



Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de las Ideas

ISSN: 2452-5901

revistawirapuru@gmail.com

Ariadna Ediciones

Chile

Natteri Romero, Iván Adolfo
Dos tipos de *naturalismo organicista* en Nuestra América
Wirapuru Revista Latinoamericana de Estudios de
las Ideas, núm. 3, 2021, Enero-Junio, pp. 15-35
Ariadna Ediciones
Santiago, Chile

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.5419473>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=657769472002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Dos tipos de *naturalismo organicista* en Nuestra América

Two types of organicistic naturalism in Our America

Iván Adolfo NATTERI ROMERO*

Resumen: La concepción organicista de raíces jesuitas se instaló en la intersubjetividad peruana desde el siglo XVII para dar respuesta a la reforma protestante y diseñar un modo de recepción de la modernidad adaptado a los intereses de la religión y sus pretensiones geopolíticas. Veremos sus inicios y sus repercusiones en la razón práctica de nuestra población y en la tradición política hegemónica. Realizaremos diversas críticas al modelo organicista neoplatónico, evidenciando sus vacíos epistémicos y su falta de una lectura más integral de nuestra historia discursiva, práctica y disciplinar. Asimismo, describiremos un modelo históricamente paralelo de naturalismo organicista relacional que resulta en la conformación de un sujeto social rebelde, cuya cosmovisión también tiene repercusiones prácticas en la vida y la política.

Palabras clave: organicismo, autoritarismo, hermenéutica, liberación

Abstract: The organicist conception with Jesuit roots was installed in Peruvian intersubjectivity from the 17th century onwards in response to the Protestant Reformation and to design a way of receiving modernity adapted to the interests of religion and its geopolitical pretensions. We will look at its beginnings and its repercussions on the practical reasoning of our population and on the hegemonic political tradition. We will make various criticisms of the Neoplatonic organicist model, highlighting its epistemic gaps and its lack of a more comprehensive reading of our discursive, practical and disciplinary history. We will also describe a historically parallel model of relational organicist naturalism that results in the formation of a rebellious social subject, whose worldview also has practical repercussions in life and politics.

Key words: organicism, authoritarianism, hermeneutics, liberation

Recibido: 14 de julio de 2021 Aceptado: 30 de agosto de 2021

* Peruano. Magister en Filosofía. Candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Profesor en la Universidad de Ciencias y Artes de América. E-mail: <ivan.natteri@unmsm.edu.pe>

Introducción

Si algo debe ser central en los caminos de la filosofía latinoamericana es que al escribir su historia tengamos presente en qué medida y trascendiendo fronteras las reflexiones producidas son provechosas para la comunidad. Delimitar claramente dónde, cuándo, por qué y con qué fin se elaboran las ideas, para precisar con efectividad sus repercusiones y los mecanismos de su alcance. Ello deriva en tratar de modo secundario la tendencia a clasificar, caracterizar y periodizar las ideas, ya que revelar sus posibles efectos en variadas circunstancias y contextos configura las distintas esferas y terrenos en los que la filosofía se vuelve más auténtica y aportadora a la cultura latinoamericana y a los problemas de su presente (Guadarrama, 1997). Dentro de este marco indagatorio, el presente artículo tiene como propósito constatar las dificultades que plantea la diversidad de fuentes y sentidos de los naturalismos organicistas en nuestra región. Este primer acercamiento no pretende resolver la problemática, sino más bien comparar dos vertientes interpretativas, portadoras de distintos modelos cosmológicos y antropológicos. Por un lado, la vertiente ligada a la obra evangelizadora de los jesuitas, iniciada en el siglo XVI, y socializada por medio del habla y el lenguaje; para ello, resumiremos las investigaciones sobre filosofía colonial del profesor sanmarquino José Carlos Ballón, quien ha sentado un precedente ineludible en la historia de la filosofía en el Perú. Por otro lado, la vertiente más ligada a un sujeto descentrado eurocentricamente, basada en fuentes indígenas milenarias y prehispánicas, cuyos conceptos y sensibilidades habrían encontrado canalización política en movimientos indigenistas actuales opuestos a contextos de ascenso y profundización de la forma de explotación capitalista; para ello tomaremos, a modo de ejemplo, el naturalismo organicista señalado en la Constitución ecuatoriana de 2008. Para el contraste de dichos modelos ontológicos se realizarán críticas desde distintos ángulos con el fin de evidenciar las debilidades de la propuesta del filósofo peruano. Tanto los diagnósticos, identificaciones y compromisos que configuran los contextos históricos de base (antes y a partir del siglo XVI), que constituyen el hilo conductor de la problemática, serán argumentados desde la hipótesis que señala que su alcance trasciende las fronteras peruanas y ecuatorianas, para presentarse como un marco común de la vida latinoamericana.

Enclave de la filosofía peruana

Para conocer las raíces del naturalismo organicista en el Perú es importante revisar las conclusiones y elementos hallados en las últimas investigaciones sobre filosofía colonial realizadas por investigadores de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Como dije, manejaré la hipótesis de que el contexto histórico donde aparece el naturalismo organicista es más amplio que el peruano: su cordón genealógico puede remitirse al ámbito latinoamericano y, específicamente, al ecuatoriano. No obstante, antes de evidenciar las conexiones con el país del norte, me permitiré rescatar lo más relevante de estas investigaciones.

Ballón (2010) empieza esbozando el alcance al que podrían llegar sus hallazgos. En efecto, nos advierte que nuestra vida republicana sería incomprensible sino adquiriésemos conciencia epistémica de esos códigos de entendimiento intersubjetivo, de aquella gramática –dirá– que ordena las formas retóricas más recurrentes y potentes de nuestra historia discursiva (p. 13). Sean conceptos o sensibilidades, ellos fueron forjadas entre el siglo XVI y XVII, como parte de debates académicos fuertemente socializados, que intentaban, a partir de las intenciones e intereses de la inteligencia jesuita, principalmente, encontrar nuevas reglas de convivencia social ante un estado

multicultural desbordado y sin espacios públicos (p. 12) que permitieran el acercamiento y resolución de las diferencias y necesidades. La interrogante que se desprende de lo anterior es si estos discursos sedimentaron en un sentido común y en una razón práctica, o si hubo una separación dicotómica con respecto a prácticas no tematizadas por parte de los agentes de la fe, derivando en abuso, arbitrariedad y despojo sistemático de nuestra cultura y sus recursos.

El ámbito de origen donde se incorporan estos códigos o modelos mentales se da en la construcción de las lenguas índicas o misioneras. Allí, a partir de una abundante acumulación lexicográfica de las distintas y complejas lenguas amerindias y teniendo como *forma ordenadora* a la gramática latina, se elabora *la lengua general de los incas*. Estos propósitos empiezan a concretarse con la obra de Domingo de Santo Tomás, Diego González Holguín y Antonio Ricardo, dentro de lo señalado y diagnosticado por el II y III Concilios Limenses. Ahora bien, aunque muchos participaron de este trabajo, el peso relevante caería en José de Acosta. Lo dice Ballón, cuando indica claramente que va a tratar de demostrar textualmente el peso del neoplatonismo renacentista de cuño agustiniano en la obra del jesuita (p. 50). Lo mismo indica respecto al naturalismo organicista, cuya tradición de base, y como matriz paradigmática sería iniciada por Acosta en su *Historia Moral y Natural de las indias*.

Pues bien, nuestro propósito no es problematizar el significado de todos los códigos hallados por las investigaciones del filósofo peruano, sino solo el de aquellos que hacen referencia al organicismo y al naturalismo, aunque ciertamente éstos se presentan de algún modo ligados a una atmósfera mesiánica y providencialista. Lo central es destacar que la inteligencia jesuita incorpora modificaciones fundamentales al tomismo medieval, en su afán de configurar una modernidad *sui generis* para nuestra sociedad. Al hacerlo incluye componentes neoplatónicos, herméticos y barrocos (p. 25) como parte constitutiva de nuestro nuevo *ethos* conceptual, lingüístico y pragmático moderno. Este último componente, pienso, entendido como pretensión de los jesuitas, resulta problemático dentro de un contexto discursivo y práctico de fervor religioso y, por tanto, de carácter dogmático.

El naturalismo organicista configura un modelo jerárquico esencialista y funcionalista dentro de un marco de continuidad de todos los seres. Cualquier perspectiva individual o grupal conduce al *todo*, cuya fuerza originaria dispone que el cambio sea sobre la totalidad, convirtiéndose en un modelo telúrico. Con esto, el carácter contingente y libre de las partes –los individuos que conforman una comunidad– para asociarse consensualmente, como lo plantea el mecanicismo, queda rechazado. La cadena que conecta a todos los seres se da dentro de la lógica evolutiva de la producción de grados y densidades de la realidad. Esto dispone las representaciones sobre los objetos, culturas e individuos dentro de moldes degenerativos del mundo, opuestos a los modelos progresistas de la burguesía. Mientras que el dualismo moderno desacraliza la naturaleza, al separar radicalmente al sujeto de la misma, en pos de un ideal de objetividad e instrumentalización, el organicismo la sacraliza, dando prioridad a *la memoria histórica* de todas las entidades interconectadas en vez de a la *percepción* a la hora de analizar los objetos u eventos (p. 99). Se entiende entonces la necesidad de configurar la modernidad en todo el virreinato del Perú sin el calado sobre la subjetividad que traen las ideas de Descartes y de Locke (¿Esto representa un problema para la movilidad y empoderamiento social? Por supuesto que sí).

