

Tensiones entre “razón colonial” y saberes situados originarios

Strain between “colonial reason” and previously established knowledge

Víctor Mazzi Huaycucho

RESUMEN

Se introduce una definición sobre “razón colonial” como discurso enmascarado sobre la percepción de un hecho histórico: la dominación colonial que afectó y afecta la situación de los pueblos originarios y los instala como “sujetos” bajo condición de inferioridad cultural. Deslinda con los supuestos fundamentos de “superioridad cultural” emitidos desde una perspectiva colonial que impone una condición de subordinación para los pueblos originarios, situación que es confrontada por el saber situado, representado por los sistemas comunicativos originarios. Expone la condición de los saberes situados, registrados durante las primeras décadas de la administración colonial: sistemas comunicativos, registro en tocapus, quipus, *yupay* (‘contar’), *hampiy* (‘curar’) y *Hanan Pacha* (‘astronomía’). Propone situar los saberes originarios como discurso legitimador para el análisis de los procesos que afectaron y afectan a nuestros pueblos originarios.

Palabras clave: conocimientos autóctonos; descolonización; desarrollo endógeno; discriminación étnica; racionalización.

ABSTRACT

A definition of “Colonial Reason” is introduced in this article. This definition is a masked discourse in relation to the historical facts of the colonial domain that affected, and still affects, our original peoples’ situation, putting us as subjects under an inferior cultural condition. It disengages the fundamentals of “cultural superiority” given from a colonial perspective which imposes a subordination condition for our original cultures. Therefore, this situation is confronted by the knowledge allocated that represents the original communicative systems. It exposes the conditions of our previous knowledge and wit: The communicative systems, registers in tocapu, quipu and yupay (for counting), hampiy (for healing) and Hanan pacha (for astronomy), recorded during the first decades of the colonial administration. It proposes to locate this original knowledge as a legitimate discourse for the analysis of the processes that affected, and continue to affect, our original cultures and peoples.

Keywords: Autochthonous knowledge; decolonization; endogenous development; ethnic discrimination; rationalization.



Journal of the Philosophy of History
Resistances

INFORMACIÓN

<https://doi.org/10.46652/resistances.v3i5.76>
ISSN 2737-6222 |
Vol. 3 No. 5, 2022, e21076
Quito, Ecuador

Enviado: April 14, 2022
Aceptado: mayo 30, 2022
Publicado: junio 08, 2022
Publicación continua
Sección Dossier | Peer Reviewed



OPEN  ACCESS

AUTOR

 Víctor Mazzi Huaycucho
Universidad Nacional de Educación - Perú
mazzi1960@gmail.com

Conflicto de intereses

El autor declara que no existe ningún conflicto de intereses.

Financiamiento

No existió asistencia financiera de partes externas al presente artículo

Agradecimientos

Para José Guadalupe Gandarilla y María Haydeé García.

Para Kerwin Vegas.

Nota

El artículo no es producto de una publicación anterior, tesis, proyecto, etc.

PUBLISHER

RELIGACIÓN
CICSHAL
Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades
desde América Latina

1. Introducción

Se define la “razón colonial” como el conjunto de argumentos para justificar una invasión y dominio por las armas para el saqueo, al amparo de una “legitimidad” religiosa que impone una “única” creencia y la instaura de facto a “los otros” al situarlos como “salvajes e incivilizados”, como denominación para quienes carecen de coincidencia con sus costumbres, creencias, gobierno y organización económica, entre otros. Instala significaciones de inferioridad, tales como “indios”, “conquistados”, “encomendados”, “idólatras”, “hechiceros”, “brujos”, para normalizar dicha condición de subordinación ejercida desde un núcleo de decisión fuera del territorio sujeto, situado como “centro dominador”, que instaura la condición de “periferia” para los pueblos originarios, la que, económicamente, sustentó al centro colonizador mediante el continuo saqueo de todos sus bienes y recursos en todos los territorios invadidos.

Existe una profusión de discursos que justifican la condición colonial como circunstancia histórica “inevitable”, en los que se pregunta acerca del aporte de España al continente americano: cuándo se “descubrió” y “conquistó”, y se afirma, con orgullo ajeno, que lo positivo “fue la imposición del castellano-español” en reemplazo de las cinco mil “lenguas, dialectos y vocabularios” existentes, que conciben como “humildes analfabetos” de la población autóctona, contra la que se manifiesta *endofobia* (‘desprecio o aversión a la identidad cultural y características fenotípicas del grupo al que se pertenece o interior’) y odio segregacionista, además de intentar normalizar una supuesta “condición de inferioridad” social, como parte de ese “hedor” referido por Kusch (1999), entendido como “un estado emocional de aversión irremediable, que en vano tratamos de disimular” (p. 25) sobre el pasado y presente.

El estudio objetivo del contexto histórico local indica que la presencia castellana en el continente fue a consecuencia de la guerra de expansión y pugna religiosa entre islamismo y cristianismo. Por otro lado, los ibéricos se arrogaron poseer una condición de superioridad cultural supuesta al poseer la escritura alfabética, concebida como máxima expresión de “desarrollo” en el antiguo mundo europeo, lo que también instaló, en consecuencia, un discurso racial para distinguir y justificar el posicionamiento de las jerarquías sociales bajo un estatus de origen colonial.

2. Metodología

La presente investigación es cualitativa, dada la connotación histórica del caso estudiado, y se adopta el método interpretativo para el análisis del discurso de distintos documentos coloniales.

El procedimiento utilizado es la generación de una teoría fundamentada, para visualizar el fenómeno de la razón colonial respecto a los saberes situados, para lo cual se seleccionaron fuentes del siglo XVI y se consideraron unidades de interpretación con el objetivo de identificar las categorías emergentes en cada tópico expuesto.

3. Desarrollo

3.1 El mundo islámico y la expansión del cristianismo

Las noticias sobre nuevos territorios al poniente de las costas de Castilla revelaron que aún persistía el conflicto con el califato de Granada, de poderosa influencia islamista en territorio ibérico, acentuada, durante los siglos XIII y XIV, por el dominio musulmán de territorios conquistados de la Península Ibérica, mientras que los reinos de Castilla y Aragón ocupaban solo limitados espacios, que, progresivamente, se expandieron mediante guerras de expulsión del islamismo y la anexión de propiedades y mezquitas, tras continuos asedios, que culminaron con la rendición nazarí de Granada en 1491 (Esteve, 1965).

Treintaiocho años antes, la toma de Constantinopla, a manos de los turcos otomanos en 1453, clausuró el dominio del paso del Bósforo y suprimió el tráfico comercial entre Europa y Asia, lo que generó la búsqueda de nuevas rutas marítimas para el comercio de especias, seda y oro hacia India y China, cuya disputa entre los reinos de Castilla-Aragón y Portugal produjo la suscripción del Tratado de Tordesillas (1494), “de reparticiones”, que limitaba el tráfico internacional entre ambos reinos a 370 leguas al oeste de las islas de Cabo Verde (Esteve, 1965).

