él las ideas de "organicidad" y "mundo". Dicho de otro modo, se dibuja en él la visión del mundo como un organismo vivo (Ballón & Lavado, 2006).
Asimismo, debemos explicar que, en la tradición científica peruana, se instaura un debate entre i) el mecanicismo y ii) el organicismo.
A Unanue (si bien era conocedor de Galileo, Descartes y sobre todo de Newton), se lo suele insertar en la segunda tradición, de raigambre neoplatónica. Esta fue crucial en nuestra comunidad intelectual entre los siglos XVII y XVIII.
Antes de proseguir, es necesario recalcar que esta interpretación comprehende la idea de que los fenómenos naturales pueden ser descritos según la estructura funcional de un organismo vivo, en contraposición con la "idea del relojero" del mecanicismo. Por ende, junto a esta idea de "funcionalidad orgánica", si se puede designar de tal modo, emerge la "historia natural", contrapuesta al "sistema del mundo".
De esta forma, cobra sentido el aspecto mesiánico y providencialista que se adhiere a la visión neoplatónica organicista de la naturaleza, en la cual está inserto el hombre, como un ser viviente entre otros.
En este marco, es necesario resaltar la influencia que tuvo el neoplatonismo renacentista sobre la comunidad intelectual de los siglos XVII y XVIII, como se mencionó líneas más arriba. Según Ballón (2011a), la relevancia de esta tradición se debe a que las pretensiones de entendimiento intelectual se apoyaban en el cristianismo, el cual constituía un instrumento discursivo capaz de unificar múltiples formas simbólicas y modos de vida. Por otro lado, es importante el grado en el cual el neoplatonismo se diferencia del i) contingentismo tomista y del ii) mecanicismo cartesiano. Esto se debe a que propone una lectura del mundo como un *continuo* y no como una mera extensión matemática. Es decir, no se limita a ver al mundo como una categoría cosificable, ya que la observación de cualquiera nos remite al todo (principio originario) de una manera distinta a la del mecanismo (anclado en interacciones locales). Eso debe a que unifica y torna sagrada nuestra perspectiva del mundo e interpreta los sucesos como signos de un devenir providencial (Ballón, 2011a). En este esquema de cosmovisión neoplatónica, el avance en las ciencias biológicas y médicas también influyó en los círculos intelectuales. .

Esto es patente cuando Ferrater Mora arguye que:

las funciones que son su efecto" (Unanue, 2018, p. 224). [Lo que va entre corchetes, el resaltado y la cursiva son nuestros].

Luego, nuestro autor argumenta que, para los asmáticos, el clima de Lima no es el más favorable y que, por tanto, situarse en algún punto medio entre la Cordillera y la ciudad para gradualmente acceder al *Alto Perú*, puede permitirles contrarrestar los efectos de esta enfermedad. Esto se debe a que el lugar privilegiado en el cual está situada la capital del Perú, les permite tener una vida próspera y llena de comodidades a sus habitantes (Unanue, 2018) [Lo que va en cursiva es nuestro].

En los apartados finales, Unanue sistematiza y utiliza varias de sus ideas a modo de conclusiones. No obstante, es interesante la correlación que establece entre los primeros médicos griegos y los antiguos indios del Perú. Este autor explica que ambos recomiendan una dieta basada en proteína animal para reconfortar a los enfermos durante su convalecencia.

Por otro lado, la necesidad de que la medicina constituya una práctica de buen desempeño (de "tino") si se quiere, es una forma en la cual El Bibliómano evidencia su formación científico-filosófica. La buena praxis de la medicina se cimenta sobre la base del entendimiento de una enfermedad originaria, a partir de la cual se derivan las demás. En esta relación de causalidad, es que se posibilita un análisis científico en contra de "los charlatanes", quienes crean nuevas enfermedades o tipos de enfermedades como si fuesen distintas de la fiebre (epidémica), de la cual provienen estas, según Unanue (2018).

> Otras tendencias del naturalismo contemporáneo se han basado en las ciencias naturales, que han tomado como modelo para su interpretación filosófica. Ya en el naturalismo del siglo XIX se manifestaban diversas variedades de acuerdo con la orientación hacia el tipo de conocimiento fisicomatemático o el tipo de conocimiento biológico-social. (1964, p. 259).

En esta medida, consideramos que Unanue era parte de esta tradición que se fundaba en la necesidad de constituir una "historia natural" que se acomodara al devenir de los distintos procesos (ciertamente complejos) de intercambio intercultural que se iban a gestando, sobre todo a partir del siglo XVI.

Es necesario precisar que, del año 1791 a 1806, la medicina peruana tuvo un periodo de prosperidad y avance. Su estatus propició que, en el plano institucional y/o profesional, los ilustrados criollos se posicionasen y pudiesen crear instituciones como la *Sociedad Amantes del País* (1790) y *El Mercurio Peruano* (1791-1794), de acuerdo con Lastres (1951). Por este motivo, El Bibliómano lanza duras críticas contra aquellos individuos a quienes considera charlatanes, como se aprecia líneas más arriba.

Tomemos en cuenta que, a inicios del s. XIX, las instituciones criollas no solo estaban integradas en el ámbito académico del "país" – se trata de un Perú preindependentista – sino, también en el ámbito político y el social. A su vez, estas instituciones estaban conformadas por muchas de las mentes más brillantes (y criollas) de nuestra historia: Unanue, José Baquíjano y Carrillo (1751-1817), Gabriel Moreno (1735-1809).

Por eso, conjeturamos que las críticas de Unanue van dirigidas a médicos no-científicos (curanderos, chamanes) Médicos que no aprendieron en la academia y a quienes considera charlatanes[55]. Asimismo, este autor rechaza tajantemente el saber tradicional (de raigambre principalmente **indígena**, africana y en general, diferente de la *episteme* criolla, muy conectada con los avances de la ciencia europea), así como a sus representantes Esto lo venía haciendo, de la misma forma, en otras secciones de las *Observaciones*.

¿Por qué podemos suponer esto? Debido a que los comentarios que Unanue hace sobre la imaginación y su mayor desarrollo en los indígenas, no los sitúa en un espacio de equidad frente a sus pares costeños, según se vio en un apartado anterior[56]. Es

[55] De esta forma, el curanderismo, el chamanismo constituirían manifestaciones de un empirismo acrítico que Unanue reprueba, en la medida en que no se ciñen a i) una experiencia verificable vía hipótesis ni tampoco a ii) un método científico. Salazar Bondy (2006a) explica que, debido a la proliferación de una población indígena reticente a la cientificidad europea, se hace patente una reforma científica. Este hecho tuvo como finalidad de que el cultivo de la ciencia se insertase en la sociedad de manera significativa. Por este motivo, Unanue critica el saber tradicional local como una representación del saber vulgar y/o una manifestación de ignorancia. La instrucción tendría como finalidad insertar a la comunidad nacional en el ámbito científico y cultural occidental.

[56] vi n. 33.

necesario recordar que la climatología es también, en esencia, *raciología* (Lavallé, 1993). [Lo que va en cursiva es nuestro]. Como indica Lastres (1971), la influencia del clima comprehende el aspecto bio-fisiológico y, también, el psíquico.

En otras palabras, el desarrollo psíquico – entiéndase "espiritual" – de cada etnia se irá dando en menor o mayor proporción, en relación a ciertas capacidades que dependen constitutivamente de las características (específicas) de dicho clima. Por esta razón, Unanue tipifica a las enfermedades o a la medicina fuera del ámbito científico como inventos o *charlatanería*. Esto se debe a que solo los hombres doctos en el conocimiento a la usanza europea o los europeos pueden inventar arte, leyes, ciencia y demás, como se indicó anteriormente.

El Bibliómano explica que su labor como médico no se limita a administrar o a examinar casos para la recuperación o el diagnóstico de enfermedades, sino que se extiende al grado de poder entender razones primordiales y establecer nexos causales entre i) las condiciones de posibilidad de las enfermedades (variación climática constante, tipo de clima [caliente y húmedo], mala alimentación, excesivo o poco abrigo, etc.), al igual que ii) los medios para prevenir y/o contrarrestar sus efectos.

Esta versatilidad de Unanue la atribuimos a su influencia naturalista-organicista e ilustrada. También, intuimos que su labor filosófica puede servir como un nexo para reconocer un hilo conductor común entre sus diferentes perspectivas y que, de esta forma, se pueda dilucidar mejor la construcción de tales argumentos.

Es necesario explicar que El Bibliómano está en medio de dinámicas complejas en el contexto en el cual se desempeña como intelectual. Por un lado, está relacionado a códigos de la sociedad virreinal, con una estructura e instancias hegemónicas que instauran una red de sospechas. Es necesario tomar en cuenta que, con ella, interpretan al resto de actores (no-españoles) en la esfera social[57].

[57] Ballón aduce que:

Por otro lado, Unanue está vinculado a una tradición científica tradicional (más proclive al mecanicismo, como un cuerpo de entidades analizadas de forma meramente extensional[58]), de la cual tomó distancia, como se indicase antes. Haciendo un breve paréntesis, es necesario reiterar que el organicismo no pretendía dar una imagen cosificada de la naturaleza[59].

Por su parte, el mecanicismo interpretaba los datos obtenidos de manera *extensional* (sea por los *datos simples de los sentido*s, en su versión más empirista o por medio de *ideas claras y evidentes*, en su versión más cartesiana).

Frente a este rigor gnoseológico del dualismo, surge el organicismo. Este constituye una representación de lo cognoscible-real como lo natural-orgánico. Por tanto, como una figuración holista de lo complejo. Esto se debe a que el organicismo presupone una intuición cósmica y teleológica de los distintos procesos naturales (como ya se viene diciendo) y de cómo estos intervienen en la condición de posibilidad de un saber dirigido a des-encubrir (de ahí el significado literal de la *αλέθεια* griega) su funcionamiento en los diversos estratos (a nivel macro, el clima y el medioambiente; a nivel micro, seres organizados: hombres, animales, reino vegetal).

> Estos códigos privilegiados por la lingüística moderna parecen estrechamente ligados a una rígida simulación escenográfica de la conducta pública y a la institucionalización de un poder público inquisitorial basado en la sospecha, en donde la palabra del individuo no vale nada. El interés particular del individuo es sospechoso de falta de lealtad al interés genérico (2011b, p. 170).

[58] El naturalismo de Unanue no se asemejaba al racionalismo con su carácter puramente extensional ni tampoco a la cinemática de la teoría moderna. El organicismo primaba en su visión de la naturaleza y en su alcance en relación al acto científico (o gnoseológico) del saber (Ballón, 2011b).

[59] Según la perspectiva organicista, la racionalidad no es una sustancia separada de la naturaleza, debido a que proviene de ella y que como producto "histórico-natural" permite identificar su propia evolución como un *microorganismo* dentro del macrocosmos que el mundo natural representa en esta analogía. En otras palabras, lo que distingue al ser humano de otras criaturas es su desarrollo como ser social. A través de este progreso, se puede generar una nueva forma de racionalidad. Hay distintas maneras en las cuales la naturaleza está interconectada. La creación de un ser vivo constituye una de sus tantas manifestaciones que, en nuestro caso, posee i) propósito (teleología) y ii) dinamismo (historia evolutiva).
Las relaciones constituidas en el tiempo y en constante evolución son lo que garantiza el desarrollo de los grupos de seres vivos (y "no vivos) en la naturaleza (Tierra) en cuestión. Mas, no su relación con un esquema racional del universo (como un reloj o máquina perfecta), según explica Ballón (2011b).

Entender estos procesos, permite hallar su interrelación. La comprensión de este nexo tiene como finalidad garantizar el saber-estar-en-salud. Es decir, otro de los propósitos de las *Observaciones* es de raigambre terapéutica. Conocer y conocer-se, partiendo de la premisa de que el clima influye fuertemente en nuestro actuar, temperamento y costumbres, debe servir para neutralizar sus efectos negativos.

Después, Unanue (2018) explica que las migraciones de animales de mayor tamaño en zonas tropicales boscosas tuvieron como consecuencia la proliferación de especies distribuidas a lo largo del globo. Finalmente, estableció la correlación entre i) el clima y ii) los distintos tonos de piel. El color blanco es el más cercano a los polos; el negro, más cercano a los trópicos.

Para El Bibliómano, hay pueblos o países que tienen una influencia climática similar, a pesar de encontrarse en polos opuestos, en relación con la línea ecuatorial. Senegaleses y groenlandeses se parecen, pues tienen la piel y los ojos oscuros. El contraste entre ambos pueblos y los europeos es notorio (según las características empleadas por nuestro autor para tipificar a los últimos[60]).