Estas características estarán íntimamente vinculadas con los discursos utópicos modernos –las utopías andinas, por ejemplo– que reproducen retóricas fundamentalistas y donde se narran situaciones y contextos desde *modelos arquetípicos*, alejándose, a pesar de sus apariencias, de la descripción de lo factico. La carencia de *lugar real* y la dinamización desde un lugar trascendental y externo a la comunidad de hablantes –pienso en la Naturaleza, su riqueza, regeneración primigenia,

el *Pachakuti*, etc.– (p. 102), típico de este organicismo telúrico, sirve, como dijimos, como base que fundamenta identidades y diferencias sociales jerarquizadas y funcionalizadas al servicio del *todo* (sea un país, nación, el cosmos, etc.). Consolidándose esta imagen en una representación piramidal sacralizada y patrimonialista del poder político-social, con poco o nulo margen de acción de los individuos y grupos, debido a su encadenamiento orgánico y a su dependencia del principio vital de la totalidad del organismo. Habría que investigar más las fuentes de dichos utopismos. ¿Son las fuentes discursivas indígenas aquellas que están impregnadas de las peculiaridades de dicho organicismo o hay variantes? ¿Cómo saberlo, si la mayoría de los registros pasan por los cronistas, los cuales tenían una fuerte formación religiosa europea? ¿Cuál es el aporte de la literatura indigenista a este enfoque de la formación sociohistórica de la civilización prehispánica? ¿Todo modelo organicista tiene como contraparte un manejo patrimonialista del poder político social?

Respecto a la especificidad del organicismo naturalista, Ballón aclara que desde el siglo XVI se viene realizando y reelaborando la íntima conexión entre el *ámbito andino imaginado* y cierta *naturaleza moral en el peruano*. Este tópico ha definido los tipos de identidad, la peculiaridad de nuestra historia, los proyectos político-sociales de nuestros representantes en el poder. Desde él, se exige una recuperación ucrónica y re interpretativa de la riqueza de nuestros *espacios naturales*. La naturaleza no resulta intervenida por los procesos sociales del agente humano, sino que es, más bien, fundamento telúrico de nuestra historia, independientemente de la actividad del sujeto. En vez de ser receptáculo inerte de nuestra actividad subjetiva, se convierte en su *fundamento causal originario* (Ballón, 1999: 309-311).

Según lo dicho cabe señalar lo siguiente. Primero, aunque podemos admitir en un momento del *ethos* prehispánico cierta inclinación a considerar lo natural orgánico con cierta autonomía y fuerza, quedando ligado esto a su concepción del mundo, debemos también admitir en el orden práctico que los andenes, los extensos caminos comunicantes, las grandes obras de irrigación, las distintas herramientas y observatorios para seguir el curso de los astros, etc., no son sino expresiones de la capacidad interventora en la realidad y su fuerza agente para adaptar las necesidades de la población a lo que la naturaleza le ofrece –y del hecho de que no hayan sido encontradas obras científicas u enciclopédicas, es decir, discursos científicos y tecnológicos prehispánicos (habría que pensar en las razones de su desaparición) no se puede derivar en una negación de la realidad de ese fuerte involucramiento interventor sobre lo real. Segundo, sugiero que habría que profundizar en las motivaciones geopolíticas tacitas de las fuentes jesuitas que afirman la instalación del naturalismo organicista en la vida de los pobladores prehispánicos. En otras palabras, ¿no es, por decir lo menos, conveniente, dicho discurso, un buen pretexto para saquear los recursos naturales, de conocimiento, humanos, etc., de dichas poblaciones? ¿Por qué lo hicieron? Pensemos, por un momento, en la generación de los primeros mercados mundiales de metales y de alimentos, gracias a la conquista de los europeos. Además del mercado de la esclavitud indígena hacia el resto del orbe (tema poco estudiado). No hay que ser ingenuos para pensar que dichos intereses geopolíticos deberían aparecer en un texto y dejar huella en la historia discursiva que expresan los jesuitas.

Entre los siglos XVI y XVII emerge el primer naturalismo organicista, basado en un determinismo geográfico y climático, de cuño teológico medieval. La geografía fundamenta la moral, el peso ontológico y la ubicación cósmica. Este componente sirve como recurso para resolver los asuntos referidos a la esclavitud, sea legal o natural. El propósito de fondo es la elaboración de un orden jerárquico que permita la estabilidad de la nueva sociedad. Así, a partir del Segundo Concilio Limense, se construyen las divisiones antropológicas más relevantes de esos tiempos: las castas intermedias entre criollos, mestizos y mulatos, y, principalmente la figura central del indio, que serán eliminadas de los marcos cognoscitivos. Se califica en ellos su condición de

humanos *puestos en duda*, dentro de una *carencia de lugar* en el modelo naturalista elaborado bajo relaciones parentesco y consanguineidad (pp. 311-315). Nuevamente tenemos que preguntarnos por las motivaciones imperialistas de los jesuitas para colonizar el ser, el saber y el hacer generando una estrategia discursiva y una práctica para estratificar y asignar cualidades y roles a la población.

A mediados del siglo XVII, un segundo naturalismo organicista basado en las reivindicaciones de las clases intermedias puestas en cuestión en el siglo anterior, aparece tomando como sujeto denunciante y emergente al criollo urbano. No obstante, este último sigue sumido e identificado en un espíritu aristocrático y no igualitario, que busca dignificar su identidad en interlocución válida con el europeo, del cual anhela su civilización, logros y formas de vida. El pasado incaico, aunque reivindicado simbólicamente, no juega un papel relevante en este proceso de dignificación. Su cultura, civilización y memoria viva en determinados sectores sociales es puesta al otro lado de la valoración y escala naturalista. Para esto, como dice Ballón, se construye míticamente el *ethos* natural de nuestra cultura en un *marco providencialista y mesiánico* (pp. 315-317). Una imagen vívida de lo indicado la encontramos en Garcilaso de la Vega, quien idealiza un pasado negado, glorioso, que nunca volvería, a partir de la también idealización del europeo y su cultura. No nos quisimos dar cuenta de que en Guamán Poma de Ayala teníamos una figura reflexiva, pragmática y rebelde, con una visión bastante más clara y proyectada hacia el futuro.

A lo largo del siglo XVIII e inicios del XIX, aparece un tercer naturalismo, en este caso de retórica proyectista futurista. Es decir, lo geográfico ya no yace tanto en un orden cósmico eterno llegado de nuestro pasado, sino que proyecta hacia el futuro una imagen de recuperación, bienestar o potenciación de nuestra humanidad. Es la clave de los discursos políticos. Entonces lo esencial de la República no es ser el resultado de una asociación contractual entre iguales y libres, sino básicamente un territorio. Aún no aparece el *homo faber burgués* –menos aún se consolida el horizonte convivencial que tiene como base la ciudadanía– y la ontología dualista que lo fundamenta. La naturaleza enfatiza su lado pasivo al ser vista como renta. En su enfoque económico predomina el mercantilismo y no tanto el liberalismo. Las expediciones científicas, la geografía y el comercio, están fuertemente ligados, pero dentro de un trasfondo naturalista místico que reemplaza la carencia de subjetividad en el mundo externo (pp. 318-320). Sorprende que la estrategia discursiva jesuita, que había intentado generar grupos de entendimiento en una sociedad resquebrajada por la conquista, terminase ocasionando el efecto inverso. Ya que, como podemos ver, primero, la concepción de la realidad como algo pasivo (territorio), y no como resultado del trabajo humano, favorece la visión extractivista de los colonizadores y neo colonizadores de los tiempos actuales del neoliberalismo, y, segundo, dicha interpretación de la realidad favorece, por un lado, la predominancia de las oligarquías rentistas hasta la actualidad, pero, simultáneamente, las familias poderosas del país se valen del trabajo humano con su naturaleza transformadora para usarlo como un recurso a disposición, sea, en un primer momento, como trabajo esclavo y/o servil, sea, en un segundo momento que alcanza los tiempos actuales, desvalorizándolo, lo cual se expresa en la gran brecha entre los salarios del trabajo manual-corporal e incluso intelectual en comparación con el trabajo directivo asociado a las clases poseedoras rentistas, extractivistas y extranjeras.

Como podemos ver, Ballón evidencia las implicancias y consecuencias efectivas a nivel antropológico, principalmente en sus vertientes éticas, políticas y sociales, de dicho naturalismo organicista, las cuales podrían ser calificadas de *negativas* en virtud de que resisten u obstaculizan nuestros procesos de modernización y de igualdad civil. El propósito ideológico fundamental de la necesidad de confrontar al dualismo cartesiano buscando conexiones causales teleológicas entre el ser humano (filosofía-historia, naturaleza-moral) y la naturaleza y, marcando con esto un nuevo tipo de sacralidad, queda atinadamente señalado: asumir la misión y tarea de la Contrarreforma religiosa

anti protestante, añadiendo a lo dicho, pienso, que dicha misión está impregnada de los intereses geopolíticos de las clases dominantes globales.¹

La conexión jesuita peruano-ecuatoriana

La Compañía de Jesús se posiciona en Quito en 1586, poco menos de veinte años después de su llegada a Lima y luego de haberse instalado en Europa, África, China, India y Japón, a partir de 1540, cuando Ignacio de Loyola funda la orden. Ya para 1572 aparecen los primeros misioneros en la Audiencia de Quito, siendo uno de los primeros en misionar en Guayaquil el padre Blas Valera, cuya condición mestiza le daba una posición especial, ya que tenía como lengua materna el quechua. Escribe una *Historia de los Incas y la Conquista*. También misionan otros padres de condición mestiza y quechua hablantes como Domingo Bermeo, o criollos, como Gaspar de Ulloa. Se constata que los indios de la serranía ecuatoriana, mitimaes cañarís soldados de la guardia real de Huayna Cápac, ayudan al padre Acosta en el levantamiento del templo jesuítico en el Cuzco, debido a la íntima amistad y empatía que logran con la orden (Freile, 1987: 69-70).

