Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela Profesional de Arqueología

REVELANDO LA IMAGEN DEL LANZÓN CHAVÍN

Una propuesta de Interpretación desde la Arqueología Cognitiva

TESIS

Para optar el Título Profesional de Licenciado en Arqueología

AUTOR

Manuel Artemio ROJAS JIMÉNEZ

ASESOR

Dr. Pieter Dennis VAN DALEN LUNA

Lima, Perú

2026



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Rojas, M. (2026). *REVELANDO LA IMAGEN DEL LANZÓN CHAVÍN Una propuesta de Interpretación desde la Arqueología Cognitiva*. [Tesis de pregrado, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Ciencias Sociales, Escuela Profesional de Arqueología]. Repositorio institucional Cybertesis UNMSM.

Metadatos complementarios: autor / asesor

Datos de autor	
Nombres y apellidos	Manuel Artemio Rojas Jiménez
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	09597509
URL de ORCID	https://orcid.org/0009-0005-9195-4620
Datos de asesor	
Nombres y apellidos	Pieter Dennis Van Dalen Luna
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	40406932
URL de ORCID	https://orcid.org/0000-0002-2498-9242
Datos del jurado	
Presidente del jurado	
Nombres y apellidos	Miguel Antonio Cornejo Guerrero
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06538026
Miembro del jurado 1	
Nombres y apellidos	Daniel E. Morales Chocano
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06874760
Miembro del jurado 2	
Nombres y apellidos	Yuri Igor Cavero Palomino
Tipo de documento de identidad	DNI
Número de documento de identidad	06814742

Datos de investigación	
Línea de investigación	E.4.2.2. Arqueología amazónico-andina
Grupo de investigación	No Corresponde

Agencia de financiamiento	No Corresponde
Ubicación geográfica de la investigación	País: Perú Departamento: Ancash Provincia: Huari Distrito: Chavín de Huantar Latitud: -9.593789 Longitud: -77.1777
Año o rango de años en que se realizó la investigación	2022 - 2025
URL de disciplinas OCDE	Arqueología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.01.02 Antropología https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#5.04.03 Historia https://purl.org/pe-repo/ocde/ford#6.01.01

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VICEDECANATO ACADÉMICO

ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS PARA OPTAR EL TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ARQUEOLOGÍA

En Lima, a los once días del mes de marzo de dos mil veintiséis a las 11:00 horas, reunidos presencialmente los miembros del Jurado de la Escuela de Arqueología, de la Facultad de Ciencias Sociales, bajo la presidencia del Dr. Miguel Antonio Cornejo Guerrero, se dio inicio a la sustentación de la Tesis presentado por el bachiller ***Manuel Artemio Rojas Jiménez,*** *titulada:*

"REVELANDO LA IMAGEN DEL LANZÓN CHAVÍN
Una propuesta de Interpretación desde la Arqueología Cognitiva"

A continuación, se formularon las preguntas y observaciones por parte de los miembros del Jurado. Luego de absueltas, el Jurado procedió a calificar la Sustentación de la Tesis, concordando en darle la nota de:

Dieciocho (18)

El Jurado, de conformidad al reglamento General de Grados y Títulos de la Facultad, acordó otorgar al Bachiller ***Manuel Artemio Rojas Jiménez*** *el* ***TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ARQUEOLOGÍA.***

Para dejar constancia de lo indicado, se emite la presente Acta, que ha sido firmada, para que siga el trámite en el Vicedecanato Académico de la Facultad de Sociales de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Dr. Miguel Antonio Cornejo Guerrero
Presidente

Mg. Daniel E. Morales Chocano
Miembro

Mg. Yuri Igor Cavero Palomino
Miembro

Dr. Pieter Dennis Van Dalen Luna
Asesor

UNMSM
Firmado digitalmente por MELENDEZ DE LA CRUZ Juan Felipe FAU 20148092282 soft
Motivo: Soy el autor del documento
Fecha: 11.03.2026 16:45:17 -05:00

Dr. Juan Felipe Meléndez De La Cruz
Vicedecano Académico

Universidad Nacional Mayor de San Marcos
Universidad del Perú. Decana de América

FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

CERTIFICADO DE SIMILITUD

Yo, **Pieter Dennis Van Dalen Luna**, en mi condición de asesor, acreditado con Dictamen de la EP N°006-EPAR-FCCSS-2025 de la tesis, cuyo título es "REVELANDO LA IMAGEN DEL LANZÓN CHAVÍN Una propuesta de Interpretación desde la Arqueología Cognitiva", presentado por el bachiller **Manuel Artemio Rojas Jiménez** para optar el **TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ARQUEOLOGÍA,** CERTIFICO que se ha cumplido con lo establecido en la Directiva de Originalidad y Similitud de Trabajos Académicos, de Investigación y Producción Intelectual. Según la revisión, análisis y evaluación mediante la plataforma PIDS, el documento evaluado cuenta con el porcentaje de **3%** de similitud, nivel PERMITIDO para continuar con los trámites correspondientes y para su **publicación en el repositorio institucional**.

Se emite el presente certificado en cumplimiento de lo establecido en las normas vigentes, como uno de los requisitos para la obtención del TÍTULO PROFESIONAL DE LICENCIADO EN ARQUEOLOGÍA.

Lima, 24 de marzo de 2026

Pieter Dennis Van Dalen Luna
DNI 40406932

Dedicatoria

A mis padres,

Ibico y Lucy

que inculcaron en mí el amor por los libros,

por los cuentos, las historias y las ciencias,

universos que empecé a descubrir con las alas de la curiosidad infantil

Agradecimientos

Mis más sentidos agradecimientos a quienes acogieron mis inquietudes de estudiante con paciencia y afecto de maestros. A ellos, a los cuales llegué a admirar tanto por sus cualidades intelectuales como personales, no sólo expreso mi reconocimiento, sino que también dedico este humilde aporte.

Me transporto mentalmente a mis primeros años de alumno en mi muy querida Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, recordando inspiradoras clases con los profesores Daniel Morales Chocano y Alberto Bueno Mendoza. A través de ellos y con ellos, descubrí que era la arqueología para mí, que significaba, que me gustaba de ella, que se podía hacer con ella. Ambos ayudaron mucho en mi búsqueda de entender los objetos y los contextos con los ojos de la amazonia y del ande.

Ya entrado en la carrera, tuve la oportunidad de departir con otros dos investigadores que reforzaron mi espíritu arqueológico, el tenaz y siempre perspicaz John W. Rick, a quién cariñosamente llamábamos “El Gran Jefe”, en el proyecto de investigación arqueológica Chavín de Huantar y el lúcido y agudo Cristóbal Campana Delgado, quién a través de sus hipótesis vibrantes y vastas publicaciones, hizo que decida en gran medida mi futuro, mostrándome que la arqueología era también una herramienta para reconocer las percepciones y creencias de las comunidades del pasado.