Consideramos que nuestro autor establece prejuicios propios de la época que no cuestiona. Asume que no hubo migraciones de pueblos como los esquimales a regiones gélidas (los europeos también moraban regiones muy frías y sí hay una diferencia en las características físicas entre ambos).

Por otro lado, El Bibliómano presupone que, debido al grado de la temperatura del clima en Europa (40-50°, en promedio), el hombre europeo es perfectamente blanco. Asume, además, que la pigmentación original del ser humano es blanca. Según indica Unanue:

> Parece, pues, que el calor del clima influye haciendo que la secreción del cólera en el hígado sea abundante, y su tinte más o menos opaco, y que **conforme a las cualidades que de la**

[60] Pelo rubicundo y ojos claros (de color azul, específicamente).

> **influencia recibe, imprima la variedad de colores que tiñen a la especie humana fuera del blanco. Siendo este el color original**, se necesitan (…) trescientos años, o quince generaciones de veinte años cada una, para que se cambie en un color perfectamente negro. Las repetidas tinturas de unas generaciones a otras van formando un carácter original e indeleble, y así, aunque los hijos de los negros nazcan blancos, traen en su genitales y raíces las uñas el sello de su futuro color. (2018, p. 152) [Lo que va resaltado y lo que va entre paréntesis es nuestro].

Siguiendo esta línea argumentativa, El Bibliómano establece que el color de piel es oscuro en países donde la condición climática es gélida o tórrida. Unanue caracteriza a estos pobladores como “prietos”. En países donde el clima es templado, la piel es clara; en países donde el clima es caliente, pero hay superabundancia de humedad, el color de piel es cobrizo.

Nuestro autor establece una correlación entre i) el color de la piel y ii) la formación del temperamento, pero no la desarrolla muy seriamente que digamos: “Los humores, y en especial la cólera, son fuente de estas tribus. El color de esta es amarillo, y cuando se halla muy subido se convierte en negro” (Unanue, 2018, p. 151).

Continúa con los prejuicios: “En los climas ardientes, pero **templados por vientos húmedos y frescos**, el cólera igualmente abunda; tiene un color amarillo subido y tiñe a los niños de un color cetrino (…)” (Unanue, 2018, p. 152) [Lo que va resaltado y lo que va entre paréntesis es nuestro]. Dicho de otro modo, el limeño posee un temperamento muy fuerte en potencia. Este es capaz de, incluso, transformar su color original de piel por influencia del cólera.

Este autor atribuye la barbarie a los africanos, debido a la influencia de esta bacteria. Esta se propaga con más facilidad en zonas tórridas o calientes. De modo que, el hombre al que alude Unanue es un punto medio entre i) el temperamento fuerte y

bárbaro del africano y ii) el comportamiento suave y civilizado del europeo (asumiendo que ambos están situados a dos extremos, el uno del otro)[61].

Este hombre al cual alude este autor es el hombre “americano”, más específicamente el habitante limeño. Esto se debe a i) la influencia de la humedad y los vientos que contrarrestan y atemperan su clima y su barbarie, y debido ii) a una menor influencia de la bacteria del cólera en él.

[61] Consideramos que hay una influencia de Unanue en Clemente Palma (1897). Para este autor, el desarrollo de una raza en un medioambiente específico (o “medio físico”) fija el carácter de ese grupo racial. Este se transmite como herencia de forma indeleble.

c. Contextualización del discurso ambiguo de Unanue. Estabilización colonial: formación del discurso criollo.

El *criollismo* está muy ligado a la estética barroca. La conciencia desgarrada de esta subjetividad es un resultado de las relaciones conflictivas a las cuales se vieron sumidos los criollos junto con las otras subjetividades durante la conquista y más notoriamente, durante el virreinato. La autoidentificación de la casta criolla está sujeta a la formación de su discurso. Este discurso se alimenta de i) la estética metropolitana del barroco español, así como de ii) recursos propios de diferenciación que emplearon a partir de su propia experiencia, reconociéndose como hispanoamericanos o latinoamericanos.

Carlos García-Bedoya (2000) estima que, durante los primeros años de la conquista (1530-1580), se desarrollaron prácticas opresivas, así como el establecimiento de instancias sociopolíticas que permitieron la normalización de códigos hegemónicos que se implantarían posteriormente.

En un clima de tanta complejidad como el de la Estabilización Colonial (1580-1780), es necesario recordar brevemente una de las causas que propiciaron la derrota de los incas. En el interior de su imperio, diversas etnias conquistadas por aquellos les tenían resentimiento y como resultado de este descontento, proveyeron a los españoles de información pormenorizada de los incas, así como de sus costumbres y de su cosmovisión.

Estas élites étnicas buscaron preservar mecanismos tradicionales andinos de regulación social y económica. Se subordinaron a la hegemonía española y acogieron formalmente aspectos de la cultura de los vencedores (como notaremos en la producción artística y en su simbología religiosa sincrética). Sin embargo, adoptaron sus costumbres de manera superficial.

Durante el siglo XVI, la Inquisición Española procedió a regular y tratar de dominar con mayor fuerza a la población indígena, en el eje de su concepción cultural: la religión cristiana. Con la extirpación de idolatrías, surgen movimientos de resistencia andina, de forma sucesiva, frente a esta opresión.

Luis Millones (2007) define el Taki Onqoy como un proceso de sincretismo entre las cosmovisiones andinas y europeas de los primeros conquistadores. Asimismo, este autor lo interpreta como un resultado del intercambio cultural y espiritual que trajo la cosmovisión española (desde Colón en adelante). Para los indígenas, la influencia de los españoles constituía una enfermedad.

Según nos explica este autor, el vocablo "*ongoy"* (u "*onqoy"*) significa literalmente "enfermedad". De esta manera, el canto (*taki*) que acompaña al baile – definido como "canto solo, sin bailar o cantar bailando" – tenía un fin terapéutico. Este era retornar a una era feliz preeuropea, en la cual se romantizaba el pasado incaico (Millones, 2007).

Ante la reducción demográfica y el debilitamiento de las castas indígenas, cambia la organización socioeconómica del virreinato, a mitad del siglo XVII. Las castas criollas, inicialmente rechazadas, empiezan a ganar protagonismo y concentran los excedentes extraídos en las minas de plata (cuyo *boom* fue alrededor del año 1650), al igual que la de otras mercancías.

Durante la primera mitad del siglo XVII, se hizo más evidente que los excedentes producidos en la Sudamérica española eran administrados, especialmente, por los oligarcas criollos (García-Bedoya, 2000). Es decir, después de casi dos siglos de tensiones entre los criollos y las demás castas, la república de españoles americanos gana terreno frente a una población indígena aún más desplazada, si consideramos algunos factores.

Para el siglo XVI, las condiciones infrahumanas a las cuales los indígenas estaban sometidos en las mitas, especialmente en Potosí, trajeron consigo una reducción

demográfica considerable. Se estiman 15 000 muertos entre 1545 y 1625. Para el siglo XVII, los indígenas ya no ocupaban un rol preponderante en las ficciones literarias de la época[62].

Casi un siglo después, se habían recuperado y buscaban permanecer vivos culturalmente a través de la promoción del quechua. Como indica García-Bedoya (2000), estaban *ad portas* de un proceso drástico de castellanización a inicios del siglo XVIII. Por ello, es claro que la clase criolla dominante ignoró a la casta indígena[63].

Como se viene argumentando, a partir de 1580 inicia la Estabilización Colonial. Esta se caracteriza por ser una era de constantes cambios. Asimismo, en ella se lleva a cabo una descentración de las relaciones de poder del virreinato – con la salvedad de que prevalecían ciertos acuerdos o negociaciones entre la aristocracia andina y los españoles.

Entre otras cosas, lo que nos atañe de este periodo es un hecho fundamental y vigente en nuestras prácticas socioculturales. Para Carlos García-Bedoya (2000), es importante considerar al criollo como un componente elemental del periodo de Estabilización Colonial. Asimismo, nos explica que el surgimiento de esta subjetividad se dio a fines del siglo XVI y que este espíritu (criollo), como dijéramos antes, será su condición de posibilidad. Esto se debe a que esta casta buscará establecer, de manera denodada, una reivindicación que pueda favorecer sus prerrogativas y una agenda particular que los diferencie de las demás.

[62] Este hecho está relacionado con i) una ausencia de los indígenas en las ficciones literarias y con ii) una visión estereotipada del indígena, íntimamente conectada con "un pasado glorioso" incaico (Lavallé, 1993). Dicho de otra forma, se asociaba a los indígenas con un pasado glorioso, sin aludir a su presente (García-Bedoya, 2000)

[63] Para entender esta situación es necesario prestar atención a un comentario de Bernard Lavallé (1993). El español americano sostiene una doble solidaridad frente a i) lo metropolitano/hispano y ii) lo americano. Debido a esta *ambigüedad*, es que no puede precisarse con exactitud cuál fue el concepto que el criollo formó del indígena. Desafortunadamente, esto se comprueba posteriormente con el nacimiento de las naciones latinoamericanas.

Por lo tanto, García-Bedoya (2000) lo nombra, atinadamente, como un "espíritu de posesión exclusivista". Esta mentalidad trajo como consecuencia la rivalidad entre i) criollos, ii) indígenas y iii) españoles. Los primeros a menudo desdeñaban a los segundos. De manera simultánea, se reafirman frente a los últimos como sujetos peculiares. ¿Cómo? En función de su arraigo en la tierra americana.

Es importante explicar el grado en que la tensión entre los mismos criollos y españoles influía en este sentimiento exclusivista. Como venimos argumentando, los peninsulares concentraban la mayor parte del poder durante la época virreinal. Para poder explicar la lucha entre ambas castas por el poder colonial, es necesario que nos remontemos a los inicios del virreinato. En el caso de Perú, nos corresponde regresar al año 1567, según lo indica Bernard Lavallé (1993).

En las décadas iniciales de la colonia, había dos clases de españoles en los territorios americanos: i) españoles, que podríamos denominar "antiguos". Ellos vivían como encomenderos, señores de tierras y plenamente identificados con el espacio americano. Por otro lado, se encontraban ii) "los recién llegados" o "chapetones". Los últimos esperaban volver enriquecidos a su país de origen cuanto antes. Lavallé (1993) los identifica como causantes de una dinámica de conquista **saqueadora y destructora**, la cual se desarrolló durante las primeras décadas del virreinato [Lo que va resaltado es nuestro].

Los argumentos de los criollos estaban mayormente dirigidos a criticar el nepotismo de las autoridades virreinales españolas. Estas favorecían con cargos administrativos y públicos a sus compatriotas, en desmedro de los españoles americanos[64]. Los criollos destacaban la profundidad de su conocimiento sobre el espacio americano y sus respectivas problemáticas, situándose por encima de los peninsulares. De esta manera,

[64] Las autoridades virreinales generaban mucho descontento en los criollos. Esto sucedía cuando priorizaban a sus amigos o priorizaban sus propios intereses al nombrar a los administrativos del virreinato, sin tomar en cuenta la antigüedad de servicios ni de las familias asentadas en América, al momento de brindar favores o asignar cargos (Lavallé, 1993).

argumentaban que, por su condición de *baqueanos* o primeros españoles, estaban mejor capacitados para asumir los cargos disponibles en el virreinato (García-Bedoya, 2000).

Por su parte, la dimensión religiosa fue otro factor de suma importancia para consolidar esta subjetividad criolla. Como indica José Antonio Mazzotti (2016), la creación de ancestros criollos destacados fue un factor fundamental para lograr su posicionamiento en aquella sociedad. En otras palabras, existe una correlación entre i) la formación de esta subjetividad *emergente* y ii) el ensalzamiento de su lugar de origen. Por ende, esta vinculación se manifiesta en una literatura de elogio a Lima – en otras palabras, se torna en una literatura corográfica[65].

En esta línea discursiva, el determinismo geográfico (de la climatología) se reinterpretó a favor de los americanos, exaltándose como poseedores de características que los hacían únicos frente a los españoles. Por tanto, eran españoles en condición de criollos, debido a su tierra de origen, llena de *bondades asombrosas*. Según García-Bedoya (2000), enfatizar esta diferencia entre ambas castas, les permitía a los españoles americanos refutar prejuicios anticriollos y afirmar sus virtudes como grupo humano [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario explicar que los baqueanos (descendientes de los primeros españoles) presumían de su conocimiento de la tierra americana. Utilizaban este recurso como una ventaja comparativa, en la medida en la cual este saber los avalaba como **los** beneficiarios de este espacio [Lo que va resaltado es nuestro].

Sin embargo, este hecho respondía a una concepción más profunda en el interior del criollismo. Los criollos se autoconceptualizaban como lo más valioso del imperio español (Mazzotti, 2016). En otras palabras, se asumían como más valiosos que los españoles, pues se percibían como el grupo humano más importante de “su” patria y

[65] En el caso de Buenaventura de Salinas (1631), la alta calidad de los ancestros criollos tenía que ver con su relación con el clima templado. Este producía mejores individuos de cada raza.

querían resguardarla de los españoles. Por este motivo, competían con ellos por los diferentes cargos administrativos.