Los informes de Cristóbal Colón sobre nuevos territorios desconocidos —creyó haber arribado a las Indias— requirieron una justificación jurídica de “propiedad”, para lo cual el papa Alejandro VI (Borgia), previo condicionamiento de préstamos por parte de la Casa Borgia, “donó” a la monarquía de Castilla-Aragón y Granada tales territorios en 1493, para que sus “bárbaros” habitantes fuesen convertidos a la religión cristiana (Vander), con el objetivo de expandirla; hecho que fue reprobado por el religioso Francisco de Vitoria, quien denunció que “el papa no es el dueño del mundo” para obsequiar territorios que no eran de su propiedad y que ni siquiera conocía (Esteve, 1965).

Esta invasión ibérica a las islas de Barlovento a partir de 1492 y, luego, hacia el continente fue perjudicial para sus pueblos originarios (taínos, mexicas y mayas, entre otros), sometidos a una feroz esclavitud y a un sistemático etnocidio en nombre de la *santa* fe cristiana, lo que motivó que el religioso Antonio de Montesinos se preguntase sobre la condición de la población originaria: “¿no son hombres, acaso no tienen almas racionales?” (Esteve, 1965). Por su parte, el religioso dominico De las Casas, fuera del control de la Inquisición, publicó, en 1552, el salvajismo con que actuaron los “civilizadores” castellanos en su apocalíptica destrucción de los pueblos originarios y para la exportación de la “civilización cristiana”, y constató que quedaban tan pocos habitantes naturales que la expansión del cristianismo, a través de la propagación y predicación “de la fe” hacia el sur del continente, resultó irrisoria, ya que casi no quedaban “almas” a quien predicar, lo que produjo el colapso demográfico más brutal en todo el continente (De las casas, 1985).

Una expedición, con tal finalidad, fue financiada por la Casa Austria, representada por el banquero Jakob Fugger, quien prestó una ingente cantidad de oro a Carlos V, que contrajo una deuda suscrita bajo el convenio de su devolución con intereses en un plazo de ocho años. La pre-

mura por obtener oro explica el secuestro, extorsión (“cuarto del rescate”) y asesinato del inca Atahualpa, que reveló un ambicioso plan de colonización en todo el continente sur. La invasión hispánica contó con la colaboración de miles de “auxiliares” originarios provenientes de distintas naciones que se oponían al gobierno inca. No obstante, la implantación de una administración colonial originó, como respuesta, una prolongada guerra de resistencia y reconquista dirigida por Manco Inca a partir de 1536, que persistió hasta 1572, con la caída del último reducto de la resistencia en las montañas de Vilcabamba y con la captura y degollamiento, en el Cusco, del joven inca Túpac Amaru (Guillén, 2005).

Ante las denuncias sobre abusos que se cometían, incluidos los realizados contra aliados nativos, el rey Carlos V emitió las leyes de 1542, en las que se estableció que la propiedad de las colonias pertenecía al reino de Castilla y Aragón, y reglamentó las reparticiones entre los primeros colonizadores, además de emitir regulaciones estrictas para establecer las “encomiendas”. Aco-gía las denuncias del obispo de Chiapas De las Casas sobre los abusos que se cometían con ves-ania e impunidad. El rechazo a estas normas inició la rebelión de encomenderos en 1544, liderada por Gonzalo Pizarro, y fue derrotada en 1548. La solicitud de “perpetuidad de la encomienda” por parte de los administradores coloniales suscitó intenso debate sobre la situación de humanidad de los pueblos originarios y la de los propios aliados nativos y sus reclamos de “probanza de ser-vicios” en favor de la invasión (Espinoza, 1972).

En 1550 se instaló la Junta de Valladolid para debatir sobre la situación jurídica de nuestra población originaria. Ginés de Sepúlveda (1987), representante del príncipe Felipe II, defendió una condición necesaria de esclavitud sobre la población autóctona, al considerar a sus habitantes como “los vencidos” y, recurrió a Aristóteles (2005), para sostener la condición de esclavitud como producto del vencimiento en guerra. Aunque los “derrotados” fueron los mismos aliados, lo que inmediatamente no pudieron vencer fue al gobierno paralelo Inca, cuya capital fue la cor-dillera de Vilcabamba. Una tesis contraria fue sostenida por De las Casas (1969) al rechazar la “perpetuidad de las encomiendas”, al considerar y señalar que los pueblos originarios debían preservar la autonomía de gobierno, y sus integrantes debían ser considerados seres humanos, ya que a ellos “ninguna sumisión, ninguna servidumbre, ninguna carga puede imponerse al pueblo sin que el (...) dé su libre consentimiento...” (p. 33) muy a pesar de profesar creencias distintas al cristianismo.

El debate en la Junta de Valladolid reflejó la pugna no solo por la apropiación de tierras y riquezas, sino también por la de las “almas” mediante la predicación y la obligada conversión al cristianismo. La condición asignada de “inferioridad” se extendió a los aliados de primera hora, todos considerados “idólatras” ante la prédica extraña e irracional con que se percibía el cris-tianismo, tal como lo anota Santo Tomás (1951b): “Tanto que muchos de los yndios hasta agora tienen creydo, que christiano [sic] quiere decir, robador, matador, cruel” (p. 9).

La Junta de Valladolid no llegó a conclusiones definitivas entre uno u otro bando, y quedó en incertidumbre la humanidad de los pueblos originarios. Los aliados de “primera hora” pasaron a la condición de “encomendados” durante el “repartimiento” de territorios entre los primeros

hispanos establecidos en los Andes. La Junta sugirió consultar a los aliados de primera hora sobre tributación directa al rey Felipe II, o aceptar la “encomienda perpetua”. Durante dicho referendo, en enero de 1562, irrumpe el reclamo de los aliados a la administración colonial reunidos en la antigua llacta (‘pueblo’) de Mama (a 30 km al este de Lima) mediante un memorial al rey Felipe II, en el que solicitan: “nos sean vueltas e rrestituidas todas las tierras, chacaras y otras heredades e posesiones, rayzes y otros bienes muebles que contra nuestra voluntad e contra justicia nos tienen tomadas e husurpadas [sic] los españoles” (Murra, 1988, p. XIX), y, vislumbrando el sombrío porvenir colonial en el futuro, exigen “que se nos guarden nuestras buenas costumbres e leyes que entre nosotros a abido y ay, justas para nuestro gouierno [sic] e justicia, y otras cosas que solíamos tener en tiempos de nuestra ynfidelidad [sic]” (Murra, 1988, p. XIX).

La imposición de la administración colonial fue resistida en las montañas del Vilcabamba desde 1536 hasta 1572, aunque la resistencia anticolonial continuó con la rebelión de Juan Santos Atahualpa, en 1740, en la Selva Central de Perú, seguida por el levantamiento de 1742, liderado por Francisco Inca en Huarochirí y la insurrección anticolonial de 1780, conducida por Túpac Amaru II en Cusco, respaldada por el curaca Katari en 1781, que debilitó el poder colonial hispano. Los levantamientos anticoloniales antes de 1780 son numerosos: “10 en Ecuador”, “107 en Perú” y “11 en el Alto Perú”, esto es, en Bolivia (Flores Galindo, 1988).