Para 1586, Lima cuenta con 133 religiosos y 55 sacerdotes de la Compañía de Jesús. De éstos, se designan cuatro para fundar la casa jesuita del Reino de Quito. Todos eran de procedencia peninsular, siendo Piñas el más reconocido ya que funda colegios en España y Cerdeña, además de ser rector del Colegio de Lima. Además, sabemos que Holguín trabaja también en Cuzco y domina a la perfección el quechua, por lo que compone una gramática y un vocabulario, de la primera se

¹ Uno de los presupuestos de esta investigación es la fuerte dialéctica entre conquista y evangelización. El profesor Ballón se queda instalado en esta última –que aparenta ubicarse en otro nivel, los discursos jesuitas para organizar lo social (y la filosofía auténtica colonial peruana confrontando de manera disimulada a Salazar Bondy desde Leopoldo Zea) pero cuya base son métodos para soliviantar poco a poco otras religiones, incluso ordenes más elaborados como las concepciones del mundo–, con un tono fuertemente idealizador, tradicional, eurocéntrico, donde la escritura/discurso se impone ante las subjetividades orales que son invisibilizadas al no tratar otras fuentes incluso discursivas que lo reflejan y ni que decir de los registros simbólicos. Dicha dialéctica entre política y ontología o metafísica ha sido rota por la línea hegemónica que interpreta la historia del Perú y que también predomina en los criterios historiográficos que construyen narrativas superficiales sobre Nuestra América. Es por ello que las teorías y las prácticas siguen caminos distintos y se tratan incluso como exclusivas desde distintos enfoques disciplinarios: filosofía y antropología, por ejemplo, obligando a dar un salto entre humanidades y ciencias sociales para reconstruir la complejidad del mundo de la vida. La intelectualidad ha diseñado diversas estrategias para mantener ese purismo y anomia en la filosofía mientras que otro sector de la misma intenta tender los puentes por medio de la interdisciplinariedad. Los dos caminos implican asumir posiciones ideológicas; no obstante, el primero se encubre tras una posición de falsa neutralidad. Siempre se asumen posiciones ideológicas con su correlato valorativo. Si no se acepta esto se le hace juego cómplice a aquellos que deliran con su posición de ser los más fuertes. Pero hay algo más contra dicho purismo intelectual filosófico: al invisibilizar la oralidad, lo hacen también con su correlato más enraizado, la corporalidad, sus esfuerzos y sufrimientos históricos y su inserción transformadora sobre lo real. Tratando de salir de las auto restricciones del profesor Ballón, sea que nos coloquemos en el nivel de la razón (autoconciencia/historia, que debería decantar en la corporalidad, pero no lo hace en la mayoría de investigaciones filosóficas), el entendimiento o las emociones, seguimos dejando de lado la corporalidad esforzada y sufrida y su asignación en las estrategias discursivas y prácticas de explotación humana. Este presupuesto no se trabaja en el presente artículo y es una deuda para una próxima presentación del tema.

encuentra un ejemplar en el convento de Santo Domingo en Quito. Juan de Hinojosa es profesor de artes y filosofía en Lima, cargo que ejerce también en Quito (pp. 73-74).

Ante la inmensa densidad de población indígena en Quito, su primera cristianización fue superficial, ya que aún brillaba una fuerte amalgama de “supersticiones” y “hechicerías”. Por ello la Iglesia siente la necesidad de un método y una institución más rigurosa en la misión apostólica. Aquí entran a tallar los jesuitas, que aplican en Quito los cánones del Segundo Concilio Limense de 1567. No está demás decir que la experiencia misionera en Quito tiene como principal doctrina la obra de Acosta, *De Procuranda Indorum Salute* (p. 77). En esta nueva evangelización, es clave la pericia en las lenguas indígenas y el uso del catecismo, ambos ya filtrados por la construcción de la “lengua general de los incas”. Cabe señalar que las obras de Acosta están nutridas de los estudios de las religiones nativas realizadas por Polo de Ondegardo, además de las traducciones al quechua y aimara realizadas por los jesuitas mestizos Blas Valera y Bartolomé Santiago, que habitan en Quito con mucha recurrencia. También el *Tercer Catecismo Trilingüe* de 1585, primer libro impreso por la Compañía, publicado por Antonio Ricardi y elaborado por el padre Acosta, sería traducido por Valera y Santiago (pp. 78-81).

La catequización y el funcionamiento de los Colegios para adolescentes es central. Así lo muestra la Carta Anual Jesuita de 1589:

Quito, por el número de sus habitantes y de edificios, se acerca mucho a Lima, la capital del virreinato; somos queridos y estimados de casi todos, pero mucho más de los indios. Se congregan animosos y de su propia voluntad acuden a la instrucción religiosa, cuando antes no había fuerza humana que los convocara; les gusta la afabilidad con que se les habla y el cariño que se les muestra; serán más de 7000 los que asisten a las pláticas de la mañana y de la tarde y no se ha llevado cuenta de las confesiones. Se tiene comprobado que les atrae la cofradía establecida, en la cual solo se les inscribe después de preparación y pruebas satisfactorias. Los cofrades velan por las buenas costumbres, convocan a la gente a la plática, atienden a los enfermos y les llevan alimentos especiales. El día de Corpus salieron en procesión con velas, vestidos de rojo y blanco, con tal orden, silencio y solemnidad que impresionó a toda la población. Les atraen poderosamente los autos sacramentos que se representan en tablados erigidos en la calle delante del colegio. (*Monumenta Peruana*, II, doc. 140) (pp. 83-84).

Estos informes se envían a Lima y Roma, lo que resulta en la fundación, en 1587, del primer Colegio formal del Reino de Quito, donde se imparten latinidad y cultura clásica, además de la cátedra de Lengua Quechua dictada por González Holguín. La importancia de la enseñanza jesuita en Ecuador se consolida: durante el siglo XVII, tiene lugar la creación de la Real y Pontificia Universidad de San Gregorio Magno; en el siglo XVIII, el encuentro con la ciencia europea y los académicos franceses; en el siglo XIX se funda la Escuela Politécnica Nacional (Terán, 1987: 41). No está de más recordar que para 1650 egresan de la universidad más de 160 maestros y 120 doctores (Pérez, 2003: 95). Y su biblioteca, además de amplísima, trasmite a la sociedad ecuatoriana lo más selecto del conocimiento europeo. Se enfatizan los estudios de las *ciencias americanas*, como la historia, antropología, geografía, lingüística, cartografía y ciencias naturales quiteñas. La biblioteca tiene tal renombre y amplitud, que se dice que es superior a la de Bogotá y Lima (p. 51). El padre Bernardo Recio, comenta:

Muchas bibliotecas buenas he visto, pero a ninguna doy la primacía. Vi las de Alcalá y de Salamanca, y aunque la una le excede en selección y cantidad de libros; y la otra también en

ornato y grandeza de la pieza; mas en la de Quito admiré un complejo que ni se halla en las dos mencionadas, ni pienso que en ninguna parte se hallará tal cabal. (pp. 51-52)

Luego del extrañamiento de los jesuitas, la biblioteca de San Gregorio junto con la de los Colegios de Ibarra, Latacunga, Ambato y Riobamba, conformaran La Biblioteca Pública de Quito con más de 20000 volúmenes en su haber y, que fue administrada por Eugenio Espejo en 1792, el cual realiza el siguiente reclamo:

He recibido el despacho en forma; mediante él he pedido la asignación de mil pesos anuales de renta; a ejemplo de la de mil y quinientos que goza el que lo es de la Real Biblioteca de Lima, que no es ni tan numerosa, ni tan comprensiva de tantas facultades, como ésta de los regulares extinguidos, los Jesuitas de Quito. (p. 53)

Por último, quisiera señalar la íntima conexión histórica entre Perú y Ecuador. Aquí destaca el padre jesuita ecuatoriano Juan de Velasco (1727-1792) –escribe, en la línea del modelo organicista anteriormente descrito, una *Historia Naturalista* de su país– quien registra y reconstruye la interna comunicación entre los contextos vitales de los dos países.²

