

Mazzi, Víctor. Incas y filósofos. Lima, 2016, 423 pp.

Yancarlos Páez Vásquez
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
12030183@unmsm.edu.pe

Víctor Mazzi afirma en su obra la existencia de una filosofía no occidental en los Andes y para ello utiliza todo el abanico conceptual propio de las teorías de alteridad y de la filosofía decolonial, las cuales a su vez tienen como fundamento las teorías post modernas que hacen énfasis en la relatividad cultural y en la horizontalidad de valores, así como en la importancia de cada producto social. Mazzi se opone categóricamente a la pretensión de superioridad occidental sobre las demás culturas y acepta que de la evidente hegemonía económica y política no se sigue necesariamente una superioridad cultural, sobre todo en lo que respecta a la capacidad de raciocinio y en relación a los valores éticos-morales.

Para sustentar su tesis el autor se basa tanto en la evidencia arqueológica, sobre todo lo referido a *khipu* y *tokapu*, como en la de la lingüística, en relación a la correcta traducción y a la reinterpretación de textos coloniales, así también al plantear la introducción de nuevos enfoques etnolingüísticos y antropológicos para dar cabida a la posibilidad de sabiduría ancestral como fuente de una metafísica propia que en nada pueda considerarse inferior a la occidental.

En el primer capítulo (que en quechua se designa como *huk*), el autor desarrolla el debate surgido en el Perú en torno a la posibilidad de filosofía en los Andes. Identifica dos posturas, en primer lugar, la de los pensadores peruanos que se oponen a la idea de una filosofía prehispánica, y los cataloga con el nombre de “universalistas asuntivos” y son, sobre todo, los personajes más reconocidos de la filosofía peruana quienes consideran a la filosofía surgida en Grecia como la única realmente importante y para que otros discursos reflexivos sean considerados como filosofía deben ser equiparables al pensamiento helénico, el cual marca la pauta en la evolución del pensamiento, siendo todo lo demás mito, cosmovisión, religiosidad o sabiduría ancestral.

Mientras que quienes afirman la existencia de una filosofía propia son llamados “autoctonistas afirmativos”, incluyéndose el autor en esta lista,

que por supuesto son minoría respecto a los demás y se inscriben en círculos intelectuales más cerrados pero que no por ello sus propuestas pierden seriedad o son menos consistentes que los demás; al contrario, su mayor conocimiento del mundo andino les permite adentrarse en la metafísica autóctona o al menos tratar de develarla.

En el segundo capítulo (llamado *iskay* en quechua) toma el concepto de *familias reflexivas* que vendrían a ser aquellas unidades de pensamiento abstracto desarrollado en el seno de cada cultura y que difieren sustancialmente unas de otras pero que no podría afirmarse la superioridad de una en especial, la occidental por ejemplo, sobre las demás. Así como también se problematiza en torno a la “Universalidad de la cultura” con una frontal crítica al eurocentrismo que pese a su pretensión de superioridad y originalidad, se puede evidenciar sus orígenes intelectuales en Egipto y Persia.

Mazzi también utiliza la perspectiva hermenéutica de Georg Gadamer para abordar el problema de la correcta interpretación del universo reflexivo en el Tahuantinsuyo, es por ello que toma los conceptos de distanciamiento histórico, cultural y lingüístico para socavar el marco teórico dominante utilizado usualmente al momento de abordar este problema desde Occidente, presentando al *hamut 'aq* (término que Mazzi usa para referirse a los filósofos andinos) como portador de cosmovisión, mito o religión. Así mismo el autor hace hincapié en que, a diferencia de la filosofía helénica, en el pensamiento andino no hay divergencia entre *mito* y *logos*, que se entremezclan con la regulación de las costumbres y las normas morales que alcanzaron y por supuesto también como respuesta al medio con el que interactúan, con total independencia de las demás culturas.

