

El diálogo Guamán Poma – Juan Yunpa. En torno a las raíces del filosofar latinoamericano

On the roots of Latin American philosophizing:
The Guaman Poma-Juan Yunpa dialogue

Víctor Mazzi Huaycucho¹

 <https://orcid.org/0000-0001-5977-1246>

Resumen

En los inicios del siglo XVII existen documentos evidenciando reflexión originaria, nos plantean el reto de comprender sus significados y propuestas como saberes legítimos. En una *Carta* de Guamán Poma de Ayala dirigida al monarca español Felipe III plantea una propia representación de «filosofía» entre los *amautas*.

El estudio de los inicios de la filosofía Latinoamericana debe atender tópicos registrados por nuestros pensadores originarios, entre ellos a Juan Yunpa, a quien describe como «filósofo». El cronista conoció y dialogó con él, permitiéndole confirmar conocimientos astronómicos y confirmar sus pensamientos sobre unidades reflexivas preservadas, los cuales, en parte, se comparan con el pensamiento filosófico de su época.

La revaloración de condiciones de legitimidad en la filosofía Latinoamericana proviene de la propuesta que hiciera Rodolfo Kusch sobre nuestro pensador originario.

Palabras claves: Amauta; Astrología nativa; Camasca; Calendario Inka; Filosofía originaria.

¹ Universidad Nacional de Educación, Enrique Guzmán y Valle, La Cantuta. Vicepresidente de la Sociedad Peruana de Filosofía, Perú. Investigador Registro Nacional Científico, Tecnológico y de Innovación Tecnológica (RENACYT) P0015739, grupo Carlos Monge III. Contacto: mazzi1960@gmail.com

Abstract

In the early seventeenth century there are documents showing original reflection, they pose the challenge of understanding their meanings and proposals as legitimate knowledge. In a Letter from Guaman Poma de Ayala addressed to the Spanish monarch Felipe III, he posits his own representation of "philosophy" among the *amautas*.

The study of the beginnings of Latin American philosophy must attend to topics registered by our original thinkers, among them Juan Yunpa, whom he describes as a "philosopher." The chronicler met and spoke with him, allowing him to confirm astronomical knowledge and confirm his thoughts on preserved reflective units, which, in part, are compared with the philosophical thought of his time.

The reassessment of conditions of legitimacy in Latin American philosophy comes from the proposal that Rodolfo Kusch made about our original thinker.

Keywords: Philosopher; Native astrology; Wise; Inka Calendar; Original philosophy.

Carta al Rey: el caótico mundo colonial

Felipe Guamán Poma compuso una *Carta* ilustrada dirigida al rey de España Felipe III en el afán de ponerlo al tanto de la situación de su colonia en ultramar y que imparta "remedio" ante los abusos que es objeto, los que también presencia y denuncia. Afirma Guamán Poma (1988) que:

Muchas ueces dudé, Sacra Católica Real Magestad, aceptar esta dicha ynpresa y muchas más después de auerla comenzado me quise volver atrás, julgando por temeraria mi intención, no hallando supgeto en mi facultad para acauarla conforme a la que se deuía a unas historias cin escriptura nenguna, no más de por los quipos y memorias y rrelaciones de los indios antigos de muy biejos y biejas sabios testigos de uista, para que dé fe de ellos, y que ualga por ello qualquier sentencia julgada. (p. 5)

El manuscrito probablemente fue culminado en Lima el año 1616 [última fecha que consigna el autor] tras treinta años de iniciada su escritura, “antes que sea más viejo y se muera, quería acuallo de dalle qüenta y abiso a Dios y a su magestad” (Guamán Poma, 1988, p. 1016). Dicha *Carta* posteriormente se publicó como facsimilar en París (1936) a iniciativa del etnólogo francés Paul Rivet respetando el título original consignado por su autor: *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*.

El documento se encuentra en la København, Det Kongelige Bibliotek [Biblioteca Real de Copenhague], volumen No. 2232 de la antigua Colección Real, inc. 4º, en papel de pequeño formato, que comprende 1118 páginas que incluyen 398 dibujos. Fue descubierta en 1908 por Richard Pietschmann, director de la Biblioteca de Göttingen, conjetura que fue adquirida entre 1650 a 1653 en Madrid por el embajador danés Cornelius Pedersen Lerche. Sostiene que durante dichos años la biblioteca danesa adquirió muchos manuscritos españoles y de América. ¿Cómo llegó la Carta a Europa? Alberdi Vallejo (2010, p. 7) sostiene que distintos documentos encontrados en el Archivo Histórico Regional de Huamanga evidencian que la Carta estuvo en poder de los *kuraqas* [señores principales] Venito Ramos, Juan Crisóstomo Chilingano Atagualpa Inka y Tomas Atauge Topa Yupanqui Ynga. Probablemente fue llevada a España en 1664 por Atauge, —diez años después de la compra de documentos por la biblioteca danesa—, y que estuvo bajo el resguardo de mestizos residentes en España.



Figura N° 1: El imaginario dialogo entre Guaman Poma y el rey Felipe III (Guamán Poma, 1988, p. 896)

La *Carta* fue redactada como un imaginario encuentro con el Rey de España, cuyo dialogo va acompañado por ilustraciones que respaldan sus referencias sobre hechos épicos e históricos tanto en el Tawantinsuyu como en la sociedad colonial, dando cuenta sobre los abusos e injusticias que se cometían. Le testimonia Guamán Poma (1988) sus esfuerzos:

Pasé trauajo para sacar con el deseo de presentar a vuestra Magestad este dicho libro yntitulado Primer nueva corónica de las Yndias del Pirú y prouechoso a los dichos fieles cristianos, escrito y debojado de mi mano y ingenio para que la uaridad de ellas y de las pinturas y la enbición y dibuxo a que vuestra Magestad es inclinado haga fázil aquel peso y molestia de una letura falta de enbición y de aquel ornamento y polido ystilo que en grandes ingeniosos se hallan (p. 7).

Guaman Poma (1988) indica que la finalidad de su epístola reside en la esperanza que el monarca le pregunte y él pueda responderle con honestidad, “Porque unos le enforma mentira y otros uerdades” (p. 896), lo que él hará es proveerle la información necesaria para que disponga justicia porque “todos los que le enforma a su Magestad cirue a Dios y a su Magestad. *Aquellos ojos de ellos y del autor son ojos del mismo*” (p. 1013). Debido a que es “viejo de ochenta años y enfermo” no puede viajar de Lima a España y “uerme cara a cara y hablar, comunicar de presente”, ante dicha imposibilidad “por lo escrito y carta nos ueremos” (p. 896), asumiendo la representación de su descendencia y linaje proveniente del Inka Thupa Yupanki entre los Lucanas, respaldado por una carta de su padre don Martín Guaman Mallque de Ayala, “hijo y nieto de los grandes señores y rreys que fueron antiguamente”. Hace una petición ante el Rey español, “Señor, no boy a pleitear, cino abisalle a su Magestad y descargalle su rreal consencia” (p. 1015)². Requerimiento que se origina en el trastocamiento del gobierno a sus vasallos en ultramar: “Ues aquí el mundo al rreués” (p. 1025).

