

Zenón Depaz Toledo: *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*. Lima: Ediciones Vicio Perpetuo/ Vicio Perfecto, 2015, 344 pp.

Víctor Samuel Rivera
Universidad Nacional Federico Villarreal (Perú)

Zenón Depaz es, sin lugar a dudas, uno de los más destacados cultores de la hermenéutica filosófica en el Perú actual. Depaz, oriundo de los Andes centrales peruanos, ha mostrado desde muy pronto a la vez también interés por la filosofía política y el pensamiento andino. Depaz ha logrado integrar esta diversidad de intereses en un único proyecto, del cual *La cosmo-visión andina* resulta a la vez logro y síntesis. En nuestro concepto, se trata de una operación *aplicativa* de la hermenéutica; en este caso, interpretar filosóficamente la herencia social del pensamiento prehispánico andino. Se trataría de una ontología de lo andino en la medida en que se articula la aplicación hermenéutica a lo que podríamos llamar una *efectividad*, es decir, una realidad dada, presente, subsistente y operante en las sociedades andinas actuales. El autor, que parece reconocer a su modo este interés en una dinámica ontológica de la efectividad andina, ha preferido denominarla de modo más sencillo “cosmo-visión andina” (cfr. pp. 17, 47, 201, 306), posiblemente para facilitar la traducción de la ontología hermenéutica a un eventual uso social. Como estrategia, el pensamiento de Depaz es una operación arqueológica de búsqueda del *arché*, la dimensión arcaica que subyace y funda de modo oculto el mundo andino presente.

La cosmo-visión andina ha desplegado su operación arqueológica en un doble camino: de un lado, se trata de traducir un lenguaje andino efectivo, que se expresa en mitos ancestrales y memorias religiosas, a un discurso ontológico; de otro, reconocer operativamente una *efectividad* al carácter arcaico de estos mismos mitos, des/activando el olvido y la ocultación de su *efectividad* a través de la filosofía.

Depaz sondea el horizonte del *arché* andino a través de la interpretación de un conjunto de testimonios manuscritos quechuas de finales del siglo XVI (posiblemente, en realidad, de inicios del XVII) que se halla en la Biblioteca Nacional de Madrid (p. 15); los testimonios allí contenidos fueron recopilados en su tiempo por el Padre Francisco de Ávila, clérigo mestizo cuya obra se halla dedicada a describir prácticas rituales y creencias andinas remanentes

en el Perú católico del barroco austriaco¹. En gran medida, como el mismo autor observa, el objetivo de Ávila parece haber sido rescatar la memoria social y el patrimonio de la cultura sagrada del Perú prehispánico (cfr. pp. 18-19, 24-25), por lo demás, una práctica reverente de conservación y registro de la alteridad que era propia de la cultura humanista de la Contrarreforma. Estos testimonios quechuas son conocidos como el *Manuscrito de Huarochirí*; se ha dispuesto antes de ellos en versión impresa a través de traducciones de José María Arguedas² y, más recientemente, de Gérald Taylor³.

El *Manuscrito de Huarochirí* presenta testimonios de informantes anónimos bajo la forma de mitos (es decir, narraciones de origen inmemorial); un dato significativo, y que el autor toma en cuenta, es el carácter mestizo, de “fusión de horizontes” de estos mismos mitos. Como observa el lector, dado que estos mitos fueron expresiones narrativas de experiencias *presentes* de los informantes en el barroco peruano austriaco (y no meras historias *pasadas*), implican ya su integración en un horizonte cristiano (cfr. p. 101); se trata de un tema problemático en el pensamiento de Depaz, quien parece cuestionar el carácter patrimonial y aun ontológico del catolicismo barroco en la identidad andina contemporánea efectiva, real y existente, impulsando, incluso contra los testimonios mismos, una arcaizante agenda anticristiana.