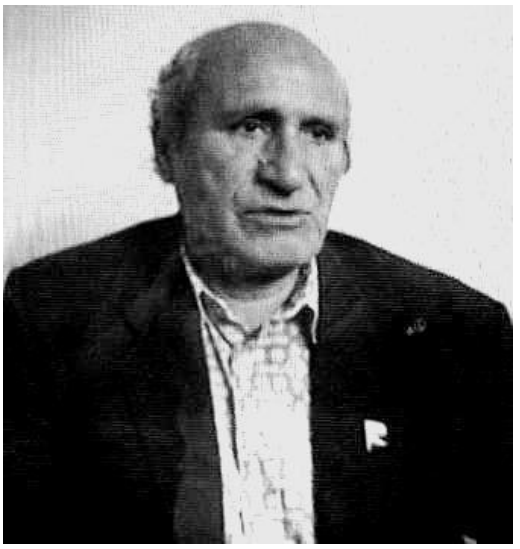
Menciono también a la ingente figura del gran maestro Julio Cesar Tello, prócer de nuestra arqueología peruana, su lejana memoria aún nos ilumina.

Quiero agradecer también a mi asesor, Pieter Van Dalen, por sus ideas y orientaciones brindadas en múltiples conversaciones y en general, a todos mis apreciados profesores sanmarquinos, porque de todos ellos ha quedado en mí y en este trabajo su impronta.

Mis Siempre Recordados Maestros



Daniel Morales



Alberto Bueno



John W. Rick



Cristóbal Campana

CONTENIDO

Resumen		**1**
Generalidades de la Investigación		**3**
a)	**Ubicación Política del Sitio**	**3**
b)	**Características Geográficas y Ecológicas del Sitio**	**3**
c)	**Descripción del Sitio**	**4**
d)	**Cronologías y Áreas Culturales Andinas**	**6**
I	**INTRODUCCIÓN**	**10**
1.1.	**Introducción – Cosmovisión y Cognición**	**10**
1.2.	**Definición del Problema**	**13**
1.2.1.	**Preguntas de Investigación**	**14**
1.2.1.1.	**Pregunta Principal**	**14**
1.2.1.2.	**Preguntas Secundarias**	**14**
1.3.	**Objetivos**	**15**
1.3.1.	**Objetivo Principal**	**15**
1.3.1.	**Objetivos Secundarios**	**15**
1.4.	**Justificación e Importancia de la Investigación**	**16**
1.5.	**Limitaciones de la Investigación**	**21**
II	**REVISIÓN DE LITERATURA**	**24**
2.1.	**Antecedentes del Estudio**	**24**
2.1.1.	**Descripciones del Lanzón Chavín**	**24**
2.1.1.1.	**Brujos y Demonios**	**24**
2.1.1.2.	**Descripciones de los Viajeros del Siglo XIX**	**26**
2.1.1.3.	**Un Dios para Chavín**	**28**
2.1.1.4.	**El Ente Cosmológico**	**29**
2.1.1.5.	**Imágenes Chamánicas**	**31**
2.2.	**Marco Teórico**	**32**
2.2.1.	**Arqueología**	**33**
2.2.1.1.	**Arqueología Cognitiva**	**33**
2.2.1.2.	**Investigaciones Arqueológicas en Chavín de Huantar**	**35**
2.2.1.3.	**La Función de Chavín de Huantar según la Arqueología**	**39**
2.2.1.3.1.	**Planteamientos de la Arqueología Cultural sobre la Función de Chavín de Huantar**	**39**
2.2.1.3.2.	**Planteamientos de la Arqueología Procesual sobre la Función de Chavín de Huantar**	**40**
2.2.1.3.3.	**Planteamientos de la Arqueología Cognitiva sobre la Función de Chavín de Huantar**	**41**
2.2.2.	**Antropología**	**42**
2.2.2.1.	**Etnohistoria**	**44**
2.2.2.1.1.	**Las Funciones de Chavín de Huantar desde la Etnohistoria**	**44**

2.2.2.1.1.1. Las Crónicas de los Siglos XVI y XVII 44
2.2.2.1.1.2. Relatos de Viajeros del Siglo XIX 49
2.2.2.2. Cosmovisión 52
2.2.2.2.1. Fundamentos Cognitivos Andinos 54
2.2.2.2.1.1. Principios Analógicos de la Ontología Andina 54
2.2.2.2.1.1.1. Relacionalidad 54
2.2.2.2.1.1.1.1. Correspondencia 55
2.2.2.2.1.1.1.2. Reciprocidad 55
2.2.2.2.1.1.1.2.1. Relación entre Microcosmos y Macrocosmos 56
2.2.2.2.1.1.2. Multiplicidad 56
2.2.2.2.1.1.2.1. Analogismo 57
2.2.2.2.1.2. Principios de Ordenamiento Espacial 58
2.2.2.2.1.2.1. Espacialidad 58
2.2.2.2.1.2.1.1. Dualidad y Bipartición 59
2.2.2.2.1.2.1.1.1. Opuestos Complementarios 62
2.2.2.2.1.2.1.2. Tripartición 63
2.2.2.2.1.2.1.3. Cuatripartición 64
2.2.2.2.1.2.1.4. Quintipartición – El Centro 65
2.2.2.2.2. La Religión Andina 66
2.2.2.2.2.1. Una Cosmología Integradora 66
2.2.2.2.2.1.1. La Mítica del felino. El jaguar es el Sol y el Ancestro 69
2.2.2.2.2.1.1.1 El Felino Antropomorfo en la Ontología Amerindia 74
2.2.2.2.2.1.2. El Chamanismo Amerindio 77
2.2.2.2.2.1.2.1. Chamanismo en la Antigua Religión Amerindia 77
2.2.2.2.2.1.2.2. El Chamanismo Andino y su Relación con el Culto a los Ancestros y la Fertilidad 78
2.2.2.2.2.1.3. El Huanca y su Relación con el Culto a los Ancestros y la Fertilidad 80
2.2.2.2.2.2. ¿Dioses en los Andes Prehispánicos? 82
2.2.2.2.2.2.1 Teología Judeo Cristiana en los Andes del Siglo XVI 82
2.2.2.2.2.2.2. Monoteísmo Cristiano y Entidades Sagradas Andinas 85
2.2.2.2.2.2.3. ¿Dioses o Wakas? 87
2.2.2.2.3. Principios Animistas de la Ontología Amazónica 92
2.2.2.2.3.1. El Animismo Amazónico 92
2.2.2.2.3.1.1. Perspectivismo y Multinaturalismo 94
2.2.2.2.3.1.1.1. Predación y Alteridad Caníbal Como Principio Transformador 95
2.2.2.2.3.1.2. El Chamanismo Amazónico 99
2.2.2.2.3.1.2.1. Performatividad Sensorial chamánica 102
2.2.2.2.3.1.2.1.1. El Perspectivismo Visual 105
2.2.2.2.3.1.2.1.2. El Paisaje Olfativo 108
2.2.2.2.4. Perspectivismo y Multinaturalismo en los Andes 112
2.2.2.2.4.1. Perspectivismo y Multinaturalismo en el Formativo Andino 112
2.2.2.2.4.2. Perspectivismo y Multinaturalismo en Chavín de Huantar 115
2.2.3. Iconografía. Rasgos y Atributos 117