Así mismo, el autor plantea la posibilidad de una homologación reflexiva al momento de tratar las distancias y aproximaciones entre la reflexión andina y la filosofía europea en el siglo XVI. Que vendría a significar la utilización de los mismos instrumentos teóricos occidentales que se utilizan en filosofía para una adecuada traducción del pensamiento en relación a criterios de distanciamiento histórico, cultural y lingüístico, y contextualización de las respectivas lenguas andinas al momento de ser sintetizadas en vocabularios y lexicones del siglo XVI. Es por ello que Mazzi plantea dos tesis básicas sobre el contenido reflexivo del aymara y runasimi, en primer lugar, que toda lengua refleja una concepción del mundo al edificar significaciones cuyos contenidos resultan ser descripciones de la realidad y forman el corpus comunicativo, por otro lado, que toda palabra o concepto representa un corpus reflexivo que puede ser traducido en las ideas más tempranas.

En el capítulo tres (llamado *Kimsa* en quechua) desarrolla el estudio de las fuentes manuscritas coloniales que hacen referencia al pensamiento reflexivo en los Andes, y para ello se trae a colación el famoso debate entre Ginés de Sepúlveda y fray Bartolomé de las Casas, en torno a la defensa y sojuzgamiento de los aborígenes andinos. Es así como el conjunto de saberes reflexivos del hombre andino se vio minado debido a la violenta imposición del pensamiento europeo que en la personificación de Ginés de Sepúlveda trató de justificar su accionar basándose en las teorías ético-políticas clásicas de Aristóteles.

Las nefastas consecuencias de la invasión europea trajeron consigo no solo destrucción y desolación en los Andes, con trágicas repercusiones socioeconómicas en dichas sociedades, sino que también se deformó y adulteró el sistema ideológico andino, dado que al evidente aplanamiento lingüístico podría sumarse la correspondiente distorsión del pensamiento inka, que se hace muy evidente al momento de revisar los manuscritos coloniales, donde vemos la manipulación ideológica, omisiones y demás adulteraciones deliberadas por parte de diferentes congregaciones católicas con el fin de reemplazar el culto a los *Waka* por el cristianismo, lo cual transgrede totalmente la tradición espiritual-reflexiva que se desarrolló en los andes antes de la llegada de los españoles.

En base al estudio sobre sentido y finalidad de los manuscritos coloniales, el autor plantea que detrás de cada documento hay una tesis que guía la redacción del mismo, aparentemente un ánimo de encausar la traducción hacia un interés determinado. Esto en relación a que la literatura colonial sobre el tema enfrenta problemas como el de transcripción paleográfica, los criterios de traducción, los interferentes ideológicos de cada autor y la censura a la que estuvo sujeta que generó una interpretación incorrecta que se aparta de su sentido original en el cual fue escrita. A pesar de todos los problemas asociados a los manuscritos, se plantea la necesidad de una revisión constante de dichos documentos para articular una línea de investigación que junto al descubrimiento de nuevas evidencias y a la inserción de estudios disciplinarios, genere brillantes expectativas para profundizar los estudios sobre el pensamiento andino. Es así que la crítica de manuscritos coloniales inserta en la filosofía peruana contemporánea y los correspondientes tópicos de *alteridad* y *pertenencia reflexiva*, nos permiten pensarnos a nosotros mismos dentro de la diversidad cultural.

En el capítulo cuatro (llamado *tawa* en quechua) se desarrolla el problema del registro comunicativo en el Tahuantinsuyu. Se aborda el estudio de los Quipus como una forma compleja y radicalmente distinta de

la occidental, para cuya comprensión se requiere de toda una inmersión cultural en la esencia misma la sociedad andina tanto a nivel comunicativo como a nivel de una reflexión profunda de la misma. En torno a ello se hace hincapié en el total desconocimiento por parte de los europeos de esta nueva forma de comunicación que se aleja totalmente de la forma occidental de escritura y en la correspondiente eliminación y tergiversación deliberada por parte de quienes trataron de abordar el estudio de dichos sistemas.

Debido a la presunción de superioridad cultural, los europeos desestimaron tempranamente los quipus como sistemas válidos de información e impusieron su propio sistema de registro logrando que se aniquilara la forma nativa de comunicación para dar paso al almacenamiento de la información en el alfabeto latino. Pero dicha irrupción de las letras occidentales no trae consigo una adecuación óptima en la traducción, sino más bien se generó una total imposibilidad de comprensión de la información contenida en los quipus, debido a la complejidad que representaba un sistema que escapa a la bidimensionalidad del alfabeto occidental y plantea una forma muy compleja de interpretación que en tiempos precolombinos estaba reservada a unos pocos (quipucamayuc). Es así que el autor plantea que existe suficiente evidencia para señalar que los Incas construyeron un sistema eficaz que les permitía almacenar información que, por supuesto, también incluye pensamiento abstracto y profundas reflexiones.