La “razón colonial” se prolonga aún después de la independencia del yugo español, durante los siglos XIX y XX. En cada nación independizada del continente sur, el esquema colonial de la administración del Estado se mantuvo intacto: la organización económica, clases, razas, cultura, educación, esclavitud de afrodescendientes, y predominancia política de la Iglesia en cuestiones del gobierno, educación, cultura e ideología. Una independencia, que representó los intereses de encomenderos, emerge en los programas independentistas. La población originaria no fue tomada en cuenta como modelo futuro en las nacientes repúblicas: se continuó invisibilizándola. Los programas políticos “nacionales” del siglo XIX e inicios del XX tuvieron como propósito exterminar definitivamente a toda la población originaria, al representársela como un “obstáculo” que impedía el progreso y desarrollo hacia la modernidad. En este periodo, proliferan discursos pro-coloniales justificados desde un positivismo “criollo”. El concepto de *raza* distinguió socialmente a los sujetos subordinados, que, de “indios”, son transformados en “indígenas”. La “codificación racial” resultó el elemento clasificador indispensable entre “salvajes” (pueblos originarios) y “modernizados”, ideología que representó a la naciente burguesía conservadora en el continente sur.

En el siglo XIX, la “razón colonial” se arraigó como “razón racial”, mantuvo el sistema de clasificación segregacionista entre “razas” para los pueblos originarios, todos situados bajo un estatus de “extrema pobreza”, “indigencia”, “atraso”, por lo que el erario nacional tuvo que destinar parte de la riqueza para integrarlo forzosamente a la “modernidad”.

3.2 Escritura y jerarquía cultural

El argumento sobre la “superioridad cultural” hispana respecto a sus colonias fue el de ostentar la escritura alfabética como sistema comunicativo superior a los generados en las sociedades originarias, lo que no se aplicó en el caso del califato de Granada, que poseía escritura, aunque distinta, y por lo mismo, gracias a su biblioteca, se pudo conocer la obra de Aristóteles.

Los primeros contactos para la sistematización del habla de cada idioma autóctono con el fin de facilitar la conversión al cristianismo implicaron la redacción de *Vocabularios* para guiar la traducción en la necesidad de esa comprensión. Detrás de cada entrada, concepto o categoría que se recogió en *Lexicones* y *Vocabularios* se encubre una función dominativa, en cuya hegemonía del lenguaje se expresa también una hegemonía de poder. El dominio colonial no solo residió en lo económico y social, sino que, también, el lenguaje resultó ser el equilibrador del dominio impuesto y ejercido desde hace más de quinientos años. No obstante, a pesar de su imposición, la lengua colonial asimilada y hablada se expresa bajo la estructura de la lengua originaria.

La representación demarcadora de la identidad originaria está constituida en el habla natural, expresada desde la percepción externa sobre las lenguas originarias, que toma distancia de sus ritualidades y de la organización del gobierno autóctono. Durante los iniciales contactos entre los hispanos y la población autóctona, el registro de cada idioma natural se efectuó desde el filtro escolástico, que modificó intencionalmente, en muchos casos, los significados vernáculos sobre creencias y ceremonias rituales. Esto condujo a campañas de intervención (“extirpación de la idolatría”) para producir una peculiar comunicación colonial formando “significados intervenidos” en los idiomas autóctonos, “normalizándolos” como “habla colonial” e insertando significados extraños e impropios, tales como: “pecado”, “culpa”, “demonio”, “hechicero”, “idólatra”, entre otros muchos.

Por otro lado, en sentido contrario al discurso lingüístico colonial acerca de los idiomas originarios, Santo Tomás (1951b), al cotejar el castellano del siglo XVI y el idioma del Chinchaysuyo, que recogió en la Costa Central de Perú, se admira, ya que, “con ser muy abundante y copiosa de vocablos, tiene muy pocas equiuocaciones [sic] de términos” (p. 8). Constata que no tienen significaciones para el idioma de Castilla en referencia a “árboles, semillas, frutas, aves, peces, animales, oficios, instrumentos, géneros de armas, diversidad de vestidos, manjares, temas relativos a la fe católica, ornamentos de iglesias, atavíos de casas y diversidad de vasijas” (pp. 14-15), que marcan una distancia que se acentúa al remarcarse las diferencias lingüísticas entre ambas: “carecen los indios de todos los vocablos de las cosas que no tenían ni se usaban en aquellas tierras, como así mismo nosotros [castellanos, tampoco] tenemos términos de las que no hay en la nuestra y hay en otras” (p. 15), dificultad subsanada debido a que el lexicógrafo dominico indica que “usamos de los términos propios de las otras naciones para significar aquellas cosas” (p. 15) que refieren calcos lingüísticos que denotarán dificultades para un adecuado registro fonético.

Santo Tomás (1951a) es convincente en valorar la estructura de la lengua *chinchaysimi* que recogió: informa al rey Felipe II que es lengua “tan pulida y abundante, regulada y encerrada debajo

de las reglas y preceptos de la latina como es ésta” (p. 10), tan bien estructurada que se diferencia de la “bárbara”, caracterizada por estar “llena de defectos, sin modos, tiempos, ni casos, ni orden, ni regla, ni concierto” (p. 10). Señala, además, que, “según el Philosopho [Aristóteles,] en muchos lugares, no hay cosa en que más se conozca el ingenio del hombre que en la palabra que usa, que es parto de los conceptos del entendimiento” (p. 11), y valora que es lengua “muy pulida y delicada” (p. 10), por lo que alerta al monarca español que debe “tener entendido” que “los naturales” son “gente de muy gran policía y orden y que no le falta otra cosa [que traiga Castilla]” (p.11).

Santo Tomás discrepa y rechaza la opinión generalizada en la administración colonial sobre el sistema comunicativo originario: “que V. M. lo sepa: y entienda que los que otra cosa le dicen y persuaden le quieren engañar, teniendo atención a solos sus propios [sic] y particulares intereses” (1951a, p. 11); comentario con el que Acosta (1979) también coincide, ya que considera que se debe “deshacer la falsa opinión que comúnmente se tiene de ellos, como gente bruta y bestial y sin entendimiento”, pues “aún *en gran parte hacen ventaja* a muchas de nuestras repúblicas” [las cursivas son mías] (p. 280).

La valoración lingüística que realiza Santo Tomás (1951a) indica que el habla originaria pudo ser transferida a la escritura alfabética reconociendo la “ortografía y manera de escribir los términos de ella”, por lo cual “se divide en letras, de que ellos se componen y con que se escriben [...] los mismos términos y nombres que se componen de ellas” (p. 17).

Para traducciones de una gran variedad de hablas oriundas, se adoptó las más predominantes y se descartó a las de menos influencia. Para este fin, operaron las “reducciones”, en las que se concentraron a diferentes poblaciones con diversidad y multitud idiomática. Ocurrida la reducción poblacional en antiguos espacios geográficos, se inició la “reducción lingüística”, seleccionando la lengua más hablada, estandarizándola mediante gramáticas que establecían el funcionamiento para cada “lengua general”, y que consideraban como base gramatical de comparación la estructura del latín del siglo XVI.