En el afán de encontrar justicia, testimonia (1988): “Y acá ubo de escriuilla y trauajarlo la dicha Nueva corónica y buen gobierno deste rreyno en seruicio de Dios y de su Magestad y bien y aumento y conservación y multiplico de los dichos indios deste rreyno” (p. 1025). Manifiesta el sacrificio que le significó redactar *la Carta* para ir en su búsqueda. Pondera: “¿Qué cristiano hará esto, dexar hijos y

² Tiene el mismo sentido del testamento de Mancio Sierra de Leguizamo (1589), posteriormente transcrito en 1632 por Antonio de La Calancha (1974): “(...) i así quando vieron que avía entre nosotros ladrones, i onbres que incitaban a pecado a sus mujeres, e ijas, nos tuvieron en poco, i an venido a tal rotura en ofensa de dios estos naturales por el mal egenplo que les avemos dado en todo, que aquel extremo de no azer cosa mala, se a convertido en que oy ninguna, o pocas azen buenas, i requiere remedio, i este toca a su Magestad, para que descargue su conciencia” (pp. 221-223)

hazienda, valor de ueinte mil, desnudarse, meterse con los pobres treynta años?” (p. 1008).

Narra su visita a Santa Catalina de Chupas, escenario de sus tierras arrebatadas, después de su injusta expulsión de Huamanga, resucitado como “Lázaro». Guamán Poma (1988) testimonia que:

Treynta años estando seruiendo a su Magestad, halló todo en el suelo y entrándole en sus casas y sementeras y pastos. Y halló a sus hijos e hijas desnudos, seruiendo a yndios picheros. Que sus hijos y sobrinos y parientes no le conocieron porque llegó tan viejo; sería de edad de ochenta años, todo cano y flaco y desnudo y descalso (p. 1008).

Durante este tiempo el mundo andino se ha transformado, el colapso demográfico ya era innegable: muertes debido a las «pestilencias» [«lamparones»: sarampión y viruela], las mitas mineras y los asesinatos a mansalva, denuncia que los *hatunrunas* están desapareciendo aceleradamente, “y no hay rremedio”. (p. 1013)

La *Carta* que compuso muestra dos representaciones opuestas para el diálogo como *tinkuy* [encuentro]: del periférico dominado informándole al lector europeo lo que ocurre en lejanas fronteras de ultramar, construido desde su imaginaria conversación con el monarca español en su condición de auki Inka [“príncipe”], para ponerlo al tanto de los sucesos tanto pasados del Tawantinsuyu como de su colonia, donde “abían salido todos los demonios del infierno a ynquietar a los pobres de Jesucristo” (p. 1018). Por otra parte, también está dirigido hacia sus lectores originarios, quienes se encuentran representados en el contexto de la realidad colonial que padecen, un mundo de injusticias y abusos que el autor detalla en la parte “consideración”, pero también mostrando el *yachay* [saber]

alcanzado, narrado en su encuentro con los distintos sabios originarios muy ancianos que ha entrevistado. Se autorrepresenta como un mediador entre dos mundos confrontados, desde el *rimanakuy* [diálogo] necesario hacia el interior del propio mundo.

La mayor parte de los textos de *El Primer Nueva Corónica* fueron redactados en castellano colonial del siglo XVI. Testimonia Guamán Poma (1988) que ha insertado textos provenientes de nuestros idiomas originarios: “Escogí la lengua e frasis castellana, aymara, colla, puquina conde, yunga, quichiua ynga, uanca, Chinchaysuyo, yauyo, andesuyo, condesuyo, Collasuyo, cañari, cayanpi, quito” (p. 7). Este dominio de idiomas originarios, denotó su intención por mostrar la fidelidad de sus fuentes para redactar sus textos sobre el antiguo Tawantinsuyu, que aun pervivía en la organización social, el pensamiento y las costumbres de su tiempo.

La *Carta* muestra ocho estilos diferentes de trazos en la grafía. Al parecer la versión que se conserva estuvo precedido por otra anterior, cuyos textos quizás fueron escritos desde 1570. Se observa en su redacción las dificultades de asimilación de la escritura castellana de su época. La conversión de la fonética originaria del runasimi a letras denota la ruptura de reglas básicas del castellano debido a la ausencia en las lenguas originarias de determinadas vocales y consonantes. Tiene el propósito de mostrarnos un mundo desconocido que las letras no reflejan adecuadamente en sus significados más originales.

Camina el autor. Pertenencia y resistencia anticolonial

De su biografía solo sabemos lo que él mismo ha escrito en su *Carta* al Rey Felipe III y del litigio de sus tierras por la usurpación que sufrió. Refiere ser natural de Suntuñtu, Lucanas, Ayacucho.

Testimonia que en 1616 ya es un anciano de ochenta años, por lo que se considera 1536 como la probable fecha de su nacimiento. Declara ser miembro de los Yarovilca, provenientes de Huánuco. Sus familiares cercanos fueron *kipukamayuq* y *killkakamayuq*, desplazados por el Inka Thupa Yupanki. Declara enfáticamente Guamán Poma (1988):

Y soy propietario, señor de mi tierra, lexítimo eredero de capa capo Guaman Chaua, excelentísimo señor deste rreyno. Y soy nieto de Topa Ynga Yupangui, el rrey dézimo deste rreyno, el quien fue el gran sauió. Porque la dicha *coya*, mi madre, doña Juana *Curi Ocllo* fue lexítima coya y señora, rreyna deste rreyno. Y ancí el príncipe don Melchor Carlos *Paullo Topa Uira Cocha Ynga*, el quien fue a Castilla, el qual fue mi tio, y otros señores yngas, príncipes están bibos, tíos tengo. Y ací mi padre serbió a Dios y a su Magestad toda su uida. Yo también, como *guaman*, rrey de las aues, buela más y balo más en el seruicio de Dios y de su Magestad y serbió treinta años. *Poma*, rrey de los animales, fue temido. Desde su nación fue segunda y su bizzorrey de *Topa Ynga Yupanqui* y casado con su hija lexítima (p. 1015).

Prado y Prado (1991) publicaron el expediente sobre posesión de tierras del valle de Chupas, reclamados por Guamán Poma de Ayala, demostrando sus ancestrales derechos hereditarios, litigio que comprendían sus tierras desde Toccto hasta Viñaca, dentro de sus linderos estuvo comprendida la ciudad de Huamanga, un mapa dibujado por él mismo establecía sus linderos en Santa Catalina de Chupas. (p. 167).

A partir de 1594 inició un litigio por la usurpación de sus tierras por parte de *mitmas* [desplazados] chachapoyas, cañarís, cayampi y qinitu, la que culminó con el despojo definitivo de su posesión y parte de ella adjudicada en favor del Colegio local de la

Compañía de Jesús. Ante su terca insistencia en el reclamo fue acusado por el corregidor de la provincia como “yndio pleitista”, siendo castigado y expulsado de por vida, exigiéndosele que cesase sus demandas ante la Audiencia de Lima³. Despojados de sus tierras en Huamanga y desterrados, se arrepintió de colaborar con la administración colonial provincial, tomando la decisión de redactar una Carta dirigida al Rey Felipe III denunciando los abusos y atropellos que se cometían.

En los títulos de tierras en disputa se indica estar emparentado con Inés Coca y él mismo nos informa que tenía dos hijos y que en su largo viaje hacia Lima “(...) se le huyó su hijo mayor” (p. 1014). El cronista ante la Audiencia de Lima reclamó la propiedad de una vasta extensión de tierras.

Su educación y conocimiento sobre la cultura europea le fue vertida por su hermano materno el religioso Martín de Ayala. Indica Guamán Poma (1988) que en su juventud caminó “serbiendo a Cristóbal de Albornoz”, acompañándolo durante la campaña de extirpación de la “idolatría” (p. 253). En su condición de “lengua” es probable que concurriese al Tercer Concilio Limense en 1583, para la redacción y traducción de *Vocabularios* y *Catecismos* en chinchaysimi y aymara.