Depaz sustenta el interés filosófico en el *Manuscrito* sobre la base de un diagnóstico catastrofista de la recepción de la modernidad en los Andes; en esto, la reiteración de un tópico común en esta clase de temas en las últimas dos décadas.

En efecto: *La cosmo-visión andina* parte de un diagnóstico catastrofista de la “modernidad” o “mundo moderno”: la modernidad habría mostrado sus efectos nefastos en la depredación de la naturaleza y el desastre ecológico y, dicho expresamente, también en ideas metafísicas que les resultan consubstanciales a estos hechos, como el individualismo y el relativismo; el emplazamiento de esta metafísica en el mundo andino habría generado una realidad humana orientada por una sobrevaloración de la economía y la libertad individual sobre toda dimensión ética e integradora con el cosmos (cfr. pp. 36, 66 y ss.); “anomia” y “nihilismo” (p. 34): el núcleo de la crítica se enfoca en la presunta desaparición de la experiencia de lo sagrado y la obra social salvífica de los ritos como consecuencia de la instalación del mundo moderno, con la consiguiente pérdida de sentido de la existencia humana (cfr. pp. 166-167). Este diagnóstico atraviesa transversalmente el conjunto del libro y re-significa

¹ F. de Ávila, *Tratado y relación de los errores, falsos dioses y otras supersticiones y ritos diabólicos de los indios de Huarochirí, Mama y Chaclla*, 1608.

² J. Arguedas (traductor) y P. Duviols (editor), *Dioses y hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Ávila*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos – Museo Nacional.

³ G. Taylor, *Rites et traditions de Huarochirí : Manuscrit Quechua du début du 17^e siècle*, Paris. L'Harmattan, 1980; G. Taylor y A. Acosta, *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos – Instituto Francés de Estudios Andinos.

sus afirmaciones filosóficas en términos de una suerte de gigantomaquia entre la sabiduría del mundo andino y los efectos del mundo moderno en los Andes. Depaz olvida muy pronto el carácter mestizo, católico y barroco de las fuentes testimoniales cristianas que le sirven de punto de partida.

La cosmo-visión andina se divide en cinco capítulos. Éstos no corresponden con la división interna del *Manuscrito* ni con sus temáticas; en lugar de eso, los capítulos han sido diseñados en analogía con un diccionario, como un lexicón de “nociones de gran alcance ontológico” (p. 307) que, en diversas ocasiones, el autor designa con la expresión kantiana (bastante poco ortodoxa en hermenéutica) “condiciones de posibilidad” (de la experiencia andina, se entiende; cfr. pp. 20, 204, 227, 324). Es notorio que el punto de partida de la argumentación en cada capítulo es siempre una recopilación comparativa de lexicones contemporáneos al *Manuscrito* en las lenguas aymara, quechua y también el dialecto aru, yauyu o jaqaru⁴, lenguas todas las cuales aún se hablan en los Andes: a partir del examen comparativo de las entradas de los lexicones barrocos, Depaz resemantiza los diversos mitos de los testimonios anónimos, extrayendo de ellos una reconstrucción narrativa, a través de los mitos mismos, de lo que las categorías ontológicas buscadas significarían en su carácter arcaico (p. 33). Se trataría de los “supuestos ontológicos de la experiencia humana” (andina). Buena parte de la estrategia aquí es generar una solución de continuidad entre las narraciones míticas del barroco andino y la realidad del lenguaje en que éstas se expresan y que es aún el lenguaje viviente en los Andes; de esta manera, el pasado mítico queda argumentativamente soldado en una continuidad histórica y social con el presente. Esta estrategia conduciría a pensar en una *ontología andina* (p. 294), como ocasionalmente Depaz mismo declara.

