

La filosofía intercultural y el *Manuscrito del Huarochiri*

Nicolas Beauclair

En los comienzos del siglo XXI estamos confrontados, más que nunca, al fenómeno de una globalización mundial por el cual nuestro planeta parece cada vez más pequeño, y que nos obliga a (re)pensar el desafío de vivir juntos. La diversidad humana se hace más visible, y las reivindicaciones de los pueblos menos favorecidos se hacen más oíbles. Así, la multiculturalidad ya se ha vuelto un concepto innegable en nuestro mundo, pero muchas veces es mal interpretado y/o utilizado por las instituciones del poder como son los Estados-naciones. Latinoamérica es un buen ejemplo de esta diversidad y, hoy en día, las reivindicaciones indígenas son cada vez más importantes y perceptibles; los pueblos que fueron acallados durante tanto tiempo, muchas veces por la fuerza, hacen oír sus voces y muestran su presencia. Sin embargo, América Latina es un espacio que todavía sigue siendo heredero del eurocentrismo proveniente del sistema colonial. Así, frente a este tumulto de voces y visiones diferentes, nos parece importante re-pensar nuestra realidad, que todavía está demasiado atravesada por desigualdades socio-económicas, y las relaciones que tienen lugar en ella. Para eventualmente “cumplir” con esta tarea de re-pensamiento, nos acercamos a la idea de Raúl Fonet-Betancourt que sugiere la formación de una filosofía intercultural.

Ahora bien, si nos acercamos a la idea de una filosofía intercultural es porque implica una nueva visión de la filosofía. Lo que se propone, es repensar la filosofía para sacarla del modelo occidental heredado de una larga tradición que tiene sus raíces en la filosofía griega de la antigüedad. Fonet-Betancourt propone: “*des-filosofar* la filosofía, [...] *des-filosofar* la filosofía es liberarla de la obligación a la observancia exclusiva de las leyes de un único sistema del saber o de un determinado sistema educativo” (2000 74-75). Así, esa nueva filosofía implicaría escuchar las voces acalladas por la filosofía occidental, escuchar las voces que tienen otras visiones del mundo. Es decir, una filosofía con aportes de todos, que deja hablar a todos en un pie de igualdad, que tiene un intercambio de ideas consideradas con el mismo valor. Los procesos de diálogo, discusión y deliberación deben ser unas de las bases de esa filosofía intercultural. Así, creemos necesaria una filosofía intercultural en América Latina, una filosofía basada en el diálogo

intercultural, que reconoce las injusticias cometidas en el pasado y que pone atención particular en los aportes de los que no fueron escuchados durante demasiado tiempo: los indígenas. Esos pueblos indígenas tenían pensamiento filosófico, una manera de ver e interpretar el mundo, antes de la llegada de los europeos, pero la filosofía en Latinoamérica siempre ha sido eurocéntrica, mimesis o continuación de lo que se hace en Europa. Evidentemente, recuperar, o hacer emerger, estos conocimientos, este saber, para que entre en un diálogo y forme parte de una filosofía intercultural es una tarea ardua porque el pensamiento filosófico autóctono es, en gran parte, relegado a las tradiciones orales, y, entonces, muchas veces despreciado y más difícil de aprehender y legitimar. Sin embargo, se escribieron, durante los tiempos coloniales, documentos sobre el pasado de ciertos pueblos indígenas, como en el caso del *Manuscrito del Huarochiri* (Taylor), que pueden ser en parte considerados como provenientes de fuentes orales.

En este trabajo nos proponemos analizar este documento colonial como fuente de pensamiento filosófico indígena. Evidentemente, este documento proviene de una región particular (la región de Huarochiri, Perú) y no pretendemos afirmar que podría representar un pensamiento indígena pan-americano y tampoco pretendemos sustituirnos a los indígenas para hacer sus reivindicaciones. Sin embargo, pensamos que este manuscrito podría ser un documento interesante a la hora de fomentar el diálogo intercultural. Así, nos proponemos comenzar con una primera parte en la cual expondremos de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de la obra. En una segunda parte, haremos un resumen de las ideas principales de una tesis doctoral escrita por José Yáñez del Pozo, que habla justamente de los contenidos filosóficos del *Manuscrito* y haremos una reflexión sobre la utilidad que podrían tener estos conocimientos dentro del diálogo intercultural de una filosofía intercultural en América Latina.