2.2.3.1.	Iconografía del Felino Antropomorfo en los orígenes de la Civilización Andina. Representaciones y Simbolismo.	118
2.2.3.1.1.	Iconografía del Felino Antropomorfo en el Arcaico y formativo de los Andes Centrales.	119
2.2.3.1.1.1.	Huaca Prieta	119
2.2.3.1.1.2.	Pativilca	120
2.2.3.1.1.3.	Huaca Partida	122
2.2.3.1.1.4.	Pacopampa	124
2.2.3.1.1.5.	Cupisnique	126
2.2.3.1.1.6.	Huaca de Los Reyes	127
2.2.3.1.1.7.	Kuntur Wasi	128
2.2.3.1.1.8.	Paracas	130
2.2.3.1.2.	Iconografía del felino Antropomorfo Coetánea a Chavín de Huantar en los Andes Septentrionales.	133
2.2.3.1.2.1.	Tumaco – La Tolita	133
2.2.3.1.2.2.	San Agustín	136
2.2.3.1.3. Centro Sur	Iconografía del Felino Antropomorfo Coetánea a Chavín de Huantar en los Andes	138
2.2.3.1.3.1.	Pukara	138
2.3.	Glosario	140
2.3.	Definición de Categorías de Análisis	141
III	HIPÓTESIS	142
3.1.	Hipótesis	142
3.1.1.	Hipótesis Principal	142
3.1.2.	Hipótesis Secundaria	142
3.2.	Sistema y Categorías de Análisis	142
IV	MATERIALES Y MÉTODOS	148
4.1.	Enfoque de la Investigación	148
4.2.	Tipo de Investigación	148
4.3.	Diseño de Investigación	149
4.4.	Credibilidad de la Investigación	150
4.5.	Sujeto de Estudio	152
4.6.	Procedimientos, Técnicas e Instrumentos de Recolección de Información	155
4.7.	Análisis de Datos	156
4.7.1.	Limitaciones del Método Iconográfico de Panofsky para el Análisis de Imágenes Amerindias	156
4.7.2.	Fundamentos Ontológicos para un Método Alternativo: Hacia una Aproximación Relacional	158
4.7.3.	Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA)	162
4.7.3.1.	Síntesis comparativa: Método de Panofsky y Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio	165
4.7.3.2.	Elementos del Análisis: Rasgos, Atributos y Categorías Interpretativas	165

4.7.3.2.1.	Arquitectura analítica del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio	166
4.7.3.2.2.	Estructura Operativa de los Elementos de Análisis	168
4.7.3.2.3.	Coherencia con el Cuadro de Operacionalización	168
4.7.3.3.	Procedimiento analítico	169
4.7.3.4.	Fortalezas y Limitaciones del Método	170
V	ANÁLISIS	172
5.1.	El Soporte	174
5.1.1.	Descripción	174
5.1.2.	Ubicación y Orientación	177
5.1.3.	Función	179
5.1.4.	Ubicación Temporal	183
5.1.5.	Contexto Histórico Social	186
5.1.5.1.	Lengua	186
5.1.5.2.	Astronomía y Calendario	188
5.2.	El Felino Antropomorfo del Lanzón Chavín. Elementos Iconográficos Diagnósticos	203
5.2.1.	Unidades de Análisis: Rasgos y Atributos	203
5.2.1.1.	Rasgos y Atributos de Transformación Ontológica Chamánica	206
5.2.1.1.1.	Predación como Principio Transformador	206
5.2.1.1.1.2.	Colmillos, Garras y Boca	206
5.2.1.1.2.	Perspectivismo y Alteración Sensorial	209
5.2.1.1.2.1.	Pupilas Excéntricas	209
5.2.1.1.2.2.	Nariz Dilatada	211
5.2.1.1.2.3.	Párpados Serpentinos	213
5.2.1.1.3.	Elementos de Transformación Corporal	222
5.2.1.1.3.1.	Máscara	222
5.2.1.1.3.2.	Vestimenta Transformativa	224
5.2.1.2.	Rasgos y Atributos de Mediación Cosmológica	226
5.2.1.2.1.	Dispositivos de Conexión Cósmica	226
5.2.1.2.1.1.	Chakana	226
5.2.1.2.1.2.	Espiral	232
5.2.1.2.1.3.	Soga	239
5.2.1.2.1.4.	Lanzón	242
5.2.1.2.2.	Equilibrio Cósmico	246
5.2.1.2.2.1.	Manos en Posiciones Opuestas	246
5.2.1.2.3.	Marcadores de Status Ritual	249
5.2.1.2.3.1.	Orejeras	249
5.2.1.2.3.2.	Brazaletes y Ajorcas	249
5.2.1.2.3.3.	Vestimenta Especial	251
5.3.	Identificación de Principios de Ordenamiento Espacial Analógico	253

5.3.1.	Oposición Complementaria	253
5.3.2.	Tripartición	256
5.3.3.	Cuatripartición	257
5.3.4.	Quintipartición – El Centro	259
5.4.	Relación con Otras Imágenes del Felino Antropomorfo en Chavín de Huantar	260
5.5.	La Mítica de los Animales Arquetípicos Presentes en la Imagen Antropomorfa del Lanzón Chavín	268
5.5.1.	El Felino	269
5.5.2.	La Serpiente	271
5.6.	Las Evidencias Arqueológicas	272
5.6.1.	Evidencias del Ajuar del Personaje del Lanzón y de Prácticas Chamánicas en el Registro Arqueológico de Chavín de Huantar y Otros Sitios del Área Andina	272
5.6.1.1.	Parafernalia Chamánica	275
5.6.1.1.1.	Elementos de Transformación Corporal y Marcadores de Status Ritual	276
5.6.1.1.1.1.	Mascaras	276
5.6.1.1.1.2.	Apéndices Corporales	278
5.6.1.1.1.2.1.	Orejeras	278
5.6.1.1.1.2.2.	Brazaletes y Ajorcas	279
5.6.1.1.1.2.3.	Prótesis Teriomórfica: Garras Metálicas	279
5.6.1.1.1.3.	Textiles Chamánicos y Vestimenta Transformativa	280
5.6.1.1.2.	Instrumentos de Mediación Cosmológica	284
5.6.1.1.2.1.	Instrumentos Sonoros	284
5.6.1.1.2.2.	Enteógenos	287
5.6.1.1.2.3.	El Huanca	291
5.6.1.1.2.4.	La Chakana	292
5.6.1.1.2.5.	Recipientes para Sustancias Psicoactivas	293
5.6.2.	Sacrificios Humanos y Antropofagia Ritual en Chavín de Huantar	300
5.6.	La Evidencia Lingüística	301
5.6.1.	¿Wari o Bari?	301
VI	RESULTADOS	306
6.1.	Presentación y Análisis de los Resultados	306
6.1.1.	Resultados del Análisis Iconográfico del Felino Antropomorfo del Lanzón Chavín	306
6.1.1.1.	Categoría: Transformación Ontológica Chamánica	306
6.1.1.1.1.	Subcategoría: Predación como Principio Transformador (Animismo)	306
6.1.1.1.1.1.	Rasgo: Colmillos/Atributo: Predación	306
6.1.1.1.1.2.	Rasgo: Garras/Atributo: Predación	307
6.1.1.1.1.3.	Rasgo: Boca/Atributo: Predación	308
6.1.1.1.2.	Subcategoría: Perspectivismo y Multinaturalismo (Animismo)	310
6.1.1.1.2.1.	Rasgo: Pupilas Excéntricas/Atributo: Visión Interior	310
6.1.1.1.2.2.	Rasgo: Nariz Dilatada/Atributo: Sensorialidad Olfativa	311
6.1.1.1.2.3.	Rasgo: Párpados Serpentinos/Atributo: Visión Chamánica Serpentina	312
6.1.1.1.3.	Subcategoría: Elementos de Transformación Corporal (Animismo)	314