Ante la ingente diversidad de lenguas, la predicación del cristianismo tropezó con un difícil contexto de traducción, por la “muchacha dificultad que hay en declarar cosas tan difíciles y desusadas” (Doctrina Christiana, 1984, p. XII). La drástica decisión para normalizar la traducción del *chinchaysimi* necesitó imponerlo como “lengua general del Perú”, tal como se lee en la parte introductoria del Catecismo de 1584, establecido por el Concilio Provincial de la Iglesia Católica: “viendo diversos papeles, y todo lo que podía ayudar a la buena traducción, y visto y aprobado por los mejores maestros de la lengua que se han podido juntar” por tanto, el Concilio Provincial decretó “proveer y mandar con rigor que ninguno use otra traducción ni enmiende ni añada en esta, cosa alguna” (Doctrina Christiana, 1984, p. XII) y creó, en 1586, un *Vocabulario quechua* como texto oficial para la predicación y, aunque “hubiesen cosas, que por ventura se pudieran decir mejor de otra fuente” —muy a pesar de las diversas opiniones existentes al respecto—, sancionó “no dar lugar a que haya variedad y discordias” (Doctrina Christiana, 1984, p. XII). El registro de las “lenguas generales” fue selectivo: no recogió la totalidad del habla, sino solo los conceptos más próximos al cristianismo.

Las traducciones contenidas en catecismos redujeron en cierta medida las distancias semánticas, estandarizando y homologando los traslados de significados como “conceptos autóctonos”. Los mismos criterios de estandarización se adoptaron solo para dos “lenguas generales”, “que son la general del Cuzco, que llaman Quichua, y la Aymara [sic]” (Doctrina Christiana, 1984, XII). Con dicha decisión, se causó la extinción de otras lenguas: puquina (idioma original inca), jacaru (familia aru), yunga, quingnam, sec, cholona y chimor, entre otras muchas. Usualmente, las representaciones étnicas identificaban a los idiomas hablados, que se manifiestan como “lengua, cultura y nación” (Porras, 1951, pp. XII-XIII)

La homogeneización y superposición de las “lenguas generales” sobre las otras procedió por medio de su oficialización de *Gramáticas* y *Vocabularios* bajo un patrón conservador sobre las variantes más habladas. El registro de la fonética originaria resultó impreciso al anotarse las entradas sobre cada variante idiomática. Garcilaso de la Vega (1976) denunció, al respecto, que “los españoles corrompen todos los más que toman en boca” (p. 71). El registro fonético del *chinchaysimi* (‘quechua’) y aimara atravesó problemas en su glotalización, que difería ostensiblemente para la pronunciación de vocales y consonantes con lo registrado en letras. En el idioma original, no existían las vocales *e*, *o* ni las consonantes *b*, *d*, *f*, *g*, *j*, *l*, *rr* y *x* respecto al habla castellana del siglo XVI.

Sobre la ausencia de escritura alfabética, el jesuita Joseph de Acosta (1979) anota que, en el siglo XVI, se conocían tres sistemas comunicativos muy extendidos: los ideogramas chinos, que los jesuitas informaron como escritura; las “pinturas” en códices de México y Guatemala; y las quilkas (‘grafías, letras’, ‘escritura’) o tocapu de Perú, aunque estas últimas eran “toscas y groseras” (p. 290). Enfatiza Acosta (1979) un sistema distinto a los anteriores: los quipus “cumplen la misma función [comunicativa] en cuanto los libros en Europa” (p. 291). En ellos se pueden registrar historia, leyes, ceremonias y cuentas de negocios, “todo eso suplen los quipos tan puntualmente, que admira” (p. 291).

3.3 “Pinturas” y escritura

Durante el contacto y la intervención idiomática a las lenguas originarias, se refirió que no existían sistemas comunicativos comparables a la escritura alfabética. Entre los mexicanos, el hallazgo de códices pronto fue establecido como “pintura”. Acosta (1979) sostiene que “escritura y letras” solamente se usan cuando “con ellas significan vocablos” (p. 284), pero, si se utilizan sistemas comunicativos fuera de ellas, “ya no son letras ni escritura, sino pinturas y cifras” (p. 284), y agrega que el segundo Concilio de Nicea indicó que la “la pintura es libro para los idiotas que no saben leer” (p. 284). Benet (2018) resalta que la primera consecuencia de su percepción, desde un punto de vista colonial, fue la “invalidación de los sistemas semióticos prehispánicos” (p. 37), esencialmente convertidos en “sistemas mutilados” de su potencia comunicativa, cuyos usuarios eran considerados “ágrafos funcionales” que “solo tienen pinturas” (p. 37).

Así, la posesión de “escritura alfabética” se esgrime como elemento de supremacismo cultural. Durante las primeras décadas del dominio colonial en el continente, los predicadores cristianos necesitaban “expandir la fe” entre la población originaria, estableciendo traducciones para discernir significaciones entre los distintos vocablos con el fin de descubrir la memoria ancestral, y se encontraron con sistemas comunicativos muy distintos a la escritura alfabética, que designaron como “pintura”. Benat refiere el caso de los mexicanos, cuyos códices, en 1560, fueron intencionalmente destruidos por el religioso franciscano Diego de Landa, con el consiguiente exterminio de *tlamatini* (‘sabios’) y *tlacuales* (‘escribanos’). Landa (2007) refiere que los mexicanos empleaban, en sus códices, “ciertos caracteres o letras con los cuales escribían en sus libros cosas antiguas y sus ciencias” (p. 458). La intencional destrucción de toda referencia a sistemas comunicativos autóctonos basados en un sistema muy similar a “escritura” resultó ser el discurso colonial —que aún hoy persiste—: no existe escritura alfabética, memoria ni una sistematización de la información sobre el saber situado; los pueblos originarios fueron “ágrafos”, y, por tanto, “atrasados respecto a España”. El mismo caso puede verse en los incas: distintos cronistas muestran referencias sobre un sistema comunicativo muy peculiar: *quilcas* o *tocapu*.

La intención de ocultamiento de la presencia de sistemas comunicativos alternativos a la escritura alfabética se puede constatar en distintos cronistas coloniales, salvo algunos que, objetivamente, reconocieron tal condición. Betanzos (1999) testimonia tempranamente acerca de la referencia del sistema comunicativo autóctono: “si alguna provincia comarcana a ella o pueblo tuviese necesidad de tierra por la demasiada gente que tuviesen que le enviasen por pinturas el arte y manera de las tales tierras y provincias para que él las quería igualar” (p. 109).

Las *quilcas* o *tocapu* fueron el sistema simbólico que se aproxima a los códices mexicanos. Muestran una secuencia histórica desde los textiles que sustituían al papel. Los símbolos evolucionaron a un sistema más complejo y estandarizado que podía leerse independientemente del idioma de origen. Es Guamán Poma (1988) quien, en sus dibujos sobre los incas y sus *k’umpikuna* (‘ropas finas’), proporcionó la clave para su desciframiento, para traducir las historias y normas que se anotaron en esos sistemas. Sarmiento (1947), como parte de la probanza de la historia inca que le narraron los *quilcacamayoc* (‘encargados de las *quilcas*’) de los *ayllus* (‘familias, clanes, comunidades’) pertenecientes a cada *panaca* (‘linaje’) en el Cusco, informa que Pachacútec Inca Yupanqui “había averiguado la historia de los otros ingas que habían sido antes que dél, y pintándola en unos tablones, de donde lo habían aprendido los dichos sus padres y pasados dícheselo [sic] a ellos” (p. 289).

Las *quilcas* o *tocapu* representan un sistema comunicativo que evolucionó desde el arte rupestre, que se sitúa en distintas áreas. Muestran un sistema que puede ser evaluado en los textiles muy antiguos (Paracas, Pachacamac). Guamán Poma muestra, en sus dibujos, una secuencia en la que es posible asociar imagen y significado, y la semiótica del dibujo permite comprender las narrativas autóctonas que cada *panaca* preservó.