² Explica que, para el 1000 D.C., Quito era un conglomerado pacífico de tribus nómadas, que fueron conquistadas y unidas por los Caras, hasta el año 1487 en que fueron conquistados por los Incas. Los cuales se apoderan de algunas provincias de Ecuador, para retirarse y arremeter con más fuerza en 1475 con el gobierno de Huayna Cápac. Pues bien, los pobladores eran denominados, Caras, y sus jefes, Los Sycris o Señores del Todo. Relata el historiador jesuita que posicionado el 11^{vo} Sycri, cambian las leyes de sucesión al trono. La tradición marcaba que sólo los varones podían acceder al mismo, pero el Sycri no tenía descendientes varones, por lo cual su hija Toa pasa a ser su sucesora, dentro de la lógica que indicaba que el varón que se casara con ella pasaría también a ser el verdadero heredero del poder. Así paso con Duchicela, esposo de Toa, que llegó a convertirse en el 12^{vo} Sycri. Ahora bien, cuando los Incas conquistan Quito, Huayna Cápac se casa con la hija del 12^{vo} sycri. Con ello logra legitimidad como Señor de Quito, con la implicación de que sus descendientes podían pretender el poder absoluto en todo el imperio. Esto no aplicaba a Cusco, donde la tradición quechua indicaba que sólo los varones podían gobernar. Es en este trasfondo que se genera el conflicto de Huáscar, señor del Cusco y Atahualpa, el pretendiente de Quito. Ambos medios hermanos e hijos de Huayna Cápac. Luego de intensas batallas el inca derrota al último sycri quedando anexado a la fuerza, Quito, al imperio incaico. El error de Huayna Cápac fue casarse con Pacha, la hija del último sycri, ya que el pueblo la aceptaba como su sucesora. El problema se genera con la pregunta de si los hijos de Pacha, aunque se sabía serían legítimos gobernantes de Quito, podrían serlo del imperio del Cusco. Se suma a esta complejidad el que Huayna Cápac tuviera varias esposas en Cuzco. Además, el pueblo inca ve a Pacha como una concubina más de su rey, por lo que sus hijos no pueden pretender absolutamente nada del imperio inca. Este desprecio confronta con la idea de que, a vista de los quiteños, Pacha es una verdadera reina, y es por ello que se acepta el dominio de los incas, al casarse ésta con Huayna Cápac. En las mismas cronologías ecuatorianas, Huayna Cápac es el 13^{vo} inca del Perú y el 16^{vo} Rey de Quito, y Atahualpa, el 15^{vo} inca del Perú y 17^{vo} de Quito. Esto último fue totalmente rechazado por Huáscar. Se dice que Huayna Cápac y Pacha gobernaron tranquilamente y prósperamente Ecuador alrededor de 30 años, lo que consolidó los logros civilizatorios del imperio inca. No obstante, esto no bastó para asegurar la legitimidad de Atahualpa, hijo de Pacha y el rey inca. A la muerte de este último, en 1525, los reinos se dividieron en Quito para Atahualpa y Huáscar en el Cusco. Atahualpa se queja de que Huáscar invade sus territorios, por lo que le declara la guerra, en la cual triunfa, siendo Huáscar asesinado, pasando Atahualpa a ser señor del Cuzco y Quito. Como se puede ver, desde esta lectura histórica, Atahualpa no es un sucesor ilegítimo, sino el vencedor de una guerra justa. (Klaiber, 2007: 179-183)

Estos elementos históricos arrojan la luz siguiente. Primero, desde una perspectiva general, podemos constatar que el vínculo entre las regiones era bastante estrecho, pero, a nivel académico, la influencia neoplatónica de José de Acosta con sus dos grandes obras desborda y tiene alcances en todo el Virreinato del Perú.³ Esto justifica la afirmación de que el naturalismo organicista se proyecta en todo Latinoamérica y más (salvo Venezuela), aunque ciertamente la forma de recepción no es la misma. Esto último no concierne apenas a lo teórico sino, principalmente, a la capacidad de respuesta política de los pueblos. Las obras de Acosta han sido escritas y decantadas en toda la región latinoamericana mucho antes que la disgregación del virreinato del Perú. Pero hay que considerar que, a pesar de su apego a la sabiduría de los indígenas, a sus formas de transmisión y retención no orales y demás (evidenciadas por las investigaciones de María Luisa Rivara de Tuesta), dichas obras están marcadas ideológicamente por los lineamientos del Concilio de Trento, con sus fuertes jerarquías y su apuesta firme sobre las tradiciones no escritas de la Iglesia Católica. En este último punto se encuentra la conexión con los dominicos y su razón práctica tomista acrisolada en sus costumbres e idiosincrasia violentista y guerrerista.

Segundo, de manera particular, los incas, al haber conquistado distintas tribus y territorios y sabiéndose el mayor poder, pretenden estabilizar esa situación conflictiva; no obstante, el pueblo quiteño se encuentra en una posición de denuncia y queja ante los abusos de los cuzqueños. Esta actitud epistémica de denuncia y resistencia puede haber dado lugar al surgimiento de una serie de focos intencionales que se incorporan en la *lengua general inca* aplicada en Ecuador y configurado, también, otras vertientes o comprensiones del naturalismo organicista, al haber sido resemantizada y utilizada teniendo como base esta actitud rebelde.

Tercero, se encontrarían los rasgos más generales de la Compañía de Jesús relacionados con los códigos intersubjetivos que tratamos. En principio, y a pesar de que en el texto de *Las Constituciones* se aconseja no estudiar en los colegios y universidades la medicina (quizás por la importancia y superioridad de la preparación del espíritu por sobre lo corporal que tiende al pecado), pues se le da una importancia desmedida en los contextos de esos tiempos a juicio de estas directrices, el asunto de la buena salud y el cuerpo ocupan un lugar central en la reflexión Ignaciana (Romano, 2007: 64). Claro que habría también un factor pragmático que recae en desarrollar estas ciencias para poder velar por la salud de los misioneros. Es a partir de este punto que adquieren relevancia las farmacias y los jardines medicinales, conformando una cultura médica intercultural, es decir, donde existen componentes indígenas y europeos. La profundización en la medicina desarrolla los múltiples aspectos conceptuales de la idea de organicismo y naturalismo, así como sus relaciones. De otro lado, otro rasgo universal de su trabajo se destaca en el desarrollo de técnicas de navegación y cartografía. El estudio geográfico, cartográfico y matemático les permite *medir* el mundo y no solamente América. Geografía y medicina, dos ciencias que disciplinan y modelan taxonómicamente los espacios naturales, fueron poco desarrolladas en el *Ratio Studiorum*. Esta convergencia de ciencias y sus correspondientes actitudes epistémicas conformarían una estructura de pensamiento esencial en la Compañía: las historias naturales. En esta lógica, los jesuitas producen informes, observaciones, análisis y envió de plantas, animales, dibujos taxonómicos, etc. Esto queda visto en la obra pilar de Acosta, *Historia Natural de las Indias*. Con Eusebio Kino reluce el proyecto de inventariar para dominar el mundo moderno. La actividad

³ Afirmamos que la influencia de la ontología jesuita tiene alcances latinoamericanos, ya que se posiciona sobre el virreinato del Perú (que incluía Brasil y Panamá), el cual, a su vez, se ubica sobre la expansión quechua luego de derrotar a las Chancas, que cubría un territorio que abarca aproximadamente todo Colombia, Ecuador, Chile, Perú, Argentina y Bolivia.

científica y el apostolado misionero adquieren un tipo de relación sincrética alineada con las políticas de colonización (p. 65). A estos rasgos podemos sumarle una consideración importante señalada por Ballón (2010), que aduce que el naturalismo organicista de base renacentista y neoplatónica, habría sido parte de una serie de estudios pertenecientes a la red mundial de los misioneros de la Compañía (p. 87) y no tanto, infiero, a una perspectiva particular que remite al ámbito prehispánico y que intentan ajustar los jesuitas. Este aspecto general debe complementarse con lo afirmado hace un momento (primer punto).

Buscando un elemento crítico adicional

No obstante, cabe la inquietud de saber si los naturalismos organicistas en Nuestra América tienen las mismas fuentes históricas y los mismos efectos nocivos a nivel social y político. Pienso, por ejemplo, en aquel que está expresado en la actual Constitución ecuatoriana (2008) donde se reconocen Derechos a la Naturaleza. Esto lo trataré más adelante, sin embargo, en un primer momento consideraría que este tipo de naturalismo no obedecería tanto a un principio vital del todo emisor trascendental o intelecto universal portador de formas absolutamente simples –que trivializa a las partes, es decir, en el plano social, a los individuos y sus consensos– sino que es, más bien, el resultado de una crítica al sujeto occidental y sus formas prácticas de instrumentalización del mundo, para optar por uno que no se pierde o funde con lo natural, tanto más que compete a otros modos de racionalización sobre la naturaleza. Y aunque no se asume directamente la concepción de un sujeto cartesiano, en el sentido de un rompimiento radical con todo tipo de metafísica, debido a la inmanencia del sujeto (lectura atea de Descartes), se da una retroalimentación entre inmanencia y trascendencia. Así, en dicha cosmovisión queda reorganizada la relación sujeto-objeto, pero no a modo de la crítica occidental⁴ hacia su propia episteme (Husserl, Heidegger, etc.), sino abriendo un horizonte de posibilidades alternativas para la convivencia social y su inserción práctica con el mundo ¿No será que Ballón solo registra el componente hispano-lusitano en la construcción de las lenguas indígenas? ¿No comete un error al dejar indicado entre líneas que este componente es una *forma ordenadora* de una serie de contenidos semánticos andinos? ¿Y qué del componente gramatical prehispánico en las lenguas indígenas bajo otras modalidades, como los quipus (rebajado a ser un sistema mnemotécnico, pero incluso así: ya sabemos que la memoria es un proceso creativo)? ¿Y por qué este componente no se entiende como *forma*, que ordena o reelabora (en el uso cotidiano del habla y en la confrontación de distintos sentidos comunes que se entretienen en las historias particulares y los intereses de los grupos y naciones, es decir, forma como gramática, ya que el español que hablaban los indígenas no era transparente ni se apegaba totalmente a las reglas del español, es decir, existía una fuerte interferencia lingüística, que abre las puertas a una gramática propiamente indígena), los contenidos semánticos de los españoles, es decir, reordena aquellos códigos de los que nos habla el filósofo peruano? ¿O incorpora, quizás, otros códigos o modelos que se combinan con los encontrados en la investigación (naturalismo, organicismo, probabilismo, providencialismo, etc.), adquiriendo nuevas direcciones e implicancias antropológicas y sociológicas?