El *Manuscrito del Huarochiri*

El *Manuscrito del Huarochiri* es un documento de la época colonial. Sin saber la fecha exacta de su producción, se estima que fue escrito alrededor de 1608.

La lengua del manuscrito es el quechua vehicular de la época y no se sabe quién es el autor, pero fue encontrado en los documentos de Francisco de Ávila, el famoso extirpador de las idolatrías. Se supone que el manuscrito habría sido escrito con el objetivo de identificar, ubicar y destruir las “huacas”¹ de la región de Huarochirí. Ávila, que tiene orígenes no muy claros (¿mestizo, criollo?), fue sacerdote en San Damián de Huarochirí a partir de 1597. Hacia 1608, fue invitado a la fiesta de la Asunción del 15 de agosto y un indígena le dijo que la fiesta en realidad era sólo un camuflaje del culto a Pariacaca y Chaupiñamca. De ahí empezó su campaña de persecución de las idolatrías y, también hacia 1608, escribió el *Tratado* de Ávila “que se suele considerar como una traducción o, al menos, una paráfrasis del documento quechua” (Taylor 15).

Se supone que el *Manuscrito* fue escrito por un indígena encargado por Ávila de recolectar los mitos, ritos y tradiciones de la región. El documento está firmado por la mano de Tomás. Así, si los contenidos del manuscrito fueron recogidos con el objetivo de la extirpación, podemos fácilmente concluir que son auténticos. Podríamos imaginar quizás, de manera ideal, que el recolector de los mitos hizo su tarea a la manera de los antropólogos modernos que recogen los mitos de los pueblos que tienen una tradición principalmente oral. Si decimos que el documento fue escrito por un indígena, este había sido, sin ninguna duda, cristianizado y educado por la Iglesia. Decimos esto porque, primero, sabe escribir y, además, sabe escribir el quechua general establecido por el Tercer Concilio Limense, lo que confirma que fue educado dentro del sistema colonial. Segundo, decimos esto porque el escritor se manifiesta a través del narrador de la obra que dice explícitamente ser cristiano. Por ejemplo: “Nosotros los cristianos consideramos que este relato se refiere al tiempo del [di]ludio” (Taylor 79). Sin embargo, el hecho de haber podido recoger todos estos relatos nos parece ser el indicio de que es indígena: no creemos que un español hubiera podido recoger estos mitos fácilmente. Además, la región del Huarochirí era una región multilingüe en la cual no se sabe muy bien hasta qué punto el quechua era utilizado, así, el recolector tenía que ser multilingüe para comprender lo que recogía. Este hecho podría explicar también la presencia de interferencias lingüísticas en el manuscrito, interferencias no solo del español sino también de lenguas indígenas.

Si el Manuscrito es el resultado de la campaña de extirpación de las idolatrías y, así, permite deducir, como

¹ Este término, propio de la región andina, es polisémico, puede significar varias cosas como deidades, lugares sagrados, momias, montañas, etc.

ya hemos dicho, que los contenidos son auténticos, éste es el resultado de una recrudescencia de la opresión de los indígenas. Efectivamente, Huarochirí no fue una región de gran explotación por parte de los españoles en los inicios de la conquista; no era una región muy interesante económicamente como Potosí, por ejemplo. Sabiendo que podían aprovechar el saber laboral de los indígenas, se permitió la conservación de muchas de sus tradiciones y de sus lenguas. Sólo al final del siglo XVI, con la llegada de los colonos que se agregan a los primeros conquistadores, los españoles empiezan realmente la represión sistemática de los indígenas. “[...] On installe [los indios] dans des nouveaux villages pour mieux les contrôler et les soumettre à l’impôt. Le pouvoir colonial décide d’effacer les traces de la culture passée : on détruit les huacas, les tombeaux indiens, les momies qu’ils contiennent, on brûle les quipus, on interdit les danses traditionnelles...” (Calvet 128). La campaña de Ávila forma parte de esta corriente y el narrador-escritor² se muestra ambivalente frente a las tradiciones de los indios. Así, aun cuando se identifica a los cristianos y participa en la campaña de extirpación, parece querer conservar las tradiciones indígenas por medio del *Manuscrito*.