Una consecuencia importante de este fervor apologético del territorio local fue que la aristocracia limeña eludiese la exploración de las regiones desconocidas hasta ese entonces, debido a los peligros y dificultades de los viajes hacia el interior del país. Por ello, Lavallé (1993) se pregunta a sí mismo si la preocupación por entender la realidad geográfica de los criollos era realmente tan amplia y diversa. Carlos García-Bedoya (2000) nos recuerda que, entre los siglos XVII y XIX, los letrados criollos deciden restringir aún más el espacio de exaltación[66].

La atención a los indígenas se vio desplazada en la literatura de ficción[67]. Esto se debe a que se valoraban más los espacios metropolitanos – preferencia heredada de los españoles. Según García-Bedoya (2000), entre los años 1620 y 1630 hubo discursos corográficos sobre Lima. De forma simultánea, se consolidó un criollismo más militante.

En primer lugar, la reafirmación de la subjetividad criolla está íntimamente relacionada con su oposición a la subjetividad indígena[68]. Por otro lado, la exaltación

---

[66] Con lo cual se da, como indica Bernard Lavallé (1993), una *reducción del espacio geográfico criollo*. Es decir, el ámbito de discusión y la exaltación del mismo se redujeron al país o a la ciudad natal de los autores que hacían referencia, de manera usual, a esta alabanza del suelo autóctono y de sus habitantes [Lo que va resaltado es nuestro]. Algo interesante de la explicación de este autor es que arguye que mucho del conocimiento geográfico, del cual los criollos hacían uso, no puede contextualizarse en el marco del avance de la ciencia autónoma moderna ni en la extensión y demarcación territoriales como países-estadios/nación (recordemos que, hasta antes de la Independencia a inicios del siglo XIX, el Perú formaba parte de las gobernaciones de Nueva Castilla y Nueva Toledo). Esta postura podemos entenderla como una "(…) recreación imaginaria y literaria del espacio y de la naturaleza" (Lavallé, 1993, p. 118).
En otras palabras, nuestro autor explica que, en el contexto del siglo XVII, el autoelogio geográfico realizado por los criollos no estaba ceñido a la exactitud de la descripción, sino que perseguía la finalidad de enaltecer su ciudad natal.

[67] Vid. n. 62.

[68] Este camino fue mucho más llevadero para los criollos debido a que las demás clases ("bajas") no tenían una contra-élite que generase discursos y praxis legitimadoras de su identidad común. Hubo tensión entre i) la élite criolla (influyente en los grupos criollos pobres) y ii) la élite neoinca del Cusco en los S. XVII y XVIII. La última tuvo una gran influencia en i) el campesinado y ii) la red de curacas locales (Mazzotti, 2016). Carlos García-Bedoya (2000) explica que los hechos sociales dictaminan cuáles paradigmas estéticos son dominantes. Estos se encuentran en pugna dentro de la secuencia literaria, en la cual confluyen. Una vez

del espacio criollo es producto de la imitación de un *modus vivendi* urbano. Esta emulación fue generada, a su vez, por el desconocimiento e inaccesibilidad del Perú *profundo*, como se mencionase antes. Dicho de otro modo, la demarcación del espacio geográfico local sirve como introducción de las bondades de la capital para resaltar la excelencia de sus habitantes (Lavallé, 1993) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Los escritos del Mercurio Peruano (1790-1795) tratan, en gran parte, sobre los espacios locales y constituyen una plataforma dirigida por los criollos letrados de élite. Esta les sirvió para direccionar un discurso de autojustificación con objetivos concretos[69]. Es necesario reiterar que esta exaltación del espacio urbano limeño constituye el primer eje para definir la subjetividad criolla. El segundo, es el culto a santos, santuarios y devociones criollas; y el tercero, las costumbres y la estética criollas (vestimenta, danza, forma de hablar, etc.).

Según Weber, las élites de naciones republicanas difunden la idea de "nación" con una búsqueda identitaria común con el pueblo, a pesar de que étnicamente este no coincida con la élite. Esto se traduce en Perú de la siguiente manera. Después de abolir la revolución de Túpac Amaru, los criollos promovieron la noción de lo "peruano" como un rasgo distintivo de la república. Sin embargo, estos continuaron con las distinciones étnicas como elemento central de sus prácticas políticas[70].

consolidados, constituyen un arma de dominación. No obstante, ese autor explica que esta dominación cultural no se logró consumar del todo, debido a que estos códigos criollos dominantes empujaron a los indígenas a un estado de resistencia.

[69] Por ende, es de vital importancia entender que, como tal, El Mercurio Peruano fue un medio para estudiar y difundir el medio limeño. No sorprende que entre 1791 y 1795 haya habido muchas publicaciones hechas por peninsulares y criollos notables sobre sus ciudades, regiones o partidos (Lavallé, 1993).

[70] En efecto, no hay distinción entre la formación de otras sociedades modernas y la peruana. Mazzotti (2016) explica que, en el libro de Anthony Smith "The Ethnic Origin of Nations", este autor argumenta que las aristocracias étnicas perduran en la sociedad. Esto se debe a que preservan un sentido de ascendencia común. Estas aristocracias incorporan a otras castas/clases de forma paulatina, a pesar de no siempre constituir un grupo hegemónico en sus respectivas sociedades.

En esta pugna por el poder, los criollos pretenderán adjudicarse el derecho de la prelación. Como se viene argumentando, esto significa que se les daría prioridad a los criollos en cualquier tipo de cargo, en el interior del ámbito virreinal. La pugna por cargos administrativos era la principal razón de esta demanda. Por su parte, el *criollismo conventual*[71] – llamado así por Bernard Lavallé (1993) – era el predilecto para las contiendas criollistas.

Los curas criollos, naturalmente, también se preciaban de conocer la tierra y de conocer las lenguas aborígenes[72], aunque este no siempre fuese el caso, según indica García-Bedoya (2000). Frente a la actitud discriminatoria de los frailes peninsulares, aquellos elaboraron un discurso apologético de sí. La centralidad de las órdenes religiosas en la sociedad virreinal radicaba en i) un vínculo estrecho con la vida cotidiana de los feligreses (y por tanto su ligazón, también íntima, con la comunidad) y en ii) la protección brindada por las autoridades virreinales.

Ahora, profundicemos sobre este trato discriminatorio por parte de frailes españoles a los clérigos criollos. Los últimos fueron acusados por los españoles por las siguientes razones: por su i) inferioridad intelectual y ética y por ii) propiciar la admisión subrepticia de mestizos, a quienes se prohibió el ingreso a las diferentes órdenes religiosas (García-Bedoya, 2000).

---

[71] En *Las promesas ambiguas* (1993), hay un capítulo entero dedicado a explicar cómo entre las diversas órdenes religiosas (mercedarios, dominicos, agustinos y jesuitas, principalmente) y sus diversos integrantes, hay una disputa que precede a las de los intelectuales del siglo XVII. Es así como emerge un sentimiento *protocriollo* (Lavallé, 1993). Este criollismo inicial evidencia la lucha entre i) peninsulares y ii) americanos por las prebendas y beneficios mencionados a lo largo de esta tesis.
En la primera mitad del siglo XVII, tanto frailes (mayormente españoles) como clérigos (mayormente criollos) constituían importantes representantes de las "Dos Repúblicas", como se llamaba a ambas esferas sociales. Por ello, no sorprende que, en un contexto de nepotismo generalizado, todo se tornara en favor de los chapetones (un 75% de los puestos estaban destinados a ellos).
La labor de las diversas órdenes e instancias religiosas estaba justificada por la "necesidad" de evangelizar a los *indianos*. De esta manera, la pugna distaba de ser un tema de fe. En ambos bandos, se percibía la aprensión por asegurar beneficios para sí. Por ello, las doctrinas de indios tenían un carácter de retribución para los criollos. Ellos se priorizaban a sí mismos, usando como argumento que sus abuelos o padres habían participado de la conquistas o poblaciones del virreinato, en condición de lealtad a la Corona, según Lavallé (1993).

[72] En esta medida, los criollos resaltaban su condición de *lenguaraces* (conocedores de las lenguas indígenas) y, por tanto, se atribuían plena capacidad para recibir los cargos eclesiásticos y sus correspondientes prerrogativas (Lavallé, 1993).

Es necesario recordar que este rechazo se dio durante el primer siglo del virreinato (aproximadamente en el siglo XVI) y persistió durante los siguientes dos siglos. Esto no impidió que, para el segundo tercio del siglo XVII, los criollos consiguieran el tan ansiado reconocimiento de sus derechos e identidad en casi todas las provincias del virreinato (Lavallé, 1993)[73].

Siguiendo la linealidad de un discurso de invalidación naturalista, de raigambre *epidíctica*, las diferentes instancias españolas ejercían una red de sospechas[74] que afectaba directamente a los criollos. Por este motivo, ellos deben exaltar los méritos propios, así como refutar los prejuicios anticriollos de los peninsulares. Como se dijo anteriormente, los curas criollos tuvieron un papel importante en la articulación de un criollismo militante y, por tanto, tuvieron un rol central en la cimentación de esta subjetividad criolla (García-Bedoya, 2000).

El discurso criollo peruano fundamenta lo que significa la peruanidad. En el Mercurio Peruano se identifica una marcada agenda política procriolla, como se viene

[73] Si bien, la necesidad de reivindicar a los clérigos criollos (ya mejor posicionados) en el sistema eclesiástico había cesado, aquellos mantuvieron una actitud vigilante en cuanto al cumplimiento de la primacía de los españoles americanos. Por ende, estaban listos para contradecir a cualquier autoridad nepotista y anticriolla que favoreciese a algún peninsular en el interior de las órdenes religiosas. Por eso, Lavallé resalta la importancia de algunas autoridades externas a las élites letradas (de carácter español), de las que hablaba García-Bedoya (2000), en la fundación de este sentimiento criollista-nacionalista.
La mayoría de los frailes que ocupaban doctrinas de indios eran peninsulares durante el siglo XVI. Este hecho generó polémica. Esta es una evidencia de un criollismo en crecimiento, dentro de las órdenes conventuales, como directriz de una labor reivindicativa que se dará en el siglo siguiente. El poco espacio que tenían los frailes criollos, a fines del siglo XVI, es evidencia de que la exclusión hacia los criollos "regulares" en el reparto de doctrinas era frontal. La labor política de los clérigos, cabildos y encomenderos permitió afianzar la reivindicación criolla desde fuera del ámbito conventual (Lavallé, 1993).

[74] Además de acusarlos de ser inferiores por la influencia del clima (la cual también degradaba a los españoles asentados en América), se acusaba a los criollos de tener sangre mezclada, contaminados por las razas inferiores. Esto se debe a que muchos de ellos fueron amamantados por nodrizas africanas o indígenas. Como sostiene García-Bedoya (2000), el peninsular no solo desconfía del criollo, sino que también teme su rebeldía y es, por este motivo, que hará uso de argumentos para descalificarlo a como dé lugar.
Según Lavallé (1993), la identificación de los criollos con los indígenas, hecha por autores españoles, estaba muy difundida en la literatura climatológica de los siglos XVI y XVII. Por ende, el miedo a la potencial degeneración por el contacto entre chapetones e indígenas americanos era un tema recurrente en los planteamientos de varios pensadores como Bernabé Cobo, José de Murúa, López de Velasco y Diego Andrés Rocha, entre otros.

argumentando. Esto se debe a que los españoles americanos siempre fueron el punto de partida del estado nacional moderno. Por ende, este "patriotismo" criollo se fortaleció a través del criollismo militante, nacido en los conventos (Mazzotti, 2016).

La importancia de la dimensión espiritual para el desarrollo del sentimiento criollo o de la formación de un "nacionalismo" criollo, se ve reflejado en el status que los criollos *alimeñados* atribuían a la Ciudad de Reyes. Esta es un lugar de infinitos recursos que los distinguía – como dijimos anteriormente – del resto de sujetos con quienes coexistían (Mazzotti, 2016).

No obstante, que muchos criollos hayan formado parte de órdenes religiosas – uno de los principales "semilleros" de formación intelectual y académica del país – no es casual, sino meramente circunstancial.

El Tribunal del Consulado estaba conformado por muchos criollos, quienes se favorecieron al aumentar la explotación de la plata y del oro en las minas (principalmente en Potosí). Junto con el tribunal, las órdenes religiosas (ahora comandadas por españoles americanos) también contribuyeron a que, en esta etapa de opulencia criolla[75], pudieran realizarse *pagos* a las autoridades españolas para poder burlar sus leyes y criterios, abiertamente nepotistas.