3.4 Quipus narrativos

Los quipus son sistemas para el registro de información que utilizan cuerdas, en donde se anudan los datos que se almacenan para referencias de gobierno, guerras, tributos, ceremonias, distribución de tierras, calendarios astronómicos, pensamientos reflexivos y normas morales, entre otras. Representa una invención muy peculiar al introducir los números como base para asociar significados y ofrecer una amplia gama de información disponible para la anotación de datos muy diversos. (Arellano, 1999, p. 230; 2011, p. 32)

La trama colonial de su descripción revela sorpresa y admiración. Santo Tomás (1951a) reconoce que “los indios y naturales de esta tierra del Perú no usaban de escritura, ni jamás entre ellos hubo memoria de ella: por tanto, ni tenían letras ni caracteres para escribir ni manifestar sus conceptos y antigüedades” (p. 17), y resalta que, en cambio, tuvieron un sistema muy distinto, que “hacíanlo por una nueva e ingeniosa manera de ciertas cuentas y señales de que usaban y usan” (p. 17). Se empleaban un conjunto de “términos y nombres de ella, en todo y por todo se ha de escribir con nuestras letras y caracteres” (p. 17). Además, destaca el dominico que la base comunicativa se cimentó en un sistema numérico opuesto al uso de letras.

Cieza de León (1986), en su paso por los Andes, escribió con sorpresa y asombro la exactitud de las referencias con que se registraba en los quipus. Debido a la carga informativa para anotarse, era ordenado que sus encargados “tuviesen en la memoria y dellas hiziesen y ordenasen cantares para que por aquel sonido se pudiese entender en lo futuro aver [sic] así pasado” (p. 30). Los quipucamayoc (‘encargados de los quipus’), “con gran humildad [sic], les davan cuenta y razón [a los gobernantes] de todo lo que sabían” (p. 30). También describe la función y características de “los acá estamos e los oymos [sic]” (pp. 30-31), que, entre estos *hamut’aq* (‘sabios’), hay “muchos de gran memoria, sutiles de yngenio y de vivo juyzio y tan abastados [sic] de razones” (p. 30), y señala, además, que los quipus fueron un modo del registro de la información “tan buena y sutil que eçede/en artificio a los caracteres que usaron los mexicanos para sus quantas y contratación” (p. 31).

Asimismo, Cieza de León (1986) describe los quipus como “ramales grandes de cuerdas anudadas” que utilizaban los contadores originarios, quienes entendían “el guarismo destos nudos”, y contaban (enumeraban y narraban) “los gastos que se avían hecho” (p. 31), o los sucesos pasados. La jerarquía numérica que describe va: “de uno hasta diez y de diez hasta çiento y de çiento hasta mil” (p. 31). Su uso fue extendido que “en cada cabeça de provincia avía [sic] contadores” (p. 31), aquellos que manejaban la “quenta y razón” de lo que se había que tributar cada cuatro meses, lo que incluía hasta las cosas más menudas, y era “tan bien [registrado] que un par de alpagates no se podía esconder” (p. 31).

En su migración por los Andes, Cieza de León (1986) solicitó al curaca de Jauja —“señor de buen entendimiento y razón *para ser yndio*” [las cursivas son mías] (p. 32)— que le hiciese comprender su funcionamiento. Guacorpora (Wakra Paukar) le explicó con mucho detalle la

información de una cuenta “sin faltar nada” sobre el tránsito de tropas de Pizarro por la *llaqta* (‘tierra, lugar, aldea’), así como de lo que tomaron y “ranchearon” (‘hurtaron’) con tal exactitud que exclamó: “en verdad yo quedé espantado dello” (p. 32), como expresión de su gran asombro ante la muestra de un sistema “narrativo” muy preciso.

Acosta (1979), en 1592, describe que *quipu* significa guardar información anudando cuerdas en colores. El concepto *yupay* (‘contar’) refiere dos condiciones: establecer secuencia enumerativa mediante los nudos, y “narrar”, contar historias mediante la referencia que brinda la posición del nudo en la cuerda. No hay diferencia entre “letra” y “número” como en el caso del sistema europeo, que tendió a diferenciarlos como dos contextos de referencias distintas en la descripción, muy a pesar de que tanto griegos como romanos simbolizaban los números en letras. *Yupay* (‘cuenta, cómputo, enumeración’) alude una función integrada para almacenar la información disponible mediante un soporte textil. El jesuita revela que colores y nudos *equivalen a la función de las letras*. Asimismo, describe que, mediante nudos, “nuditos” e hilillos, atados en cada cuerda de distintos colores (colorado, verde, azul, blanco), se “sacaban innumerables significaciones de cosas” (p. 291), tan igual como tener 24 letras, de las que, “guizándolas [sic]” (‘combinándolas’) de diferentes maneras, “sacamos infinidad de vocablos” (291). Testimonia, además, que, “hecha la averiguación allí al pie de la obra”, observó una gran cantidad de “ñudos y manojos de cuerdas” que los mismos “dan por testigos y *escritura cierta*” [las cursivas son mías] (p. 291).

Murúa (2001) señala, en su descripción sobre los quipus, que toda la información recogida sobre el Tahuantinsuyo, “todo en fin lo que los libros nos enseñan y muestran se sacaba de allí” (p. 360), esto es, de los quipus. Toda la información aprovechable de “cuantos refieren cosas deste reino lo han alcanzado y sabido por este medio, único y solo de entender los secretos y antigüedades deste reino” (p. 360). Una condición que resalta sobre los quipus es su condición verdadera: no se podía tergiversar la información debido a que debían compararse con una copia similar, y ambas debían guardar correspondencia.

Observa Murúa (2001) que, en los quipus, se pueden registrar información proveniente del habla y escritura del castellano, una característica de versatilidad que anota como “curiosidad”. Testimonia que, respecto de una doctrina a la que fue encargado, un curaca viejo “tenía en un cordel y quipu todo el calendario romano y todos los santos y fiestas de guardar por sus meses distintos” (p. 363). Intrigado le demandó que “se los leyese y diese a entender” y, ante el religioso, “se lo iba diciendo el indio iba en su quipu asentándolo”, y con exactitud registró “las fiestas diferentes”, por lo cual ponía “el nudo diferente y más grueso” (p. 363) en cada caso. El quipu tenía la capacidad de asimilar un procedimiento comunicativo muy distinto a sus propias construcciones, que incluía diferentes dimensiones: colores, cantidad representada en nudos, distancia del nudo respecto al torzal central, dirección del anudamiento, calidad del material textil y distinción al tacto.

La destrucción de los quipus durante la administración colonial fue justificada ante la necesidad de imponer el cristianismo y “extirpar la idolatría”, por lo que se les propagandizó como “ar-

tefactos del demonio”. La vigencia como sistema comunicativo originario distinto a la escritura alfabética generó desasosiego entre los predicadores. Acosta (1979) testimonia: “yo vi un manojito de estos hilos” que “una india traía escrita una confesión general de toda su vida y por ellos se confesaba”, y, ante su duda por “algunos hilillos que me parecieron algo diferentes”, le indicó que “eran ciertas circunstancias que requería [para confesar] el pecado” (p. 292).