Alberdi Vallejo (2013) indica que después de su expulsión de Huamanga, el cronista utilizó distintos pseudónimos: Felipe Lázaro Guamán Poma; Felipe Lorenzo Guamán Chumbi y Lázaro Ancha Chumbi. Sirvió como “lengua” al teniente de minas en Huancavelica

³ Guamán Poma (1988:847) «Y los dichos procuradores son más proculadrones, que la justicia que más son que palos, teniendo yo pleyto por la defensa de unas tierras de que me uenia de derecho con justo título y posición desde que Dios fundó la tierra y desde los Yngas y de la conquista y sauiedo la verdad su Magestad y toda su audiensea sentencia por rreusta y uista y confirmado de los señores bizzorreyes y uista la dicha tierra y ualle de Santa Catalina de Chupas...»

Juan Pérez de Gamboa (p. 17). Narra y dibuja el sufrimiento y la muerte de los «azogados» durante la mita minera. Posteriormente, estuvo al servicio del “defensor de indios”, el oidor Alverto de Acuña. Alberdi Vallejo haya similitudes entre la *Carta al rey* y la “Ynformación hecha de oficio de las partes del doctor Alverto de Acuña oidor desta real audiencia de los reyes ba cerrada y sellada al real consejo de las yndias” (p. 51). Influencia de acuña que marcará en el autor sus expectativas por lograr justicia.

Sobre similitudes y copias de textos coloniales aludidos en *El Primer Nueva Corónica* las coincidencias no son fortuitas: muchos cronistas copiaban unos a otros al momento de referir sus fuentes. En ese escrito Guaman Poma (1988) declara conocer “corónicas pasadas” entre ellas, las escritas por Bantiotonio, [Johann Boemus, *de las costumbres de todas las gentes del mundo y de las Indias*, Amberes, 1556]; Agustín de Zárate [*Historia del descubrimiento y conquista del Perú, con las cosas naturales que señaladamente allí se hallan, y los sucessos que ha auido la qual escriuia Augustin de Çarate...*, Amberes, 1555], Diego Fernandes —alusión a Gonzalo Fernández de Oviedo— [*Historia general y natural de las Indias* Valladolid, 1535, 1547]; el “vocabulario de la lengua Cuzco, Chinchaysuyo, Quichiuá, todo rrebu con la lengua española”; de Domingo de Santo Tomas, 1560; del “padre maystro” Juzepe de Acosta *De natura de Nobis Urbis y de Procuranda* [Indorum Salute], Salamanca, 1588-89]; del franciscano Gerónimo d’Ure [*Symbolo Catholico Indiano*, Lima, 1598]; del padre Cauello de los Yngas [Miguel Cabello de Valboa: *Miscelánea Antártica*, 1586] y, fray Martín de Morúa [*Historia del origen, y genealogía real de los Reyes Ingas del Piru, de sus hechos, costumbres, trajes, maneras de Gobierno General del Perú* —Manuscrito Galvin—; *Historia General del Perú* —Manuscrito Wellington, posteriormente, Getty— (Guaman Poma, 1988, pp. 997-998). Sobre la *genealogía de los incas*, puede

observarse que los trazos y acuarelas son similares a los dibujados por Guamán Poma. Las relaciones entre ambos no fueron cordiales. Guaman Poma (1988) acusa al fraile “merzenario” que despojaba las «haciendas» de los hatunrunas; de ser “verdugo con sus propias manos”, “mató a palos a una yndia” (p. 613). Dibuja al fraile golpeando con una vara a una anciana para que culminase un tejido.



Figura N° 02: Encuentro del cronista con sus testigos supervivientes de la época Inka (Guaman Poma, 1988, p. 338)

El cronista establece una frontera sobre la verdadera historia autóctona testimoniada por khipukamayuq y killkakamayuq aún supervivientes. Él mismo se dibuja interrogando —“pregunta el autor”— a kuraqas y khipukamayuq muy ancianos: “ma, willaway” (pero, díganme), respuesta en aymara: “achamitama” [tu llanto desde allí]. A diferencia de cronistas anteriormente aludidos en “corónicas pasadas”, escritos “por cartapacio”, Guamán Poma (1988) indica sus fuentes, “ay testigos de vista hasta agora”, kuraqas longevos que “comieron con el Inka” (p. 997), entre ellos: Martín de

Ayala (150 años); Diego Zatuni, yungas de Acarí (200 años); Pedro Guanbo Toma, kuraqa de quichiuas (180 años); Juan Martínez Malma, Pichiua (130 años); Felipe Chuqui Taypi, Poma Tanbo (100 años); Cristóbal Uari Callo, Hatun colla (80 años); Diego Mullo, Corocona-Conde (110 años); Pedro Ninarua, Manari-anti (70 años) y Juan Yunpa (150 años).

Buena parte de sus dibujos son políticamente anticoloniales; ilustra duramente los abusos sufridos por kuraqas y hatunrunas cometidos por diferentes funcionarios coloniales y religiosos de distintas órdenes. Dicha postura se percibe nítidamente en su dibujo sobre la decapitación en el Cusco de Thupa Amaru —último Inka de la resistencia en Vilcabamba—, por el Virrey Francisco de Toledo en 1572. Simpatiza con la guerra de resistencia que lideró el toki mapuche Lautaro entre 1553 y 1557 en Chile. Nombra a sus perros que le acompañan en su larga travesía a Lima como “amigo” y “Lautaro”. Aconseja al Rey Felipe III: “(...) conzedera más cómo los yndios de la provincia de Chile se defienden sus tierras y rreyno y no pueden ganallo los cristianos, ni lo ganará, sauiendo de tanto trauajo de indios (Guaman Poma, 1988, p. 894).

Se considera que su *Carta* al Rey representa un discurso “utópico”, propone un programa político autonomista para el gobierno tal como lo ejercieron los Inkas, en la esperanza que el rey pudiera otorgarles la soberanía sobre sus propias vidas⁴. Le solicita que supervise la publicación de su *Carta*. Sin embargo, es poco probable que la leyera, ya que la misma no fue documento en posesión del Archivo de Indias como documento oficial enviado desde la Audiencia de Lima.

⁴ El discurso de Guaman Poma es coincidente con el mensaje del obispo de Chiapas en su solicitud para la autodeterminación del gobierno de las Indias. Véase: Las Casas, Bartolomé de (1969 [1556]), *De regia potestate o derecho de autodeterminación*.

Noción de filosofía en Guamán Poma

No son pocos los cronistas que a finales del siglo XVI y primeras décadas del XVII escriben sus referencias comparativas sobre filosofía ejercida en el viejo y nuevo mundo. Cobarruvias (1977) anotó en 1611 la distinción de su ejercicio entre sofistas y filósofos, aquellos que “por donayre dexaron el nombre de sofistas a los que sabían poco y presumían mucho con dotrinas aparentes y falsas” (p. 595). Ya el Inka Garcilaso de la Vega (1976) describía a los *Amautas* como “los filósofos del Inka” (p. 133) y Martín de Murúa (1922) informaba una función similar entre los “Guacacue” (p. 110). Cronistas posteriores también aluden presencia de filosofía entre nuestros sabios originarios: Anello Oliva (1631); Antonio de la Calancha (1635) y Fernando de Montesinos (1642). Desde las primeras décadas del siglo XVII se despliega una tradición discursiva por autores nacidos en Perú filosofando a la usanza europea, entre ellos: Jerónimo de Valera, [Lima, 1610]: *De la naturaleza de los predicables, de sus propiedades según Porfirio, junto con las cuestiones del sutilísimo D[uns]. Escoto*; Idelfonso de Peñafiel [Lugduni, 1653], *Cursus integri philosophici*; Juan Espinosa Medrano [Roma, 1688], *Philosophia Thomistica seu Cursus Philosophicus. Tomus Prior*; Diego de Avendaño [Amberes, 1668], *Thesaurus Indicus*. Guamán Poma y Jerónimo de Valera autores de discursos nativo y europeo, coinciden en tiempo y espacio: Lima, 1614. No sabemos si llegaron a conocerse o que hubieran frecuentado los mismos círculos de conversación filosófica situados en el Colegio jesuita de San Pablo o la Universidad de San Marcos. Es muy probable que el cronista ayacuchano conociera a Joseph de Acosta, cuando se traducían los *Catecismos* en runasimi y aymara durante el Tercer Concilio Limense (1584).



