

Epistemologías indígenas y literatura de fuente oral: Desafíos para el desarrollo de éticas interculturales.¹

Nicolas Beauclair
Université de Montréal

Introducción. Concepciones filosóficas alternativas. La ética del *Manuscrito de Huarochirí*. Conclusión.

Resumen

Los problemas y desafíos éticos relacionados a la mundialización se hacen más visibles que nunca en los últimos años. Los juegos de poder asimétricos y los problemas ecológicos muestran cada vez más la deficiencia humana en habitar el mundo de manera responsable y respetuosa. Por eso, proyectos y reflexiones ético-políticas se hacen necesarios para responder a los desafíos de la mundialización y (re)pensar las maneras de entrar en relación con los diversos componentes y entidades del mundo.

Para responder a esta problemática, lo que propongo en el nivel teórico es el desarrollo de éticas interculturales que tomen en cuenta tanto las reflexiones morales occidentales como las de los pueblos “periféricos”. Y, en un nivel más práctico, propongo estudiar discursos provenientes de la Naciones Originarias planteando que de estos discursos se desprenden nuevos marcos perceptivos, teóricos y éticos cuya validez no se limita al ámbito de los conocimientos y comportamientos indígenas, sino que pueden servir de aporte significativo en el desarrollo de éticas interculturales.

En este artículo, por un lado, voy a hablar de las teorías “postcoloniales” que muestran la herencia colonial de la mundialización (colonialidad del poder y del saber) y los problemas éticos que se desprenden de ella para, luego, analizar un texto de fuente oral indígena de los Andes, el *Manuscrito de Huarochirí*, para destacar unos principios éticos que se desprenden de sus relatos y que me parecen responder a los desafíos éticos contemporáneos.

Résumé

Les problèmes et défis éthiques reliés à la mondialisation sont plus visibles que jamais depuis quelques années. Les jeux de pouvoir asymétriques et les problèmes écologiques nous démontrent de plus en plus notre difficulté à habiter le monde de manière responsable et respectueuse. Pour cela, des projets et réflexions éthico-politiques me paraissent nécessaires pour repenser nos relations avec les diverses entités et composantes du monde.

¹ Este artículo es un compendio de una parte de las investigaciones que estoy llevando para mi tesis doctoral en literatura hispánica que presenté en el marco del congreso de la Asociación Canadiense de Hispanistas en el 2009.

Beauclair, Nicolas. 2011. “Epistemologías indígenas y literatura de fuente oral: Desafíos para el desarrollo de éticas interculturales”. *Tinkuy. Boletín de investigación y debate* 16: 141-148.

ISSN: 1913-0473

Pour répondre à cette problématique, je propose, à un niveau théorique, la formation d'éthiques interculturelles qui prendraient en compte les réflexions morales occidentales tout comme celles des peuples « périphériques ». De manière plus pratique, je propose l'étude de discours issus des Premières Nations, posant que de ces discours se dégagent des horizons théoriques, pratiques et éthiques qui sont, non seulement valides dans le secteur des connaissances et comportements autochtones, mais aussi susceptibles de contribuer à répondre aux défis contemporains de la vie en commun et de l'environnement.

Cet article expose, premièrement, certaines théories postcoloniales qui montrent l'héritage colonial de la mondialisation (colonialité du pouvoir et du savoir) et les problèmes éthiques qui s'en dégagent pour, ensuite, analyser un texte de source orale autochtone colonial des Andes péruviennes, le *Manuscrit de Huarochiri*, afin d'en dégager des principes éthiques qui me semble répondre aux défis de la mondialisation.