Según Mazzotti (2016), este acontecimiento le abrió a la casta criolla una ventana de oportunidades en las distintas esferas del virreinato. Cuando su posición social no les permitía acceder a los cargos administrativos o su falta de dinero no les permitía formar parte de la élite mercantil, los criollos optaron por pertenecer a las órdenes religiosas con la finalidad de convertirse en la nueva élite intelectual.

[75] Es necesario recordar que esta etapa estuvo asociada con una figura de América como un espacio abundante, como *El Dorado* (Mazzotti, 2016).

Santa Rosa de Lima (1586-1617), Toribio de Mogrovejo (1538-1606), Francisco Solano (1549-1610) y Martín de Porres (1579-1639) fueron figuras importantes para la exaltación de un ya desarrollado sentimiento criollo. Santa Rosa se vuelve la primera santa canonizada a inicios del siglo XVII. Con este hecho, se legitima una semántica común entre i) El Dorado, ii) la vida espiritual y iii) la clase criolla. De esta manera, la casta criolla se muestra como una clase social más notable que las demás (especialmente, en el caso de los peninsulares).

Juan Meléndez (1640-1690), criollo dominico nacido en Lima, argumentaba no solo a favor del valor material y geográfico del Nuevo Mundo. También, destacaba el valor humano de los americanos, a quienes loaba por su santidad. Como consecuencia de la aceptación de estos personajes notables, las acusaciones de codicia a los españoles fueron un elemento que posibilitó el ascenso de la casta criolla en la pirámide social.

Una estrategia para propiciar que los pueblos nativos se autogobernasen, fue la acusación de Meléndez a los españoles de codicia e idolatría potencial. Con esta acusación, ese autor buscaba descentrar la carga simbólica atribuida por los españoles en el interior del derecho espiritual, intelectual y jurídico (Mazzotti, 2016).

Otro rasgo que influye en la construcción de la identidad criolla es la *ambigüedad*. En el plano discursivo, esta característica genero un sesgo muy particular. Los criollos realizan una ***lectura disidente***[76] de los códigos hegemónicos coloniales. Según Mazzotti (2016), en vez de desligarse de ellos, los utilizan para crear su propio discurso e identidad [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

Por otro lado, sería errado asumir que el criollismo fue una postura unívoca. Es cierto que, en general, los criollos tenían una actitud indiferente frente a los indígenas. Sin

[76] Que para Lavallé (1993) implicó en general las siguientes dos contradicciones: i) si bien pretendían abogar por el Perú, los criollos se complacían con su localismo urbano y ii) consideraban a su geografía no para poseerla (o explotarla en sentido moderno) sino para compararla con la de Europa.

embargo, en algunos criollos hubo manifestaciones protoindigenistas. De igual manera, estos criollos siempre asumían una agenda política autodirigida.

Con la finalidad de poder canalizar el desagrado de los demás grupos sociales afectados por los españoles, los criollos elaboraron un discurso "protoindigenista", a partir del cual buscaban generar la i) apología del indio y la ii) denuncia de su victimización en el sistema colonial[77]. Este discurso constituyó una herramienta criolla para la pugna con el estamento peninsular (García-Bedoya, 2000).

El motivo principal por el cual la casta criolla asumió el descontento de las demás castas, especialmente en el caso de los indígenas, es porque se adjudicaban un conocimiento sobre las tradiciones y sobre la cultura aborígenes, ya que "entendían sus lenguas"[78] (García-Bedoya, 2000). Por ello, las autoridades eclesiásticas lenguaraces, exigían que se priorizase el ingreso de los curas criollos en lugar de los peninsulares[79], como se ha comentado con anterioridad.

Barroco: origen de la sensibilidad criolla

La interpretación del Barroco como un fenómeno sociohistórico tiene como finalidad trascender su caracterización como una postura estética. Asimismo, esta lectura tiene como propósito superar caracterizaciones reduccionistas que interpretan al Barroco como una corriente artística. Formarnos un concepto más amplio de este fenómeno nos permite establecer una correlación entre la i) clase criolla emergente y su ii) modo de

[77] Dicho de otra forma, los criollos se constituirán como grupo de poder y tendrán que lidiar con ambos – internamente, con los descendientes incaicos y externamente, con los peninsulares en dominio. A partir de una serie de negociaciones y alianzas, los españoles americanos asumirán un rol administrativo con la finalidad de incorporar a los demás sectores en un proyecto transrregional sin perder de lado su primacía político-económica en la república (Mazzotti, 2016).
[78] Vid. n. 72.
[79] Salinas y Córdoba aboga por un discurso que establece que solo i) los españoles americanos o ii) aquellos con larga estadía en América, podrían valorar a los indígenas de forma humana y cultural, según explica Mazzotti (2016).

vida metropolitano. Es necesario recordar que la exuberancia y la exaltación de "lo propio" destacan, como se viene argumentando a lo largo del presente estudio[80].

Esta vertiente barroca – entendida esta como una sucesión de conflictos[81] y corrientes ideológicas entre fines de los siglos XVI y XVII – inicia en el año 1600 con una crisis económica y una consiguiente sensación inicial de decadencia. En medio de estos conflictos, resalta la reacción señorial, por medio de la cual los aristócratas-terratenientes buscaban legitimar su poder sometiendo a las masas (sobre todo, urbanas).

En este escenario, emergen i) una subjetividad criolla, con su consiguiente crecimiento en la pirámide social y ii) mecanismos de sumisión de otras clases sociales. Los últimos fueron impuestos por los criollos, de forma subrepticia, sobre las demás castas. La casta criolla se sirvió de valores, influenciados por la pompa cortesana, para cumplir con este cometido. Otro factor que influyó en este proceso fue la participación activa de los diferentes aparatos del Estado virreinal como, por ejemplo, i) las cortes virreinales, ii) la iglesia y iii) la nobleza cortesana.

A esta naturaleza contradictoria del barroco, García-Bedoya llamará *bifronte*. Esta bifrontalidad constituye una apropiación de códigos barrocos[82] por parte los criollos. Ellos la usan, de manera no subversiva, para diferenciarse de los españoles peninsulares. Esta ambigüedad[83] acompañará a los criollos desde el mismo uso de su vocablo.

[80] Las manifestaciones características de la literatura y arte criollos – conectadas directamente con la geografía, la vida política y las costumbres peculiares de Latinoamérica – encuentran en lo "latino" un punto de contacto con los gestos excesivos propios del barroco (García-Bedoya, 2000).
[81] Las dinámicas de leyes de producción y de distribución, que giraban en torno a viejas relaciones de parentesco cambiaron. De esta manera, surgió una forma nueva de distribución del excedente laboral y tributario. Este cambio generó muchos conflictos en la esfera social (Martel, 2007).
[82] Los códigos barrocos se convierten, así, en un vehículo para afianzar la posición de la casta criolla en el orden colonial, así como una forma de exigir un mayor protagonismo (García-Bedoya, 2000).
[83] Vid. n. 72.

El término, ligado a tratas esclavistas y a los esclavos africanos, fue atribuido a los criollos por su relación con las nodrizas africanas e indígenas[84] y su vinculación, mayormente, a madres indígenas. Además, "criollo" era utilizado como "español decaído"[85].

Además, se los equipara con los mestizos y los mulatos. Ambos eran gente peligrosa, desde el criterio peninsular, y sujeta a una serie de defectos por naturaleza que los desvirtuaba. Lavallé continúa y explica que:

> Hacia mediados del siglo XVI, se llama criollos, o excepcionalmente *criollanos*, a los esclavos negros nacidos en Indias para diferenciarlos de aquellos que llegaban directamente de África, los bozales (…). Los orígenes de la palabra criollo, sin embargo, son bastante oscuros. Si bien la derivación del verbo *criar* es tan evidente como probable, la terminación en *ollo* o en *oulo* (portugués: *crioulo*) es excepcional en castellano y portugués. Los estudios más recientes se inclinan hacia un origen lusitano. La palabra *criadouro* se habría deformado en las factorías portuguesas de África donde el carácter plurinacional de los grupos esclavistas se prestaba para el desarrollo de una especie de *lingua franca* capaz de semejantes modificaciones morfológicas. (…) Cualquiera que fuese el origen de la palabra criollo, parecer cierta su vinculación con la trata esclavista (1993, p. 19) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Por otro lado, los enfrentamientos entre peninsulares y españoles americanos a partir de los cambios que toman lugar con las Nuevas Leyes, evidencian la connotación negativa de este término. En una búsqueda constante de reafirmación criolla, se revela su carácter *ambiguo*. Podemos establecer un nexo causal entre i) el carácter *diglósico* del discurso criollo y ii) la formación de ese discurso.

---

[84] Sobre esto arguye Lavallé lo siguiente:

> Aun cuando, de manera evidente, los criollos eran de puro origen europeo, los chapetones y gachupines consideraban que, de todos modos, el hecho de que ya **desde su nacimiento los españoles de Indias fuesen amamantados y criados por sirvientas indias o negras constituía vínculos tan fuertes como los de la misma sangre**. Esas mujeres a quienes los entregaban les transmitían, según se decía, *defectos y costumbres perversas* propios de los vencidos de la Conquista. Mezclaban su naturaleza con la de los jóvenes criollos a los que, de alguna manera, bastardeaban (1993, p. 48) [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

[85] Con este matiz que realizaban los peninsulares, al llamarlos hijos de españoles o españoles americanos, se establecía que, aun siendo españoles, seguían siendo sus subordinados (Lavallé, 1993).

Su ambigüedad tuvo un rol fundamental, en la medida en la cual el criollo reutiliza y se apropia de códigos metropolitanos (como se había dicho anteriormente). El uso de estos códigos, les permitía a los criollos insertarse en el contexto virreinal, preparándolos para las disputas con las demás castas. Esta lucha le permitiría tener a los criollos ventajas en este contexto virreinal.

La estética barroca metropolitana, así como la convicción del criollo de que es algo más que un "hijo de la tierra" (es decir, el criollismo asumido como un estilo de vida, una forma de ser o un ήθος), constituyen el centro de esta contradicción. **Esto se debe a que la reivindicación criolla sigue en línea directa a la de los primeros españoles** (Lavallé, 1993) [Lo que va resaltado es nuestro].

Autores como Lavallé (1993), establecen una correlación entre i) la ambigüedad del origen semántico del término "criollo" y ii) la ambigüedad de sus posturas políticas. Sin embargo, el problema no radica en que hayan hecho uso de estas circunstancias para diferenciarse de los españoles.

El verdadero problema era que, la forma en la cual los criollos se relacionaban con los no-criollos (la población indígena, de forma principal), evidenciaba características de una mentalidad colonial. El discurso ilustrado de fines del s. XVIII hace patente este contexto. Además, a través de este discurso es posible explicar las incoherencias del proyecto (criollo) de Perú como un estado-nación moderno.

En resumen, podemos aseverar que el Barroco, en sentido amplio, constituye un fenómeno sociohistórico en el cual destacó una sensibilidad más ligada a i) la pompa cortesana, ii) a una vida palaciega y a iii) los estándares metropolitanos. No obstante, su relevancia radica en que su estética constituyó un factor condicionante en la mentalidad de diferentes sujetos que emergían (especialmente, los criollos) durante los siglos XVII y XVIII, de manera principal.

Como es obvio, García-Bedoya (2000) no se equivocó cuando nombró "Barroco emergente" [86] a este proceso, desligándose de posturas meramente esteticistas – piénsese en el manierismo como categoría mucho más idónea para clasificar el estilo de arte plástico – o solo relativas a la influencia de la Corona en sus colonias. Como fenómeno socio-histórico, el Barroco es un discurso que anula el papel de los sujetos no-criollos. En realidad, ellos constituyeron piezas importantes en este complejo proceso de convivencia intercultural, según explica este autor.

[86] A la par de un Barroco criollo, surgió un Barroco andino. Este fue promovido por una élite andina que, a diferencia de las élites criollas, tomó distancia de muchos de los preceptos metropolitanos, asentándose más en una estética indígena (García-Bedoya, 2000).

CAPÍTULO II

Críticas a los argumentos de Unanue en *Observaciones sobre el clima de Lima*

d. Interpretación de los argumentos de Unanue en el contexto sociocultural de la época preindependentista.

Como ya se indicó anteriormente, las implicancias sociopolíticas de un discurso notoriamente criollo, están ligadas a la construcción de una i) identidad nacional y un ii) concepto de nación.

El modus operandi de los intelectuales de las naciones consiste en adscribir una identidad (en este caso "peruana") que presentan como común con el pueblo. Esto sucede, a pesar de que los rasgos de los últimos no necesariamente coinciden con los de la élite gobernante. Dicho de otro modo, los criollos de Lima propagaron la "peruanidad" mediante un discurso independentista para crear la república peruana.