6.1.1.1.3.1.	Rasgo: Máscara/Atributo: Cambio de Perspectiva	314
6.1.1.1.3.2.	Rasgo: Vestimenta Transformativa/Atributo: Cambio de Envoltura Corporal	315
6.1.1.2.	Categoría: Mediación Cosmológica	317
6.1.1.2.1.	Subcategoría: Dispositivos de Conexión Cósmica (Analogismo)	317
6.1.1.2.1.1.	Rasgo: Chakana/Atributo: Ordenamiento Cósmico	317
6.1.1.2.1.2.	Rasgo: Espiral-Atributo: Origen / Ciclicidad	318
6.1.1.2.1.3.	Rasgo: Soga/Atributo: Conexión Transversal	319
6.1.1.2.1.4.	Rasgo: Lanzón (Monolito-Huanca)-Atributo: Huanca / Ancestro / Oráculo	320
6.1.1.2.2.	Subcategoría: Equilibrio Cósmico (Analogismo)	322
6.1.1.2.2.1.	Rasgo: Manos en Posiciones Opuestas/Atributo: Equilibrio Complementario	322
6.1.1.2.3.	Subcategoría: Marcadores de Status Ritual (Analogismo)	323
6.1.1.2.3.1.	Rasgo: Orejeras/Atributo: Investidura Ritual	324
6.1.1.2.3.2.	Rasgo: Brazaletes/Atributo: Investidura Ritual	325
6.1.1.2.3.3.	Rasgo: Ajorcas/Atributo: Investidura Ritual	325
6.1.1.2.3.4.	Rasgo: Vestimenta Especial/Atributo: Diferenciación Jerárquica	326
6.2.	Síntesis de la Descripción Analítica	328
VII	DISCUSIÓN	330
7.1.	Discusión y Perspectivas	330
7.2.	La Ontología Relacional Chamánica: Propuesta Teórica para la Interpretación de las Figuras Híbridas Chavín	338
7.2.1.	Fundamentos, Articulación y Alcances de la Síntesis Teórica	339
VIII	CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES	342
8.1.	Conclusiones	342
8.1.1.	Conclusión Respecto al Objetivo Principal	343
8.1.2.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 1: Rasgos y Atributos Felínicos	345
8.1.3.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 2: Rasgos y Atributos Humanos	345
8.1.4.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 3: Otros Rasgos No Humanos	345
8.1.5.	Conclusión respecto al Objetivo Secundario 4: Rasgos de transformación ontológica chamánica	346
8.1.6.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 5: Rasgos de Mediación Cosmológica	346
8.1.7.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 6: Evidencias Arqueológicas	347
8.1.8.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 7: Propiedades Ontológicas de Entidades Híbridas	347
8.1.9.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 8: Atributos Ontológicos del Monolito-Soporte	347
8.1.10.	Conclusión respecto al Objetivo Secundario 9: Relación Ontológica Felino Antropomorfo- Soporte	348
8.1.11.	Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 10: Funciones del Lanzón Chavín	348
8.1.12.	Integración de Conclusiones	349

8.1.12.1. Principios Analógicos y Animistas Generando una Imagen Chamánica en Chavín de Huantar 349
8.1.12.2. Transformación Chamánica y Poder Cósmico 350
8.1.12.3. El Chaman Transformador Andino 352
8.1.12.4. Configurando un Instrumento de Mediación Cosmológica 353
8.1.13. Síntesis Conclusiva 354
8.2 Recomendaciones 354

Bibliografía 357
Anexo: Entrevista al maestro chaman Martín Ordoñez 403

Índice de Figuras y Tablas

Figuras

Figura 1. Dibujo de Planta del sitio Arqueológico de Chavín de Huantar. Edificios y Plazas. **5**

Figura 2. Mapa de Sudamérica y las zonas que conforman la "macro región" cultural andina. En: Lumbreras 1981: 42. **9**

Figura 3. Dibujo de Lanzón realizado por Toribio Polo, l que denomina Monolito del centro subterráneo del sitio de Chavín de Huantar. (Polo 1900:71). **27**

Figura 4. Dibujo del Lanzón Chavín hecha por Middendorf, a la que llama "Pilar de la Huanca" (Middendorf 1974 [1895]). **28**

Figura 5. Dibujo de Planta Arquitectónica del sitio de Chavín de Huantar, elaborada por Middendorf, donde se puede notar la estructura que él denomina como "G" en la parte superior del Templo Nuevo, a la que atribuye la función de Altar (1874: 75). **52**

Figura 6. Personaje antropomorfo con rasgos felínicos en monolito encontrado en el sitio de Pacopampa (2013). Se asume que pudo estar ubicado en medio de uno de sus espacios públicos. **81**

Figura 7. Limoncarro (Fase Limoncarro Tardío), Plataforma Sur con banqueta en forma de quelíceros. Ikehara 2020. Figura 9, pag 354. **113**

Figura 8. Cerro Blanco de Nepeña (Fase Nepeña). Vista del frontis de estructura excavada en Montículo 2. Notese los frisos y la banqueta en forma de hocico. Ikehara 2020, figura 10b pag. 356**.** **114**

Figura 9. Isometría de arquitectura escultórica excavada en Montículo 2 de Cerro Blanco de Nepeña (Fase Nepeña). Ikehara 2020, figura 10 c. **114**

Figura 10. "Mate de las Caras" de Huaca Prieta. Bischoff 1999 **120**

Figura 11. "Mate de los Felinos" de Huaca Prieta. Bischoff 1999 **120**

Figura 12. Fragmento de cuenco de calabaza de Pativilca con imagen de felino antropomorfo. Haas y Creamer **121**

Figura 13. Diseño de imagen de felino antropomorfo de mate de Pativilca. Haas y Creamer 2004 **121**