Las aseveraciones en torno al quipu están basadas en estudios recientes que dan luz sobre la forma de comunicación surgida en los Andes. Es de especial interés los quipus encontrados en la laguna de Los Cóndores (Amazonas) que muestran información aparentemente narrativa-astronómica pero que aún envuelven muchos misterios, al igual que los encontrados en la costa peruana o los que se encuentran en colecciones europeas o norteamericanas, su estudio nos dará mayores evidencias de pensamiento filosófico precolombino.

En el capítulo cinco (llamado *pichqa en quechua*) se trata el caso del *tokapu*, que de manera análoga a los quipus, representa una forma de registro comunicativo original y creativa que surge en los Andes y que de ninguna manera se puede considerar inferior a los grafemas occidentales. Los *tokapu*, como es sabido, son figuras que se registraban como *quilqas* (escritura), a cargo de los *quilqakamayuc*, en objetos textiles, líticos o en madera. Estos símbolos representan conceptos en cuya interrelación se evidencia una forma de registro que complementa el papel de los quipus a la hora de dar cuenta sobre el registro comunicativo andino.

Debido a las múltiples interpretaciones que se han hecho sobre los *tokapu*, el autor plantea una forma de traducción que recoge las experiencias anteriores y se basa en dibujos y textos de Waman Puma. Dicha propuesta es un incentivo para seguir profundizando en el tema y para dar pie a la ya cada vez más aceptada idea de que los incas sí contaban con un sistema de registro propio y que su mayor develamiento dependerá de la forma en que se lleve a cabo las futuras traducciones, siempre teniendo en cuenta las consideraciones que se requieren para ello y que el autor plantea a lo largo de su obra.

En el capítulo seis (llamado *sugta en quechua*) se hace una comparación entre filósofos occidentales y *hamuta 'q* andinos. Se basa en manuscritos de la época para reforzar la idea de que no es en vano que tales cronistas refieran reiteradamente el ejercicio de la filosofía entre los Incas.

A la pregunta de si había o no reflexión filosófica en los Andes prehispánicos, el autor sostiene que, sí hubo, es decir, se desarrolló en los Andes una sabiduría que puede considerarse como filosofía. Dentro de los pensadores más representativos tenemos a los Incas Inka Sinchi Ruqa y Pachakuti, así mismo a Juan Yunpa como un *Hamutaq* posterior.

En este capítulo se revisan las fuentes documentales de los siglos XVI y XVII con el objetivo de indagar sobre las referencias comparativas entre *hamut' aq* y los filósofos occidentales, como resultado de ello se encuentra información valiosa que nos permite hacer una propicia comparación entre dichos sistemas de pensamiento tan distantes entre sí. A pesar de ser fragmentarias las referencias sobre el pensamiento reflexivo de los *hamut' aq*, encontramos en algunos *khipu*, que fueron traducidos y transcritos durante la colonia, evidencia de una original forma de reflexión profunda análoga al de la tradición helénica.

Se aclara también el concepto de *Hamutay* como término que alude a pensamiento reflexivo y que al igual que otros términos durante la invasión, sufrieron adulteración en su contenido y su forma, es así que se acostumbró a pronunciarlo como “amauta”. Para el autor es de suma importancia restituirle su sentido original debido a que nos muestra una forma propia de reflexionar y a las personas que lo ejercían, así como obtener desambiguación semántica cuando se aborda el ejercicio del pensamiento en el Tahuantinsuyu.

Acerca de la reflexión del Inka Pachakuti, el autor plantea que está en relación a la indagación sobre el principio o la causa de existencia que se asienta en *Pacha*, y el por qué del incesante movimiento cíclico del sol y la luna. Las elucubraciones del inka giran en torno al ciclo regular del sol (*inti*), luna (*quilla*) y las constelaciones (*quyllurkuna*). A su vez plantea la

idea de *puriy* como los ciclos regulares que regían para dichos cuerpos, así como también el concepto de *tupuy*, que vendría a ser la capacidad de medir las regularidades astronómicas para lo cual instauró un modelo explicativo respaldándose en instrumentos observables que le permitió llevar la cuenta temporal de todo el año. De ello se concluye que sus reflexiones podrían ser consideradas “cosmológicas”.