1. Introducción

Lo que impulsa primero este estudio es el contexto actual de la mundialización, tema bastante de moda actualmente en los sectores académicos que genera una literatura abundante sobre sus diferentes aspectos. Evidentemente, varios enfoques pueden ser adoptados cuando se habla de este fenómeno, pero hay una cuestión que vuelve cada vez más y es la exigencia ética que conlleva. Por ejemplo, la Fundación por una ética planetaria, dirigida por el teólogo Hans Küng y que opera desde los inicios de los años 90, promueve el desarrollo de una ética mundial para paliar los efectos nefastos de la mundialización. Hans Küng, reaccionando a la crisis económica actual, dice en un artículo aparecido en el periódico *La Presse* del 22 de febrero de 2009:

L'éthique n'est pas une cerise sur un gâteau, elle n'est pas là pour servir d'accompagnement à l'économie de marché mondiale. Il s'agit plutôt que la nouvelle architecture financière, que beaucoup appellent de leurs vœux et qui est instamment requise, soit soutenue par une armature éthique. La cupidité et l'arrogance, ces tendances inévitables chez l'homme, ne peuvent être domptées que grâce à quelques règles éthiques fondamentales.

La mencionada fundación propone que esta exigencia ética sea interreligiosa e intercultural. En este orden de ideas, cabe preguntarnos sobre las maneras de fomentar esta labor intercultural y quién entra en ella.

Frente a esta interrogante, las cuestiones de geopolítica del conocimiento son difícilmente evitables. Efectivamente, la actual mundialización es en realidad la continuación de un proceso que empezó a finales del siglo XV con el establecimiento de las redes mundiales de intercambios económicos que supusieron la aparición del capitalismo y la conquista de América como lo sugiere el sociólogo peruano Aníbal Quijano. En otras palabras, el sistema mundial actual es heredero del colonialismo y, aun cuando los grandes imperios coloniales dejaron oficialmente de existir, hay una perpetuación de sus funcionamientos a través de una colonialidad del poder que sigue ejerciendo la hegemonía económica y política occidental.

Además, a través de su ola colonial moderna, occidente no sólo ha logrado imponerse como centro de los intercambios económicos mundiales, sino también como centro de producción de un saber legítimo y universal, desplazando a las regiones colonizadas hacia la periferia; así, además de una colonialidad del poder, se dio una colonialidad del saber. Walter Mignolo da el ejemplo del caso latinoamericano, el cual podría extenderse a otras regiones periféricas como África y Asia:

[...] “América Latina” es una consecuencia y un producto de la geopolítica del conocimiento, esto es, del conocimiento geopolítico fabricado e impuesto por la “modernidad”, en su autodefinición como modernidad. En este sentido, “América Latina” se fue fabricando como algo desplazado de la modernidad, un desplazamiento que asumieron los intelectuales y estadistas latinoamericanos y se esforzaron por llegar a ser “modernos” como si la “modernidad” fuera un punto de llegada y no la justificación de la colonialidad del poder. (citado en Walsh 2002: 17)

En otras palabras, los “modernos” fueron descartando los conocimientos y las maneras de percibir y gestionar el mundo que no justificaban su toma de poder. Enrique Dussel afirma que con la “invención” de la modernidad, el mundo occidental ha escondido el otro lado de su desarrollo “superior” y “emancipador”, es decir, la violencia coercitiva y genocida que se ha ejercido sobre la periferia de manera tanto física como intelectual (2001: 68-69).

2. Concepciones filosóficas alternativas

Para responder a esta colonialidad del saber, diferentes respuestas se han desarrollado desde Latinoamérica. Dos de estas son la filosofía de la liberación y la filosofía intercultural.

La primera de estas dos corrientes ha empezado a ser desarrollada en los años 70 y su representante máximo es el argentino Enrique Dussel. Este teórico propone que el quehacer filosófico latinoamericano se libere respecto del occidental, pues la filosofía latinoamericana no debería pensarse dentro o en la periferia del sistema del centro, sino más allá de este sistema. Subraya el hecho de que no puede ser lo mismo nacer en Chiapas, por ejemplo, que en Nueva York y, por eso, se debería hacer filosofía desde el contexto en el cual se vive. Así, la modernidad ya no se miraría a partir del discurso cristiano/colonial, sino a partir de sus consecuencias; es decir, desde la represión de los indígenas, la esclavitud de los africanos y la emergencia de una conciencia híbrida, todas en una posición de dependencia y de subalternidad. Este es un posicionamiento fuertemente ético frente a la geopolítica del conocimiento, pero al teorizar la liberación uno tiene la impresión de que Dussel no la concretiza tanto y que no intenta mucho dilucidar las filosofías regionales.