Figura N° 03: Manuscrito de Guaman Poma refiriendo a la filosofía originaria (Folios 68 y 72)

Guaman Poma (1988) proporciona una idea sobre lo que él mismo entiende por filosofía. En su escritura sobre la “Edad de indios” describe sus rasgos comparativos con el pensamiento originario:

Los filósofos, astrólogos, petuas lo sauian la tierra y la altura y la riqueza del mundo, que no ay otro en el mundo que aya criado Dios de tanta rriqueza porque está en más alto grado del sol. Y acá senifica por la astrología que quiso llamarse hijo del sol y llamalle padre al sol. Y acá con rrasón puede alauarse el rrey de decir que es muy rico (p. 35).

La concibe a la usanza de su época; la conoce por lo que leyó en anaqueles y bibliotecas privadas. Se percibe en su redacción la influencia de Joseph de Acosta cuando alude a Aristóteles, aunque es distante en captar los tópicos esenciales de la conversación filosófica en círculos escolásticos. En su manuscrito no se encuentran referencias a Platón u otros autores anteriores. Escribe lo que pudo

captar sobre autores latinos dentro del núcleo intelectual eclesiástico en la proximidad que frecuentó, de ahí sus escasas referencias para determinadas fuentes filosóficas que se conocían durante su época. En su *Manuscrito* se repiten textos religiosos que circulaban profusamente para el adoctrinamiento cristiano: el pasado originario es un apéndice de la tradición historiográfica del cristianismo en el nuevo mundo, aunque agrega una visión original sobre las edades evolutivas dentro de la historiografía autóctona: *Wari Wiracocha runa; Wari runa; Purun runa y Auca runa*.

Guaman Poma (1988) brinda la visión comparativa de *filosofía* como un ejercicio originario:

De cómo eran filósofos y astrólogos, gramáticos, puetas con su poco sauer, cin letra nenguna, que fue mucho para yndio ser Ponpelio, Julio Zézar. Y acá conocían por las estrellas y cometas lo que auían de suceder. Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, vientos y aues que vuelan y por el sol y luna y por otros animales sauían que auía de suceder guerra, hambre, sed, pistelencias y mucha muerte que auía de enviar Dios del cielo, *Runa Cama* (p. 55).

Indica que ejercían reflexión aun careciendo de letras, fueron “gramáticos” dentro de los propios espacios de construcción lingüística. Destaca lo siguiente: “Esta dicha gente, ci lo supieron leer y senbrarra y lo escriuiera sus curiucidad, ingenio y aubilidad, lo supieron por *quipos*, cordeles y señas, auilidad de yndio” (p. 57)”. El *kipu* fue el instrumento comunicativo muy extendido en el Tawantinsuyu que siguió utilizándose aún durante la administración colonial. Para los hispanos funcionó como instrumento de registro desconocido, extraño, curioso e incomprensible; constituyó un sistema complejo con múltiples dimensiones que codificaba y

decodificaba toda la información disponible, incluyendo la data reflexiva-narrativa.

Establece (1988) una comparación entre los amautas y los filósofos europeos, refiere: “Y acá los filósofos Pompelio y Julio Zézar, y Marcos Flauio y Glauio, Aristóteles [sic] Tulio y los dichos griegos y flamencos y gallegos como los puetas lo declararon y lo escriuieron tiempos y años para sauer senbrar” (p. 57). La funcionalidad del pensamiento europeo de su época es comparada con la funcionalidad de nuestros pensadores originarios y sus representaciones del saber. Escribe:

De cómo los dichos filósofos antiguos, que ellos le llamauan *Camasca, amauta runa*, entendían por las estrellas y cometas y del clip del sol y de la luna y de tenpestades y de ayres y de animales y de páxaros. Uían estos dichos señales y dezía que auía de suceder mortansa de grandes rreys de Castilla y de otras naciones del mundo, alzamiento, hambre, sed, muertes de gente de pestilencia, guerra o buen año o mal año (p. 57).

Camasca y *Amauta* aluden una condición del ejercicio del saber. *Cama* significa obtener con profundo entendimiento lo observado, es la condición para instalar *Checa* (verdad) en tres dimensiones concurrentes: fuerza que anima; comprender para crear conocimientos nuevos y el juicio verdadero al ponderar un dato. Gonçales Holguin (1989) anota “Camayquin unanchay quim” como el entendimiento del ciclo solar y sus tiempos específicos para establecer los calendarios, asociada a *yuyayniycama*, “lograr el pensamiento verdadero”. *Camasca* implicaba ser percibido como *sunquyuq* (p. 48). El lexicógrafo jesuita destaca que, si bien alude al “corazón y entrañas y el estómago”, parte de su definición está

asociada a una función exclusiva del pensamiento reflexivo cuando alude a “consciencia, el juicio o la razón y la memoria, la voluntad y el entendimiento” (p. 328). *Cama* como razón fue registrada tempranamente por Santo Tomás (1951) en “camachinona, o camachicuy, razonamiento” (p. 245). *Camasca* designa una jerarquía y una condición que le distinguía durante el uso del saber, tal como anotó Gonçalves Holguin (1989), “*camayquim, yachayñiypi, pactayquim*, soy tu igual en saber, o te alcanzo a todo tu saber” (p. 48). Cuando Guamán Poma destaca que *Camasca* es el equivalente a “filósofo” establece sus condiciones comparativas sobre la base de su función como pensadores dentro de la organización social originaria.

Amauta aparece registrado en Santo Tomás (1951) como “hombre curioso, ingenioso o sabio, o astuto”, de la cual deriva *Amaotatin* como “astuta, o ingeniosamente” (p. 233). Posteriormente, Gonçalves Holguin (1989) agrega “Amauta. Sabio, prudente, cuerdo” (p. 24) y “Hamutac. Adivinador prudente” (p. 148). El vocablo proviene del aymara y está registrado por Bertonio (2006) como “hamutha o hamuttatha. Entender, percibir con el entendimiento, pensar, imaginar” (p. 527). Todas las referencias designan significados aglutinantes asociadas a funciones cognitivas y reflexivas.

El vocablo indica las cualidades para ejercer el pensamiento con habilidades para edificar entendimiento y comprensión, mediante prudencia en la sabiduría. Esencialmente su ejercicio como reflexión implica búsqueda, de ahí su referencia como *hamu*, que Santo Tomás (1951) define como “género, especie de cualquier cosa” y “manera o forma” (p. 291). Su asimilación en el runasimi colonial indica referencias de reflexión y sabiduría: *hamutachiway* (haz que reflexione) y *hamuttaptiy* (cuando reflexione). El vocablo al designar una condición reflexiva, está asociada al entendimiento y comprensión. Guaman Poma (1988) al referir *amauta runa* alude a su

condición originaria sobre quienes ejercen reflexión y comprensión para vaticinar, guiándose por la observación y el respectivo juicio, distinguiéndose en cada marka, hubieron *amauta runa* que ejercían la función de reguladores y generadores del *yachay* (saber).