Si en los tiempos antiguos, los antepasados de los hombres llamados “indios” hubieran conocido la escritura, entonces todas sus tradiciones no se habrían ido perdiendo, como ha ocurrido hasta ahora. [...] Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí las tradiciones de los antiguos hombres del Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. (Taylor 41)

Quizás era alguno de esta región y se sentía interpelado por esos mitos, lo cierto es que era un individuo aculturado, flotando entre la cultura occidental y la cultura andina.

Ahora bien, esos mitos recorren una temporalidad que se puede dividir en “tres niveles temporales: un plano mítico, un plano ritual y un plano histórico que se presenta contemporáneo al momento de la enunciación” (Zanelli 98). Ese tercer plano es construido a partir del contexto y del narrador (que acabamos de presentar), mientras que los otros dos son construidos a partir de relatos provenientes de la tradición oral.

De acuerdo con Salomón (Manuscript 5-11) el texto contiene relatos que pueden ser organizados en cinco grupos: los tiempos antiguos, los mitos de identidad de grupo bajo el patrocinio de Pariacaca, los mitos de identidad de género en torno a la diosa Chaupiñamca, los relatos que reflejan la relación con los incas, los relatos de la relación directa con los

² Cuando hablamos de narrador-escritor nos permitimos yuxtaponer la noción de narrador y de autor implícito. Dado que el autor de la obra es desconocido y dado el contexto particular de la extirpación de idolatrías, deducimos que es el escritor del *Manuscrito* quien se expresa a través del narrador como se ha dicho anteriormente.

españoles, y una última parte sobre asuntos muy específicos y especializados. (Yáñez del Pozo 7)

Evidentemente, estos contenidos no son presentados de manera lineal sino de una manera más zigzagueante, reflejo de su proveniencia oral, “hay pasajes en los que se repiten variantes de un mismo relato y existen partes sobreentendidas” (Rubina 71). Además, los relatos provienen de diversas fuentes, de diversas comunidades que tenían sus propios “huacas” locales pero que se reunían todas por su culto a Pariacaca, la región cubierta por el Manuscrito es bastante extendida (ver anexo 1).

Las tradiciones orales, en general, permiten la conservación de la memoria de un pueblo, de una cultura, “tienen el valor de preservar la forma en que una cultura estructura el mundo y reflexiona acerca de sí misma” (Gerassi-Navarro 95). El *Manuscrito* sería entonces la herencia de las formas de estructurar el mundo de los pueblos de esta región desde los tiempos antiguos hasta el presente de su redacción (en relación con la temporalidad mencionada arriba). Además, la tradición oral de estos pueblos no se paró con la escritura del *Manuscrito*, así, ciertos mitos siguieron transmitiéndose hasta nuestros días³. Evidentemente, con el tiempo estos mitos se transformaron pero sabemos que tienen origen en el pasado, lo que testimonia el *Manuscrito*. “La particularidad del discurso oral es de ser un pensamiento en movimiento, en el cual los cambios y enfrentamientos tanto de ideas como de las interacciones humanas recrean la historia de una cultura y definen su identidad” (Gerassi-Navarro 96). Así, al anotar las discrepancias entre el *Manuscrito* y los mitos que siguen vigentes, podríamos ver cuáles son las transformaciones en la estructuración del mundo de los pueblos de Huarochirí, pero lo que creemos ser lo más revelante es que con el *Manuscrito* tenemos una prueba de que los pensamientos indígenas de hoy, las maneras de estructurar el mundo, transmitidos a través de la tradición oral, tienen un lazo con el pasado. Es un poco paradójico constatar que el Manuscrito tenía como objetivo la extirpación de idolatrías, pero que, en el fondo, ayudó a la preservación hasta nuestros días de la memoria de esta región. Por eso, pensamos que estudiar este manuscrito puede ayudar a comprender mejor estos pueblos, ayudar al diálogo intercultural.

En esta primera parte, hemos expuesto de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de esta obra anónima que es el *Manuscrito del Huarochirí*. Hemos tratado con ello de demostrar que los contenidos de esta obra reflejan el pensamiento de los pueblos de la región y tienen un lazo con el presente por venir de

fuentes orales. Sin duda, estos mitos forman parte de la construcción identitaria de esta región; así, la obra contiene costumbres o prácticas rutinarias que fueron transmitidas de generación en generación, pero también puede servir de base a una tradición inventada que arraiga “la trayectoria reciente del grupo en un *tiempo épico*, en un origen mítico común” (Dietz 88). Ahora vamos a pasar a la siguiente parte de nuestro trabajo, en la cual vamos a hablar de los contenidos filosóficos de la obra.