La cosmo-visión andina divide su contenido expositivo en cinco términos ontológicos clave: *Pacha*, *Yana*, *Waka*, *Kama* y *Yachay*. El primer capítulo se ha consagrado a *Pacha*, el mundo. La argumentación se inicia contrastando la concepción moderna y cartesiana del mundo como objeto disponible, “divisible en pedazos y manejable a voluntad” (p. 42) frente a las entradas de los lexicones indígenas en aymara, quechua y aru o jaqaru. En todos los casos, “pacha” se refiere a un mundo histórico específico, a un orden humano instalado en el tiempo, que constituye además un horizonte de sentido en el que el hombre halla una plenitud (p. 45). Depaz destaca también el carácter de ese mundo como un lugar donde el ser acontece en signos y señales, donde no se distingue la dimensión humana del origen divino de los signos, que está incorporado allí como una totalidad armónica, que implica belleza y bienestar (cfr. pp. 50 y ss.).

⁴ L. Bertonio, *Vocabulario de la lengua aymara*, 1612; D. González Holguín, *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada quechua*, 1608; D. de Santo Tomás, *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú*, 1560.

Esto supone, ciertamente, una concepción hermenéutica de la comprensión, siempre abierta al acontecer.

En una audaz interpretación del primero de los testimonios consignado en el *Manuscrito*, el autor destaca “pacha” como un “ámbito” o “apertura” que implica un sentido comprometedor para el hombre que allí habita (cfr. pp. 52 y ss.). Según la exposición de *La cosmo-visión* andina, el “orden arcaico” de una *pacha* se halla inscrito en una dualidad *waka* (santa) desde la cual se establece un examen de la numerología andina que despliega esa dualidad inicial en una estructura cuádruple espacio-temporal, articulada por un quinto elemento, llamado *chaupi* o centro (cfr. pp. 59 y ss.; 82 y ss.). Toda época (*pacha*/mundo) es pues, territorial, y contiene un sentido oculto (*chaupi*) que la “hace posible” (p. 301), la perfecciona y completa desde un tiempo-espacio *anterior* no manifiesto, en el cual la estructura cuádruple alcanza su plenitud como lugar del hombre (cfr. pp. 61, 65-69). El capítulo II está consagrado a *Yana*, expresión quechua que habría que traducir como “complementariedad” o “pareja”; el texto desarrolla una agenda atendida ya desde el capítulo anterior: contrastar la concepción liberal y moderna del mundo humano como una suma de individuos libres y autónomos (cfr. pp. 66 y ss.) con una ontología del compromiso y la integración con *pacha*, esto es, el cosmos temporal interpretado.

En la traducción ontológica de *yana*, el ser se diría abierto a su complemento; éste regularmente es su opuesto, con todas las connotaciones valorativas que eso conlleva en torno de la visión ontológica andina de la existencia política y la sexualidad, vinculada, como el resto del orden de sentido, en torno a la fecundidad y la vida, tanto emocional como orgánica, así como a la solidaridad en la praxis social y religiosa. Depaz trata estos aspectos a través de mitos referidos al *wakcha* (al hombre solo, sin complemento y requerido de solidaridad; cfr. pp. 115 y ss.). El autor enfatiza el orden relacional que la hermenéutica de *yana* sugiere, en un extenso acápite dedicado al vínculo entre dioses y hombres; aunque ambos mantienen entre sí una relación de verticalidad, en nuestro concepto, un *a priori* de sentido de toda religión posible (andina o no), se muestran en un vínculo que, a través de los ritos y sacrificios, compromete a los dioses con los hombres, exigiendo la alianza y el milagro como consecuencia de la *praxis* del sacrificio mismo (cfr. pp. 127-130). La reciprocidad, una práctica social de integración y comunidad, hace de los dioses (los *waka*), solidarios con el hombre en la consumación arcaica del rito, que se hace así necesariamente eficaz y –por decirlo así– *constituyente de mundo*, del conjunto de los seres como una totalidad de sentido (cfr. pp. 140 y ss.).