También tenemos el caso de Juan Yunpa a quien el autor presenta como un verdadero *hamut' aq*. Basado en la evidencia documental vemos a Juan Yunpa como sabio al que podría encajar muy bien el término occidental de “filósofo”, cuyos tópicos de reflexión giran en torno al universo y cosmología (*pacha*), medicina y curaciones (*hampiy*), saber (*yachay*), buenas costumbres y virtudes, (*yachasqa kaylla allinkawsay*) entre otros.

En el capítulo siete (llamado *qanchis en quechua*) se trata sobre el pensamiento filosófico andino que fue recogido en los manuscritos coloniales, principalmente el desarrollado en runasimi, para lo cual el autor plantea una propuesta interpretativa basada en los registros de Cristóbal de Molina, el Manuscrito de *Waruchiri*, Joan Santa Cruz Pachakuti Salqamaywa y Felipe Waman Puma.

El autor muestra cómo es que la transcripción de los *khipu* narrativos revelan una forma original de reflexión por parte de los *hamut' aq*, dicho pensamiento desvanece la frontera que se suele establecer entre el discurso mítico y el saber; y entre rito o predicción cosmológica en relación al culto de los *waka*. En conclusión, todos estos se interrelacionan para afirmar una unidad discursiva que confluye como sabiduría en la idea general de *pacha* como universo que podemos conocer. *Pacha*, a su vez, es accesible a través de *yachay*, entendido como saber práctico, y *hamutay* que para que sea tal debe cumplir con las tres condiciones de verdad: *kamay*, *sullull* y *chiqa*. En base a estos criterios de verdad podemos construir nuevas interpretaciones del pensamiento filosófico andino.

Finalmente, en el capítulo ocho (llamado *pusaq* en quechua) se aclaran mejor los conceptos del *yachay* inka como tradición de conocimientos que alcanzó la sociedad incaica, sintetizado por los *hamut' aq*, en relación a los tópicos: *yupay*, *tupuy* (sistema contable y medición), *allinkay*, *mucuy* (regulación de las costumbres), *tarpuymita* (agricultura), *hampiy* (medicina); *taki*, *haylli* (baile, canto) y *harawi* (poesía). Todo este saber en referencia a la relación del hombre andino con el medio ambiente y en su desarrollo social como civilización autóctona cuyas tradiciones aún perduran en los Andes.

A modo de conclusión podemos señalar que la obra de Mazzi constituye un entusiasta intento por defender el saber reflexivo andino como una

forma original de filosofía que en nada envidia a la occidental, no obstante, el mismo hecho de plantear tal cuestión origina una polémica ineludible. En primer lugar, nos encontramos con el interminable debate sobre la definición de filosofía y la posibilidad de una filosofía no occidental. Para fortuna del autor, ese debate cada vez se inclina más a favor de quienes creen que la filosofía es esencialmente humana y no exclusivamente helénica.

Superado aquel primer impase tenemos el problema de situarse en el otro extremo, en donde el chauvinismo o el inevitable etnocentrismo nos llevan a mostrar nuestra cultura como una grandiosa forma de organización humana. El autor se cuida mucho de no caer en este extremo y sustenta, a la manera como lo exige la academia, cada osada afirmación que pueda plantearse a lo largo de la obra, siendo así que podemos remitirnos a las pruebas que presenta Mazzi para dar fe de lo que se dice.

Sin embargo, hay presupuestos que se tienen por ciertos, pero donde otros autores no necesariamente concuerdan, por ejemplo, en relación al polémico carácter de la revolución de Túpac Amaru II, el autor señala que se trató de un movimiento que proclamó la “inmediata restitución del Tawantinsuyu” (115 p); es decir, presenta la rebelión de Túpac Amaru como un intento de volver al pasado glorioso andino despojándose totalmente de los elementos hispanos. Este último planteamiento ha sido refutado oportunamente por Walker (2015), quien nos presenta dicho movimiento como un intento de congraciarse a los “súbditos” andinos con la corona española y la iglesia católica, pero con vehemente oposición a quienes ensucian el nombre de la iglesia o la corona con actos impúdicos y sobre todo a quienes abusan de su condición de dominantes para cometer una serie de abusos contra la población local.