La misma dificultad es comentada por Murúa:

...cada vez que se confiesan sacan su quipu y por él van diciendo sus pecados”, quien valora este medio “maravilloso y de grandísimo efecto” y con más satisfacciones “que tratan de verdad”, por cuanto mentir es cosa que tienen prohibida, porque hay narraciones con “alguna más recordación y memoria [...] y con alivio de los que sacramentan. (Murúa, 2001, p. 363)

Aunque encuentra casos en que:

...por la confusión de su entendimiento, la poca meditación que hacen de su vida [...], por la facilidad que tienen en mentir [...] su pésima naturaleza [...] [y la] instigación del demonio, implica que todas las confesiones se hacen “nulas y dimidiadas”. (Murúa, 2001, p. 363)

Las acentuaciones de distancias culturales y lingüísticas para referir conceptos externos anudados en quipus “hacen salir de sus confesores de los límites de la razón”, por lo mismo “co-giéndolos en mentiras palpables” (Murúa, 2001, p. 363) a los confesados.

Harrison (2002) advierte que el discurso colonial sobre los quipus fue negarle legitimidad y validez como sistema comunicativo originario, lo que se acentuó en el siglo XVII. Pérez (2012) acusa que dichas prácticas autóctonas resultan nocivas durante las confesiones, y denuncia que los *quipucamayoc* “les mandan uayan [sic] atando ñudos en sus hilos, que llaman caitu, y son los pecados que les enseñan” (p. 112). La composición de los “pecados” se confecciona “añadiendo, y poniendo en sus ñudos otros, que jamás cometieron, mandándoles y enseñándoles a que digan es pecado el que no lo es, y al contrario” (p. 112), por lo mismo “que no saben lo que confiesan, ni dicen, y ponen al confesor en confusión [...] enredándose en millares de errores, con estos quipos, y memorias” (Pérez, 2012, p. 112). Esta condición en el uso del quipu muestra el funcionamiento de un sistema comunicativo que asimila conceptos extraños para la confesión, por lo que también se intensificó su rastreo y destrucción, aunque, como medida de resistencia cultural, los pueblos originarios subrepticamente siguieron utilizándolos, y, si bien aún no se ha podido descifrar un quipu, y se cuenta solo con sus transcripciones en manuscritos coloniales, los escritos y documentos de los siglos XVI y XVII, a pesar de tener la condición de ser una fuente indirecta, permiten evidenciar que los quipus se “leían”, traducían y transcribían para uso de la administración colonial.

A diferencia de los códigos de México que han podido ser descifrados en el marco del estudio semiótico de sus símbolos, no sucede lo mismo con los sistemas comunicativos del Tahuantinsuyo. Cabe preguntarse, en caso de haber alguna forma de su traducción utilizando fuentes de similitud y comparación, si se encontrarán quipus que permitan ser interpretados y leídos directamente, y, si bien la búsqueda continúa, quedan pocos quipus narrativos que guarden coincidencia con textos coloniales. No obstante, en un futuro próximo, se vislumbra que puedan ser traducidos pese a la condición “etnocategorial” que cada uno representa (un quipu elaborado en una provincia difiere en su elaboración de los que provienen de otras). Así, cuando uno se pregunta por el mensaje que enuncia un quipu, solo se puede atender a lo que está transcrito en distintos documentos coloniales y a que la labor de su desciframiento puede realizarse con lo informado y recogido en los siglos XVI y XVII.

3.5 Saberes situados

El discurso colonial sobre la carencia de conocimientos “avanzados” en los pueblos originarios resulta falso e interesado, pues el saber que los hispanos muestran como “avanzado” no se originó en Europa, sino que fue asimilado de Persia, Egipto, Fenicia, India y, posteriormente, de China. Bernal (1993) revela la trama oculta de la supuesta “superioridad cultural” como originada en la cultura griega, que es exhibida como la cúspide del desarrollo de la humanidad; sin embargo, gran parte provenía del Asia Menor, incluida la filosofía.

El discurso colonial sobre el *yachay* y *hamut’ay* (‘conocimiento’ y ‘saberes’, respectivamente) estuvo edificado sobre la base de informaciones inexactas fundamentadas bajo sesgos culturales y religiosos. Ejemplo de esto es Betanzos (1999) quien escribe: “Otras muchas cosas hubiéramos aquí escrito [...] según que estos indios me han informado del si no [sic] *por evitar prolijidad y grandes idolatrías y bestialidades no las puse*” [las cursivas son mías] (p. 15). Se menospreció, así, todo saber situado en los Andes y en áreas diversas de conocimiento, pese a que muchos superaron los provenientes de Europa, usualmente mencionándolos como “hechicería” y “brujería”, e impugnando su contenido ritual. Ello explica, por ejemplo, el ocultamiento interesado de la etnobotánica, concerniente a alimentación y herbolaria medicinal; del *hampiy* (‘curar’), desarrollado para remediar enfermedades endémicas: paludismo, tuberculosis, sífilis, verruga y uta (*leishmaniasis*), entre otras muchas; además del tratamiento de distintos traumatismos, que se curaban mediante emplastos para evitar las infecciones.

Por su parte, Lastres (1951b) indica que la medicina que vino de España aún arrastraba la influencia de Galeno y Vesalio. Los primeros médicos europeos en el continente americano tenían conocimientos muy limitados respecto al tratamiento y cura de fracturas óseas, y solo sabían cercenar y quemar, a pesar de contar con Albucasis, “el príncipe de la cirugía árabe en España” (p. 16). El poco desarrollo en este campo se debía a la influencia de la Inquisición, que prohibía y sancionaba la manipulación de cadáveres para conocimiento de la anatomía humana. Lastres (1951a) revela también la importancia del conocimiento ancestral sobre la cirugía de alto riesgo a la caja craneal (“trepanación”). Ya antes distintos estudiosos —entre ellos, Paul Broca y Julio C.

Tello— advirtieron que, en comparación con la medicina europea, las originarias y sus técnicas resultaban muy avanzadas.

Los Andes muestran un gran desarrollo en la etnobotánica y la herbolaria medicinal. Existió una profusa diversidad de especies botánicas originarias con las cuales los pueblos originarios se alimentaban, algunas de las cuales (papa, tomate, maíz y frejoles, entre otras) fueron sustraídas hacia España y su difusión no tardó en suplir las pocas variedades europeas. La diversidad etnobotánica define la evolución de muchas especies sometidas a variación genética intencional preservada en cada generación, lo que implicó una gran diversidad de especies de gran potencia alimenticia tan consumidas que causó sorpresa en la administración colonial. No obstante, de todas estas, dos especies llamaron más la atención de los hispanos: el consumo de hojas de coca (*Erythroxylum coca*) para uso ritual, cultivadas en terrenos propicios para cosechar hojas de gran calidad, que sirvieron —y sirven— para suprimir el hambre y la sed durante esfuerzos físicos intensos. La quina (*Cinchona officinalis*), desde antes de la presencia castellana, se utilizó para el tratamiento del paludismo: de su corteza se extrae la quinina y se la aplica a pacientes con intensos procesos febriles.

La administración colonial prescindió de muchos alimentos autóctonos (maca, quinua, papall, maní, oca y olluco, entre otros) y creó un sistema artificial alimenticio que resultó exiguo al insertar especies botánicas (vid, trigo, manzanas) en terrenos en que tales agotaban la fertilidad de la tierra.