Figura 14. Personaje Antropomorfo de Huaca Partida. Shibata 2017 **123**

Figura 15. Estela con Personaje Felínico en Pacopampa **124**

Figura 16. Elementos del ajuar (del registro arqueológico de Pacopampa) similares a los que presenta el personaje Felínico de la Estela de Pacopampa **125**

Figura 17. Cabeza de Felino Antropomorfo en Cerámica de Pacopampa. Morales 2007. **125**

Figura 18. Personajes con capacidades transformativas en cerámica Cupisnique **126**

Figura 19. Representación de Felino Antropomorfo en plato Cupisnique **127**

Figura 20. Friso de cabeza de felino antropomorfo en Huaca de Los Reyes **128**

Figura 21. Dibujo esquemático de friso de cabeza de felino antropomorfo en Huaca de Los Reyes **128**

Figura 22. Monolito 1 de Kunturwasi con personaje dual asociado a las lluvias. Onuki 2008. **129**

Figura 23. Monolito 2 de Pacopampa asociado al Hombre-Haguar. Onuki 2008. **129**

Figura 24. Textil Paracas. Valle de Ica. Presenta Cabezas de Felino antropomorfo. The Cleveland Museum of Art. **131**

Figura 25. Tejidos "chavinoides" pintados de Paracas - Cavernas con imágenes del personaje del felino antropomorfo. **132**

Figura 26. Figurina de Jaguar Antropomorfo interpretada como Chaman. Cultura Tumaco-La Tolita. J. F. Bouchard 2004. **134**

Figura 27. Figurina de Jaguar Antropomorfo interpretada como Chaman. Cultura Tumaco-La Tolita. J. F. Bouchard 2004. **135**

Figura 28. Figurina de cerámica de ser antropomorfo con rasgos felínicos denominada "El Picasso Precolombino". Tumaco-La Tolita. Ugalde 2009. **135**

Figura 29. Escultura y dibujo esquemático de personaje antropomorfo con rasgos felínicos de Montículo N°1 de Alto de Las Piedras (siglo IX a.C). Cultura San Agustín, Colombia. Velandia 1994. **137**

Figura 30. Litoescultura de personaje antropomorfo con rasgos felínicos. Sitio La Mesita A – El Templete. Cultura San Agustín. Duque y Cubillos 198. **137**

Figura 31. Estatua monumental de Personaje Antropomorfo con rasgos felínicos de Alto de Lavapatas. Cultura San Agustín. **138**

Figura 32. El "Degollador". Monolito de personaje felino antropomorfo Pukara. Revista del Museo Nacional 1a (1932). Pg. 19. **139**

Figura 33. Gráfico de Relación entre Sistema y Categoría de Análisis. **145**

Figura 34. Gráfico de Ciclo de Operacionalización e Interpretación del Método MAIRA. **147**

Figura 35. Forma del Lanzón y partes análogas a las de un cuchillo. **176**

Figura 36. Plano de Ubicación del Lanzón dentro de sistema de galerías del Templo Antiguo de Chavín de Huantar. Fuente: Programa de Investigación Arqueológica y Conservación en Chavín de Huantar. **180**

Figura 37. Plano y Perfil Este de Primera Etapa Constructiva del Templo Antiguo o edificio "B", que rodea al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.17, pg.47). **184**

Figura 38. Plano Segunda Etapa Constructiva del Templo Antiguo o Edificio "B" Estructura Cerrada que contiene al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.18, pg.48). **185**

Figura 39. Plano Tercera Etapa Constructiva del Templo Antiguo o Edificio "B" Estructura Cerrada que contiene al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.18, pg.48). **186**

Figura 40. La Llama Negra o Yakana, también llamada “Llama Camaj” y “Qatachillay”, constelación oscura vista en la Vía Láctea. Fuente: Exposición de Ana María Milla. Planetarium Cusco. **191**

Figura 41. Figuras de Llamas en Choquequirao en andenes incas, muestran la profunda relación entre las observaciones astronómicas, las actividades agropastoriles y el ritual. Fuente: Exposición de Ana María Milla. Planetarium Cusco. **191**

Figura 42. Cruz del Sur-Chakana salida heliaca por el Sur Este, vista desde Chavín de Huantar la primera semana de diciembre del año 499 a.C. Estando así asociada a la temporada de lluvias (Según app. Stellarium). **193**

Figura 43. Salida del Sol el 21 de Mazo (equinoccio de otoño) del 499 a.C. Exactamente en posición Este. Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium). **196**

Figura 44. Salida del Sol por el Nor Este de Chavín de Huantar el 21 de junio del año 499 a.C (Solsticio de invierno). Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium). **196**

Figura 45. Salida del Sol por el Este el 21 de setiembre del año 499 a.C (equinoccio de primavera). Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium). **197**

Figura 46. Salida del Sol por el Sur Este el 21 de diciembre del 499 a.C. marcando el solsticio de verano. Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium). **197**

Figura 47. Equinoccios sobre Cerro Wamanwain y solsticios de junio sobre Pumawillka y diciembre, sobre Aguac Huanca. Vista desde la Plaza Circular. Fuente: Observaciones de A. Espinoza y propias. **198**

Figura 48. Pleyades y CInturón de Orión (asociadas según Tello y Lumbrearas al Choqe Chinchay) vistas desde Chavín de Huantar el 21 de Setiembre del año 499 a.C (equinoccio primavera) en dirección hacia el Oeste (Según app. Stellarium). Marcando el fin de la temporada seca y la pronta llegada de las lluvias.

201

Figura 49. Dibujo esquemático del Mortero de Pennsylvania, donde estaría reflejada siete estrellas de Orión (Lumbreras 2012) o de las Pléyades (Tello 1923), asociadas a las lluvias y al felino. **201**

Figura 50. Dibujo de una laja descubierta en Chavín de Huantar en la temporada 2014. Pareciera que ambos personajes antropofelínicos se desplazan por el aire, el de la derecha lanzando rayos y el (o la) de la izquierda lanzando agua sobre semillas, haciendo alusión a la temporada de siembra y lluvias. En: Boletín de Fin de Temporada de Campo 2014. Chavín de Huantar. Pg. 51. Fig. 56. **202**

Figura 51. Orca representada de manera naturalista (a) y asociada con el ojo y la visión de personaje relacionado con rituales de pesca (b). (Yacovleff 1932). **218**

Figura 52. Halcón aplomado (Falco Femoralis). (Yacovleff 1932). **218**

Figura 53. Halcón aplomado en la cerámica Nazca. (Yacovleff 1932). **218**

Figura 54. Manchas suboculares de halcón aplomado en personajes de relevancia de cerámica Nazca.