El capítulo III está dedicado a *Waka*, que Depaz traduce como “lo sagrado”. En principio, de acuerdo a los lexicones empleados por el autor, el término se refiere a “condición extraordinaria”, “mostrar algo que excede lo

habitual y regular”; algo “sobrecogedor” que se mostraría singularmente en las imágenes sagradas y diversos elementos de la naturaleza (p. 148); Depaz añade la “potencia genésica y propiciatoria” (p. 152), que conllevaría las entradas adicionales de peligro y atracción, todo lo cual sugiere acudir al conocido clásico de fenomenología de la religión de Rudolph Otto, *Lo Santo* (1917)⁵.

Especial interés merece aquí el comentario del autor al capítulo 21° del *Manuscrito*; se trata del relato de Don Cristóbal Choquecaxa, indígena católico quien habría sido visitado en sueños por los *waka* ancestrales, a quienes entregaría finalmente su adhesión (p. 156). La narración sobre los sueños de Choquecaxa dan lugar a uno de los más polémicos excursos del libro, en que el autor trata de mostrar la superioridad de la religión andina ancestral sobre el cristianismo (cfr. pp. 163-174).

Ya desde la introducción, y en diversas partes, insistentemente, Depaz asocia el cristianismo con el diagnóstico nefasto inicial sobre el mundo moderno, cuyas consecuencias funestas de nihilismo, anomia y liberalismo metafísico entronca en la teología; en este relato, modernidad catastrófica y cristianismo no serían sino la solución de continuidad de un mismo proceso de exclusión y retirada de los dioses, como era el pensar de Nietzsche, a quien se cita (p. 166). La argumentación anticristiana de Depaz se enfoca en el concepto judeocristiano de la creación *ex nihilo*; según el autor, este concepto conduce a la disociación del sentido del mundo que el hombre moderno ocupa, hundiéndose así en la anomia liberal y el nihilismo (cfr. p. 170). El punto de quiebre sería la concepción teológica de “un Dios único, exclusivo y excluyente” (ibid.), “fuera del mundo” (p. 171), lo cual implicaría la cosificación del mundo hecha por el racionalismo, la epistemología y la ciencia moderna⁶. En consecuencia –argumenta Depaz– “lo sagrado tiene que ser inmanente al mundo”, como lo sería en la cosmovisión andina precristiana (p. 173).

Olvida quizá Depaz por un momento el carácter ambiguo de lo que debe entenderse por *waka* en un contexto más amplio donde lo andino ha incorporado al cristianismo en la *pacha* misma, como el nihilismo y el cientificismo lo han hecho también en su mundo vaciado de sentido. El mundo moderno ha secularizado el cristianismo, instalando en su mundo el cristianismo nihilista de los teólogos de la muerte de Dios y la teología débil, por ejemplo, en donde ya no hay sentido de la vida, ni ritos operativos de la sacralidad, sino una suerte de soledad metafísica donde la religión lo inserta en el orden de la economía, o lo condena a la autoindulgencia narcisista; lo ha hecho, además, por la violencia y el poder. Si bien en teoría un Dios extraño del mundo puede motivar consecuencias nihilistas y liberales, no puede decirse que se trata de

⁵ Cfr. R. Otto, *Le Sacré. L'Élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1949, cap. I.

⁶ Cfr. H. Meyer, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia, peligros*, Madrid, Gredos, 1966.

una afirmación a modo de causa. Hace tiempo, el conde Joseph de Maistre ha mostrado la compatibilidad esencial entre el carácter efectivo del mundo ritual de los antiguos dioses y el del cristianismo⁷, como puede documentarse, en realidad, al menos desde Lactancio⁸, y que corresponde, por su antigüedad, al carácter arcaico y la plenitud de todo cristianismo posible, del que el nihilista, débil o liberal debe tomarse como *kakophanía*. En cualquier caso, hay un cristianismo social andino que ha sido asumido *andinamente*, y no cientificista, liberal o nihilistamente, y es ese cristianismo arcaico (y nunca el otro) el interlocutor y el acompañante de la efectividad de lo andino actual mismo.