El dialogo Guamán Poma – Juan Yunpa

Si bien el Inka Garcilaso de la Vega (1976, pp. 103-118) escribe sobre los *amautas* como los filósofos del Inka, no menciona a alguno en particular. Guamán Poma (1988), en cambio, dibuja y describe un pensador originario: “INDIOS/ ASTROLOGO PVETA QVE SAVE del ruedo del sol y de la luna y clip y de estrellas y cometas, ora, domingo y mes y año y de los quatro uientos del mundo para senbrar la comida desde antigua/astrologo/” (p. 828). Destaca una condición comparativa para nuestro sabio originario: “Llamado Juan Yunpa del pueblo de Uchuc Marca, Lucana, tenía el horden de filusuffía y conocía de las estrellas y del rruedo del andar del sol y de las horas y meses, año” (p. 830). La necesidad al mencionarlo y registrar su huella servirá como discurso “autoctonista” bajo el propósito de reivindicarlo en nuestra reflexión originaria.

Es muy probable que Guamán Poma (1988) conociera a Juan Yunpa en 1610, cuando regresó a Huamanga y transitó por Uchucmarka, Lucanas. Destaca que “Este yndio filósofo Juan Yunpa tenía más de ciento y cinqüenta años. Y tenía buen ojo y dientes y muelas; no le faltaua uno y comía mejor que un moso (...) solo le faltaua leer y escriuir” (p. 831). Tomando en cuenta la edad mencionada y el año que culminó la Carta, su nacimiento dataría en 1464.



Figura N° 02: El filósofo Juan Yunpa dibujado por Phelipe Guaman Poma de Ayala. (Folio 883 [897])

Esencialmente su *yachay* es de un astrónomo “(...) y decían los filósofos que conocen en las estrellas que ay hombres y mujeres y carneros con su cría (...) y de las cometas sauen lo que a de suceder, bueno y mala señal” (p. 831). El conocimiento sobre el rueda del levante y poniente solar le permitía construir un calendario preciso que inclusive predecía eclipses. Lo dibuja en una zona inhóspita de los Andes portando un khipu en mano listo para anudarse (p. 829). Valora que sus conocimientos astronómicos fueron muy importantes para toda la población, ya que regulaban ciclos productivos y rituales-ceremonias.

Nuestro cronista al tratar sobre la reflexión filosófica originaria indica que se asociaba con el *yachay* de las regularidades astronómicas para determinar los tiempos en cada actividad. Afirma Guaman Poma (1988) que:

Como dicho es, todos los meses y años, cantaban estos meses y los días. De un día hasta diez días es una semana; llegaban a 30 días o treinta un día o dos, conforme el menguante. Desde menguante

aquello tenía por orden del creciente de la luna. Los dichos doce meses se contaban un año y por este orden hacía quipos de gastos y multiplico y de todo lo que pasaba en este reino cada año (p. 234).

Nuestros *amautas* conocían y entendían los ciclos regulares solares y la observación nocturna de las constelaciones, lo que les permitía vaticinar el comportamiento climático “(...) y por otros animales sauían que auía de suseder guerra, hambre, sed, pestelencias y mucha muerte” (p. 55). El *watuy* [predicción, augurio, vaticinio] se confirmaban observando determinados “señalares”, los indicadores astronómicos y climáticos que “[A]Parecían en las estrellas y tenpestades, ayre, vientos” y bioindicadores que se observaban en el comportamiento de “aues que vuelan” (p. 55). Hubo un tipo de *yachay*, que servía para predecir los sucesos que afectaban o beneficiaban la vida en el *ayllu*.

Guaman Poma (1988) explica como reajustaban las cuentas de los meses y sus variaciones de días al año, dividiendo la cuenta del curso solar anual en seis meses cada cuenta, indicando que:

(...) los filósofos y astrólogos para sembrar y coger las comidas y viandas y para otras ocasiones y orden y gobierno, se regían con sus quipos y con mucha claridad y distinción de lo que se ha gastado, consumido, en qué mes y en qué año paso; daban relación en ello. Y para no herrar la hora y el día, se ponían a mirar en una quebrada y miraban el salir y apuntar del rayo del sol de la mañana como viene por su rueda, volteando como reloj. Entienden de ello y no le engaña un punto el reloj de ellos, que seis meses voltea a la derecha y otros seis a la izquierda (p. 234).

El calendario solar se encuentra en sincronización con la agricultura, ganadería de camélidos y los correspondientes rituales, conocimientos que se erigieron en la necesidad de la subsistencia. La

explicación de los cielos en el pensamiento reflexivo originario muestra saberes sistemáticos para establecer solsticios y equinoccios y determinar el inicio de las actividades. ¿Como se determinó el ciclo temporal sobre dichas regularidades? Se registró mediante *kipus* y la confirmación temporal mediante *sayhuas* o *sucancas*, los marcadores y “relojes de sombras”.

El sistema de temporalidad que describe nuestro cronista mediante la observación del ciclo solar, permitía determinar: suc uaycucuy [una hora]; hunca hunac [una semana]; suc quilla [un mes]; suc uata [un año]; chicta quilla [medio mes]; quilla uanun [luna menguante]; quilla puran [luna creciente]. Establecía solsticios y equinoccios con relativa exactitud. Guamán Poma (1988) ubica al filósofo Juan Yunpa en el momento de determinar la posición solar y el inicio de su recorrido: “Dize el filósofo que un día se acienta en su cilla y señoría el sol en aquel grado prencipal y rreyna y apodera dallí” (p. 830). Indicando que la *saywa* “marcaba” el solsticio de verano, 21 de diciembre, el inicio de un nuevo año.

El calendario regía para la sistematización de conocimientos interdependientes, la planificación y experimentación productiva requería la organización de cada etapa en el tiempo. El calendario solar se componía de ocho fechas principales. Estas se dividían en dos grupos: independientes y dependientes de la latitud. El primer grupo está formado por los dos solsticios (21-24 de junio y 21-23 de diciembre) y por los dos equinoccios (19-21 marzo y 21-24 septiembre). El segundo agrupa los dos tránsitos del sol por el cenit del mediodía y por los dos tránsitos del sol por el nadir a medianoche, la posición del sol en el horizonte al amanecer y atardecer, la aparición de las constelaciones *collca* (“las cabrillas”), *chakana* (“cruz del sur”) y *llamañawi* (el ojo de la llama) entre otros. El *kipu*

astronómico⁵ que porta en manos el filósofo Juan Yunpa indica que registraba y almacenaba la información obtenida para utilizarla durante la observación de la morfología del paisaje.

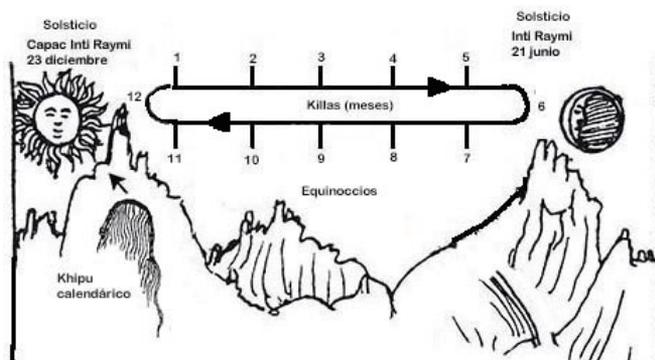


Figura N° 05: Esquema de la organización temporal del calendario en relación al registro de la precesión solar anual en khipu. Tomado en base a su dibujo en folio 883 [897].