219

Figura 55. Manchas suboculares del halcón aplomado en personajes de la cerámica Nazca (Yacovleff 1932). **219**

Figura 56. “Semidios” Paracas con manchas suboculares de Halcón Aplomado. (Valcarcel 1932a). **220**

Figura 57. “Sacerdote” Paracas con diseños suboculares de halcón aplomado (Yacovleff 1932). **220**

Figura 58. Personaje de la Portada del Sol de Tiwanaku. (Bardales 2013:262, fig. 488b). **221**

Figura 59. "Señor de los Cetros" de la Portada del Sol Tiwanaku (J. Ruiz 2004: 112, fig. 181). **221**

Figura 60. Dibujo esquemático de la Chakana sobre "cabeza" del personaje del Lanzón Chavín. **226**

Figura 61. Variante estilizada de Chakana sobre la cabeza del personaje antropomorfo del Lanzón. **227**

Figura 62. Media Chakana en el complejo arqueológico Ventarrón. **229**

Figura 63. Arqueólogo Pieter Van Dalen y hallazgo de Chakana en Templo Formativo Miraflores, en Aucallama, Huaral. **230**

Figura 64. Huanca escalonada en Caral. **231**

Figura 65. Cerámica Muisca con motivos de espirales y figura cruciforme al interior, sugiriendo un significado cosmológico. (Legast 1998: 56, fig. 52). **235**

Figura 66. Objeto votivo de metal imitando la forma de un caracol strombus (Legast 1998: 73, fig. 73). **235**

Figura 67. Montegrande. Estructura con planta en espiral. **236**

Figura 68. Estructura con planta en espiral en sitio Santa Ana-La Florida, Amazonia de Ecuador. **237**

Figura 69. Pintura de Serpiente en espiral en cerámica Moche (J. Ruiz 2004: 96, fig. 143). **238**

Figura 70. Personaje del Felino antropomorfo del Lanzón Chavín portando Soga Cosmológica. **240**

Figura 71. Personaje denominado "El Contorsionista" en el Obelisco Tello, asociado a la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín. **261**

Figura 72. "Dios de las Varas". **263**

Figura 73. "Dios Sonriente". **263**

Figura 74. Estela Chavín con personaje portando cactus San Pedro. **264**

Figura 75. Estela Chavín con personaje portando plantas. **265**

Figura 76. Personajes portando Strombus y Spondylus. **266**

Figura 77. Cabeza Clava con rasgos similares al personaje del Lanzón Chavín. **267**

Figura 78. Dibujo de personaje felino antropomorfo en una lápida encontrada muy cerca de la fachada norte del edificio C. En: Boletín de Fin de Temporada de Excavaciones 2013. Chavín de Huantar. Pg. 30. Fig. 32. **268**

Figura 79. Cerámica Cupisnique que representa la cabeza de un personaje humano que tiene sobrepuesta una máscara representando la transformación de humano a felino. Museo Larco. Lima. **276**

Figura 80. Personaje de la iconografía Chavín que muestra Máscara y su embocadura. En: Boletín de Fin de Temporada de Excavaciones 2013. Chavín de Huantar. Pg. 30. Fig. 32. **277**

Figura 81. Orejera de hueso encontrada en las excavaciones en La Banda en el año 2005 y vinculados con la iconografía del sitio de Chavín de Huantar. (Sayre 2010: 165, fig. 8.18). **278**

Figura 82. Brazalete de oro estilo Chavín encontrado en Chongoyape, fabricado con la técnica del laminado y repujado. 44x18 cms. (W. Alva 1992, Pg. 20, Lámina 3). **279**

Figura 83. Garra metálica encontrada junto a cuerpo en tumba de Huaca de La Luna. **280**

Figura 84. Par de garras metálicas encontradas en tumba de Huaca de La Luna. **280**

Figura 85. Manto ornamentado con figuras antropomorfas mitológicas de Paracas Cavernas. (Carrión 1931: 40, Figura 1). **281**

Figura 86. Textil pintado estilo Chavín de personaje híbrido con atributos felínicos y serpentinos. Paracas Cavernas (Conklin 2008: 273, fig. 10.11). **281**

Figura 87. Textil Chamánico. (Cordy-Collins 1982: 144, fig.1). **282**

Figura 88. Representaciones en "Textil Chamánico" analizado por Cordy-Collins (1982): a) Chamán agarrando vainas de Anadenanthera. b) Cactus de San Pedro. c) Jaguar. d) Colibri. e) Dios de las Varas. f) Ciervo alado. g) Planta no identificada. **283**

Figura 89. Manto "Chamanes de las Orcas" de Paracas Necrópolis, encontrado en Wari Kayán (MNAAHP). **283**

Figura 90. Figura principal del manto "Chamanes de las Orcas", que representa muy probablemente a un chamán con atributos marinos. El personaje porta una gran máscara, túnica, faldellín y faja. (Museo Chileno de Arte precolombino 2015: 70, fig. 47). **284**

Figura 91. Uno de los personajes tocando pututo, en una lápida de la Plaza Circular de Chavín de Huantar (Feldman: 127, figura 15b). **285**

Figura 92. Dibujo de Pututo de concha Strombus encontrada en galería de Las Caracolas. (Chavín de Huantar- Boletín 1. Campaña del año 2011, pg. 18. **286**

Figura 93. Ocho trompetas (pututos) de concha Strombus excavadas en 2001 en la Galería de Las Ofrendas (Rick 2008: 26, fig. 1.20). **287**

Figura 94. Imagen de tubo de hueso tallado y grabado con diseño extendido al costado. Longitud: 140 mm. (Tello 1960: 354, fig. "a"). **294**

Figura 95. Imagen de espátula de hueso tallado y grabado con diseño de figura humana realista estilo "Huaylas-Marañó", encontrada en Chavín de Huantar. Longitud: 221 mm. (Tello 1960: 357, fig. 179). **295**

Figura 96. Dibujos de Tubos inhaladores (Izq.) y pequeños recipientes (Der.) encontrados en Galería de las Ofrendas (Lumbreras 1993: 555, figuras 747 y 748; 732 lámina 91). **295**

Figura 97. Espátulas de hueso de la Fase Urabarriu encontrados en Chavín de Huantar. Entre 5 a 9 cms. de longitud. (Burger 1998: 433, figuras de izq. a der. 414-417). **296**

Figura 98. Tubo de hueso para inhalación de rapé de la Fase Urabarriu encontrados en Chavín de Huantar. 43 mm. de longitud. (Burger 1998: 433, figuras 418). **297**

Figura 99. Cuchara de hueso para rapé (Sayre 2010: 155, fig. 8.8. **297**

Figura 100. Artefactos de material óseo utilizados muy probablemente para la ingesta de sustancias psicoactivas (C. Mesía 2014: 328, fig. 16). **298**

Figura 101. Tubos de hueso de aves y mamíferos para inhalación de rapé, encontrados en el atrio del Lanzón en las temporadas 2017-2018. **299**

Figura 102. Colmillos, Garras y Boca identificadas como Rasgos de Predación. **309**

Figura 103. Pupilas Excéntricas, Nariz Dilatada y Párpados Serpentinos identificados como Rasgos de Perspectivismo y Multinaturalismo. **313**

Figura 104. Máscara y Vestimenta Transformativa identificadas como elemento de transformación corporal. **316**

Figura 105. Chakana, Espiral, Soga y Lanzón identificados como Dispositivos de Conexión Cósmica. **321**