Como bien señala Walker, en la época de Túpac Amaru II era inimaginable pensar un mundo sin la iglesia católica, lo que conllevó al momento de la rebelión un trato muy amable hacia los miembros del clero y también muy considerado con los criollos y españoles que no estaban involucrados en abusos y vejámenes contra los dominados. Se señala incluso que Túpac Amaru decía en todo momento estar cumpliendo la voluntad del rey o que a su juicio, si el rey se enterase de la situación, este le daría toda la razón a los rebeldes. En otras palabras, plantea que Túpac Amaru no estaba planteando un nuevo gobierno que se oponga a la monarquía española o a la iglesia católica sino al contrario, quería que se cumpla su mandato expreso, lo cual no es otra cosa que un vivir armonioso entre españoles, criollos, indios y mestizos para bien de la corona y el clero.

También nos encontramos con la ausencia de una descripción explícita acerca del carácter de la sociedad incaica, las constantes referencias que se hacen acerca de la sociedad inca, más bien recuerdan a la visión escolar e idealista de presentar a los Incas como el reino de la felicidad, es decir, aquella sociedad donde se vivía de manera colectivista y armoniosa donde no encontrábamos problemas sociales graves y que fue abruptamente trastocada con la llegada de los españoles por los cuales se generó, recién allí, la desigualdad social, discriminación, servidumbre, esclavismo, enfermedades, etcétera.

Espinoza (1990) nos da una visión de una sociedad Inca donde, al igual que en otros estados de la antigüedad, imperaba el despotismo y el modo de producción asiático. Waldemar caracteriza a la sociedad Inca como un Estado Colectivista-tributario, es decir, una sociedad en donde había una centralidad autoritaria que dominaba sobre los demás reinos que habían sido conquistados por ellos y que percibía tributos (en productos agropecuarios, tierras o personas para distintos fines del estado Inca) de los mismos a cambio de mantener su relativa autonomía en lo que respecta a sus costumbres y lengua. Dichos reinos se conformaban a su vez en *ayllu*, los cuales eran clanes que vivían de manera colectivista pero dominados por un ayllu mayor, y fueron justamente estos los que se sumaron a los españoles para librarse de los Incas y lo consiguieron. Así mismo se aclara que en el tiempo de los incas, había esclavitud, servidumbre, racismo, clasismo, delincuencia, enfermedades de todo tipo, precariedad, pobreza y demás problemas sociales que son inherentes a todo estado donde domina una minoría.

Con respecto a la filosofía andina, podemos seguir la crítica que plantea Mario Mejía Huamán a la obra de Josef Estermann con respecto a la generosa identificación de cosmovisión con filosofía, en donde Mejía (2005) sentencia:

queremos hacer notar que nuestra discrepancia con Joseph Estermann es de principios. El autor concibe la filosofía como un saber irracional, sustentado en el mito y la tradición andinas; nosotros proponemos una filosofía fruto de un discurso racional, en que la filosofía sea una superación de la explicación mítica. Desde luego, podrían discutirse los alcances de algunos conceptos; pero todo ello sería superfluo si, finalmente, ambos hablamos de otras cosas. No queremos entrar en diálogo por compasión, no; esto sería caer en una falacia Ad Misericordiam; tarde o temprano los países tercer-mundistas haremos respetar nuestros derechos por necesidad. Suponer que nuestros antepasados fueron filósofos no mejora

nuestra condición, ni nuestras esperanzas de superación. La filosofía es discurso racional manifiesto, crítico y fundante. (104, 105 pp.)

Es así que Estermann (1998) presenta al conjunto de saberes andinos como verdadera filosofía, identificando mito con filosofía y presentando el pensamiento andino como manifestación de una profunda reflexión indesligable de la actividad cotidiana que establece el hombre con la naturaleza y con los demás miembros de su sociedad. Sobre esto Mejía (2005) advierte que Estermann en su libro no aborda en sí el pensamiento propio del hombre de los Andes, sino que reflexiona acerca de dicho hombre en su devenir como sujeto reflexivo, es decir, no hace una filosofía andina sino una reflexión acerca de la cosmovisión andina, con lo cual no está penetrando en el intrincado mundo discursivo de los andes, sino que está apelando a las consideraciones mítico-religiosas para dar cuenta de algunos elementos de sabiduría práctica.