Otro indicador de saberes situados comparable a la aritmética es el sistema contable inca. Exhibe un saber ancestral, registrado en quipus censales, que siguió aún utilizándose durante la administración colonial para efectos del cobro de tributos a la población originaria. El sistema de numeración autóctono evolucionó desde el sistema *pichca* ('quinario: compuesto de cinco elementos' [del uno al cinco]) a *chunka* ('decimal: sistema de numeración que tiene como base 10' [del uno al diez]).

Por otro lado, la noción *yupay* ('empadronar', 'contar generalmente') instala una jerarquía en el posicionamiento para la seriación numérica. Se desprende del estudio de la *yupana* ('ábaco') que Guamán Poma (1988) dibuja al "contador maior i tezorero [sic]" (p. 332) y, en la parte inferior, la *yupana*, el instrumento para el procesamiento del conteo, e indica que el quipucamayoc "tenía grande auilidad [sic]" (p. 333) para contar, enumerar y anudar los resultados. El conteo se fundó desde una jerarquía que "cuentan en tablas, numiran [sic] de cien mil y de diez mil y de ciento y de diez hasta llegar a una" (p. 333). Las cifras altas contables que consigna son "chunga uaranga [10 000], huno, pachaca huno [100 x 10 000], uaranga huno [1000 x 10 000], pantacac huno [incontable]" (p. 333).

Yupana y quipus son dos artefactos asociados para el procesamiento numérico: en el primero, se realizan las operaciones aritméticas (*yupanacunactam uñuyquy* ['sumar cuentas'], *miray* ['multiplicar'], *tacay* ['sustraer']) y, en el segundo, se anudan los resultados obtenidos. Acosta

(1979) compara ambos procedimientos de conteo: ante una “cuenta muy embarazosa” que un contador hispano tendrá que hacer “por pluma y tinta” (p. 291). De modo distinto, los quipocamayoc “tomarán (...) sus granos y pornán [sic] uno aquí, tres acullá, ocho no sé dónde; pasarán un grano de aquí, trocarán tres de acullá, y, en efecto, ellos salen con su cuenta hecha puntualísimamente, sin errar un [sic] tilde” (p. 291), y tal comparación revela una semejanza: “saben ellos poner en cuenta y razón de lo que cabe a cada uno de pagar o dar, que sabremos nosotros dárselo por pluma y tinta averiguado” (p. 291). Así, cuestiona el discurso colonial acerca de un supuesto no conocimiento aritmético: “si esto no es ingenio y si estos estos hombres son bestias, júzguelo quien quisiere”; porque “en aquello a que se aplican nos hacen grandes ventajas” (p. 291).

Garcilaso de la Vega (1976) indica que, sobre Geometría, “supieron mucho porque les fue necesario para medir sus tierras” mediante “cordeles y piedrecitas” sobre las cuales “hacen sus cuentas y particiones” (p. 112). Se la asoció con el registro para determinar los ángulos de las edificaciones y las distancias requeridas.

Un saber situado del *Hanan Pacha* exhibe el uso de calendarios astronómicos determinados mediante *sayhua* y *sucanca* (‘hito’ y ‘marcador’, respectivamente) ubicados en la geomorfología aprovechable de altas cordilleras, donde se registraba el ciclo solar anual y las fases lunares, los mismos que permitían establecer la regularidad observable con mucha puntualidad, lo que servía para precisar las fechas rituales, agrícolas y de ganadería de camélidos.

Ghezzi y Rugless (2007) prueban que la tradición sobre conocimientos astronómicos se remonta aproximadamente a 2300 años de antigüedad, con base en el antiguo marcador solar en Chankillo (Huarmey, Perú), que consta de 13 *sayhuakuna* (‘torretas’) para registrar el levante y ocaso solar durante una huata (‘año’), que permite el registro de seis meses para señalar el límite de cada solsticio (junio-diciembre). Mediante estos instrumentos, se determinó el Cápac Inti Raymi (solsticio de invierno, 21 de junio) y el Inti Raymi Quilla (solsticio de verano, 21 de diciembre).

La *sayhua* fue el instrumento de registro astronómico-temporal para establecer el tiempo según el curso anual solar mediante la observación del *inti huatana* (‘donde se ata/amarra el Sol’), un reloj solar consistente en una escultura de piedra —plantada en un lugar empleado como observatorio de las posiciones del Sol— con la que se podía determinar los solsticios y equinoccios —que signan los inicios de las estaciones según la posición de la sombra que el Sol proyectaba hacia su base, e indican tiempos exactos, que servían para la realización de determinadas actividades—, y señalar los puntos cardinales —de acuerdo con las caras de un saliente de aspecto cúbico que se encuentra en su parte superior—. La división del tiempo exhibe conceptos precisos: *suc huaycucuy* (‘una hora’), *hunca hunac* (‘una semana’), *suc quilla* (‘un mes’), *chicta quilla* (‘medio mes’), *suc wata* (‘un año’). El año se determinaba observando días cercanos al 21 de junio, cuando el levante del Sol penetra una ventana e ilumina determinada área ritual, o, en el poniente, “descansa” sobre una *sayhua*; y cada mes se determinó observando las fases de la Luna: *quilla puran* señala una nueva fase lunar, por ejemplo. (Guaman Poma, 1988, p. 830)

La importancia de marcar el calendario mediante *sayhua* residía en determinar con mucha precisión las fechas para lo ritual, agrícola y predecir la estación de lluvias en los Andes. Estas regularidades astronómicas se registraban en quipus como padrón numérico que permitía predecir eclipses, tanto solares como lunares. Asimismo, en él se anotaban las regularidades del planeta Venus y se registraban los periodos de las constelaciones, que les indicaban alguna actividad productiva específica. (Guaman Poma, 1988, p. 830)

Los *hamut'aq* concebían el *Hanan Pacha* (el 'cielo') en movimiento, con sus distintas constelaciones: Wara-wara ('Las Pléyades', también llamada "Las Cabrillas"); Ñawi paco ('Ojo de la llama'). Al movimiento del *Hanan Pacha* lo llamaban *hatun Willkamayu* ('gran río sagrado' [Urubamba]), que discurría arrastrando a las constelaciones. A diferencia de los astrónomos europeos, que sostenían el modelo estático de los cielos, aquí la observación astronómica servía para vaticinar ('predecir') las condiciones climáticas y anticipar los efectos del fenómeno de El Niño/Oscilación (ENOS) del Pacífico Sur. La observación minuciosa y sistemática de la constelación Las Pléyades determinaba la ausencia (sequía), normalidad o exceso de lluvias. Se consideró que la ruptura de la armonía natural con *pacha* ('universo') originaba oncoy ('enfermedad') y pachacuti ('retorno del mundo', 'transmutación cósmica que ocurre al final de una era y al inicio de otra'); mientras que preservar armonía y reciprocidad indicaba seguir normas morales muy estrictas, y evitar la aparición de enfermedades que perjudicasen al *ayllu* ('comunidad, organización social').