La filosofía intercultural por su parte intenta justamente paliar esta insuficiencia y promueve una “des-filosoficación” de la filosofía más sostenida. Raúl Fonet-Betancourt dice a este propósito:

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 [...]

para el ejercicio de la filosofía en América Latina esto significa, en concreto, abrir la filosofía a las tradiciones indígenas y afroamericanas, a sus universos simbólicos, sus imaginarios, sus memorias y sus ritos; y ello no como objeto de estudio sino como palabra viva de sujetos con los que hay que aprender y estudiar en común. (2001: 266-269)

Así, esa nueva filosofía implica escuchar las voces silenciadas por la filosofía occidental que expresan otras visiones del mundo. Este escuchar, en realidad, implica dejar hablar las voces (marginadas) por sí mismas en un proceso de diálogo que las acepta como sujetos de saber, y no como objetos que se observan desde el saber. Además, en la misma línea que la filosofía de la liberación, la filosofía intercultural tiene que ser contextual, basarse en el contexto mundial actual y en los contextos regionales de los que están implicados en el diálogo; es decir, dar cuenta de, y reflexionar sobre la realidad actual del mundo en toda su pluralidad para que haya lugar para todos y convivencia pacífica.

En este orden de ideas, y para volver a mi preocupación ética, propongo la creación de una ética intercultural basada en el diálogo que pone una atención particular a los que fueron y siguen marginalizados y muchas veces silenciados en las sociedades americanas, los indígenas. Ahora bien, el estudio de las tradiciones éticas indígenas puede resultar problemático porque la reflexión filosófica (entendemos aquí la ética como una parte de la filosofía) de los pueblos indígenas no fue institucionalizada y elaborada bajo las formas escriturarias occidentales canonizadas, sino que fue más bien descartada y marginalizada, poniendo a los indígenas en una posición de exclusión no sólo social sino también epistemológica. La(s) filosofía(s) de los indígenas es más bien un saber fuertemente contextualizado y se transmite principalmente a través de las tradiciones orales. En este sentido, adhiriéndome a las ideas de Raúl Fonet-Betancourt, pienso que para estudiar la(s) filosofía(s) de los indígenas americanos, en mi caso las éticas, es necesario estudiar realidades discursivas que salen del canon de la filosofía occidental y que se acercan al pensamiento “no moderno” de los indígenas. Es decir que es necesario acercarse a textos que forman parte de otras áreas de estudio, como por ejemplo la literatura o la teología, y también a textos difícilmente clasificables dentro de las categorías de estudio occidentales que son producidos por indígenas.

De manera más concreta, yo me acerco al estudio de la “literatura de fuente oral”, es decir, relatos provenientes de la tradición oral que han sido pasados a la forma escrita y más particularmente a la literatura de fuente oral indígena de la época colonial.

3. La ética del *Manuscrito de Huarochiri*

El texto que me interesa más especialmente y que voy a presentar es el llamado *Manuscrito de Huarochiri*. Este texto, encontrado en el siglo XX, entre los papeles del extirpador de idolatrías Francisco de Ávila, fue escrito en quechua a inicios del siglo XVII por un autor desconocido y relata los mitos, ritos y tradiciones de la región andina de Huarochiri, en Perú. Evidentemente, este texto por ser un producto de la época colonial no puede ser considerado como una transcripción literal de la tradición oral y sus relatos han pasado por diferentes procesos de textualización de la memoria. El antropólogo Frank Salomon (1994) habla de varios de estos procesos como el vertimiento

en lenguas coloniales, la criollización cultural y la bibliificación. Estos procesos están efectivamente presentes en el *Manuscrito*: está escrito en el quechua general que había sido establecido por los colonizadores; una criollización cultural se hace evidente en algunos pasajes mezclando referentes cristianos y andinos; y hay una cierta bibliificación que intenta poner en paralelo los acontecimientos de los relatos andinos con los acontecimientos de la biblia cristiana. Sin embargo, a pesar de estos procesos de textualización el contenido de este manuscrito es fuertemente andino e incluso su redactor parece más interesado en rescatar la memoria andina que en destruirla. Dice en la introducción:

Si en los tiempos antiguos los antepasados de los hombres llamados indios hubieran conocido la escritura, no se habrían ido perdiendo todas sus tradiciones como ha ocurrido hasta ahora. Más bien se habrían conservado, como se conservan las tradiciones y el recuerdo de la antigua valentía de los huiracochas que aún hoy son visibles. Pero como es así, y hasta ahora no se las ha puesto por escrito, voy a relatar aquí tradiciones de los antiguos hombres de Huarochirí, todos protegidos por el mismo padre, la fe que observan y las costumbres que siguen hasta nuestros días. (Taylor 1999: 3)

Si nos acercamos a un texto de este tipo en una perspectiva ética es porque los mitos presentes en él codifican de manera simbólica modelos de conducta que establecen valores y normas sociales. En otras palabras, el mito por su función justificadora de los comportamientos de un grupo social puede ser entendido como una especie de código ético. Consideremos ahora, a modo de ejemplo, un relato del manuscrito.

En el capítulo cinco del *Manuscrito* se cuenta cómo nació Pariacaca, la divinidad más importante y el cerro más alto de la región. El personaje central se llama Huatiacuri, un pobre que sólo come papas que se va hacia tierras más altas desde el mar. Al irse hacia las tierras altas se entera de que un hombre muy poderoso llamado Tamtañamca está enfermo. Este hombre por ser rico, poseía llamas de todos los colores, se hacía pasar por un gran sabio, incluso un dios, y mucha gente lo veneraba. Vivía entonces engañando a la gente y contrajo una enfermedad de manera inexplicable. Así, al subir por el cerro donde vivía Tamtañamca, Huatiacuri se entera de las causas de su enfermedad al escuchar una conversación entre el zorro de arriba y el zorro de abajo. De ese modo llega a saber que el hombre está enfermo porque su mujer dio de comer a un hombre un grano de maíz que accidentalmente había tocado sus partes genitales y, por eso, se la considera adúltera. Por esa culpa, una serpiente y un sapo de dos cabezas se esconden en su casa y le están comiendo el alma. Así, al llegar al pueblo de Tamtañamca, Huatiacuri ofrece sanar al hombre a cambio de la mano de su hija menor y la promesa de dar culto a Pariacaca. En un primer momento, el entorno del enfermo se burla de la propuesta y desprecia a Huatiacuri porque es pobre, pero Tamtañamca acepta. Entonces, Huatiacuri revela el adulterio de la mujer de Tamtañamca que lo admite y destruye su lujosa casa para deshacerse de los dos animales malignos. De ahí, el hombre sana, Huatiacuri se casa con la hija de Tamtañamca y Pariacaca nace de cinco huevos en el cerro del cóndor.

Para entender el sentido de este relato dos elementos simbólicos deben ser tomados en cuenta: la metáfora de la montaña (Bastien 1985) y la de la casa. En la simbología andina las montañas tienen un cuerpo similar al cuerpo humano y los diversos pisos ecológicos

representan una parte del cuerpo. Así, para que una montaña pueda existir como divinidad y proteger a los hombres, los habitantes de los diversos pisos ecológicos necesitan tener relaciones entre ellos; además, el intercambio de productos provenientes de estos pisos es una cuestión de supervivencia. La casa, por su lado, es una representación del mundo cosmogónico. Citando a Denise Arnold, Walter Mignolo dice: “En el transcurso de la construcción de una casa, los aymaras reconstruyen su visión cosmológica, y la misma casa se convierte en una representación del cosmos, una metáfora del cerro mundo, un axis mundi, y una estructura organizativa en torno a la cual giran otras estructuras” (1995: 21).