Precisar la ubicación del Sol en la *saywa* permitía determinar el tiempo de las primeras lluvias y las actividades consiguientes para la producción agraria, el filósofo debía señalarlo mediante la ubicación del asentamiento de una “cilla”, que indicase el día de San Juan Bautista, (24 de junio), desde allí, “se acienta en otra cilla; en la primera cilla de la llegada, en la segunda cilla no se menea aquella cilla”, el curso sigue hasta llegar al hito que señala el solsticio de verano [21 diciembre]; “En este su día prencipal descansa y señoría y rreyna de allí ese grado”. El registro de la posición solar en el levante

⁵ Existe evidencia de este tipo de khipu. En 1996 se encontraron 32 khipus en Laguna de los Cóndores (Chachapoyas, Perú). Uno de ellos denominado «UR 6» configura la cuenta de un calendario organizado con 753 cuerdas colgantes, de las cuales 730 están constituidos en 24 grupos cada uno entre 29, 30 y 31 cordeles (lo que refiere una cuenta de base lunar). Urton (2008) Indica que para un año la cuenta es de 362, mientras que para el siguiente es 368, el resumen es 730 que, dividida entre dos años indica 365. (pp. 37-42). Aunque muestra sus dudas al suponer que también sería un khipu censal Inka.

y poniente solar frecuentemente debió recalibrarse, nos informa que: “El tersero día se menea [el sol] y se aparexa todo su biaxe un minuto muy poco; por eso se dize que se aparexa su viaje” (p. 830). La descripción nos brinda comprensión de cómo se reajustaba el calendario temporal, debido a la variación de los ciclos solares y lunares.

La importancia de la función reguladora de nuestro filósofo originario también incide en el control de sus miembros en cada *marka* (pueblo). Narra el caso de una mujer que dio nacimiento un churi Illapa [“hijo del rayo”] durante una tormenta eléctrica, se decide apartarla de la marka y guardar un estricto aislamiento, el recién nacido perece y se le reivindica mediante ceremonia ritual aceptándola nuevamente.

Valoración histórica y filosófica

La evidencia de existencia de filósofos originarios traspasó las fronteras en nuestro continente y la comunidad de comunicación filosófica giró nuevamente la mirada a territorios reflexivos donde superviven la diversidad de nuestras lenguas originarias, una geocultura del saber. Aquézolo (1976) editó uno de los primeros debates sobre la condición reflexiva del pensamiento originario, los que se pueden rastrear sobre el debate del indigenismo sostenido entre José Carlos Mariátegui y Luis Alberto Sánchez. Existe una representación reflexiva autóctona que trasciende los espacios teóricos impuestos desde la filosofía europea, que, sin negarla, impide reconocer los propios aportes a la cultura universal.

¿Cuál es la importancia de nuestro pensador originario mencionado por Guaman Poma?

El historiador Pablo Macera (1991) destaca que “a ningún otro personaje de su crónica concedió (...) tanta atención y respeto, ni siquiera a sus propios ascendientes” (p. 53). Advierte que: “En las conversaciones Yunpa/Guamán Poma, quedarían definitivamente aclaradas para el cronista cualquier duda o vacío que hubiese tenido sobre estos aspectos más sofisticados de la cosmología andina” (p. 56). La trascendencia del *amauta runa* revelaba la importancia de sus conocimientos astronómicos en la organización social originaria.

Macera (1991) revaloriza la sabiduría anotada en Juan Yunpa, contrario a considerarlo como “idolatrías” y “hechicerías”, resalta que nuestro cronista defendió ardorosamente la vigencia y utilidad social de los conocimientos astronómicos locales, resalta que los amautas al observar la regularidad del movimiento solar y lunar determinaban el “tiempo han de sembrar las sementeras tempranas y tantear y plantar para trasquilar ganados” (p. 56). Para este fin fue necesario mirar con atención “la silla y señoría (trono, asiento) que el sol ocupaba en cada mes y grado” (p. 56). Para comprenderlo Guamán Poma tuvo que prescindir del calendario gregoriano (1582) para comprender las señales del calendario productivo originario “cuyo primer mes bien podría ser agosto” (p. 56).

Si bien desde la perspectiva histórica la valoración de la presencia de reflexión originaria puede interpretarse sin prejuicios acerca del estatus de su procedencia, en filosofía hay serios problemas en reconocer la fuente original y los encuadres sobre lo que es y no es filosofía, esto apertura el debate sobre la legitimidad de sus evidencias. La valoración filosófica de postura eurocéntrica oculta e invisibiliza las fuentes de la reflexión originaria, sobre todo, considera que están ausentes los conceptos básicos como pensamiento reflexivo.

Juan Yunpa, entre filosofías heterogéneas y conocimientos tradicionales

Debemos a David Sobrevilla (1992) la inserción de un criterio para explicar las “otras filosofías” que escapan a la noción *stricto sensu* de su definición; a estas la denominó *Filosofías heterogéneas*, las cuáles no teniendo los requisitos de acuerdo a su surgimiento en Grecia, al menos muestran algunas similitudes. Sin embargo, por extensión, lo heterogéneo no se aplicó al caso de nuestro continente. Rechaza que haya existido filosofía inca, basando sus argumentos en su oposición a lo publicado sobre la filosofía náhuatl por Miguel León Portilla. Desde una postura universalista asuntiva consideró banal tratar sobre un tópico que a su entender necesariamente deriva en pensamiento mítico, *Weltanschauung* (cosmovisión) o “conocimientos tradicionales” (p. 18).

En opinión de Sobrevilla (1996), cuando Guaman Poma “describe al filósofo Juan Yunpa” solo muestra que “su saber resulta totalmente tradicional y de un marcado carácter práctico” (p. 18). Considera que la sabiduría de los amautas “no parece entrañar ninguna novedad con respecto al conocimiento tradicional y tampoco tiene el carácter teórico e individual del saber filosófico [europeo]” (p. 18). Aunque no define cuales son las características de aquellos “conocimientos tradicionales”, argumento que supone alguna definición del saber originario preservado en su aplicación práctica, aunque sus usuarios desconocen sus procesos causales internos explicados de acuerdo a la ciencia, sostiene que el “saber tradicional” no problematiza lo recibido y “no surge con un carácter renovador”; considera que es un saber “que se apoya en el mito y no en la razón, y que tiene un carácter colectivo”, débil inferencia cuando Guaman Poma (1988) expone distintos logros de nuestra

sabiduría originaria: normas y costumbres “leyes de los Inkas”, *hampiy* (medicina), *Hanan pacha* (astronomía), *yupay* (aritmética). De esta última, Joseph de Acosta (1979, pp. 291-292) y Diego Gonçales de Holguin (2015, pp. 289-290) reconocen que “hacen grandes ventajas” respecto a los sistemas contables traídos por los hispanos. Sobrevilla (1996) al considerar que el ejercicio filosófico “tiene el carácter teórico e individual” (p. 18) no se percata que Juan Yunpa es presentado justamente en tal condición.

La confirmación sobre filósofos originarios, aparte de lo que nos testimonia Guamán Poma, se encuentran en las referencias del Inka Garcilaso de la Vega [1609], Martín de Murúa [1616]; Anello Oliva, [1632], Antonio de La Calancha [1636] entre otros. Una pregunta que Sobrevilla debió formularse es: ¿por qué a inicios del siglo XVII se compara insistentemente entre filosofía europea y la fuente originaria? Nuestro filósofo huanuqueño solo nos ofrece un negacionismo ante la incontestable evidencia de la fuente documental colonial. Desde su perspectiva anacrónica clausura la indagación sobre los motivos y propósitos para referir filósofos originarios, rechaza la evidencia de la fuente originaria, “corrigiéndola” de plano.