Mazzotti (2016) argumenta que, al mismo tiempo, los criollos no abandonaron la distinción étnica como rasgo esencial de su praxis política, como se comentó con anterioridad. Ellos establecieron una secuencia literaria dominante. Por medio de esta, se instauran códigos violentos que anulan al indígena (García-Bedoya, 2000). Esto se debe a que la casta criolla estaba favorecida por el contexto, el cual propicia la hegemonía de paradigmas estéticos de los criollos.

Consideramos que Hipólito Unanue se encontraba en esta línea discursiva de carácter ambiguo. La ambigüedad[87] es un componente engarzado en la mentalidad

[87] Con respecto de lo primero, Lavallé (1993) indica que corresponde al mismo empleo del término "criollo", el cual estaba relacionado a las tratas esclavistas y que sufrió un desplazamiento léxico, mediante el cual ya no se designaba exclusivamente a los africanos nacidos en las Indias, sino principalmente a los hijos de los españoles nacidos en América. Continúa diciendo que el status léxico del término es ambiguo. A pesar

criolla desde el origen del uso del vocablo “criollo” y su connotación lingüístico-social. Es interesante percibir cómo esta se traslada al ámbito profesional, científico, filosófico y, también, a su mentalidad.

En los primeros decenios del virreinato peruano (es decir, hasta antes de 1567, año en el cual los españoles se instalan de manera permanente), el uso del término “criollo” tenía una connotación más neutra y parecía no estar revestida de segundas intenciones, pues eran llamados “hijos del reino”, “hijos de la tierra”, aludiendo principalmente a su origen geográfico. También, eran llamados “hijos o nietos de los conquistadores o encomenderos” o tan simplemente “beneméritos”, aludiendo a los méritos heredados de sus padres y abuelos (Lavallé, 1993).

Posteriormente, este autor aclara que los excombatientes de las conquistas correspondían al primer grupo de españoles en llegar a América, mejor conocidos como *baqueanos*. En el segundo, se incluye a los *chapetones*, españoles que llegaron posteriormente, quienes querían enriquecerse por medio de favores de la administración, como se señaló anteriormente.

La tensión entre ambos se acrecentaba, en la medida en la cual el posicionamiento de los segundos en las colonias implicaba la pérdida de beneficios para los primeros. Algunos de los *baqueanos*, entre los que destacan Lope García de Castro (1516-1576), reclamaban las encomiendas para sí, en favor de su antigüedad y de su participación en las guerras y, por tanto, en función de su conocimiento sobre la tierra.

No obstante, en el contexto de las Nuevas Leyes, como se mencionó antes, algo que se cuestionaba también era el derecho de prelación. ¿En qué consiste? Tras abolirse el carácter perpetuo de las encomiendas, se plantea la “modalidad” de *dos vidas*. En otras

---

de ser españoles, los criollos siguen vinculados al mundo de los conquistados. Este punto lo desarrollaremos posteriormente. Vid. n. 84.

palabras, el derecho a la encomienda solo solo era ejercido por dos generaciones – es decir, era otorgada a la persona a quien era atribuida y a sus herederos.

Por este motivo, no sorprende que los españoles americanos basasen su petición de nuevas encomiendas en relación a los logros de sus antepasados o de su cónyuge. Asimismo, es lógico que los encomenderos del siglo XVI, en su mayoría criollos, demandasen a las autoridades que se mantuviese el carácter vitalicio de las encomiendas, yendo en contra de los planteamientos de Las Nuevas Leyes (Lavallé, 1993).

El descontento de los criollos los impulsó a comunicarle a las autoridades españolas que, de no atender sus demandas, la tensión resultante impactaría sobre la paz de este sacudido virreinato. Así, hubo posiciones contrarias, de los *chapetones* y de las diversas instancias y autoridades españolas, para quienes aumentar el poder y la riqueza de los criollos era peligroso y generaba más sospechas (Lavallé, 1993) [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro].

.

La oposición surgía, fundamentalmente, por la sospecha de rebeldía de los encomenderos criollos. Los consejeros temían que las familias americanas se desentendieran de sus obligaciones dentro del sistema virreinal y así, subvirtiesen el orden colonial. Sin embargo, el futuro de sus descendientes los tranquilizaba y eso los refrenaba frente al avance social de los criollos.

Es necesario entender que, como fidelista, Unanue nunca pretendió rebelarse, de manera radical, frente al poder instituido. Este autor elaboró el discurso de las *Observaciones sobre el clima de Lima* como un tratado holístico que retrataba la cosmovisión criolla y cómo, frente a las dinámicas complejas en las cuales su casta se encontraba, podía hacer frente a sus contradicciones teóricas y existenciales.

Asimismo, esta obra situaba al habitante de la capital en una sociedad en constante pugna, en la cual la casta criolla tenía el potencial para erigirse como un grupo social

destacado. A su vez, esta casta podía asumir una posición privilegiada de poder, con sus prerrogativas consiguientes[88]. Para nosotros, el lenguaje "impreciso" de las *Observaciones* es un reflejo de lo anteriormente dicho y, por tanto, no constituye una coincidencia.

Por otro lado, podemos hallar conexiones entre el probabilismo y el organicismo. Es interesante apreciar la perspectiva de Pisconte (2011) al respecto. El organicismo es de raigambre teleológica. Esto significa que la función de cada individuo del organigrama es importante, aunque se encuentre desbordado por las necesidades del colectivo (entiéndase "sistema", pues aplica no solo al entramado social humano). De esta manera, es importante no ceñirse a estas leyes o jerarquías a las cuales los seres humanos han dado vida y es, más bien, preferible alinearse a leyes "de la naturaleza".

Consideramos que estos detalles son esenciales para entender el discurso de Unanue y no incurrir en una interpretación idealizada de su discurso ni del proyecto ilustrado.

El primer artículo de *Idea general del Perú*, traza el objetivo de circulación del periódico de manera explícita. Este objetivo es dar a conocer más este país (Mercurio Peruano, 1964). Se establece una correlación entre i) la difusión de la geografía y ii) la influencia de los preceptos de vida de la ilustración europea en la sociedad virreinal. Para el siglo XIX, el *modus vivendi* ilustrado está muy presente en los círculos y tertulias limeñas, las cuales estaban presididas por los criollos.

[88] Así, Pisconte (2011) indica que:

> León Pinelo pertenecía a toda una capa de origen plebeyo («de color vario») emergente de criollos y mestizos —hasta entonces denigrados— que basándose en las teorías de Solórzano Pereira buscaron dignificar su identidad como gentes de ultramar. Ellos echaron mano al recurso ideológico de sacralizar el espacio americano que los vio nacer («hijos desta tierra»), a fin de ser reconocidos por la corona como interlocutores válidos y sujetos dignos de ocupar un lugar relevante en el plan providencialista del Estado colonial español. Con las Nuevas Leyes, el proceso de la extirpación de idolatrías y con los llamados «cronistas toledanos» culminaba una larga disputa entre las castas locales en las que salían descalificadas la aristocracia indígena y la aristocracia hispánica local de encomenderos, como interlocutores coloniales de la corona. (2011, p. 525).

Por tanto, el ideal del proceso de ilustración generalizado se amparaba en la instrucción de los peruanos vistos como "un fin en sí mismo". También, se situaba en un contexto donde la educación es condición de posibilidad de su formación: una formación que, como tal, exalta y amplifica sus cualidades intelectuales ("luces"), así como sus potencialidades en el plano ético ("cómo actuar").

Dicho de otro modo, el conocimiento que *ilumina* el recorrido de este nuevo Perú, el cual se gesta antes y durante la Independencia, justifica el **papel (autoasumido por los criollos)** de representantes de las otras castas subalternas durante el virreinato y de quienes **pretendieron manifestar su disconformidad con el sistema virreinal** (García-Bedoya, 2000) [Lo que va resaltado y lo que va en cursiva es nuestro]. Canalizar esta disconformidad no le fue difícil a los criollos, debido a que se encontraban en control de los ámbitos intelectuales y científicos, como se viene argumentando.

Por su parte, la idea de Naturaleza en Unanue es muy amplia y no unívoca, según explica Salazar-Bondy (2006a). Consideramos que, en la concepción de la naturaleza del Bibliómano, existe una tensión entre i) una concepción inmanente del mundo y ii) la participación de instancias trascendentales (entre las cuales destaca Dios).

Por este motivo, no sorprende la adhesión del Bibliómano al naturalismo organicista de orientación más biológica en nuestra tradición científica. Es necesario recordarlo, debido a que su raigambre histórico-natural también estaba ligada a un esquema de ordenamiento social. En otras palabras, no había separación entre la *res cogitans* (racionalidad) cartesiana y la libertad moral de los individuos[89].

[89] La física moderna estaba avalada por el análisis matemático. Este se encontraba alineado al método racionalista-mecanicista (Descartes/Newton/Galileo) y su perspectiva atomista de la naturaleza (su ontología básica). Por este motivo, se va a debatir el papel paradigmático de la ciencia entre i) la Física y ii) la Biología, La última se encuentra avalada por el análisis *in situ* (la observación y la contrastación empíricas como su punto de partida), según un método inductivo y de acuerdo con la perspectiva de que todo estrato de la realidad se puede entender como *proceso*, es decir, como el proceso de un *organismo vivo*. A diferencia de la diada naturaleza cosificada/sociedad humana, impuesta por la cultura científica mecanicista moderna, el paradigma organicista de la ciencia integra al mundo natural con el social (Ballón, 2011b) [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario recordar que lo único certero sobre la concepción sobre la naturaleza de Unanue, como organicista con influencia neoplatónica, es que no la definió como un ente estático y separado de las consciencias. Esta tensión entre i) la inmanencia y ii) la trascendencia de las instancias en el mundo, se debió a que la visión holística concibe al ámbito natural como un **organismo vivo, el cual se manifiesta como un continuum** y que, por tanto, no excluye a la Metafísica, a pesar del tono científico-experimental que tienen las *Observaciones sobre el clima de Lima* [Lo que va resaltado es nuestro].

Por tanto, la Naturaleza no está limitada a interacciones locales (como sucede con el mecanicismo). Al interior de esta *máquina viviente*, opera una teleología que dirige a la Historia y la Moral por medio de un ordenamiento social, cósmicamente jerarquizado, como se ha indicado anteriormente.

Asimismo, el interés de Unanue en interpretar la Naturaleza no es solo resultado de un acercamiento místico. También, constituye la condición de posibilidad para la investigación de la multiplicidad de los diversos fenómenos sensibles (Salazar-Bondy, 2006a).

Según lo señalado en líneas anteriores, entre fines del siglo XVIII y el siglo XIX se sustituyeron los viajes de aventuras y de conquista, por viajes de recapitulación, inventariado y la clasificación del saber adquirido de forma “salvaje”. Esto sucede, a tal punto, que se permuta el símbolo del guerrero conquistador por el del científico-descubridor romántico, como indica Ballón (2011b).

Este nuevo paradigma emerge como respuesta a la perspectiva mecanicista sobre la naturaleza. Una consecuencia gnoseológica y ontológica de esta idea es que la esfera natural se convierte en una entidad inerte, acabada, invariable. Por otro lado, la mirada holístico-organicista, asume que la naturaleza constituye una fuerza creadora de procesos que se encuentran en constante evolución.

Por su parte, el ámbito intelectual de Unanue en las *Observaciones* constituye una crítica al intelectualismo ilustrado, según Ballón (2011b). Esto se debe a que, desde esta perspectiva (que establece como *poskantiana*), el conocimiento tiene una función biológica (de autorregulación frente a una historia natural) y no ideológica, como en el caso del pensamiento ilustrado. A pesar de haber sido parte de la élite ilustrada peruana, El Bibliómano deslinda de la perspectiva mecanicista, como se dijera antes, para aunarse a una perspectiva holista-naturalista-organicista.

En esta transición, asumimos a nuestro autor como parte de la última perspectiva, debido a que destaca la importancia de la experiencia sistemática, no fundamentada a partir de componentes como los *sense data* lockeanos, sino basada en la complejidad de sus procesos.

Asimismo, Unanue encuentra valor en la correlación de factores (entre ellos el clima, sus características ambientales, las características biológicas de los diversos seres organizados y no organizados, etc.). También, encuentra patrones de comportamiento –como una etología de los animales y el ser humano –, patrones de reordenamiento social y de funcionamiento frente a la salud y, sobre todo, frente a las enfermedades.