⁴ Esta crítica que se resume en una *conciencia fuera de*, que resulta en una conexión entre sujeto y objeto, ya incluye un componente gnoseológico, que implica una bifurcación entre dichos componentes. Ya que el carácter correlativo se sitúa en la conciencia humana por medio de la intencionalidad (que no refieren a la intención, por supuesto).

Estas preguntas me llevaron a buscar un elemento crítico capaz de sobrepasar los hallazgos encontrados. Enrique Dussel da algunas pistas al respecto (y nadie puede negar su afinidad con la Segunda Escolástica y la relevancia que le da al pensamiento de Suárez para la constitución de la subjetividad latinoamericana moderna a propósito de la autenticidad filosófica colonial peruana por la que apuesta Ballón). Su conocido concepto de *núcleo ético mítico* es la clave para comprender y explorar posibles nuevas direcciones. Ya que para llegar a modificar este *último supuesto* debió realizarse un largo proceso de diálogo que atendiera a las incoherencias, los grados de verosimilitud, etc. de las categorías de las culturas prehispánicas tal como lo habían hecho los Padres Apologistas respecto al *ethos* grecorromano. Sea por falta de conocimiento, o por la rapidez y grado de destrucción de la conquista, el núcleo ético mítico prehispánico no tiene un *paso* de continuidad (Pesach o Pascua) al *foco intencional* cristiano basado en la fe. Se produce una ruptura radical que impide una auténtica evangelización (Dussel, 1967: 76-79).

Es importante captar la relevancia de lo señalado por el filósofo argentino-mexicano. Ya que, para que este paso de continuidad pudiera constituirse, habría sido preciso conocer las estructuras de la conciencia indiana, y ello no se dio, a pesar de que puede contraargumentarse aduciendo la preocupación de algunas órdenes por conocer el *ethos* indio. Si pensamos en la primera generación de misioneros, éstos sepultan y condenan la conciencia mítica india al declararla perversa. Ahora, la segunda y tercera generación de misioneros, con Acosta o Sahagún comprenden, sí, que para evangelizar hay que conocer la profundidad del pensamiento indio. No obstante, a pesar de tales propósitos, ya era demasiado tarde:

[...] las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos sabios morían paulatinamente y el “mimetismo de protección” de la conciencia india hace muy difícil la investigación. (p. 77)

Es cierto que la Corona se interesa por estudiar las distintas capacidades de los indígenas, pero son casi nulos los estudios descriptivos de la conciencia, de las estructuras míticas, de los modelos de reflexión, de las causas últimas y las razones de ser de sus variadas teogonías. Inquieren en saber si el indio es un hombre (similar al occidental), pero no en saber los modos en que llevan a cabo su propia humanidad. Para Dussel los colonos asumen esta postura por una incapacidad práctica y los misioneros por una desorientación epistémica escolástica que les impide llegar a tal nivel de análisis. Sabemos pues, que, con Cristóbal de Molina, *Fabulas y ritos de los incas*, Juan de Tovar, José de Acosta y, muy especialmente, con Bernardino de Sahagún, se intenta comprender con mayor profundidad el alma del indio americano. No obstante, una ingente cantidad de misioneros, a pesar de que sabían el quechua, no llega a valerse de estas obras. Esto se puede ver en los trabajos de Sahagún, los cuales recién pudieron ser editados por primera vez en el siglo XIX con una fortísima oposición por parte de la Corona. De tal manera que la evangelización se realiza valiéndose de diversos y laxos conocimientos empíricos sobre los indios, adquiridos dispersa y fragmentariamente (p. 78).

En el Diccionario web de Pensamiento Latinoamericano elaborado por el Centro de Investigaciones de América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (CIALC-UNAM),⁵ la entrada que corresponde a la labor filosófica de la Compañía de Jesús⁶

⁵ Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México.

enfatisa la idea de la actitud fuertemente pragmática de los jesuitas para estudiar al indio, de tal manera que no logran alcanzar la constitución estructural y autentica de la subjetividad andina:

Es posible que los muchos años transcurridos desde el desembarco de Colón basten para explicar una de las características más desconcertantes de las obras jesuitas. **No hay en ellas ningún interrogante teológico ni filosófico respecto a la aparición de un nuevo continente; el problema del origen de los indios les es totalmente ajeno y tampoco les atormenta el hecho de que los indios hayan vivido más de quince siglos sin conocer el Evangelio. Su actitud no puede ser más pragmática:** existen unas tierras nuevas, pobladas por gente diferente, y la tarea que la Compañía ha aceptado es incorporar a este continente y a sus habitantes a la civilización. Pero no hay cuestionamiento alguno acerca **del por qué de las diferencias o semejanzas entre unos hombres y otros**. Las escasas noticias que sobre los indios ofrecen estas primeras relaciones lo mismo podrían aplicarse a cualquier otro pueblo de misión. Son verdaderos clichés, menciones hechas de paso que, desde luego, no hacen referencia a ningún tipo de experiencia. Aceptan sencillamente la visión providencialista de la historia y no intentan explicar el sentido de los ocultos designios de Dios a los hechos. Por ello puede decirse que los jesuitas no se enfrentaron a una problemática nueva, sino que su quehacer filosófico transcurrió por la usual vía académica, es decir, desarrollaron su labor filosófica principalmente como maestros de filosofía en su colegio y sólo años después en la universidad, de Lima o de México. (CIALC, 2013; el destacado es mío)

Pero ahondemos un poco más en las causas y consecuencias de esta actitud gnoseológica por parte de los jesuitas. Dussel aclara que el fundamento de aquella postura se debe a que el hispano, debido a sus relaciones con el islam y el judaísmo, derivó en una constitución antropológica de hombre medieval europeo marcado por ciertos rasgos árabes. En el orden político, se da la indisoluble articulación entre los fines del estado y la iglesia, al modo de unidad de las doctrinas islámicas del califato. Un monismo organicista, religioso y político, que conduce a un mesianismo temporal, unificando los destinos de la nación y la iglesia con el propósito de ser el instrumento divino que salve al mundo. Auto comprensión de sí similar a la de Israel, en donde lo temporal y sobrenatural, lo político y eclesial, lo económico y lo evangélico, conforman una teocracia expansiva militar, a modo también del imperio romano, de los reinos de las cruzadas medievales y de los califatos árabes (Dussel, 1967: 38, 48), lo cual genera una postura absolutamente anti protestante, que tiene como consecuencia una verdadera conciencia anti sincretista y anti integrista, a pesar de que el sincretismo se realizó por otras vías y causas y, conformó sus distintas direcciones por vías prácticas (p. 79). La consecuencia fundamental de la inalcanzabilidad de las configuraciones intencionales últimas de la cultura indígena es la siguiente: pese a que se incorporan en la conciencia india los componentes de la cosmovisión cristiana –la creación, la persona en Jesucristo, el azar del mundo empírico– continúan existiendo vastas zonas de paganismo en estado puro, donde amplias y diversas formas intencionales paganas no son filtradas lingüísticamente ni conocidas por los misioneros (p. 80).

⁶ La bibliografía de la entrada sintetiza sus fuentes de: Astráin, A. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*, Razón y Fe, Madrid, 1916. Decorme, G. *La obra de los jesuitas mexicanos durante la época colonial*, Robredo, México, 1941. Gallegos Rocafal, José M. *El pensamiento mexicano en los siglos XVI y XVII*, UNAM, México, 1951. Meneses, Ernesto. *El código educativo de la Compañía de Jesús*, Universidad Iberoamericana, México, 1988. *Monumenta mexicana*, (ed. de F. Zubillaga), Instituto de Historia S. I., Roma, 1956-1981. *Monumenta peruana*, (ed. de A. de Egaña), Instituto de Historia S. I., Roma, 1954-1981. Osorio Romero, I. *Antonio Rubio en la filosofía novohispana*, UNAM, México, 1988.