Figura 106. Manos en Posiciones Opuestas identificados como Rasgos de Equilibrio Cósmico. **323**

Figura 107. Orejeras, Brazaletes, Ajorcas y Vestimenta Transformativa identificados como Marcadores de Status Ritual. **327**

Figura 108. Estructura Argumental General. **344**

Tablas

Tabla 1. cronología de L. Lumbreras (2019:59), adaptado por el autor. **6**

Tabla 2. Cronología basada en los trabajos de S. Rodríguez (2008) y J. Rick (2009), para Chavín de Huantar. Elaboración Propia. **7**

Tabla 3. Indicadores Arqueológicos de Actividades Rituales en Chavín de Huantar **42**

Tabla 4. Matriz de Operacionalización. **146**

Tabla 5. Criterios de Credibilidad y su Cumplimiento en la Investigación. **152**

Tabla 6. Síntesis Comparativa entre métodos de análisis iconográfico. **165**

Tabla 7. Relación Jerárquica entre Niveles de Análisis. **168**

Tabla 8. Oposición de los brazos y manos en el personaje del lanzón y su relación con otros conceptos de la cosmovisión andina. Elaborado en base a los conceptos desarrollados por E. Motta Z. (2015) y P. Vargas (2005). **248**

Tabla 9. Rasgos y Atributos de Predación en el felino Antropomorfo del Lanzón Chavín. **309**

Tabla 10. Rasgos y Atributos de Perspectivismo y Multinaturalismo. **313**

Tabla 11. Elementos de transformación Corporal. **316**

Tabla 12. Dispositivos de Conexión Cósmica. **321**

Tabla 13. Rasgos de Equilibrio Cósmico. **323**

Tabla 14. Marcadores de Status Ritual. **327**

Resumen

Esta investigación, se desarrolla a través de un marco conceptual cognitivo que estructura aspectos de la relacionalidad analógica andina y del multinaturalismo y perspectivismo animista amazónico, cuyo punto de encuentro en la cosmovisión andina denominamos como “ontología relacional chamánica” y que está sustentada además por los enfoques de la arqueología cognitiva, la antropología cultural y simbólica, además de la iconografía. A través de este marco se sostiene que la imagen principal del Lanzón Chavín es la de un chamán ancestro relacionado al culto a los antepasados, la fertilidad, el oráculo, el control del tiempo y del espacio.

Este trabajo, permite también destacar la importancia del Lanzón no sólo como un objeto ritual, sino como un símbolo de la compleja red de significados religiosos y sociales en la cosmovisión Chavín; así como una herramienta ontológica de comunicación y control cosmológico.

A través de la cosmovisión andina, Integramos la simbología de la huanca que contiene a la imagen, como elemento central que lo relaciona con los ancestros, el oráculo, el culto a la fertilidad y como catalizador de interacciones entre lo humano, lo divino y la cosmología.

Desde una perspectiva arqueológica, se establece vínculos entre los atributos iconográficos del Lanzón y prácticas chamánicas documentadas en sociedades andinas y amazónicas. Se examina también los elementos humanos, felínicos y otros no humanos presentes en la imagen, asociándolos a un proceso ritual de transformación que refleja la capacidad del chamán de mediar entre las dimensiones del mundo cotidiano y el suprahumano. Esta perspectiva se articula con las funciones y actividades ceremoniales desarrolladas en el sitio de Chavín de Huantar vinculadas con la observación astronómica, el control del tiempo, el oráculo, el culto a los antepasados y la fertilidad.

Abstract

This research is developed through a cognitive conceptual framework that structures aspects of Andean analogical relationality and Amazonian animist multinaturalism and perspectivism, whose convergence within the Andean worldview we designate as "shamanic relational ontology" — a framework further grounded in the approaches of cognitive archaeology, cultural and symbolic anthropology, and iconography. Through this framework, it is argued that the principal image of the Chavín Lanzón represents that of a shaman-ancestor associated with ancestor veneration, fertility, oracular practice, and the control of time and space.

This study also highlights the significance of the Lanzón not merely as a ritual object, but as a symbol of the complex network of religious and social meanings embedded in the Chavín worldview, as well as an ontological instrument of cosmological communication and control.

Drawing on the Andean worldview, we integrate the symbolism of the huanca — the stone form that contains the image — as a central element linking it to the ancestors, oracular function, fertility cults, and its role as a catalyst for interactions among the human, the divine, and the cosmological order.

From an archaeological perspective, connections are established between the iconographic attributes of the Lanzón and shamanic practices documented in Andean and Amazonian societies. The human, feline, and other non-human elements present in the image are examined and associated with a ritual process of transformation reflecting the shaman's capacity to mediate between the dimensions of the everyday world and the suprahuman. This perspective is articulated with the ceremonial functions and activities carried out at the site of Chavín de Huántar, linked to astronomical observation, the control of time, oracular practice, ancestor veneration, and fertility.

Generalidades de la Investigación

a) Ubicación Política del Sitio.

El complejo arqueológico de Chavín de Huántar se emplaza estratégicamente en la región Ancash, específicamente en el distrito homónimo dentro de la provincia de Huari, a una altitud de 3,185 metros sobre el nivel del mar. Su ubicación geográfica privilegiada se sitúa a 462 kilómetros hacia el noreste desde Lima y 86 kilómetros al este de Huaraz. El sitio ocupa una planicie generada por un cono de deyección ubicado al sur del punto donde convergen los ríos Huachecsa y Mosna (también denominado Puqcha), posicionándose al oriente de la imponente Cordillera Blanca.

b) Características Geográficas y Ecológicas del Sitio.

El sitio arqueológico se encuentra en una terraza aluvial formada por los depósitos de los ríos Huachecsa y Mosna, en la vertiente oriental de la Cordillera Blanca. El suelo es relativamente plano, con suaves pendientes. La zona, se encuentra rodeada de cerros como el Aguac Huanca (al S.E), Huaychao (S.O), Hueshatuna (N.E) y Mullu Jirca (N.O); así como de nevados, de los cuales sobresale por su cercanía y tamaño el Huantsán de 6,369. Este entorno influye en el clima del lugar, que es frío y seco, con una temperatura promedio de 12°C y una marcada diferencia entre la temporada seca de abril a octubre y la de lluvias entre los meses de noviembre y marzo.

La abundancia de agua y la buena capacidad de los suelos para retenerla (suelos andosoles y regosoles) permiten que la tierra sea bastante fértil y propicia para la agricultura. La vegetación corresponde a la de la zona quechua, con presencia de especies nativas como el molle, el sauce, ichu, quinua, papa y variedades de arbustivas y cactáceas.

La fauna incluye especies como el venado, zorro andino, puma, vizcachas, camélidos como la vicuña; aves como águilas y el cóndor; así como numerosas especies de pequeños roedores.

Geológicamente, prima en el sitio formaciones del Cretácico Inferior marino continental, predominando la zona de vida de Bosque muy húmedo montano tropical.

c) Descripción del Sitio.