Las antiguas divinidades locales andinas han sido recogidas y elevadas por el cristianismo barroco, que las ha re-significado conservando la cosmo-visión de su dimensión arcaica. ¿Qué no es la venerada mamacha Virgen de *Chapi* de Arequipa, sino la Virgen del *Chaupi*? (cfr. p. 196). El propio Depaz, en el mismo capítulo III y parte del IV, aborda un mito sobre el apocalipsis andino que apunta a lo mismo, aunque el autor, curiosamente, no parezca percibirlo: en el capítulo 14° del *Manuscrito*, el Emperador Hayna Cápac, poco antes de la conquista española, resuelve ocultarse en el lago Titicaca; lleva consigo la alacita (figura diminuta que anticipa un *pacha/mundo*)⁹ de la “Señora” (en español en el original testimonio quechua; p. 186), una hermana (complemento), rubia, don enviado de “el Padre” desde la región solar del Mar, y cuyo relato cierra el ciclo originario del Imperio en un destello de luz resplandeciente (cfr. pp. 174 y ss.; 257-263). Es notorio el culto festivo y matricial en el Titicaca actual de las imágenes de la Virgen de Copacabana y la mamacha Candelaria, idénticas en figura a la Virgen de *Chapi* (*chaupi*); todas ellas son imágenes de tamaño pequeño (alacitas) que llevan una *luz resplandeciente* en la mano derecha. Si el mito se plasma en simbología e imagen arcaica, las coronas de las vírgenes/alacitas son también reinado imperial oculto y *yana*-complementario de los soberanos de los Andes, que allí reposan *waka*-hermanos. Nada de nihilismo, anomia o pérdida del sentido de la vida, como encuentra Depaz (cfr. pp. 264-265), *pase* esos teólogos débiles de la Tierra del Ocaso, que rondan tal vez hoy por la Roma de Pedro y Pablo.

El capítulo IV es dedicado a *Kama*, “una de las nociones de mayor alcance ontológico en el *Manuscrito*” (p. 211); el autor traduce “ánimo vital”, pero subraya pronto un cierto carácter pragmático, relacionado con capacidad o potencia-para realizar o crear (cfr. pp. 213-214), a la vez norma de acción y compromiso cuya realización de alguna manera establece y constituye el *pacha/mundo* como una totalidad de sentido; “se manifiesta en un obrar o en un hacer” (p. 223), que apunta a la perpetuidad; el símbolo de ésta es la petrificación en

⁷ Cfr. J. de Maistre, « Éclaircissement sur les Sacrifices », en P. Glaudes (éditeur), *Joseph de Maistre, Œuvres*, Paris, Robert Laffont, 2007, cap. I.

⁸ Lactancio, *Instituciones Divinas*, Barcelona, Gredos, 1990, 2 v.

⁹ Cfr. V. Ochoa, “Alacita en la cultura aymara”, en *Boletín ocasional* (Puno), N° 35, 1976, pp. 1-13.

una imagen lítica (sólida) *waka* (cfr. pp. 233 y ss.; 320). El capítulo V, dedicado a *Yachay*, “la experiencia”, se inicia como otros en contraste con el mundo moderno (p. 263). Como imagen del saber, revela desde el examen de los lexicones las ideas de “morar, residir” (p. 264) y llevar una buena vida (cfr. p. 165); el autor insiste en la idea de un saber interpretativo y profético, que en parte parece analogar la hermenéutica filosófica y la concepción andina de la racionalidad, ajena así a toda clase de racionalismo, liberalismo o cientificismo (cfr. pp. 272-273; 274-278). Depaz insiste en el contraste entre la concepción andina-hermenéutica del saber frente a la “episteme occidental”, esta vez por medio de un examen del capítulo 18° del *Manuscrito* (cfr. pp. 284-291).