En este sentido es importante señalar dos argumentos que sirven como coordenadas de comprensión de dicha consecuencia fundamental y que inquietan sobre dichos componentes prehispánicos no alcanzados. En principio, es interesante lo dicho por el lingüista peruano Cerrón Palomino, respecto a la identificación –y a la base lingüística explicativa que rebasa las meras reflexiones especulativas– del lenguaje particular de los incas, referido por Garcilaso; y más gravitante aún, las informaciones remitidas por el corregidor de Huancavelica, Cantos de Andrada, quien afirma antes que Garcilaso, en 1586, que existe un lenguaje distinto (incluso denominado divino) al quechua o al aimara o que, en todo caso, correspondería a una proto versión antiquísima de ellos. Este sería el *puquina*, el cual fue, ciertamente, reconocido y decretado por Toledo en 1575 como idioma oficial conjuntamente con las otras lenguas mayores (el quechua y el aimara). Por un motivo aún no aclarado, no existen registros, vocabularios ni gramáticas que lo codifiquen, a pesar de que vendría a ser la lengua más antigua del Perú. No obstante, habría una gramática no encontrada de Alonso de Barsana –lingüista jesuita huaracino– sobre el puquina. Parte de este vocabulario fue recogido por Jerónimo de Ore, el cual, al estar amicalmente ligado a Garcilaso, le transmitió algunos fragmentos religiosos del catecismo correspondiente a dicha entidad lingüística. Es a partir de este material que se habría extraído el léxico del puquina con alrededor 300 términos y ciertos fragmentos de gramática de esta lengua, afirma Cerrón. La distribución territorial del puquina ha sido confirmada por documentos coloniales, como los de Sarmiento de Gamboa en 1551 y otros del siglo XVII, con base en los cuales se elaboraron mapas de distribución, que establecen que se hablaba el puquina alrededor del lago Titicaca viniendo por el noroeste desde Canas Canchis (territorio quechua cuzqueño) y llegando al Pacífico, Arequipa, hasta Iquique en Chile. De otro lado, por el nororiente, en la confluencia de la cordillera de los andes y la cuenca amazónica, es decir, desde el pie de monte andino-amazónico, tanto peruano y boliviano (Carabaya, el norte de la Paz) y por el sur llegando hasta Potosí. Esto último, dicho por Gamboa, puede ser verificado por la toponimia que traza de manera precisa el territorio cubierto por la lengua (Cerrón, 1998: 417-452). Los elementos lingüísticos explicados por Cerrón –por ejemplo, que el puquina tendría cinco vocales versus las tres del quechua y el aimara, así como variados términos que se pensaban propios de estos dos idiomas, pero que no lo eran– han sido catalogados como puquinas. Las investigaciones de Cerrón rompen con la tesis de Barrenechea –a las que sigue en su esencia Ballón– del Quechuismo Primitivo. Según la tesis del Quechuismo primitivo, habría un sustrato único de quechua principalmente entre Perú y Bolivia, el cual habría permitido la fácil adaptación de las reconstrucciones –las lenguas generales– hechas por los jesuitas, operando en la comunicación efectiva bajo el modelo naturalista organicista. Lo mismo pasaría con el aimara, el cual tendría como base histórica al puquina, no siendo originario como se pensaba (Cerrón, 2012). Esta nueva información me permite concluir que habrían existido lenguas que no fueron filtradas por las reconstrucciones misioneras y por tanto no fueron intervenidas de tal modo que se les incorporaran modelos organicistas y naturalistas en su conformación. Así, esta nueva lengua, se filtraría también al sentido común, combinándose con las lenguas generales, aportando sus principios ontológicos, cosmológicos y éticos –y por tanto formas de vida correspondientes a aquellos principios– sea por mecanismos de uso y habla, contraviniendo o conformando direcciones peculiares sobre los modelos naturalistas y organicistas de corte hispánico.

El segundo argumento se orienta a señalar que tanto Vitoria, Bartolomé de las Casas, José de Acosta, Vieira, también Ginés de Sepúlveda y Fernández de Oviedo, todos ellos, a pesar de sus posiciones confrontadas, se valieron del mismo instrumental lógico: las diez categorías de

Aristóteles, los conceptos estructurales del tomismo (esencia, existencia, etc.), los principios éticos leídos en la *Ética a Nicómaco* y San Agustín. Ciertamente, que, a pesar de esto, las corrientes prácticas desviaban los argumentos basados en dicho instrumental conceptual hacia conclusiones diversas (Dussel, 1994: 30). Esta indicación trae a la reflexión la ubicación eurocéntrica de la cual no pueden escapar los misioneros, ya que intentan conocer la alteridad a partir de la reducción a sus categorías y por tanto a las relaciones lógicas e isomórficas que tejen su mundo particular. El asunto replantea el enfoque exigiendo conocer a las culturas desde sus propios conceptos y relaciones isomórficas y reconocer que las mismas guardan la capacidad para re-perspectivizar el enfoque epistémico del occidental desde su *ethos* conceptual (tanto nivel de la autoconciencia y el entendimiento). Este método intercultural permitiría identificar justamente aquellos componentes y focos intencionales no tematizados en las lenguas indígenas misioneras (o, para decirlo en otros términos, sedimentados en el inconsciente o bajo otras formas de la razón práctica), el sentido común y el comportamiento, de aquel registro conceptual y sensibilidades alternativas entrelazados con la hegemónica eurocentrada.

La Constitución ecuatoriana del 2008

Es justamente por medio de esta posibilidad crítica que quisiera preguntar por el sentido u origen de otros tipos de naturalismo organicista en Latinoamérica. En la última Constitución ecuatoriana se incorpora como principio articulador y organizador de significados de los distintos deberes, derechos, competencias jurídicas y normativas el *Sumak Kawsay*. Lo central aquí pasa por destacar que, bajo este principio, aparece algo que podría ser un naturalismo de nuevo cuño. Veamos lo que se contempla:

Art. 71.- La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos.

Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda.

El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.

Art. 72.- La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados.

En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.

Art. 74.- Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. (Constitución política de la República del Ecuador, 2008: 35-36) (La negrita es mía)

No obstante, podemos seguir otras pistas para rastrear la base histórica de la que proviene este naturalismo organicista, el cual sería resultado de los principios cosmovisivos de los movimientos indígenas (Portero, 2008: 112-113). En Bolivia, la participación y expresión política de grandes mayorías indígenas les permiten insertar principios éticos de la sociedad plural, como, por ejemplo,

el *Suma Qamaña* (vivir bien), el *Ñandereco* (la vida armoniosa) o el *Teko Kavi* (la vida buena). En Ecuador destaca el *Sumak Kawsay* (el buen vivir) o el *Allin Kawsay*, los cuales guardan además un matiz estético, ya que ambos términos significarían, propiamente, *espléndida existencia*, *vida hermosa* o *bella existencia*. Estos principios los intenta fundamentar Josef Estermann (1998) en su obra *Filosofía Andina*. Entre sus planteamientos podemos encontrar lo siguiente:

- a. La conexión intrínseca entre humanidad y mundo. Este último, no se capta de modo diastático, sino que se concibe que el primero hace presente al segundo, como un momento interno de su ser-junto (*Mit-sein*). Así, el mundo y el conocimiento del mismo, son originariamente copresentes (p. 92).
- b. Este principio se basa en uno más general, fundante de la racionalidad andina: *la relacionalidad de la totalidad*. Afirmandose que, de algún modo, todo está relacionado con todo. Sin embargo, la entidad básica no es la substancia, sino *la relación*, por tanto, no es que los individuos en un segundo momento formen un todo (nación, comunidad, ley, etc.), sino que sucede a la inversa: es con base en la primordialidad de las configuraciones relacionales que los particulares se conforman como entes (p. 114). Por tanto, el *cogito ergo sum*, es un absurdo, ya que ningún ente puede ser el principio de su propio ser. No existen absolutos relativos ni entes autárquicos, tampoco trascendentes absolutos, como Dios. Para el runa hasta Dios es un ente relacionado (p. 115). En esta concepción, lo primordial no son los relata en tanto puntos de partida del conocer u observación, sino la relacionalidad cósmica y social. Es por ello que causa extrañeza los valores universales expresados en la individualidad, personalidad, responsabilidad, interioridad y autenticidad (p. 202). El yo se fortalece en la medida que se refuerzan nuestros lazos de colaboración, integralidad y mutualidad (p. 217). Una persona es sí misma en la medida que se relaciona con otra. El runa no rechaza la dignidad de todos los individuos, pero en favor de la comunidad, relativiza la universalidad formal de ciertos deberes y derechos (p. 242).
- c. De otro lado, lo que existe, la naturaleza, la realidad o el *Pacha*, que se guía por el principio fundante explicado, es un universo, donde tiempo, espacio, orden y estratificación, son componentes claves de la relacionalidad, además de estar fuertemente implicados (p. 145). A su vez el *Pacha* se conforma por tres momentos simultáneos en su constitución: *Ukhu*, *Kay* y *Hanaq Pacha*, que a su vez se relacionan con tres modos del estar bien (sentir, hacer, pensar bien) y, también, con la relación implicada entre los sentimientos, instintos, los pensamientos, y las modalidades del tiempo (p. 203). Por tanto, no es la razón algo clave en la humanidad; lo importante es la interrelación o equilibrio entre las distintas facultades. El *Sumak Kawsay* representa la tendencia al equilibrio, a la que deben ser llevados los problemas y necesidades de los individuos y las cosas, generadas por los tres momentos del *Pacha* y sus fuertes relaciones con las modalidades de agencia de la humanidad.
- d. Es importante señalar que el principio de la relacionalidad del todo, no implicaría un monismo. La existencia de una lógica evolutiva a partir de un solo ente (Dios, etc.) se encuentra dentro del marco epistémico que señala que lo abstracto y lo concreto⁷ se oponen

⁷ Oposición perteneciente al *ethos* netamente occidental y en la que se basan, por ejemplo, los trabajos de Acosta, para determinar la imposibilidad de evangelizar a los indios. Ya Claude Lévi-Strauss, en *El Pensamiento Salvaje*, se trae por los suelos dicha lógica de oposición. Primero, habría culturas no occidentales con una capacidad de abstracción y por tanto registro de términos abstractos, multiplicada por diez, por decirlo de algún modo, respecto al occidental. Esto básicamente por el número de términos, la

y generan, en el caso del neoplatonismo renacentista, una producción de los seres en continuidad, pero en relaciones de jerarquía y funcionalización. La relacionalidad andina del todo no constituye sus relaciones con el método deductivo. Existirían formas lógicas variadas como la reciprocidad, la complementariedad y la correspondencia, las cuales armonizan los distintos aspectos de las actividades del ser humano. Lo concreto no es secundario, sino concreción de la realidad por medio de la relacionalidad holística. Son concretos porque son con-crecidos, interrelacionados. Un ente separado indica el máximo grado de abstracción y, por tanto, de debilidad ontológica, casi un no ente. (p. 114)