Así mismo Mejía (2005) afirma que es una ficción occidentalizada suponer que tenemos una filosofía propia, así como resulta ficticio suponer que somos sujetos libres que vivimos en democracia, y que poseemos sin saberlo todo un bagaje filosófico que aún no logramos percibir, esto, a decir de Mejía, es una ingenuidad, tal como suponer que occidente nos necesita para humanizarse, y que encajaría más bien en un intento de querer oxigenarse apelando a propuestas exóticas debido a que sus temas de discusión ya se encuentran agotados.

Haciendo el símil con la obra de Mazzi nos encontramos con que su propuesta es congruente con la de Estermann en cuanto identifica mito con filosofía como amalgama que determina el ser reflexivo en el hombre andino. Mazzi estaría inclinando su reflexión por el lado de la sabiduría práctica como fuente de interrelación metafísica con el mundo, pero el peligro de plantear ello es que se puede forzar una interpretación filosófica en cada muestra de religiosidad o de actitud frente la vida, lo cual podría degenerar en considerar cualquier acción humana como filosófica. Frente a esto tenemos que sabe ponderar bien las posibles divergencias entre conocimiento práctico por un lado y conocimiento reflexivo a partir de la práctica por otro, pues es tentador advertir que se pueden evidenciar horizontes filosóficos en el pensamiento de los *hamuta'q* pero tomando en cuenta la crítica de Mejía, tener cuidado al momento de confundirlo con una particular cosmovisión.

A partir de estos ejemplos vemos pues una visión de los Incas sutilmente idealizada pero que no quita la seriedad total al conjunto de la obra,

a la cual el autor ha procurado dotarla de carácter científico y riguroso siempre teniendo en cuenta las exigencias de la academia. Mazzi al circunscribirse al sector de los investigadores autoctonistas, y teniendo muy claro que la objetividad total es imposible pues siempre hay factores que pueden subjetivarnos lo cual es siempre humanamente comprensible, asume una postura coherente con lo que plantea, pues se ha propuesto evidenciar la reflexión mítica andina como una genuina forma de filosofía que se circunscribe en un contexto determinado y que no debe ser menospreciada ni tomada como mero saber mitológico sino que se debe poder leer la profunda reflexión andina desde una mirada no occidentalizada.

En los que respecta al pensamiento filosófico andino, considero que el autor ha señalado de manera reveladora la existencia de reflexión profunda en los Andes que se inscribe dentro del concepto muy ampliado que tendríamos de filosofía, pero no encontramos aún todo un sistema filosófico racional que lo justifique en su totalidad. Solo si seguimos la noción de filosofía como cualidad humana que no solo implica a la razón sino también al mito podemos aseverar que efectivamente en los Andes hubo un pensamiento netamente filosófico. Sin embargo, considero que la existencia de una metafísica racional que se aleje del mito sí es posible en la tradición andina y es justamente labor de los investigadores interesados en este tema tratar de develarla, y aquellos que se aventuren por estos difusos horizontes encontrarán en la obra de Mazzi los elementos necesarios para encaminarse por tan intrincada y necesaria labor.

Pues lo más valioso a considerar en las obras como las que presenta dicho autor es que nos dan mayores luces sobre culturas que se tenían por inferiores pero que al hacer una comparación con Occidente nos damos cuenta de que aquellas culturas no son tan irracionales ni este un espacio de razón y verdad puras, pues es fácil de advertir que la irracionalidad se encuentra muy presente en la tradición occidental y que son los elementos culturales como la religión o valores determinados los que marcan la pauta de cada pensamiento reflexivo. Entonces al ver que no existe la genuina razón pura nos damos cuenta de que el pensamiento abstracto de Occidente no es muy diferente al desarrollado por otras culturas, pues en todas ellas encontramos mezclas de mito y logos, en algunas más explícitas que otras, en algunas registradas para la posteridad, en otras, como en los Andes, un misterio que falta aún develar pero que nos empuja a asumir en estas generosas tierras el compromiso de interpretar y revalorar el pensamiento filosófico de una de las grandes civilizaciones de la humanidad.