Sobrevilla (1996) sostiene que debe investigarse el pensamiento incaico, pero “sin darle el nombre de filosofía [¿griega?], porque no lo es” (p. 18). Para establecer como legítima las referencias de Guaman Poma sobre Juan Yunpa y su representación como filósofo se nos exige renunciar a lo que somos como evolución genuina que ha desarrollado conocimientos reflexivos distantes de una tradición hegemónica europea.

Juan Yunpa en la mirada de Rodolfo Kusch⁶

Kusch (1977) en su reflexión acerca del pensamiento filosófico originario en nuestro continente afirmó la necesidad de su rescate debido a que su importancia “trasciende hacia una finalidad más universal”, para lo cual es necesario recuperar “esa maravillosa ingenuidad de un Guamán Poma cuando describe a su filósofo”, mediante una descripción que nos permita recobrar “una conciencia de unidad entre estas hondas contradicciones que en América nos desgarran en lo político, en lo cultural y en la vida cotidiana” (p. 22). Nos conduce a replantear las interpretaciones sobre el discurso de recuperación originaria que nuestro cronista de Lucanas nos plantea.

Nuestro filósofo bonaerense critica acremente la postura del “universalismo occidental” y de sus “procedimientos universalizables”. Manifiesta apartarse de una condición de universalidad hegemónica que subyuga a las demás, considerando evitar caer en “la filosofía tal como se entiende en Occidente” (p. 16). Sus discrepancias por el tratamiento que se brinda al pensamiento originario colisiona con la expectativa del esquematismo en la que se hayan sumidos los filósofos latinoamericanos. Kusch (1977) afirma que:

Pero he aquí lo grave. Para que esa conceptualización se lleve a cabo es preciso, no solo saber filosofía, sino ante todo, y eso es muy importante, asumir un margen de distorsión que pocos son capaces de lograr. Indagar la vida cotidiana para traducirla al pensamiento constituye una aventura peligrosa, ya que es preciso,

⁶ Agradezco a nuestros filósofos argentinos Matías Ahumada y Pablo Aguzín por haberme proporcionado los textos de Rodolfo Kusch: *El pensamiento Indígena y popular en América*, Buenos Aires, Hachette, 1977; *América Profunda*, Buenos Aires, Biblos, 1999 y *Rodolfo Kusch, obras completas*, Buenos Aires, Editorial Fundación Ross, 2007.

especialmente aquí en América, incurrir en la grave falta de contradecir los esquemas a los cuales estamos apegados. Es lo que ocurre con los coloquios sobre pensamiento indígena, que se suelen realizar en algunas universidades andinas. No se puede iniciar el rescate de un pensamiento incaico, por ejemplo, con una actitud filosófica enredada aún en el sistema de Comte de hace cien años, o con una fenomenología estudiada solo como para repetirla en la cátedra. De ahí no saldrá sino un pensamiento incaico enredado aún en el temor de los investigadores de superar sus propios prejuicios filosóficos (p. 16).

Sostiene Kusch (1977) que el rigor de su investigación es el rescate de lo originario, que tiene por finalidad establecer una condición “mucho más universal de lo que un catedrático occidentalizado puede suponer” (p. 22). Destina una mirada profunda para distinguir el “ser y estar” europeo con el “morar” por medio de la comprensión del “Kay” en runasimi o “Cancaña” en aymara (p. 122).

Su análisis sobre la filosofía latinoamericana originaria, establece una frontera temática, se aparta de posturas “antifolkloristas” y de un “folklorismo rabioso”, para indagar sobre los orígenes del pensamiento filosófico en nuestro continente (Kusch, 1977, pp. 22-24). Considera que la originalidad de Guamán Poma reside en “toda su herencia india e incaica cuando describe a su filósofo” (p. 24), un *amauta* superviviente a quien describe como «astrólogo», quien mediante su *kipu* marca los esquemas calendáricos y tiene la sabiduría para predecir eclipses. Su representación reflexiva originaria equivale a recobrar “una conciencia de unidad” emergiendo de las profundas contradicciones que se originan en el mundo colonial.

Kusch (1977) aporta un esquema explicativo sobre el “pensamiento seminal”. Distinguiendo la oscilación entre el pensar causal promovido desde el positivismo comteano y el juicio emocional que distingue parte del pensar originario desde sus fuentes de existencia: *wak’a*, *malki*, ceremonias rituales como sus componentes esenciales. Sostiene que “La filosofía indígena no discrimina el saber por separado de su vida, sino que gira en torno a este mismo vivir” (p. 122). Considera que un pensar seminal logra consolidación existencial al asumir la representación de lo originario dentro de una relación horizontal aglutinando los significados de *kay* (ser) a la acción y el pensar originario. Recurre a legitimizar *yachay* (saber) mediante *rikhsikuy*, (conocer). Indica que *rikhsiy* también refiere conocer a otro, conocer a todos los que se trata, o a los de una *wasi* (casa), no solo indica “morar”, también se extiende como el conjunto de conocimientos establecidos y legitimizados por sus usuarios, instalados como una comunidad del saber. Respecto a los encuadres de aproximación del sentido ontológico de *kay*, implica existir en cualquiera de las condiciones que se muestra *Pacha* (universo, naturaleza). En relación con la idea de “recuperar el absoluto”, Kusch destaca que el “estar” no es sencillamente “no más que vivir”, es propiamente “una instalación o radicación en la realidad”, trasciende la simple circunstancia de estar instalados únicamente en el presente. “Morar” implica un determinado tiempo (*ñawpa*, *kaypacha*, *hamuqpacha*), para habitar un determinado *suyu* (espacio). En sus palabras:

Un estar así concebido, constituye el verdadero punto de partida para cualquier análisis del existir. Es al fin de cuentas un estar reducido al habitar, aquí y ahora, que se concreta nebulosamente como algo en torno al cual gira todo. Es lo que se piensa cuando se reconoce el así de la realidad, cuando conmueve la presencia de

ésta. Y esto requiere una plenitud, porque como ocurre con el pacha indígena, se abre al mundo de los innombrables. El estar y el pacha parecieran ser la misma cosa. (Kusch, 1977, p. 256)

Prevalece aquí una distinción original en la consolidación de la emergencia de una reflexión ontológica mucho más genuina. Su contribución reside en traducirnos los contextos de aquella distinción del “ser” que el pensamiento europeo otorga para revelar “existencia”, “presencia” y “ser ahí”. Instalar en el pensamiento reflexivo originario la condición *kay* como “morar” muestra un significado mucho más profundo y genuino.

Definida la situación reflexiva desde el pensamiento seminal respecto al cerco y erosión que originó durante siglos el pensamiento causal en nuestro continente, sus conclusiones son interrogantes sobre el sentido del “ser americano” que no han perdido vigencia, se pregunta y nos pregunta: ¿dentro qué esquema filosófico cabe connotar nuestra existencia a fin de tomar en cuenta todo lo que pasa en el hombre?; ¿podremos encuadrarlo en un término filosófico que sea realmente propio? (Kusch, 1977, pp. 248-249). La construcción de una respuesta continua vigente y constituye el reto de pensar desde nuestra propia condición y orígenes.

El reto del filosofar latinoamericano desde sus raíces originarias

El dialogo entre Guaman Poma y nuestro filósofo Juan Yunpa nuevamente trae a la discusión sobre la legitimidad de la reflexión autóctona, que traspasa cualquier frontera que se le imponga solo como pensamiento mítico, *Weltanschauung* o “conocimientos tradicionales”. Sus procesos y resultados representan una genuina evolución de saberes creados desde nuestras sociedades originarias.

Hay conceptos autóctonos comparables al universo mental desarrollados en la filosofía europea, los cuales se representan como categorías propias, entre las que destacan: *kay* (ser), *pacha* (naturaleza, universo), *yachay* (saber), *checa* (verdad), *camachicuy* (razonamiento), entre otros muchos.