Es necesario reiterar que este filósofo justifica que los criollos limeños constituyan los máximos representantes de esta "americanidad". Esto se debe a que son poseedores de i) una mejor constitución física y ii) una gran capacidad moral. Por otro lado, esta actitud representa al *limeñismo*. Lavallé (1993) lo describe como una práctica de *reducción del espacio geográfico*, en el marco de la mentalidad criolla[90]. Este limeñismo se consolida en el siglo XVII [Lo que va en cursiva es nuestro].

Es necesario decir que el cultivo intelectual fue de suma importancia para los criollos. Para ellos, el autoconocimiento permitiría consolidar un proceso generalizado de

[90] Vid. n. 66.

ilustración. “La Sociedad tendrá cuidado de tributarles el elogio que merecieran excitar a los Peruanos a la gratitud, **y servirlos con sus luces**, si las hallasen necesarias, para dirigir sus operaciones, o instruirlos en sus vidas” (Cueto Fernandini, 1964, fol. 312) [Lo que va resaltado es nuestro].

La importancia de la instrucción es, a su vez, una de las variantes más innovadoras del discurso climatológico peruano. De acuerdo con Lavallé (1993), es patente que hay una continuidad con las actitudes criollas dieciochescas en relación con el espacio y el medio de los cual los criollos dan cuenta en sus obras.

Es necesario recordar algunas de las consideraciones que Unanue tenía sobre el indígena americano. Primero, no solo es débil físicamente y proclive a la molicie y pereza, sino también a las enfermedades y a la muerte. La pregunta que cabe que nos hagamos es la siguiente: ¿El proyecto político de la Independencia, de inicios del siglo XIX, está desligado del quehacer científico/académico de pensadores como Hipólito Unanue?

Si la respuesta es no, ¿hasta qué punto esto se da efectivamente así? Pareciera que la apología se extiende mucho más allá del ámbito costeño (específicamente, limeño), como hemos señalado anteriormente. Es una relación bifronte[91].

No es la excepción en el caso de las *Observaciones sobre el clima de Lima* de Unanue. Esto se debe a que, en dicha obra, este autor realiza una correlación entre i) los efectos climáticos y ii) el color de la tez, la agilidad mental, la fortaleza física, etc. No obstante, su novedad radica en que integra esta episteme con lecturas de Rousseau y

[91] Como se viene argumentando, no constituye un hecho aislado ni es exclusivo de las teorizaciones de este pensador. Su ambigüedad, que se puede rastrear en los albores del surgimiento de la subjetividad criolla, está avalada en todas sus formas, a partir de la elaboración de un discurso con influencia del naturalismo, como se viene argumentando a lo largo de esta investigación.
García-Bedoya (2000) explica que hay dos factores del “barroco bifronte” que están asociados a esta ambigüedad. El primero es i) la justificación de los mecanismos cortesanos de pompa y deslumbramiento para tener a la masa domeñada. El segundo es ii) su uso como canal de emergencia de la conciencia criolla.

Montesquieu, hecho a partir del cual se posibilita un sistema educativo que acerque al hombre con la naturaleza[92].

Este es otro punto para entender por qué la obra está revestida de un cariz especial y sirve para sus fines justificativos: brindarle al criollo un rol preponderante en la fundación de este nuevo Perú no solo a nivel político, económico o social, sino también a nivel intelectual y espiritual.

Como se argumentó líneas más arriba, esto se debe a que la producción de un discurso criollo estará directamente relacionada con "pretensiones exclusivistas". Mediante estas, los criollos exigían los privilegios que argumentaban que les correspondían como grupo social, en función del vínculo que tenían con los baqueanos[93]. En palabras de Carlos García-Bedoya:

> Cuando se hace referencia a un grupo criollo en el Perú colonial se alude ante todo a los descendientes de españoles nacidos en el Perú. Pero el estamento criollo no se define esencialmente por un lugar de nacimiento o una identidad étnica: puede incluir peninsulares de nacimiento establecidos en el Perú o también a mestizos y mulatos acriollados. **Ser criollo tiene que ver con una peculiar inserción social y con cierta mentalidad, forma de conciencia o subjetividad**[94] (2000, p. 51) [Lo que va resaltado es nuestro].

Como parte del imaginario social de aquella época, consideramos que no fue circunstancial o casual que el rol atribuido al indígena por Unanue, en las *Observaciones*, no haya sido reivindicativo ni mucho menos apologético de sus capacidades.

---

[92] Y es, justamente, a partir de este nexo entre i) los criollos *defensores* (*militantes* en sentido ideológico) y ii) Unanue, que se evidencia la influencia naturalista en él, cuando este autor utiliza a Lima como eje de su exaltación. Según Lavallé (1993), los criollos desean continuar con la lucha por sus predecesores, pues defienden los valores de esta vida urbana.

[93] Y es justamente esta forma de ser la que se sublima en un sentimiento criollo. Como tal, deviene en una forma de nacionalidad, que sin embargo mantiene "(…) cohesión de algunas de sus estrategias discursivas y en la focalización de sus autorreferencias, una coherencia grupal que permite identificarla como un proyecto explícito y transgeneracional" (Mazzotti, 2016, p. 42).

[94] También refiere Lavallé (1993) que, en vez de estar ligado a la tierra de nacimiento, el ser criollo estaba vinculado a una manera de ser.

e. Crítica a las interpretaciones hechas por Augusto Salazar Bondy, Augusto Castro y María Luisa Rivara de Tuesta.

Para Augusto Castro (2011), Hipólito Unanue realizó una defensa de lo americano, enfrentándose a un problema colonialista antiguo: el de la inferioridad de sus pobladores como consecuencia de la influencia del medio que habitaban. Continúa argumentando que, con Unanue, el indígena es un ser humano con facultades que pueden ser pulidas por medio de la educación.

También, Castro (2011) sostiene que esta perspectiva de la climatología europea es determinista y eurocéntrica, pues sus representantes justifican su postura, atribuyendo responsabilidad a la especie americana de su "primitivismo", como resultado de las condiciones de su clima. Para este autor, las diferencias entre europeos y americanos no "eran esenciales" – en otras palabras, biológicas o raciales –, sino "climáticas".

Es importante señalar que la pereza (mencionada en el subcapítulo b), asociada a los climas tropicales, es un vicio y pertenece al ámbito moral. Como tal, es posible que el hombre americano la trascienda, al igual que sus propias limitaciones, siendo más laborioso. Para esto, Unanue (2018) arguye que los fenicios y árabes fueron civilizaciones que progresaron en climas tropicales, y que superaron y precedieron a civilizaciones europeas (los griegos) en un estadio inicial. asasfd

En este contexto, la esclavitud es un subtexto que podemos encontrar en las *Observaciones*. Lo interesante de esta idea es que Castro (2011) aduce que la inferioridad de los americanos, propuesta por los científicos europeos de dicha época, es un discurso que era utilizado por ellos no solo con la finalidad de destacar la pereza o incapacidad de los indígenas, sino que servía como pretexto para justificar su esclavitud. Esto sucedió así, debido a que los científicos ultramarinos argüían que los indígenas del siglo XVIII-XIX no evidenciaban un ingenio como el de sus antepasados (los incas).

Este autor explica que, para Unanue, la esclavitud es la raíz de todos los males, pues anula la capacidad de los indígenas de trascender esta falta de ingenio, incluso restándoles condiciones para ser considerados como seres humanos. Asimismo, Castro (2011) comenta que la esclavitud constituye el problema de fondo de las Observaciones.

Y es lógico que, ciñéndose a esta línea argumentativa, Castro (2011) comente que, con las *Observaciones sobre el clima de Lima*, Unanue le restituye su integridad, moralidad y capacidades (tanto morales como racionales) al indígena. Según Augusto Castro (2011), El Bibliómano trazaba un proyecto de nación que no solo contempla a los criollos, sino que incluye a las demás castas, a las cuales busca proveer de libertad por medio de una constitución de corte republicano.

Consideramos que esta línea argumentativa no contempla que el propósito de los ilustrados criollos no se extendía fuera de su propio ámbito. Esto se dio así, en la medida en que los últimos solo canalizaron el descontento de las demás castas para conseguir mayor representatividad y así poder garantizar su protagonismo durante el proceso de independencia del Perú (1821).

Por su parte, la tesis para optar por el grado de Licenciatura de Salazar Bondy, titulada *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (1950), constituye una fuente perspicaz y profunda que versa sobre aspectos teórico-filosóficos, históricos, psicológicos y biográficos de Hipólito Unanue.

En primer lugar, enumera tres componentes esenciales del saber científico. A saber: i) la experiencia, ii) la razón y iii) el método. La primera es el punto de partida sobre la cual se asienta la búsqueda de Unanue. Como tal, Salazar Bondy (2006a) explica que el uso de “Observaciones” – *en Observaciones sobre el clima de Lima* – es lógico, en la medida en la cual El Bibliómano se identifica con tesis centrales del empirismo inglés.

Asimismo, este autor precisa que Unanue tiene influencia de filósofos empiristas como John Locke (1632-1704) y George Berkeley (1685-1753).

Es necesario explicar que Salazar Bondy (2006a) interpreta el concepto de *experiencia* como "percepción controlada" en las *Observaciones* de Unanue. El primero utiliza este término para distinguir, gnoseológicamente, a esta experiencia sistemática de las consecuencias teóricas de la experiencia vulgar y, en especial, de aquellos problemas que El Bibliómano caracteriza como "metafísicos".

Este punto de partida le permite a Unanue justificar el uso de la experiencia, entendida como "fundamento inductivo", como "segunda experiencia". Con ella, se posibilita la experimentación. Esta es *conditio sine qua non* del saber científico (similar a los juicios de experiencia kantianos). Es decir, estas segundas experiencias se encargan de sistematizar las experiencias sensoriales inmediatas (*sense data*).

Este accionar es ordenado, a su vez, por la razón, la cual está al servicio de la experiencia. Es necesario explicar que, para Salazar Bondy (2006a), no hay un sentido unívoco de esta palabra[95], pues en ella hay 5 subconceptos. Por motivos prácticos, no esclareceremos los diversos usos de "experiencia", "razón", "método", "naturaleza", "Dios", a la usanza de este autor.

Es importante señalar que, en el último párrafo de esta sección, Salazar Bondy (2006a) justifica a Unanue. El primero argumenta que, debido a que El Bibliómano no desempeñaba un rol de teórico del conocimiento, sería injusto atribuirle responsabilidad frente al uso de estos términos (indirectos), ya que su esclarecimiento no constituye una labor central en el contexto de sus teorizaciones.

[95] La razón no es solamente, en un uso tradicional, la capacidad de verbalización/pensamiento – que, con el habla, como manifestación máxima de esta capacidad, distingue a humanos de animales –, sino que es, de manera principal, una actitud de entendimiento/discernimiento aplicado del logos (Salazar Bondy, 2006a). En otras palabras, la razón no es "teoría", sino "sofrosine" (prudencia, conciencia al actuar).

Asumir que, debido a las copiosas fuentes de lectura de Unanue, este autor no pudo evitar caer en contradicciones propias de su eclecticismo, es una concesión flexible que da Salazar Bondy sobre los usos que muchas veces el primero hace, indistintamente, del vocablo “razón”.

Para nosotros, esto es solo un supuesto que no tiene sustento alguno, frente a la concepción que Salazar Bondy se formó de Unanue. Si bien era un rasgo característico de los ilustrados peruanos el asumirse como eclécticos – pues se nutrían de fuentes muy variadas para nutrir y exteriorizar sus propios marcos de pensamiento – esta justificación no deja de ser un anacronismo.

En relación al método, Salazar Bondy (2006a) explica que Unanue se diferencia de los metafísicos. Esto se da así, en la medida en que El Bibliómano no propone un sistema teórico, asentado en la gnoseología *per se.* Es decir, el último no se preguntó sobre qué fundamento (la razón, la experiencia o ambas) articularía las certezas, a la usanza de Descartes.

En pocas palabras, la importancia del sistema radica en que existe una correlación entre i) la capacidad creadora de la razón, y ii) una percepción controlada de las experiencias (experiencia segunda). Y, esta permite elaborar un discurso asentado en la historia natural, circunscribiendo el ámbito de la experiencia *primera* (razón) al de las experiencias de segundo orden.

Esta postura gnoseológica de Unanue tiene, como finalidad, garantizar que las experiencias segundas puedan ser contrastadas con información *observable* sobre el mundo. En otras palabras, este autor quiere garantizar que estas experiencias no se vean influenciadas por preceptos metafísicos.

Salazar Bondy (2006a) entiende que el el filósofo peruano de los siglos XVIII y XIX se encuentra ceñido a un ideal de ilustración. A este pensador se lo puede considerar, en la figura de Unanue, como un *investigador empírico*. Esto no significa que, por ello,

El Bibliómano haya abandonado el ideal de la Filosofía como Ciencia Primera (como sustento ontológico y gnoseológico de las demás). Sin embargo, Unanue se sostiene por medio de una intención de integrar, metódicamente la *experiencia depurada* con la *razón* [Lo que va en cursiva es nuestro].