Una tesis central de Depaz que puede pasar desapercibida y que, sin embargo, juega un rol decisivo en la solidez y las pretensiones filosóficas del texto descansa en el uso peculiar del término “dispositivo” (cfr. pp. 26-27) que parece remitir –sin mención– a Giorgio Agamben o Michel Foucault¹⁰. Se trata de un elemento central para hacer un espacio a los testimonios anónimos en forma de narraciones inmemoriales que actúan y ejercen un rol en el presente. Casi con la letra misma del *Manuscrito*, “los españoles” contarían con un “dispositivo” de memoria social, que ordena y gobierna la recuperación del pasado, a la par que castiga y extingue formas de memoria no fijadas, en particular de la memoria oral andina (cfr. p. 27); este dispositivo quedaría desactivado al transformar la oralidad andina en el mismo dispositivo escrito; se trata claramente de una “profanación”, en el sentido de Agamben, que sustraería del olvido lo destinado a su ocultamiento¹¹. El lector entre líneas entiende que esta posición sería extendida por Depaz por analogía al propio texto: *La cosmo-visión andina* actuaría como un mecanismo de poder-saber cuya función sería profanar/desactivar un dispositivo de occlusión; lograría este propósito al poner la filosofía/hermenéutica occidental al servicio del sustrato arcaico de ésta (la filosofía) en el contexto de los Andes. Esto implicaría -aunque el autor no se atreva a afirmarlo- una versión andina de la filosofía misma como discurso: se habría creado así un lenguaje filosófico (y no antropológico, económico o político) para el pensar de lo andino¹².

La cosmo-visión andina debe ser considerado un texto polémicamente antimoderno, de lo cual extrae una capacidad interlocutora frente a la modernidad occidental en general. Lejos de tomar en cuenta la realidad efectiva del catolicismo mestizo de los Andes, el enfoque de Depaz se centra contra el racionalismo cientificista moderno (cfr. pp. 269, 325) que (astutamente) el autor extiende también a la teología metafísica del catolicismo barroco del Padre

¹⁰ Cfr. G. Agamben, *¿Qué es un dispositivo?, seguido de El amigo y La Iglesia y el reino*, Barcelona, Anagrama, 2010.

¹¹ Cfr. G. Agamben, *Profanaciones* (2005), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013.

¹² Hay que reconocer al margen el reconocido y ya clásico aporte de J. Estermann, *Filosofía andina. Estudio de la sabiduría autóctona andina*, Quito, Abya-Yala, 1998.

Ávila (cfr. pp. 264, 284). Como se ha visto, Depaz propone una recuperación arcaica desde la catástrofe: en mucho recuerda este tipo de discurso a *La crise du monde moderne*, del tradicionalista laico René Guénon (1919)¹³. Sin duda, estamos ante una versión andina de arcaísmo en lenguaje hermenéutico.

El autor de *La cosmo-visión* andina ha logrado una hermenéutica andina desde lo andino mismo; su proceder ha sido una arqueología, la recuperación de un origen y un pasado que se presenta como un silencio del presente, un *arché* que actúa y articula las prácticas, creencias y valores andinos, lo que incluye –pace Depaz– la eficacia de los ritos y sacrificios del cristianismo barroco instalado en los Andes, las procesiones, danzas sagradas y misas andinas. A diferencia de los pensadores decoloniales al uso y de los filósofos de la liberación, que apuntan a un futuro social utópico por construir (cfr. pp. 263, 322), Depaz desactiva correctamente el olvido de un pasado ancestral para revelarlo como futuro anterior (cfr. p. 25); en un contexto polémico antimoderno, este futuro anterior debe ser considerado, no como expectativa de futuro, sino como *una expectativa de pasado*. Este pasado-actual arcaico (cfr. pp. 45-47) es ontología de un mundo social subsistente y fundante y, por lo mismo –agregamos–, también es y debe ser política; política ontológica, arcaica y silenciosa sobre la que, en los Andes barrocos, habitamos (cfr. 302-303). *Caetera desiderantur...*

¹³ R. Guénon, *La crise du monde moderne*, Paris, NRF, 1970.