Ante la afirmación, presente en la Constitución ecuatoriana, según la cual la naturaleza tiene derechos de restauración que deben ser cubiertos por el Estado, podemos inferir lo siguiente. Primero, el presupuesto es que la naturaleza tiene conciencia, como el sujeto, el cual está adscrito a derechos. Dicha conciencia se entiende apunta a una totalidad articulada, cuyo principio trascendental es la producción y reproducción de la vida en general. La objeción cartesiana recaería en el principio de que no sería posible asignar sujetualidad a lo natural externo, ello sólo remite al sujeto que está al centro de la actividad del trabajo y la negación de lo dado, es decir, el ser humano. Segundo, la inexactitud epistémica que significa el propósito de que la naturaleza se regenere involucra que pueda hacerlo por sí sola a niveles que no se conocen o que ella misma puede darse – ¿autoconciencia? (como si el hombre no la transformara constantemente)–, o que podamos saber la verdadera medida de la auto regeneración u equilibrio de su totalidad. Estas objeciones adolecen del error señalado en el último acápite: el pretender reducir las estructuras de pensamiento y subjetivas de una cultura bajo otras pertenecientes a otra matriz cultural. De ahí el escepticismo que provocan estas inferencias. No obstante, desde el enfoque naturalista organicista relacional dichas objeciones remiten al sustancialismo (que incluso se ve en la estructura lingüística, sujeto y predicado, que implica el sustantivo en tanto sustancia), mientras que la *pacha* andina remite a la relacionalidad, donde se infiere que lo central son los verbos que incorporan a la variedad de sufijos de relación y afectivos. Desde este punto de vista sí puede considerarse una autoconciencia (que incluso podría admitir la interpretación del pensar del pensamiento, en el sentido, de los presupuestos históricos, operando explícitamente en el entendimiento del hombre andino) del holismo relacional de la *pacha*, que incluye su capacidad de regeneración y restauración, pero donde está inserto su copresente, la persona y los diversos seres. En esta multidimensión de relacionamiento se produce la auto regeneración. En el caso de las personas, ellas tienen una obligación de restaurar los daños (ya que el daño se lo causan a sí mismos también); como se infiere, esto no remite solamente a los seres humanos, sino a toda la *pacha*.

La consecuencia principal de lo dicho es que no se parte de una totalidad cerrada y configurada estructuralmente a priori con emisores trascendentales, absolutamente simples y abstractos, donde los individuos o conglomerados tendrían ya un encadenamiento y funcionalización bajo la providencia e inmutabilidad (similar a la neoplatonista renacentista estudiada por Ballón), de donde derivaría una jerarquía de identidades y diferencias sociales. Por el contrario, en la filosofía andina, las identidades, al no constituirse como sustancias, no permitirían que la fuerza de su modelo

sutileza de sus diferencias y el manejo de sistemas matemáticos inéditos y complejos relacionados con dichas sutilezas. De otro lado, se constata que las culturas no occidentales no solo conocen por utilidad, reduciendo con ello, sus léxicos y relaciones isomórficas explícitas, sino que, por el contrario, lo hacen por la búsqueda del conocimiento mismo. Esto se demuestra, como dijimos, en sus modelos taxonómicos botánicos o zoológicos donde se constituyen registros innumerablemente mayores que los occidentales.

radique en su jerarquización, ya que cualquiera de ellas se disuelve en un haz de relaciones guiadas por principios de reciprocidad y complementación y ciclicidad dentro de una totalidad abierta y no definida estructuralmente a priori. Donde se busca el equilibrio, entendiéndolo como el bienestar pleno de todas sus partes, y donde se asume una dinamicidad entre sus términos que la disponen a ser un modelo abierto a la constante transformación.

Estos planteamientos son a mi modo de ver los que sostienen el tipo especial de naturalismo organicista –de cuño indigenista, comunitario, de fuente prehispánica y vivo en la actualidad en los movimientos sociales indigenistas– que yacería en la Constitución ecuatoriana. Se parte de una crítica al sujeto occidental y a su modo racionalizar el mundo, para proponer un modo más integrado con el entorno. Se trata de una crítica a la vez política y ecológica. Buscando maximizar el bienestar individual y global, y dejando claro, que, al haber canalizado sus actitudes de resistencia histórica en formas políticas de participación e inclusión: sería difícil negarles el poder de transformación y agencia que poseen. Su misma participación y expresión teórica implican movilidad, transformación, adaptación de sus articulaciones y conglomerados (relación). La restauración de la naturaleza implicaría el uso y desarrollo de las perspectivas de los saberes ancestrales no occidentales y sus conocimientos para llevar a cabo dicha regeneración.

Conclusiones

La consideración conjunta de la base de la doctrina jesuita (Ignacio de Loyola, José de Acosta), del impacto extraacadémico de la re categorización mental que infundieron en la población en general, del alcance de sus bibliotecas, de la cantidad de sus colegios e instituciones y de las funciones que cumplieron, de su centralidad cultural al preparar a los dirigentes que rodean al poder político-social (pienso tanto en la Ilustración particular de Eugenio de Santa Cruz y Espejo en el siglo XVIII como en la influencia ejercida por la Compañía sobre las elites indígenas que dirigen los distintos movimientos sociales de la CONAIE y, también, en su influencia sobre la política actual en Ecuador), de los rasgos generales de las fuentes teóricas, modelos epistémicos y accionar de la red mundial de la Compañía, permite concluir, en un primer momento, que el naturalismo organicista identificado por Ballón y, también, sus implicancias antropológicas y sociológicas representan un trasfondo conceptual y mental común que los peruanos compartiríamos con el Ecuador y que tendría alcances en toda la región sudamericana. Las diferencias radicarían básicamente en dos aspectos. El primero, en las distintas actitudes epistémicas preexistentes a la conquista que incidieron en la construcción de las lenguas y los modos de vida; en Perú, una actitud imperial de dominación y búsqueda de control y estabilización ante la crisis, con cierta debilidad en la formación inicial de dicho régimen totalitario; en Ecuador, una actitud de resistencia, queja y denuncia ante lo imperial. El segundo, segundo lugar, en las historias particulares y contingentes y, siempre distintas, por las que han atravesado los dos países hasta la actualidad. Este último punto aplica para todos los países de la región y debe ser profundizado en estudios posteriores. Por otro lado, con base en lo recuperado de las investigaciones de Dussel, podemos inferir que, en la elaboración de las lenguas indígenas por parte de la Compañía de Jesús, la sintaxis española no ordena contenidos semánticos genuinos, significaciones auténticas capaces que dar cuenta la relación del indígena con el mundo. Por el contrario, serían superficiales, arbitrarias e, incluso, artificiales, lo que llevaría, no a un reflejo, sino a una refracción, distorsión, de su cosmovisión, declarada como naturalista organicista. Hay que añadir que falta estudiar la cosmovisión que se halla en el puquina,

una lengua no filtrada por las lenguas índicas misioneras, cuya consideración abriría la posibilidad de reorganizar e incluso cambiar totalmente el código que estudia Ballón.

Por lo demás, la consideración de las posibilidades existenciales que nos abre la componente andina que estábamos buscando al problematizar la primacía del componente hispano lusitano, sus distintas fuentes, sujetos de enunciación e intereses pragmáticos, así como las diferencias entre los dos tipos de organicismos constatados, me llevan a pensar que éstos funcionan más como estrategias explícitas ligadas principalmente al juego del poder social y político, o al juego cotidiano mismo, pero también, correlativamente, como sedimentos inconscientes que guían nuestra acción, estableciendo nuestras barreras de socialización (racismo y funcionalismo en el caso del neoplatonismo organicista) o sus vasos comunicantes (con la concepción filosófica relacional). Señalaba Ballón (2010):

Habría que reexaminar minuciosamente la evolución discursiva⁸ de nuestra cultura nacional para poder establecer si las grandes dificultades que desde la revolución de la independencia

⁸ Es importante el estudio del discurso, pero no solamente del discurso filosófico, ya que se deben incluir también discursos de otras disciplinas escritas e incluso de registros simbólicos u orales. En ese sentido, la antropología actual peruana es fuertemente interdisciplinar y ha investigado este tema a fondo. Carlos Iván Degregori es mucho más claro cuando refiere a que dichas *comunidades imaginadas* sobre el ser peruano han sido proyectos inexistentes de nación creados por los sectores ligados al poder que en un primer momento (hasta la mitad del siglo XX) construyeron narrativas que incluía las grandes glorias del imperio inca, mientras que, en la práctica, la nación estaba conformada principalmente por varones, adultos, urbanos, criollos, hispanohablantes, educados y de buena posición económica: a ellos se les concedió el voto. No votaban las mujeres, los analfabetos o aquellos que hablaban otras lenguas (más del 90% de la población del país). Existía el voto censitario: sólo votaban quienes tenían propiedades. En la segunda mitad del siglo XX dichos sectores construyen otra narrativa utópica irrealizable, aunque poderosa como mecanismo de cohesión nacional: el mestizaje. La estrategia para llevar a la práctica el mestizaje fue *la integración nacional* que implicaba la aculturación de la población indígena (*te doy derechos si te vuelves como yo*). Las herramientas para llevarla a cabo fueron la escolarización masiva *castellana* y el servicio militar obligatorio. También el recién fallecido antropólogo Jürgen Golte (sanmarquino, al igual que Degregori) hace énfasis en el tema del poder de las elites, las cuales, durante la segunda mitad del siglo XX, comienzan a preocuparse seriamente cuando las migraciones de la sierra y la selva franquean los límites sociales y culturales, pasando a ser más que un mero desplazamiento espacial hacia la ciudad. La separación campo-ciudad fue una construcción de los colonizadores para obtener la división cultural e ideológica. En dicha narrativa y práctica participaron activamente todas las órdenes religiosas. En la ciudad se hablaba castellano y se asentaban los grupos de poder que se relacionaban selectivamente con las elites españolas. A la población no urbana de origen precolombino se le permitía circular en espacios referidos a sus zonas de origen y con un contacto casi nulo con el conocimiento desarrollado en el resto del mundo. Esta división alcanza el siglo XX, afirma Golte, pero no resulta problemática, ya que los desplazamientos no cuestionaban la división cultural de la población y la subordinación que surge del orden colonial. Es por ello que hay una continuidad a nivel ideológico en la percepción de los estratos de la sociedad republicana, que no tenía un sustento legal, por lo cual se profundizaron los elementos ideológicos para la exclusión por parte de las elites limeñas. No es casual, continúa Golte, que se fijaran en establecer el significado de ser *indio* y ser *urbano*. Los indios, pertenecientes a la población quechua hablante, quedaban fuertemente estereotipados por su origen, atuendos, conductas. Ya en los años setenta estas nuevas migraciones llegadas a Lima fueron calificadas como *cinturones de miseria*, *barriadas*, *personas que afeaban los parques y jardines* de la Ciudad de los Reyes. Incluso se pretendió construir un muro alrededor del aeropuerto Jorge Chávez para ocultar a los migrantes serranos. Con Velasco Alvarado, dichas poblaciones ya no eran subalternas ni fácilmente excluibles, sino que se percibían como una amenaza al orden acostumbrado. Tanto para Degregori como para Golte las elites limeñas, constituidas por