Ahora, a partir de estas dos metáforas podemos reconstruir el sentido del relato de Huatiacuri. Tamtañamca es un hombre rico que posee llamas de todos los colores y está casado con una mujer que tuesta maíz. Están unidas entonces solo dos regiones de la montaña por relaciones familiares y por ello Tamtañamca se está enriqueciendo. Pero hay dos problemas en esta unión, primero la mujer es adúltera, entonces las relaciones familiares son defectuosas y, segundo, se le engaña a la gente haciéndole creer que él es todopoderoso por su riqueza. Luego llega Huatiacuri que representa la región cultivadora de papas y cura a Tamtañamca revelando el adulterio de su mujer y destruyendo su casa. Lo que hace Huatiacuri es revelar la mala gestión de las relaciones entre la región de las llamas y la del maíz y destruye la visión del mundo que Tamtañamca había construido poniendo la riqueza y el engaño como elementos centrales. Después, al unirse con la hija de Tamtañamca, Huatiacuri establece relaciones familiares con el tercer piso ecológico. Entonces, al estar reunidos la gente de la papa, del maíz y de las llamas, la montaña es completada y Pariacaca nace como divinidad protectora.

En esta interpretación del relato hay principios éticos que surgen, siendo la reciprocidad y la complementariedad los que tienen más valor. En efecto, este relato muestra la necesidad relacional entre los diversos pisos ecológicos que caracterizan la región andina, así, los intercambios entre las comunidades que los habitan son imprescindibles. Al presentar primero Huatiacuri como pobre, el relato sugiere que estos intercambios deben ser recíprocos, ya que la riqueza parece ser un elemento “condenable” y la falta de intercambios puede llevar a la pobreza. Esta importancia de las relaciones de reciprocidad muestra el carácter complementario de los diversos ámbitos naturales de la montaña, pero también la complementariedad de sus pueblos respectivos. Del lado normativo, el relato parece sugerir que las normas que rigen a estas comunidades están pensadas para no trastornar las relaciones entre ellas. Así, la interdicción del adulterio parece concebirse en la óptica del mantenimiento de relaciones familiares armoniosas entre las comunidades de los diversos pisos ecológicos. A la luz de nuestro análisis, este relato apunta hacia una ética de la reciprocidad, ya que es el valor que parece mantener el equilibrio entre las diferentes comunidades y el mundo cósmico; y muestra la necesaria y productiva complementariedad de la diversidad ecológica y de los pueblos que viven en y con ella.

Entonces, la postura ética principal que está en juego en el relato se puede formular así: Para asegurar el equilibrio cósmico, el huarochirano tiene que respetar los principios de complementariedad y de reciprocidad que regulan los intercambios socio-familiares y religioso-ecológicos. La prohibición de la “mala conducta sexual” tiene como objetivo

asegurar el buen equilibrio de las relaciones familiares entre las comunidades y, entonces, de todo el cosmos².

4. Conclusión

Para volver sobre nuestro tema inicial y concluir, creo que una ética intercultural tiene que recurrir a las prácticas y discursos de los pueblos indígenas ya que pueden mostrar valores fundamentales para el vivir juntos y contribuir a una “ecosofía” (Guattari), es decir la sabiduría de habitar el planeta en relaciones equilibradas con la naturaleza, los otros e, incluso, uno mismo. Una ética de la reciprocidad me parece un elemento muy interesante a la hora de pensar en diálogo intercultural y de (re)pensar la mundialización. Y esto por algunas razones. Primero, porque la reciprocidad es un valor de base de cualquier diálogo entre sujetos autónomos y puede apuntar hacia la creación de diálogos dialógicos, es decir, diálogos en los que los interlocutores intercambian sobre un pie de igualdad y están listos a dejarse afectar y transformar por el otro. Segundo, porque el lado comunitario y ecológico de la ética andina puede ayudar a repensar las relaciones que tenemos con el ámbito ecológico y las relaciones entre los diversos sectores de la sociedad. De ese modo, la complementariedad de los diferentes elementos de nuestro mundo, expresada por intercambios recíprocos, parece ser una concepción del mundo alternativa, válida en una edad tan obsesionada por la acumulación de bienes y riquezas. Una ética intercultural no intentará resolver las diversas problemáticas relacionadas con la mundialización actual, pero las pondrá en el centro de sus reflexiones, tratando de implicar más voces posibles en el intento de transformación dialógica de la ética, eso en la óptica de un mundo más equitativo y armonioso.