La filosofía en el *Manuscrito del Huarochirí*

Como lo hemos dicho en la Introducción, queremos empezar esta parte resumiendo las ideas que nos parecen más importantes en la tesis doctoral de José Yáñez del Pozo titulada *Yanantin: la Filosofía Dialógica Intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. En esta tesis Yáñez del Pozo afirma que el *Manuscrito del Huarochirí* podría reflejar todo un sistema filosófico. “[E]l Manuscrito del Huarochirí constituye un verdadero sistema filosófico porque presenta una síntesis de las maneras cómo este pueblo respondió a las preguntas que se había hecho a lo largo de los años” (213) y no porque presenta una filosofía que entra en la definición de la tradición occidental. Están presentes en el *Manuscrito* conocimientos del mundo que se pueden insertar en “la clasificación tradicional de toda filosofía: la cosmología o conocimiento del universo [...], la teología o reflexión sobre los seres sobrenaturales [...], la antropología o estudio de los hombres y las mujeres [...] y sus relaciones, y la ética o discusión sobre los valores y las normas de la sociedad [...]” (232). Además, “la filosofía andina es una filosofía eminentemente intercultural y dialógica, que para entender lo planteado por otras sociedades y pensamiento parte precisamente de su experiencia relacional, complementaria e inclusiva” (215). Sin embargo, aun cuando se habla de filosofía, se precisa que no es tan evidente que exista pensamiento filosófico indígena; así, al emplear el término “filosofía” se habla más de una racionalidad o sabiduría autóctona.

La tesis está dividida en tres capítulos, que vamos a presentar a continuación, siguiendo la clasificación que hemos presentado. Es decir, el primer capítulo sobre cosmología y teología, el segundo sobre antropología y el tercero sobre ética. El autor explica que hace esta tesis para facilitar el diálogo intercultural en la línea de la filosofía intercultural tal como es presentada en la obra de Josef Esterman *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. En el primer capítulo de la tesis se precisa que la relación entre lo “cósmico” y lo “terrenal” en los Andes no se puede entender desde el pensamiento occidental. Los planos

³ Alejandro Ortiz Rescaniere recogió en un libro mitos que siguen vigentes hoy en día: *Huarochirí 400 años después*. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1980.

cosmológico y teológico del mundo andino, que se entienden como el único plano teológico de la tradición occidental, son dos conceptos no separados en la mentalidad andina. En realidad, todas las áreas del estudio de este autor están relacionadas y él dice: “Toda nuestra investigación, dada la característica religiosa específica del texto, podría ser considerada como una aproximación teológica al mundo andino” (60). Aun cuando no se hace la diferencia entre lo cosmológico y lo teológico, “las categorías *arriba* (Hana) y *abajo* (Rurin)” (47) ellas sí se distinguen, como lo izquierdo (asociado a lo femenino) y lo derecho (asociado a lo masculino). Esta teología se hace alrededor de la *pacha*, se toma esta palabra como mundo, tiempo y espacio.

Podríamos decir que en la concepción andina del mundo, “pacha”, están en juego dos tipos de fuerzas, las centrípetas y las centrífugas. Las primeras están asociadas con la profundidad, la solidez, la sequedad, la estabilidad, la fecundidad potencial y la feminidad. Las fuerzas centrífugas están relacionadas con la altura, la fluidez, la humedad, el movimiento, la inseminación potencial y la virilidad (Salomón “Manuscript” 16). Entre los dos tipos de fuerzas, [...], siempre hay puentes de conexión y relación. (59)

Hay relaciones entre estas fuerzas como hay relaciones entre lo “terrenal” y “cósmico”, entre los hombres y las “huacas”, y estas relaciones pasan por el principio de complementariedad. Esta complementariedad se entiende “tanto en sentido vertical como en el horizontal” (80), es decir, tanto entre lo “terrenal” y lo “cósmico” como entre las diversas partes del mundo terrenal. La complementariedad de los géneros femenino y masculino es muy importante: esta es representada en el manuscrito por Chaupiñamca y Pariacaca, la tierra y el agua. “Los seres petrificados y los demás lugares sagrados y objetos de culto, ubicados en los sitios especiales de transición se constituyen en los puentes entre las varias partes del mundo andino” (80). Es decir que la teología, la relación entre los humanos y los seres sobrenaturales, juega un papel cotidiano en el mundo andino; el mantenimiento de la complementariedad, tanto de manera vertical como horizontal, se hace continuamente a través, entre otros, de la “admiración y veneración por tantos objetos y fenómenos que los españoles jamás entendieron” (80).