La cúspide de los saberes situados puede percibirse en el ejercicio del pensamiento reflexivo originario que aún subsistía a finales del siglo XVI, referido como *hamut'ay*, una forma de comparar la filosofía con el *yachay* logrado. El debate sobre si hubo alguna forma de filosofía en el pensamiento originario fue planteado en el escenario europeo por el Inca Garcilaso de la Vega en 1609. Los recuerdos de juventud y las fuentes que pudo recoger en su época le sirvieron para sustentar que los "amautas [...] son los filósofos del inca" (1976, I, p. 106), y destacó los planos cognitivos alcanzados en Aritmética, Geometría, Astronomía, Medicina, Gramática y Poesía.

Por su parte, Guamán Poma (1988) compara y señala a "dichos filósofos" originarios como "camasca" ('creador', 'innovador') y "amauta runa" ('maestro, sabio, pensador'), que, "con su poco sauer, cin [sic] letra ninguna", conocían por las estrellas "lo que auía que suceder [sic]" (p. 55). Asimismo, dibuja y explica la presencia de un filósofo y "astrólogo" originario: Juan Yunpa, contemporáneo suyo que le explicó toda la tradición de saberes que preservaban y resumían su terca resistencia por no abandonarlos, *yachay* que servía al bienestar de toda nuestra población autóctona.

Esta mención comparativa sobre filósofos originarios en Garcilaso de la Vega y Guamán Poma puede hallarse también en otros cronistas hispanos: Martín de Murúa, Anello Oliva, De la Calancha y Montesinos, entre otros. El prejuicio colonial que se observa es el silencio ante las fuentes objetivas sobre saberes situados y los *hamut'aq* que los representaron.

4. Conclusión

El discurso colonial aún persiste expresándose como el conjunto de mentalidades que exhiben argumentos raciales y argumentan un conjunto de estereotipos contra los pueblos originarios, tales como: “mentalidad arcaica”, “hedor” y “lastre contra la modernidad”, entre otros muchos.

Esta réplica afirma como un discurso legítimo la constitución de saberes situados, lo que implica su revalorización, legitimada por sus usuarios: los pueblos originarios; y plantea una revisión de toda postura descolonial que acoja la interpretación objetiva histórica, que busca concebirla como un mero arcaísmo que propende al regreso al pasado en contra de los argumentos de la modernidad eurocéntrica que suelen esgrimirse cuando se valorizan los conocimientos generados en esta parte del continente sur.

Referencias

- Acosta, J. de (1979). *Historia natural y moral de las Indias* (2ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Arellano, C. (1999). “Quipu y tocapu sistemas de comunicación inca”. En Pease, F. et. al. *Los Incas. Arte y símbolos*. pp. 215-262. Banco de crédito del Perú.
- Arellano, C. & Urton, G. eds. (2011). *Atando cabos*. Ministerio de cultura-Museo Nacional de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.
- Aristóteles. (2005). *Política*. Gredos.
- Benat, L. (2018). ¿Pintura, caracteres o jeroglíficos?: reflexiones sobre la percepción de los sistemas gráficos mesoamericanos en las crónicas de las Indias del siglo XVI. En Ch. GIUDICELLI, (Coord.), *Luchas de clasificación: las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación* (pp. 19-39). Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Bernal, M. (1993). *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica: Vol. I. La invención de la Antigua Grecia, 1785-1985* Trad. por (T. de Lozoya, Trad.). Crítica.
- Betanzos, J. de (1999). *Suma y narración de los incas*. Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Cieza de León, P. (1986). *Crónica del Perú: segunda parte*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Concilio Provincial de la Iglesia Católica. (1984). *Doctrina christiana, y catecismo para instrucción de los indios* [Facsimilar]. Ediciones Petroperú.
- Cobarruvias, S. de (1977). *Tesoro de la lengua castellana o española*. Ediciones Turner.
- De las Casas, B. (1969). *De regia potestate, o derecho de autodeterminación*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- De las Casas, B. (2006). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Jorge A. Mestas.
- Espinoza, W. (1972). Los huancas, aliados de la Conquista: tres informaciones inéditas sobre la participación indígena en la Conquista del Perú, 1558-1560-1561. *Anales Científicos de la Universidad del Centro del Perú*, 1, 9-407.

- Esteve, F. (1965). *Cultura virreinal*. Salvat Editores.
- Flores Galindo, A. (1988). *Buscando un inca: identidad y utopía en los Andes*. Horizonte.
- Gandarilla, J. G., & García, M. (2019). Aníbal Quijano, un secreto *kipukamayuq*: la modernidad, el nudo por desatar. *Las Torres de Lucca: Revista Internacional de Filosofía Política*, 8(15), 183-214. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7004769>
- Garcilaso de la Vega, I. (1976). *Comentarios reales de los incas*. Biblioteca Ayacucho. 2 vols.
- Ghezzi, I., & Ruggles, C. (2007). Chankillo: A 2300-year-old solar observatory in coastal Perú. *Science*, 315(5816), 1239-1243.
- Ginés de Sepúlveda, J. (1941). *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. Fondo de Cultura Económica.
- Giudicelli, C. (Coord.). (2018). *Luchas de clasificación: las sociedades indígenas entre taxonomía, memoria y reappropriación*. Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Guamán Poma, F. (1988). *El primer nueva crónica y buen gobierno*. Siglo XXI. 3vols.
- Guillén, E. (2005). *Ensayos de historia andina: Tomo 1. Los incas y el inicio de la guerra de reconquista*. Universidad Alas Peruanas-Academia de Historia del Perú Andino.
- Harrison, R. (2002). Pérez Bocanegra's ritual formulario: Khipu knots and confession. En J. Quilter, & G. Urton (Eds.), *Narrative threads: Accounting and recounting in Andean Khipu* (pp. 266-290). University of Texas Press.
- Kusch, R. (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. Hachette.
- Kusch, R. (1999). *América profunda*. Biblos.
- Landa, D. de (2007). *Relación de las cosas de Yucatán*. México. Monclém Ediciones.
- Lastres, J. B. (1951a). *Historia de la medicina peruana: Vol. I. La medicina incaica*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Lastres, J. B. (1951b). *Historia de la medicina peruana: Vol. II. La medicina en el Virreinato*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Mazzi, V. (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. K'ollana Editores.
- Mazzi, V. (2016). *Inkas y filósofos: posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Edición de autor.
- Murra, J. (1988). Waman Puma, etnógrafo del mundo andino. En F. Guamán Poma, *Primer nueva crónica y buen gobierno* (pp. XIII-XIX). Siglo XXI.
- Murúa, M. (2001). *Historia general del Perú*. Dastin.
- Pérez, J. (2012). *Ritual formulario, e institución de curas, para administrar a los naturales desde Reyno...* Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco.
- Porras, Raúl (1951) *Prólogo a Lexicon, o vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Santo Tomás, D. de. (1951a). *Grammática, o Arte de la lengua general de los indios del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Santo Tomás, D. de. (1951b). *Lexicon, o Vocabulario de la lengua general del Perú*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Sarmiento, P. (1947). *Historia de los incas*. Compañía Impresora Argentina.

Vander, H. (1916). Alexander VI and the demarcation of the maritime and colonial domains of Spain and Portugal, 1493-1494. *The American Historical Review*, 22(1), 1-20.

Autor

Víctor Mazzi Huaycucho. Doctor en Educación por la Universidad Nacional de Educación, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta (UNEEGV-LC). Investigador inscrito en el RENACYT. Docente en el doctorado de la UNEEGV-LC.