La comunidad de comunicación filosófica de nuestro continente debería reinstalar las condiciones de un pensar genuino provenientes desde nuestras propias raíces reflexivas, las mismas que se mantienen vigentes el universo de pensamiento y acción entre nuestros pueblos originarios.

Es necesario instalar el conjunto de interpretaciones para situar geográficamente las condiciones del pensamiento originario, que aporta un sistema de vida representando armonía con la naturaleza y el buen vivir.

Referencias bibliográficas

Acosta, Joseph (1979). *Historia Natural y Moral de las Indias*. (2ª ed.) México: Fondo de cultura Económica. (Original publicado en 1590).

Acosta, Joseph (1987). *De procuranda indorum salute*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Original publicado en 1588).

Alberdi Vallejo, Alfredo (2010). *El mundo al revés. Guamán Poma anticolonialista*. Berlín: Wvb.

Alberdi Vallejo, Alfredo (2013) *El mundo está perdido. Influencias de Acuña y Arteaga en el ideario de Guamán Poma*. Berlín: Wvb.

Anello Oliva, Giovanni (1998). *Historia del reino y provincias del Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. (Original publicado en 1631).

Aquézolo, Manuel (1976). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul editores.

Aveni, Anthony & Urton, Gary (1982). *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the Americas Tropics*. New York: Annals of the New York Academy of sciences.

Bertonio, Ludovico (2006). *Vocabulario de la lengua aymara*. Arequipa: Ediciones El Lector. (Original publicado en 1612).

- Cabello de Valboa, Miguel (1951). *Miscelánea antártica*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1586).
- Calancha, Antonio de la (1974). *Crónica Moralizada*. (Tomo 1). Lima: Ignacio Prado Pastor editor. (Original publicado en 1637).
- Castro, Augusto (2009). *La filosofía entre nosotros. Cinco siglos de filosofía en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cobarruvias, Sebastián de (1977). *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Turner. (Original publicado en 1611).
- Concilio Provincial (1984). *Doctrina Christiana y Catecismo para Instrucción de los Indios, y de las demás personas, que han de ser enseñadas en nuestra sancta Fé*. Lima: Petroperú. (Original publicado en 1584).
- Dussel, Enrique; Mendieta, Eduardo y Bohórquez, Carmen (Eds). (2011). *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" [1300-2000]*. México: Siglo XXI / CREFAL.
- Garcilaso de la Vega, Inka (1976). *Comentarios Reales de los Incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho. (2 tomos). (Original publicado entre 1609-1617).
- Gonçales Holguin (2015). *Gramática y Arte nueva de la lengua quechua*. Puno: Universidad Nacional del Altiplano. (Original publicado en 1607).
- Gonçales Holguin (1989). *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru llamada Lengua Quichua o del Inca*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1607).
- Guamán Poma de Ayala, Felipe (1936). *Nueva Corónica y Buen Gobierno (Codex péruvien illustré)*. (Editado por Paul Rivet). París: Institut d'Ethnologie. (Original de 1616).
- Guamán Poma de Ayala, Phelipe (1988). *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. (Prólogo de John Murra y notas de Rolena Adorno, Jorge Urioste y Vitaliano Huanca). México D.F: Siglo XXI. (2ª ed., 3 volúmenes). (Original de 1616).
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe (1991). *Y no hay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica. (Original de 1594-1600).
- Guaman Poma de Ayala, Phelipe (2008). *El sitio de Guamán Poma*. Recuperado de: www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/es/frontpage.htm
- Kusch, Rodolfo (1977). *El pensamiento indígena y popular en América*. (3ª ed.). Buenos Aires: Hachette.
- Kusch, Rodolfo (1999). *América profunda*. (2ª ed.). Buenos Aires: Biblos.
- Kusch, Rodolfo (2007). *Obras Completas*. (4 tomos). Buenos Aires: Editorial Fundación Ross.
- Las Casas, Bartolomé de (1969). *De regia potestate o derecho de autodeterminación*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. (Original publicado en 1571).
- León Portilla, Miguel (1983). *La filosofía Náhuatl estudiada en sus fuentes*. (2ª ed.) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

- Macera, Pablo (1991). *Introducción*. En Ph. Guaman Poma de Ayala, *Y no ay remedio* (pp. 25-79). Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (1994). *Presentación de Juan Yunpa*. Lima: K'ollana.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2001). Filosofía y ciencia en la obra de Felipe Guamán Poma de Ayala. Lima. En J. Olórtegui (Ed.), *Hombre, naturaleza y filosofía. Actas del VI Congreso Nacional de Filosofía*. (pp. 238-246). Iquitos: Universidad Nacional de la Amazonia Peruana.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (27 de agosto de 2006). Filósofos e incas. El pensamiento en el antiguo Perú. *El Dominical*, suplemento de *El Comercio* (Lima, Perú), p. 2.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2012). Cay-pacha-yachay: la reflexión y el saber en el Tahuantinsuyu. En A. Castro, y V. Krebs (Eds.) *Tolerancia. Filosofía iberoamericana y aspectos diversos de la tolerancia*. (Vol. 5, pp. 55-69). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mazzi Huaycucho, Víctor (2016) *Inkas y filósofos. Posturas, teorías, estudio de fuentes y reinterpretación*. Lima: edición del autor.
- Montesinos, Fernando (1882). *Memorias antiguas historiales y políticas del Perú*. Madrid: Imprenta de Miguel Ginesta.
- Murúa, Martín de (1922). *La Historia General del Perú, origen y descendencia de los Incas, pueblos, ciudades...* Lima: Colección de libros y documentos referentes a la historia del Perú. (Original publicado en 1590).
- Murúa, Martín de (2001). *Historia General del Perú*. Madrid. (Introducción de Manuel Ballesteros-Gaibrois manuscrito Wellington). Madrid: Dastín S.L. (Original publicado en 1616).
- Oré, Luis Jerónimo de (1992). *Symbolo Catholico Indiano*. Lima: Australis. (Original publicado en 1598).
- Prado, Elías y Prado, Alfredo (1991). *Phelipe Gvaman Poma de Aiala: y no hay remedio*. Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica.
- Santo Tomás, Domingo de (1951). *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perú*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos. (Original publicado en 1560).
- Sobrevilla, David (1990). Las filosofías heterogéneas. Los casos de la filosofía en América Latina, en África y en el Japón. En *Actas I Congreso Nacional de Filosofía. Pensamiento en el Perú y América Latina*. (pp. 138-158). Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Sobrevilla, David (1992). ¿Pensamiento filosófico o pensamiento mítico precolombino? La cosmovisión náhuatl y el surgimiento de la filosofía. En V. Santuc et al. *Búsquedas de la filosofía en el Perú de hoy* (pp. 161-208). Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".
- Sobrevilla, David (1996). *La filosofía contemporánea en el Perú. Estudios, reseñas y notas sobre su desarrollo y situación actual*. Lima: Carlos Matta editor.
- Sobrevilla, David (1999). *Repensando la tradición en nuestra América. Estudios sobre la filosofía en América Latina*. Lima: Banco Central de Reserva.
- Urton, Gary (2008). *Los khipus de Laguna de los Cóndores*. Lima: Nuevas Imágenes.

Urton, Gary (2011). Los quipos de Laguna de los Cóndores. En C. Arellano y G. Urton (Eds), *Atando cabos*. (pp. 127-159). Lima: Ministerio de Cultura-Museo de Arqueología, Antropología e Historia del Perú.

Zuidema, Tom (2010). *El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Congreso del Perú / Pontificia Universidad Católica del Perú.