Si, como acabamos de decirlo, la complementariedad de género juega un papel importante en el plano teológico, en el segundo capítulo de la tesis se evidencia que “la división de género constituye un eje fundamental de la organización regional de Huarochiri” (82). Como el texto fue escrito en la época colonial, trasparecen tres maneras de organización de la división de género. La primera es la concepción regional preincaica en la que “era muy nítida la división y distinción de sexos, en el sentido de lo que se denomina paralelismo de género”

(85). Como ya se ha mencionado, este paralelismo de género se hace ver en el plano teológico en el cual los géneros están asociados a fuerzas, huacas, elementos y estados diferentes, pero, sobre todo, complementarios. Segundo, en la época incaica se conservó el paralelismo pero con una cierta jerarquización, una jerarquización entre los géneros y dentro de los géneros. Esta jerarquización fue probablemente concebida para justificar ciertos privilegios de los miembros de la administración incaica, el inca era hijo del sol y la reina hija de la luna. Ciertas personas eran parientes más cercanos a los dioses que otros. Tercero, “como era de esperarse, la jerarquía de género se profundizó con la conquista española. Sin hacer caso de las sutilezas de clase y género mediatizadas y disimuladas con el rito y el mito, el europeo impuso su propia concepción sobre los géneros y los sexos” (88). Sin embargo, al tomar una perspectiva feminista el autor muestra que en el *Manuscrito* “los mitos nos hablan no solamente de una idea de géneros paralelos sino también de una cierta supremacía de la mujer, manifestada a través de sus roles y sus características sexuales” (126). Así, “los personajes femeninos son presentados como no-marcados, es decir como anteriores y, en cierta medida, superiores a los personajes masculinos, éstos son marcados, es decir en proceso de desarrollo a partir precisamente de las características femeninas” (127). Pero más que una oposición entre los dos sexos es una complementariedad, concepto que es una de las bases de la ética andina.

En el último capítulo de esta tesis, sobre ética, se quiere tener “una idea más completa de las estrategias que esta sociedad usaba para mantener el orden cósmico, la relacionalidad adecuada entre todo lo existente” (131). Los principios básicos de esta ética son: “la dualidad, especialmente aquella fundamentada en los pares inseparables, *yanantin*” (129), la “correspondencia, complementariedad y reciprocidad” (131). Son estos principios básicos los “que hace[n] posible que el ser humano sea el puente o *chacana* de todo este orden cosmogónico (Estermann 228)” (131). Además, estos principios se deben mantener a lo largo de la vida de los individuos, así, en cada etapa de la vida humana, desde el nacimiento hasta la muerte, se debe mantener el equilibrio entre los elementos de las dualidades del mundo por medio de varias prácticas rituales. No entraremos en los contenidos específicos de estos rituales ni explicaremos los fines precisos de estos dado que esos son muy complejos y numerosos. En general el autor de la tesis constata que la ética presente en el *Manuscrito* es “ eminentemente comunitaria. El individuo es importante en cuanto se siente ligado a la comunidad y en cuanto cumple con las reglas que producen el equilibrio real y simbólico buscado por

todos” (199). Este equilibrio se debe mantener entre el mundo humano y el mundo sobrenatural de las “huacas”, entre los géneros, entre las comunidades de diversos pisos ecológicos, etc. No se debe olvidar que la región de Huarochirí era una región multilingüe y multicultural, los diferentes pueblos estaban ligados por su culto a Pariacaca y Chaupiñamca” así, existía la necesidad del mantenimiento de los principios éticos básicos de manera intra e intercomunitaria. De ahí también otros elementos importantes de esta tesis, el dialogismo y la interculturalidad. Se habla de dialogismo sobre todo en referencia a Bakhtine, quien dice que el dialogismo es el modo epistemológico característico de un mundo dominado por la “heteroglosia”. Todo significa, es entendido, como parte de un todo más grande. Hay una interacción constante entre significaciones, cada cual tiene el potencial de condicionar otras (34). Así, se afirma que los pueblos del Huarochirí tienen una filosofía dialógica intercultural porque estuvieron (antes de la llegada de los europeos) y están en un mundo “heteroglósico” y multicultural, y que estructuran este mundo en gran parte en torno a la experiencia relacional. De ahí, por ejemplo, la incorporación de prácticas cristianas a las prácticas tradicionales, resultado no de la aculturación o del sincretismo sino del dialogismo intercultural que caracteriza la “filosofía” de los huarochiranos.