De manera específica, Salazar Bondy (2006d) establece, en el artículo *Hipólito Unanue en la polémica sobre América* (1949-1950), que las refutaciones hechas por Unanue al Conde de Buffon y Cornelius De Pauw tuvieron una finalidad inicial de defender al hombre americano. Según este autor, dicho propósito de Unanue no fue únicamente científico, en la medida en la cual esta apología "americanista" revela la existencia de una problemática intrínseca más profunda: la propagación de esta actitud *nacionalista* o *protonacionalista*, a través de la hegemonía criolla en los ámbitos culturales, económicos, eclesiásticos y sociales, como se ha comentado con anterioridad [Lo que va en cursiva es nuestro].

Lo resaltante de este texto es la forma en la cual Salazar Bondy (2006d) interpreta que los artículos de Unanue, en las *Observaciones*, tenían inicialmente una labor justificativa frente a las ideas de inmadurez y/o degeneración (en la versión de Buffon y De Pauw, respectivamente) del suelo americano (de la flora y de la fauna), así como del hombre (ser paradigmático y protagonista en este discurso), tras presentar algunos contraejemplos[96].

Posteriormente, en la misma obra, El Bibliómano presenta otro contraejemplo frente a las ideas de degeneración de la vegetación y la fauna en las alturas. Unanue señala que "[a] los 9585 pies de elevación sobre el nivel del mar no pueden vivir las plantas en los Alpes; cuando en los Andes vegetan todavía a los 14, 697" (2018, p. 127). En este punto, El Bibliómano no solo justifica la naturaleza peruana o americana, sino que

[96] Específicamente, cuando Unanue (2018) alude a la exposición de las plantas. Estas están expuestas a mucha humedad y frialdad. Sin embargo, poseen raíces firmemente asentadas en las profundidades del subsuelo, a partir de las cuales se nutren a través de "jugos". De esta manera, no se ven afectadas por el calor ni por efecto de la humedad.

empieza a destacar a Perú (y a América) por encima de Europa (Salazar Bondy, 2006d) [Lo que va entre corchetes es nuestro].

La pregunta que surge a continuación es “¿en qué manera podría superar el “hombre americano" al europeo?”. Como se ha argumentado, la imaginación y la sensibilidad están muy desarrolladas en el hombre local. Su evidencia la constituyen las artes, principalmente la pintura, la escultura y la arquitectura. La instrucción (occidentalizada) tiene como propósito propiciar un desarrollo de esta “naturaleza americana” que demanda ser exaltada, pues posee formalmente los requisitos para ser perfeccionada (Salazar-Bondy, 2006d).

Asimismo, Salazar Bondy (2006d) puntualiza que, ya en un nivel virtual de realizaciones ingenuas, la evidencia del talento en potencia de los indígenas es clara. Con una instrucción arraigada en la cultura (a la usanza europea) los pobladores americanos podrán llevar muy lejos sus potencialidades, debido a que integrarán a la naturaleza y a la razón. Asimismo, sostiene que el único defecto del hombre americano radica en no haber concebido su historia como una progresiva realización de la racionalidad.

En relación a estas ideas es que Augusto Salazar Bondy (2006d) explica que, tanto i) el estudio de la naturaleza del suelo americano, como ii) el entendimiento de aquel como una entidad histórica, permitirían consumar esta pretensión de América como una nación autosuficiente. Constituyéndose como digna de su propio desarrollo discursivo y de praxis, en un nivel sociocultural, con respecto de la metrópolis (España).

No obstante, consideramos que se trata de un supuesto de Salazar Bondy (2006d) el argüir que esta línea argumentativa de Unanue puede caracterizarse como una actitud claramente a*mericanocentrista*. Asimismo, explica que, junto con la perspectiva eurocentrista, derivada del relativismo historicista dieciochesco, la perspectiva adoptada por El Bibliómano no había superado esta necesidad localista.

Para Bernard Lavallé (1993), se trataría más bien de una actitud que él definió como "limeñista", como argumentamos anteriormente. Creemos que, a pesar de la labor reivindicadora y encomiadora de Unanue en las *Observaciones*, no hace referencia fuera del ámbito limeño. Augusto Salazar Bondy elude este punto importante en su interpretación. Este autor no toma en cuenta al localismo criollo– el cual era, dicho sea de paso, frecuente en la literatura criolla desde el siglo XVI en adelante – como un factor que no permitiría erigir un ideal *"*de América".

Es necesario recordar que autores como Augusto Castro (2011) se ciñen a esta línea interpretativa de asumir a Unanue como un americanista, como se ha mencionado a inicios de esta sección. Esta lectura también se ve reflejada en un comentario de María Luisa Rivara de Tuesta:

> La labor de Unanue desde la perspectiva de un estudio de los ideólogos de la emancipación es, sin lugar a dudas, una de las más efectivas. **La repercusión de su obra y la difusión de sus ideas contribuyeron notablemente a afianzar no sólo la personalidad americana y el esfuerzo de nuestros ilustrados, sino que evidenció las posibilidades de realización que se daban en las diferentes razas que constituían nuestra población** (2000, p. 72) [Lo que va resaltado es nuestro].

Consideramos que ambos autores parecen haber perdido de vista una aclaración que el mismo Augusto Salazar Bondy (2006d) da. Aunque la visión del Bibliómano sobre el espacio local posee incluye algunas nociones de lo que constituye la independencia cultural, **no se puede conceptualizar ni menos etiquetar como un tipo de conciencia americanista o indigenista**, debido a que Unanue no define al destino de América como una forma nueva de vida histórica [Lo que va resaltado es nuestro].

Si no se toma en cuenta esta particularidad del discurso de Unanue, es natural asumir que el elogio del hombre peruano criollo constituye una manifestación de una nacionalidad hispanoamericana genérica, tras confundir los ámbitos locales (limeño o "peruano") con aquel ámbito más "grande" (Salazar Bondy, 2006e). Esta imprecisión, que podríamos llamar "ambigüedad" – ciñéndonos al discurso criollo y su interpretación

– genera contradicciones, sobre todo, en relación con la posición política de Unanue (fidelista) (Salazar Bondy, 2006c).

No obstante, lo más interesante se encuentra en las últimas páginas del mismo artículo, en la subsección *Diagnóstico sincero del país*. Salazar Bondy (2006b) confirma que la ambición de los criollos estaba vinculada, de manera íntima, a su manera de relacionarse con otras etnias del Perú (diferenciándose socialmente de las castas no-criollas). Entre i) la élite criolla y ii) los no-criollos, hubo una distancia provocada por una visión criolla ahistórica y exotizante – o en palabras del mismo autor, "mitologizada" – de los indígenas.

Asimismo, Salazar Bondy (2006c) explica que esta visión reduccionista del indígena no era resultado de la casualidad, pues tenía como finalidad evitar controversias que surgían de i) la visión clasista de la élite criolla o ii) del reconocimiento descarnado de las problemáticas que afectaban al resto de la sociedad de ese tiempo de una manera profunda.

Para este autor, la visión criolla del Perú pudo haberles otorgado a los españoles americanos una "representatividad universalmente compartida" frente a los no-criollos (especialmente, los indígenas) en su momento. Sin embargo, esto no impidió que la figura histórica de Unanue tuviese contradicciones y limitaciones en la práctica, en el interior del proceso de la Independencia peruana.

En el apartado final del artículo *El hombre público*, Salazar Bondy (2006c) establece una correlación entre las i) contradicciones del discurso y la praxis de Unanue y la ii) posición de poder, vinculada a la constituida casta criolla de inicios del siglo XIX. Este autor desarrolla la noción del *continuismo* – o el fidelismo ya mencionado – como una actitud que propicia la permanencia de algunos códigos heredados de la sensibilidad

cortesana y barroca españolas[97] que les resultasen útiles, en combinación con los nuevos códigos americanos de sensibilidad autoexaltatoria.

Pensamos que esta búsqueda de continuidad criolla responde al estatus de representantes de esta forma de ser como Unanue, quien se había consolidado como catedrático, funcionario público y hacendado. En la sociedad del siglo XIX, su condición socioeconómica no se veía afectada en la medida en que perpetuase prácticas que reforzaban dinámicas de exclusión en el interior de ese sistema.

Salazar Bondy hace referencia a Unanue y, a su vez, lo conecta con algunos aspectos esenciales de raigambre sociopolítica y cultural del Perú. Con estos, resume las ideas presentadas en los últimos párrafos:

> Como visión general y abstracta, la continuidad de la actuación pública de Unanue es también raíz de defectos y limitaciones que afectan a su significación social e histórica (…). **Hoy sabemos que el continuismo criollo significó en buena parte la frustración de la revolución de la Independencia**. En este contexto podría también preguntarse si la elección de Unanue como representativo del Perú independiente frente, por ejemplo, a una figura como Túpac Amaru, **no expresó el respaldo del Perú oficial a ese continuismo y la ratificación de ciertos valores tradicionales herederos del pasado que la Emancipación no logró superar definitivamente y que hasta hoy ha prevalecido como un factor alienante en la vida peruana** (Salazar-Bondy, 2006c, p.184) [Lo que va resaltado es nuestro].

Consideramos que, al no tomar en cuenta estas ideas en la interpretación de personajes, aún notables, como Hipólito Unanue, se contribuye desde la academia con la perpetuación de una sensibilidad peruana arraigada en prejuicios del clasismo español. Este fue llevado al extremo durante el virreinato (como época de primacía de este esquema colonial de vida).

[97] Vid. subsección c.

Pensamos que este discurso clasista fue continuado, posteriormente, por los criollos, al no romper con prácticas discriminatorias heredadas del naturalismo. Es necesario recordar que, en el interior de la tradición naturalista, se propagaban ideas y prácticas de anulación de raigambre *epidíctica*. Por ende, esta línea discursiva representa las diversas manifestaciones de la praxis política centralista (limeñista) y clasista. Pensamos que la vigencia de estas manifestaciones toma lugar hasta nuestros días.

También, creemos que nuestro compromiso como académicos debería ser el de cuestionar y visibilizar nuestras propias limitaciones, a fin de superar los atavismos provenientes de valores muy tradicionales que muy poco han aportado a nuestra forma de vincularnos y asociarnos social, política, cultural y humanamente.

A través de este estudio, tenemos la principal intención de instar a otros investigadores a seguir aclarando este panorama de ideas y prácticas colectivas. A menudo, las hemos dado por sentadas a lo largo de nuestra compleja historia, generando división e incoherencia a partir de la “consolidación” de los ideales de Perú y América, de manera principal.

CONCLUSIONES:

1. En primer lugar, es necesario entender el nexo entre i) la tradición naturalista y ii) el desarrollo científico-intelectual en el marco de la historia del pensamiento peruano. Según la perspectiva naturalista, se puede identificar una línea discursiva *epidíctica* (heredada de los primeros cronistas, entre quienes destaca José de Acosta). Esta línea interpretativa se puede rastrear en el discurso climatológico criollo. Este discurso inicia con Buenaventura F. de Salinas con su *Historial…* (1631) y llega hasta Hipólito Unanue con sus *Observaciones…* (1806), pasando por Antonio de la Calancha, Antonio León de Pinelo, Garcilaso de la Vega, etc. El discurso naturalista de la climatológica de los criollos anula al resto de sujetos (no-criollos), principalmente a los indígenas. Esto se debe a que se presupone su incapacidad intelectual y humana, en la medida en la cual son tipificados de esta manera por los españoles, según los parámetros de racionalidad e intelectualidad occidentales de aquel tiempo.

2. El naturalismo estuvo conectado con perspectivas como el Probabilismo, debido a que los primeros atisbos de esta *subjetividad* criolla emergen durante la Estabilización Colonial (1580-1780). Este periodo se puede entender como una respuesta frente a las Nuevas Leyes (1542). Asimismo, este proceso generó mucha tensión entre i) los *baqueanos* (primeros españoles y ancestros de los criollos), ii) los *chapetones* (españoles advenedizos) y iii) las castas indígenas. Como respuesta a un sistema colonial opresor y violento para con los criollos, el Probabilismo sirvió como método de flexibilización de un código moral premoderno. Frente a las contradicciones y un nepotismo que favorecía a los encomenderos, este método permite abordar la multiplicidad de casos en este nuevo contexto, desde una perspectiva *casuista*.

3. El derecho indígena también supone una forma crítica frente a los abusos cometidos por i) los encomenderos, ii) las autoridades eclesiásticas y iii) las autoridades virreinales. Habrá personajes que alzarán su voz en contra de estas injusticias. Sin embargo, no perderán el halo paternalista. Este puede rastrearse en

autores como Bartolomé de las Casas, de manera primordial. Con Francisco de Vitoria y Francisco Suárez, vemos que, si bien no condenan de manera directa a los indígenas, sugieren la "guerra justa" como una práctica plausible y justificable, en la medida en la cual esta "barbarie" indígena no "dañase" su cuerpo doctrinario.