han frustrado la integración y formación de una nación moderna en el Perú, **dependen en realidad de “causas naturales” –entendiendo por esto su carácter previo y externo a nuestra acción y discurso subjetivo–**, o si se trata más bien de **las consecuencias de un paradigma de lectura que nos lleva una y otra vez a “naturalizar” nuestros procesos de identidad y diferenciación social** mediante una retórica 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. (p. 156) (Las negritas son mías)

¿Estrategia e inconsciente? Tenemos la posibilidad de reinterpretar las costumbres que resultan de ambas perspectivas. La interpretación involucra relaciones de cambio, mutaciones e influjos recíprocos de las representaciones e innovaciones a partir de la acción (Lenk, 2005: 67). El carácter de estrategia se puede ver expresado en la explicación de Ballón sobre los tres tipos de naturalismo organicista en la historia peruana. Todos obedecían a la “intención” de posicionar a una clase o sector social a costa de otros, siempre teniendo como referencia la inferioridad de la cultura originaria respecto a la europea. No obstante, ambas perspectivas conllevan otras posibilidades de convivencia y capacidad de respuesta si son leídas desde la concepción relacional del mundo andino. Habría que profundizar y abrir un diálogo entre las fuentes de ambos enfoques. En el primero, la fuente es meramente discursiva (el discurso que sobrevive y se reproduce suele ser de los vencedores) y tiene una pretensión originaria. En el segundo, la fuente tiene que ver, como indicó Estermann, con las experiencias de vida de los individuos andinos presentes y pasados de donde se infiere dicha cosmovisión que es la base de una organización social rebelde ante lo hegemónico.

Podríamos traer a consideración dos ejemplos. El primero, para reforzar la idea de que el naturalismo relacional andino es usado explícitamente como modelo estratégico-teórico que permite disponer de elementos críticos adicionales al sistema mundo capitalista y sus justificaciones ontológicas vigentes. Pensemos en el ecofeminismo latinoamericano (por ejemplo, en Ivone Gebara), que sostiene que la dominación de la naturaleza y de la mujer han sido procesos interrelacionados y simultáneos, por lo que no podrán revertirse considerándolos aisladamente: la opresión de la naturaleza y de la mujer derivan de los mismos principios; para cambiar la situación vigente, son esos principios los que deberían caer (Mendoza, 2010). El segundo, para indicar que la estrategia naturalista organicista podría remitir a José Vasconcelos; hacia 1930, este autor rechaza que los propósitos más profundos de los conquistadores y evangelizadores hayan sido el oro y las motivaciones geopolíticas; estos habrían sido sólo efectos de una voluntad y un temperamento guiados por la fantasía y el ensueño, logrando con suma eficacia transformar la realidad; en esta concepción, no eran propiamente el proselitismo religioso ni los intereses materiales los resortes de su acción y hazaña, sino el esplendor de los paisajes más hermosos de la tierra. Esta fuerza, diría el filósofo mexicano, marca la acción de los españoles como poética y divina, ya que el paisaje natural y su belleza es su manifestación y guía (Vasconcelos, 1930). En este caso, es tangible el naturalismo como estrategia para enfatizar la valoración positiva de nuestra vena hispana. Continuando con esta valoración, Vasconcelos propone interpretar lo específicamente

políticos y religiosos, hicieron uso del poder para diseñar dichas estrategias discursivas y prácticas. Hago dicha referencia porque en el caso de Ballón dicho componente de poder no es aclarado ni sistematizado en la construcción discursiva y las prácticas de la Compañía de Jesús. Incluso en un primer momento de su obra se la presenta como un actor social que intentó provocar una convivencia social pacífica y armónica. Esto, por no sistematizar el tema del poder, por separar conquista de evangelización y política de religión, y por no asumir la complejidad de la realidad social desde la propia complejidad.

latinoamericano desde la evolución de una razón emotiva, distinta a la europea, adscrita a los datos sensibles y al orden de la racionalidad. Dicha razón emotiva no se articula con los imperativos categóricos kantianos ni con los juicios lógicos aristotélicos que la podrían sustentar, sino con el juicio estético que aflora por lo emocional y lo bello. Más que ser una construcción fantasiosa, es presentada como un estado de ánimo continental que marcaría nuestro destino más propio.

Está de más decir que es de suma relevancia establecer las distinciones e identificaciones de los diversos naturalismos organicistas en nuestra región. Ello nos permitiría saber de otros sujetos invisibilizados y de sus procedimientos de resistencia epistémica o de colaboración con los paradigmas coloniales. También deberíamos mantener nuestros conocimientos al tanto de los avances científicos –pensemos en la biología–, los cuales siguen generando modelos de explicación organicista que las ciencias sociales extrapolan a sus ámbitos más cercanos. Sea conceptualizado como forma de vida implícita o como estrategia consciente, podría darnos algunas luces sobre el rol que quisiéramos seguir en el torrencial juego de fuerzas del mundo y en la historia que se escribe de él.

Referencias

- Ballón, J. (2010). *La complicada historia del pensamiento filosófico peruano*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ballón, J. (1999) “El tópico naturalista y los orígenes clásicos del discurso filosófico peruano”. En Hampe, Teodoro (comp.). *La tradición clásica en el Perú virreinal*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 309-344.
- Cerrón, R. (1998). “El cantar del Ica Yupanqui y la lengua secreta de los incas”. *Revista Andina*, núm. 2, pp. 417-452. Disponible en <http://www.revistaandinacbc.com/wp-content/uploads/2016/ra32/ra-32-1998-05.pdf>.
- Cerrón, R. (2012). *El idioma secreto de los incas*. Lima: aula virtual de la PUCP. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=wrNhgePezTM>.
- CIALC-UNAM. “Compañía de Jesús”. En *Diccionario de Filosofía Latinoamericana*. Disponible en http://www.cialc.unam.mx/pensamientoycultura/biblioteca%20virtual/diccionario/filosofia_colonial.htm. Recuperado: 23 de julio del 2013.
- Dussel, E. (1967). *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona: Estela.
- Dussel, E. (1994). *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América.
- Estermann, J. (1998). *La filosofía Andina. Estudio intercultural de la sabiduría andina*. Quito: Abya-Yala.
- Freile J. (1987). “El Cuarto Centenario de la llegada de la Compañía de Jesús al Ecuador 1586-1986”. En: Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones y la Casa de la Cultura Ecuatoriana. *Los Jesuitas en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 697-148.
- Guadarrama, P. (1997). “Qué historia de la filosofía se necesita en América Latina”. *Revista de Hispanismo Filosófico*, núm. 2, pp. 5-19.
- Klaiber, J. (2007). *Los jesuitas en América Latina, 1549-2000*. Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya.
- Lenk, H. (2005). *Wittgenstein y el giro pragmático de la filosofía*. Santiago: Ediciones del Copista.
- Mendoza, C. (2010). “Ecofeminismo”. En *III Comisión: Pensamiento alternativo e intercultural*, Corredor de Ideas.

- Pérez E. (2003). *Consecuencias educativas de la expulsión de los jesuitas de América*. Madrid: Biblioteca del Instituto Antonio de Nebrija.
- Portero C. (2008). Qué es el *buen vivir* en la constitución. En Santamaría Ávila, Ramiro (ed.). *La constitución del 2008 en el contexto andino*. Quito: Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Romano, A. (2007). “Actividad científica y nuevo mundo: el papel de los jesuitas en el desarrollo de la modernidad en Iberoamérica”. En Marzal, Manuel y Bacigalupo, Luis (eds.). *Los jesuitas y la modernidad en Iberoamérica 1549-1773*. Lima: Universidad del Pacífico.
- República del Ecuador (2008). *Constitución Política del Ecuador*. Ver: <https://www.cec-epn.edu.ec/wp-content/uploads/2016/03/Constitucion.pdf>
- Terán J. (1987). “La tradición jesuítica de enseñanza superior en la cultura ecuatoriana”. En Comisión Nacional Permanente de Conmemoraciones y la Casa de la Cultura Ecuatoriana. *Los Jesuitas en el Ecuador*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, pp. 37-58.
- Vasconcelos, J. (1930). “La Filosofía Argentina”. En *Indología*, París: Agencia Mundial de Librería.