En resumen, la filosofía presente en el *Manuscrito del Huarochirí*, según Yáñez del Pozo, es una filosofía intercultural dialógica. Los huarochiranos, a través de costumbres cotidianas, se esfuerzan por mantener el equilibrio entre las diferentes partes de su mundo. Ese mundo engloba el plano cosmológico como el plano cosmogónico y teológico. Así hay relaciones entre las huacas, entre los humanos y las huacas, entre los diferentes seres humanos (entre e intra-géneros) y con todos los diferentes elementos que les rodean (que están asociados a huacas y a géneros). Contrariamente a los occidentales (de la época del *Manuscrito*), los huarochiranos otorgan mucha importancia a la complementariedad de los géneros y, según Yáñez del Pozo, no solo hay paralelismo entre los géneros sino una cierta supremacía del género femenino. Finalmente, los principios éticos básicos, eminentemente comunitarios, de los huarochiranos son: dualidad, correspondencia, complementariedad y reciprocidad.

Ahora bien, como lo hemos dicho en la Introducción, queremos hacer una pequeña reflexión sobre el diálogo intercultural de una filosofía intercultural latinoamericana a la luz de las informaciones que hemos destacado del *Manuscrito*. Como ya se ha dicho, el diálogo intercultural tiene que dejar hablar a todos con el

objetivo de generar “una” filosofía, que recibe aportes de todos sin trazar fronteras, que tiene un inter-cambio de ideas consideradas con el mismo valor. Sin embargo, tampoco se debe caer en la trampa de una simple síntesis cultural⁴ de las distintas voces; los procesos de diálogo, discusión y deliberación son las bases de una filosofía intercultural contextual y deben ser constantes. Estos procesos deben ser constantes porque el contexto siempre está cambiando. En realidad, los resultados de estos procesos sólo pueden ser provisionales, tal como el contexto, pero así, siempre puestos al día. Al estar al día por medio de estos procesos, creemos que esta filosofía intercultural podría influir los niveles políticos, económicos, etc. “Respeto, reciprocidad e igualdad son valores fundadores de todo diálogo entre sujetos autónomos [...] podemos postularlos como valores universales, no por su contenido sino por su necesidad” (Martínez 90). Dicho esto, encontramos muy interesante que ciertos conceptos filosóficos andinos se adecuan a la dinámica del diálogo intercultural que acabamos de presentar.

Primero, los huarochiranos tratan de mantener el equilibrio necesario entre las diferentes partes del mundo por medio de prácticas rituales cotidianas. Vemos aquí una aproximación a lo que hemos dicho sobre la necesidad de constancia de los procesos de diálogo, discusión y deliberación. Es decir, el mantenimiento de un “equilibrio” entre los diferentes constituyentes de la filosofía intercultural, por medio de prácticas constantes como son el diálogo, la discusión y la deliberación.

Segundo, la diferencia entre géneros en la cultura huarochirina no se concibe en términos de exclusión o jerarquización, se habla más de paralelismo y complementariedad, y antes de la conquista incaica se puede quizás hablar de igualdad. Este punto nos parece muy importante porque las sociedades latinoamericanas de hoy están atravesadas por un machismo muy presente. La mujer es objeto de degradación bastante constante y, desgraciadamente, los indígenas incorporaron en gran parte este comportamiento a causa del contacto con el hombre occidental. Si queremos hacer un diálogo que deja hablar a todos, tiene que dejar hablar a las mujeres también y eso en un pie de igualdad; el diálogo intercultural supone también un diálogo intracultural que pone en juego a todos los miembros de esta cultura, sin excluir a las mujeres.