4. Gracias a los curas criollos se consolida este sentimiento *protocriollo*, el cual se consolidará en el siglo XVII con la canonización de Rosa de Lima, Toribio de Mogrovejo, Francisco Solano y Martín de Porres. Este criollismo militante se extendió, al ámbito intelectual, mercantil y posteriormente, al administrativo (en el siglo XVII), permitiéndole a los criollos (vinculados a los primeros españoles o "baqueanos") i) agenciarse prerrogativas para sí mismos, así como ii) contrarrestar prácticas nepotistas que favorecían a los chapetones.

5. En las *Observaciones sobre el clima de Lima…* (1805), las críticas de Unanue a Buffon y a De Pauw buscan reivindicar las cualidades del hombre criollo limeño. En la historia de la climatología criollista, el ámbito de estudio y exaltación se había reducido al pueblo natal. Este "limeñismo" significó que el rol de los indígenas perdería fuerza en la ficción literaria peruana. A partir de este hecho, cualquier caracterización sobre el mundo andino (o cualquier otra casta) se volvió estereotipada. Por tanto, no propiciaba un mayor desenvolvimiento de otros sujetos fuera de los círculos ilustrados de élite de los criollos. Estos se encargaron de establecer una secuencia literaria dominante que permitiese perpetuar códigos e ideas que les favorecieran, de acuerdo con el discurso naturalista colonial. En la práctica, esto implicó la exclusión de los indígenas, de manera principal, y ocasionó que les fuese negada la posibilidad de asumir un rol importante en la Independencia. Como sabemos, este proceso fue presidido por los criollos, debido a que ellos canalizaron el descontento de las demás castas para su propio beneficio.

6. Esta ambigüedad de los criollos puede explicarse, de manera principal, desde la estética barroca. El criollismo *bifronte* es entendido como tal, en la medida en que los criollos adoptaron un modo de vida metropolitano influenciado por una sensibilidad de

pompa cortesana española, manteniendo i) el carácter autoexaltatorio que se percibe, de forma patente, al igual que ii) prácticas de distinción racial frente a las demás castas. Por tanto, destacaban las bondades del suelo americano al igual que las propias, reconociéndose como diferentes de los españoles peninsulares y de los no-criollos. Un rasgo distintivo de este "ser criollo" es que no se define por parámetros raciales, pues, más bien, se asumía como una manera de pensar o ser. Como eminente representante de este modo ser, Unanue se encargó no solo de defender a la tierra limeña de sus interlocutores occidentales, sino también de presentarla, junto con sus moradores, como lo más notable de esta tierra. Asimismo, los exaltó como poseedores de un gran potencial, pues ellos tenían las condiciones formales para ser perfeccionados por medio de una instrucción humanístico-científica europeizada.

7. La interpretación de Augusto Salazar Bondy – en *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (1950)– destaca que Unanue concebía a América como una entidad histórico-natural que reclamaba para sí su lugar frente a Europa. Sin embargo, precisa que, debido al *continuismo* criollo, los lazos con los esquemas y códigos de vida metropolitanos y cortesanos del virreinato no se habían roto en el interior de la ideología criolla. Esto significó que tampoco hubo una toma de distancia frente al discurso naturalista anulador de los primeros españoles, con su correspondiente carga *epidíctica*, para con sus interlocutores americanos no-criollos.

8. Algunas interpretaciones académicas posteriores no tomaron en cuenta la ambigüedad del discurso de los españoles americanos. Debido a esta omisión o falta de rigor en la investigación frente a este problema, algunos académicos, entre los cuales destacan Augusto Castro y María Luisa Rivara de Tuesta, han interpretado a Hipólito Unanue como un americanista o indigenista. En este contexto de cambios (alrededor del siglo XVIII y XIX, antes de la independencia), el continuismo constituyó un elemento problemático y contradictorio, en la praxis, para consumar este *ideal* de América como una entidad histórico-natural independiente. A causa de este hecho, no se puede conceptualizar que el tipo de conciencia localista y apologética de Unanue

tuviese un carácter americanista o indigenista, según explica Salazar Bondy. Este autor asume que la correlación entre i) los códigos metropolitanos barrocos (heredados de los españoles) y ii) el discurso naturalista del discurso criollo fue un factor que influyó, de manera negativa, en la historia peruana. El continuismo frustró la revolución que el proceso de Independencia suponía y, de esta manera, constituyó un factor alienante en el ámbito social del Perú.

Referencias bibliográficas

Acosta, J. d. (1985). En *Historia natural y moral de las indias.* FCE.

Acosta, J. d. (1987). En *De Procuranda Indorum Salute.* C. S. I. C.

Aristóteles. (2005). *El arte de la retórica*. Eudeba.

Ballón, J. C. (1999). El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosofófico peruano. En T. Hampe-Martínez, *La tradición clásica en el Perú virreinal* (págs. 309-344). Lima: Fondo Editorial UNMSM.

Ballón, J. C., & Lavado, L. (2006). Hipólito Unanue visto por Augusto Salazar Bondy: La tradición organicista de la ciencia en el Perú. En A. Salazar-Bondy, *Aproximación a Unanue y a la Ilustración Peruana* (págs. 22-23). Fondo Editorial UNMSM.

Ballón, J. C. (2011a). El lugar del neoplatonismo en la filosofía. En J. C. Ballón (Ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano* (Vol. I, págs. 98-103). Fondo Editorial UNMSM.

Ballón, J. C. (2011b). La tradición organicista de la ciencia natural en el Perú - Hipólito Unanue visto por Agusto Salazar Bondy. En J. C. Ballón (Ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano.* (Vol. I., págs. 385-418). Vicerrectorado académico de UNMSM.

Ballón, J. C. (2011c). José de Acosta y el inicio del debate filosófico en la constitución de las identidades en el Perú (ss. XVI-XVII). En J. C. Ballón (Ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano* (Vol. I, págs. 141-198). Vicerrectorado académico de UNMSM, Fondoeditorial de la UCSUR.

Buffon, G. L. (1785). *Histoire Naturelle, Générale et Particuliere* (T. V). Recuperado el 01 de noviembre de 2020, de https://archive.org/details/histoirenaturel05buff

Buffon, G. L. (1807). *Natural History*. Wild Court. Recuperado el 15 de noviembre de 2020, de https://www.gutenberg.org/files/45820/45820-h/45820-h.htm#Page_33

Calancha, A. d. (s.f.). *Crónica moralizadora del orden de San Agustín en el Perú con ejemplares en esta monarquía*. (s./ed). Recuperado el 04 de setiembre de 2019, de https://es.scribd.com/doc/187158788/Antonio-de-la-Calancha-Cronica-moralizada-delOrden-de-San-Agustin-en-el-Peru

Casas, B. d. (1875). *Historia de las Indias*. Ginesta. Recuperado el 06 de diciembre de 2020, de https://archive.org/details/historiaindias01casarich/page/508/mode/2up

Castro, A. (2011). *La filosofía entre nosotros: cinco siglos de filosofía en el Perú*. Fondo Editorial PUCP.

Echeverri, M. (2009). Los derechos de indios y esclavos realistas y la transformación política en Popayán, Nueva Granada (1808-1820). En *Revista de Indias* (Vols. LXIX, n° 246, págs. 45-72). City University of New York.

Ferrater-Mora, J. (1964). *Diccionario de filosofía*. Sudamericana.

García-Bedoya, C. (2000). *La literatura en el periodo de estabilización colonial* (1580-1780). Fondo Editorial UNMSM.

García-Bedoya, C. (2004). *Para una periodización de la literatura peruana*. Fondo Editorial UNMSM.

Humboldt, A. v. (1850). *Aspects of nature, in different lands and different climates with scientific elucidations*. Lea and Blanchard.

Humboldt, A. d. (1875). *Cosmos*. Recuperado el 13 de junio de 2020, de https://archive.org/details/cosmosensayodeun01humbuoft/page/n19/mode/2up

Lastres, J. B. (1951). *La Medicina en el Virreinato*. (T. V, vol. II). UNMSM.

Lastres, J. B. (1951). *La Medicina en la República*. (T.V, vol. III). UNMSM.

Lavallé, B. (1993). *Las promesas ambiguas. Ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*. Instituto Riva-Agüero de la PUCP.

Martel, V. H. (2007). *La Filosofía Moral: El debate sobre el Probabilismo en el Perú (siglos XVII y XVIII)*. Lima, Peru: Instituto Francés de Estudios Andinos; Lluvia Editores, Fondo Editorial UNMSM .

Mazzotti, J. A. (2016). *Lima fundida: épica y nación criolla en el Perú*. Iberoamericana.

Mercurio Peruano. (1964). En C. Cueto-Fernandini (Ed.). (s/ed).

Millones, L. (2007). Mesianismo en América Hispana: El Taki Onqoy. En *Memoria Americana* (Vol. 15, págs. 7-39).

Palma, C. (1897). *El porvenir de las razas en el Perú* [tesis de Bachillerato, Universidad Nacional Mayor de San Marcos]. Solar. Recuperado el 19 de marzo de 2021, de http://revistasolar.org/wp-content/uploads/2016/04/1897_PALMA_El-porvenir-de-las-razas-en-el-Peru.pdf

Pauw, C. d. (1770). *Rechérches philosophiques sur les Américains*. (s./ed).

Pease, F. (1999). Temas clásicos en las crónicas peruanas de los siglos XVI y XVII. En T. Hampe-Martínez, *La tradición clásica en el Perú Virreinal* (págs. 17-34).

Peralta-Barnuevo, P. (s.f.). *El origen de los monstruos y otros desvíos de la naturaleza*. (s./ed.). Recuperado el 20 de octubre de 2019

Pinelo, A. L. (1779). *El paraíso en el Nuevo Mundo, comentario apologético, historia natural y peregrina de las Indias Occidentales, islas y tierra firme del mar océano*. (T. II).

Pisconte, A. (2011). El tópico providencialista en la construcción de discursos sobre identidad y nación. El Paraíso en el Nuevo Mundo [1650]. En J. C. Ballón (Ed.), *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano.* (Vol. II., págs. 491-546). Vicerrectorado académico de UNMSM.

Rivara-de-Tuesta, M. L. (2000). Ideólogos de la Emancipación peruana. En *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica* (págs. 17-91). Fondo de Cultura Económica.

Salazar-Bondy, A. (2006a). *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana*. Fondo Editorial UNMSM.

Salazar-Bondy, A. (2006b). Diagnóstico sincero del país. En A. Salazar-Bondy, *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (págs. 183-184). Fondo Editorial UNMSM.

Salazar-Bondy, A. (2006c). El hombre público. En A. Salazar-Bondy, *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (pág. 184). Fondo Editorial UNMSM.

Salazar-Bondy, A. (2006d). Hipólito Unanue en la polémica sobre América. En A. Salaza-Bondy, *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (págs. 159-175.). Fondo Editorial UNMSM.

Salazar-Bondy, A. (2006e). La significación de Unanue. En A. Salazar-Bondy, *Aproximación a Unanue y la Ilustración Peruana* (págs. 181-182). Fondo Editorial UNMSM.

Salinas-Córdoba, B. d. (1631). *Memorial de las historias del Nuevo Mundo Pirú*. Biblioteca Nacional de España. Recuperado el 25 de enero de 2021

Seiner, L. (2018). Unanue, una trayectoria intelectual de fines del siglo XVIII. En H. Unanue, *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados en especial el hombre* (págs. 17-71). Congreso de la República.

Suárez, F. (1967). *Tratado de las leyes y del Dios legislador*. (T. I). Instituto de Estudios Políticos. Recuperado el 12 de octubre de 2019, de https://es.scribd.com/document/232781556/Francisco-Suarez-Las-Leyes-Tomo-I-pdf

Tercer Concilio Limense (1582-1591). (2017). En L. M. Ferrer (Ed.). Facultad de Teología Pontificia y Civil Lima.

Tord, L. E. (1999). Platón, la Atlántida y los cronistas del Perú. En T. Hampe-Martínez, *La tradición clásica en el Perú Virreinal* (págs. 35-46).

Unanue, H. (1990). Observaciónes del clima de Lima. En *Obras científicas y literarias.* Sanitas.

Unanue, H. (2018). *Observaciones sobre el clima de Lima y sus influencias en los seres organizados, en especial el hombre*. Congreso de la República.

Vitoria, F. d. (1989). *Doctrina sobre los indios*. San Esteban.

Wachtel, N. (1976). *Los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española* (1530-1570). Alianza Universidad.