Bibliografía

Bastien, Joseph. 1985. *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. Prospect Heights, Illinois: Waveland Press, Inc.

Beauclair, Nicolas. 2006. *El discurso de la reciprocidad en dos crónicas coloniales indígenas: Elementos para una ética del diálogo intercultural*. Montreal: Université de Montréal (tesis de maestría).

Delgado, Freddy, Juan San Martín y Domingo Torrico. 1999 “La Reciprocidad Andina: Principio de Seguridad Vital.” *LEISA. Revista de agroecología* 14, 4: 28-29. Web. 24 de abril 2006.

Dussel, Enrique. 1985. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.

Dussel, Enrique. 2001. “Eurocentrismo y Modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)”, Walter Mignolo (ed.), *Capitalismo y geopolíticas del conocimiento: el eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

² En este sentido Alejandro Ortiz Rescaniere dice: “la familia y el cosmos están vinculados entre sí. El orden y el desorden de uno se ve reflejado en el otro” (2001: 116).

Eliade, Mircea. 1963. *Aspects du mythe*. Paris: Gallimard.

Fornet-Betancourt, Raúl. 2001. *Transformación intercultural de la filosofía: ejercicios prácticos de filosofía intercultural desde latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao: Editorial Desclee de Brouwer.

Fortin, Pierre. 1995. *La morale, l'éthique, l'éthicologie: une triple façon d'aborder les questions d'ordre moral*. Sainte-Foy: Les Presses de l'Université du Québec.

Guattari, Felix. 1989. *Les trois écologies*. Galilée: Paris.

Itier, César. 2004. *La littérature orale quechua de la région de Cuzco, Pérou*. Paris: Éditions KARTHALA e INALCO.

Küng, Hans. 2009. "Le nouvel âge de l'éthique." *La Presse* 22 de febrero: A17.

Martínez, Ana Teresa. 1996. "Igualdad de derechos e interculturalidad", Juan Godenzzi Alegre (ed.), *Educación e Interculturalidad en los Andes y la Amazonia*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos 'Bartolomé de Las Casas'.

Mignolo, Walter. 1995. "Decires fuera de lugar: sujetos dicentes, roles sociales y formas de inscripción." *Revista de crítica literaria latinoamericana* 41: 9-31.

Ortiz Rescaniere, Alejandro. 2001. *La pareja y el mito: estudios sobre las concepciones de la persona y de la pareja en los Andes*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

Quijano, Aníbal. 2004. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", R. Pajuelo y P. Sandoval (ed.), *Globalización y diversidad cultural. Una mirada desde América Latina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 228-81.

Salomon, Frank. 1994. "La textualización de la memoria en la América indígena: una perspectiva etnográfica comparada." *América indígena* 54.4: 229-61.

Salomon, Frank, and Jorge Urioste (trads). 1991. *The Huarochirí manuscript: a testament of ancient and Colonial Andean religion*. Austin: University of Texas Press.

Taylor, Gérald (ed. y trad). 1999. *Ritos y tradiciones de Huarochirí*. 2da ed. Lima, Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos; Banco Central de Reserva del Perú; Universidad Particular Ricardo Palma.

Walsh, Catherine. 2002. "Las geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Entrevista a Walter Mignolo", Freya Schiwy, Santiago Castro-Gómez y Catherine Walsh (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya-Yala. 17-44.