Tercero, en los valores universales del diálogo intercultural, Ana Martínez nombra la reciprocidad. La

⁴ Para más información sobre la noción de *synthesis cultural* ver: Apel, Karl-Otto. “Les problèmes du multiculturalisme dans la perspective de l’éthique de la discussion.” En I. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l’Université Laval, 2002. 83-99.

reciprocidad y la complementariedad son valores básicos del sistema ético presente en el manuscrito, de hecho son valores básicos de todo el sistema filosófico huarochirano presente en el manuscrito. Si la reciprocidad debe ser uno de los valores universales del diálogo intercultural, entonces vemos que los huarochiranos ya tienen una predisposición importante para fomentar este diálogo. Además, Yáñez del Pozo afirma que la filosofía del *Manuscrito* es dialógica e intercultural, lo que confirma esta predisposición.

Evidentemente, los tres puntos que acabamos de presentar no significan que los pueblos de Huarochiri deben servir de modelos para la elaboración de un diálogo; como ya lo hemos dicho, se quiere aportes de todos. Sin embargo, creemos que ponen de relieve que estos pueblos pueden estar dispuestos al diálogo intercultural y tienen predisposiciones en su manera de ver e interpretar el mundo que, desde nuestro punto de vista, sólo pueden ser enriquecedoras.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto. "Les problèmes du multiculturalisme dans la perspective de l'éthique de la discussion." En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 83-99.
- Calvet, Louis-Jean. *La guerre des langues et les politiques linguistiques*. Paris : Hachette, 1999.
- Dietz, Gunther. « Por una antropología de la interculturalidad ». En *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada: 2003. 79-127.
- Dussel, Enrique. *Éthique communautaire*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- Dussel, Enrique D. *Para una ética de la liberación latinoamericana. Tomo 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Argentina Editores, 1973.
- Erubina, Celia. "La petrificación en el manuscrito de huarochiri". En *Mester*. 21, 2 (1992): 71-82.
- Estermann, Josef. *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1998.

En conclusión, en este trabajo hemos querido presentar el *Manuscrito del Huarochiri* como fuente de pensamientos filosóficos indígenas que podrían entrar en un diálogo intercultural para la formación de una filosofía intercultural. Hemos empezado presentando de manera general el contexto, la estructura y los contenidos de la obra. Hemos seguido con una presentación de los contenidos filosóficos que nos parecieron los más importantes en la tesis doctoral de José Yáñez del Pozo, y hemos terminado con una pequeña reflexión sobre el diálogo intercultural y la filosofía del *Manuscrito*. Este trabajo está lejos de ser exhaustivo y, en realidad, es una primera aproximación a una investigación más profunda que estamos haciendo y en la que nos detendremos más particularmente en los contenidos éticos de la obra para tratar de elaborar, con otras fuentes, el esbozo de lo que podría ser una *ética del diálogo intercultural*.

- Fornet-Betancourt, Raúl. *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Fornet-Betancourt, Raúl. "Filosofía e interculturalidad en América Latina: Intento de introducción no filosófica". *Interculturalidad y globalización en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, Costa Rica: Editorial DEI, 2000. 65-78.
- Gerassi-Navarro, Nina. "Huarochiri: Recordando las voces del pasado en los mitos de creación". En *Revista iberoamericana*. 61, 170-171 (1995): 95-105.
- Gutmann, Amy. "Le multiculturalisme en éthique politique". En *Diversité Humaine : Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*. Lukas K. Sosoe (Ed.). Saint-Nicolas, Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2002. 31-62.
- Maalouf, Amin. *Les identités meurtrières*. Paris: Grasset, 1998.
- Martínez, Ana Teresa. "Igualdad de derechos e interculturalidad". En *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonía*. Ed. Juan Godenzzi Alegre. Cusco: Centro de

Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de Las Casas”, 1996. 83-92.

Salomon, Frank. *The Huarochiri Manuscript: a Testament of Ancient and Colonial Andean Religion*. Austin: University of Texas Press, 1991.

Salomon, Frank. “Huarochiri. A Peruvian Culture in Time”.
<http://www.anthropology.wisc.edu/chaysimire/>.
22/08/2004.

Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri. Manuscrito quechua de comienzos del siglo*

XVII. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1987.

Yáñez del Pozo, José. *Yanantin: The Dialogic Andean Philosophy of the Huarochiri Manuscript*. The Catholic University of America, 2000. 220 pages; Dissertation Abstracts International, Section A: The Humanity and Social Sciences, UMI, 2001.

Zanelli, Carmela. “Tiempo y utopía en las primeras representaciones del mundo”. En *Mester*. 21, 2 (1992): 97-108.