Chavín de Huantar, es según los principales investigadores que han trabajado en el sitio, un gran complejo ceremonial de alcance interregional, altamente planificado y construido de manera escalonada para adaptarse a la topografía del terreno, a través de un sistema de plataformas superpuestas en sucesivas fases (Rowe 1973, Burger 1998, Lumbreras 2007, Rodríguez 2008, Rick 2008). La arquitectura del sitio está conformada principalmente por dos estructuras, los designados Templo Viejo o Antiguo y Templo Nuevo; empezadas a levantar, según la secuencia constructiva propuesta por Rodríguez y Rick (2004), aproximadamente desde el 1,200 a.C (Fase Montículos Separados). Ambas estructuras fueron diseñadas con plantas en forma de "U" y con plazas en medio con un eje Oeste – Este. El diseño alcanzo sus máximas dimensiones hacia el año 500 a.C en la Fase Blanco y Negro.

Caracterizan a las estructuras, un complejo sistema de galerías y cámaras interiores de uso ceremonial; así como una red de canales para captación y drenaje de agua, los mismos que habrían sido también utilizado para actividades rituales.

Los edificios presentan también elementos decorativos como cabezas clavas, cornisas, relieves en piedra y elementos escultóricos. Según algunos investigadores el sitio estaría vinculado con alineamientos hacia puntos cardinales y eventos astronómicos (Milla 1983).

La ubicación del sitio, está relacionada con el simbolismo del paisaje, frente a Cerro Puma willka al que se le atribuye la forma de un felino y marca el equinoccio de marzo y junto a la confluencia de dos ríos; lo que configura en la cosmovisión andina el "Tinkuy" o punto de encuentro, lugar donde se juntan fuerzas, energías o caminos opuestos pero complementarios; que tienen la connotación de lugar sagrado de origen, renovación y purificación; ambos elementos, el cerro y la unión de los ríos considerados como pacarinas (M. Rojas, en preparación).

La construcción de las estructuras determinó también la transformación del paisaje, como la modificación de las pendientes, nivelación de terrenos y cambios en la topografía por la implementación de una red de

caminos y de terrazas en el sitio para levantar la arquitectura y en las laderas circundantes para la agricultura. Es este aspecto, se observa también que se acondicionó el curso del río Mosna.

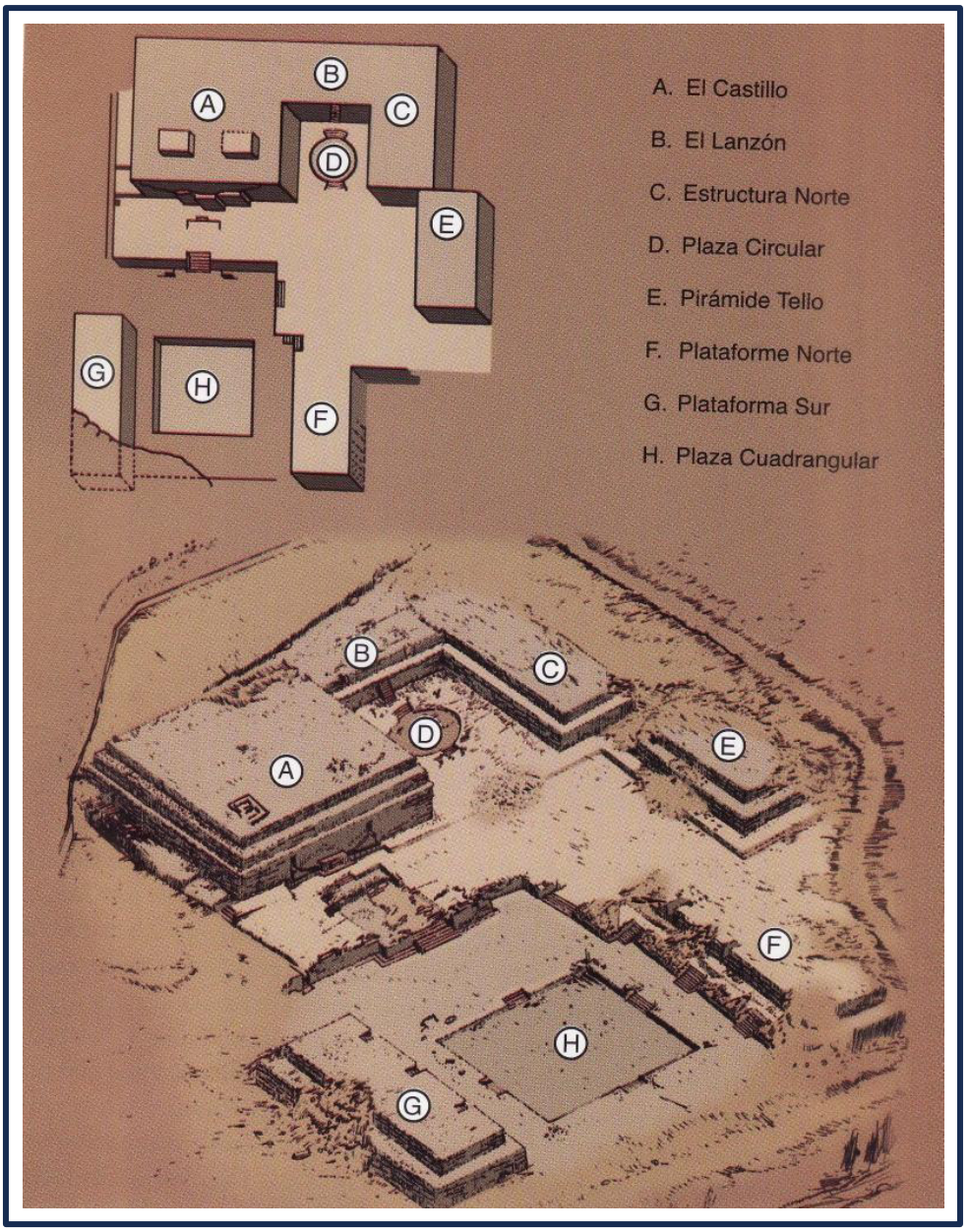


Figura 1. Dibujo de Planta del sitio Arqueológico de Chavín de Huantar. Edificios y Plazas.

d) Cronologías y Áreas Culturales Andinas

En nuestra investigación utilizamos la cronología general del área andina propuesta por L. Lumbreras (2019), ya que sintetiza décadas de investigaciones en un modelo comprensible y funcional. Su propuesta se distingue por su enfoque en los procesos sociales, integrando variables económicas, tecnológicas e ideológicas dentro de la evolución cultural de los Andes. Esta periodificación se articula considerando las transformaciones sociales que caracterizaron a las sociedades andinas, lo que nos permite comprender la dimensión diacrónica del desarrollo cultural como un proceso dinámico e interrelacionado.

CUADRO CRONOLÓGICO GENERAL DEL ÁREA ANDINA		
Edad en Ss. y Años	PERÍODOS	
XVI	Inca	
XII	Estados Regionales	
VI	Época Wari u Horizonte medio	
II	Época de los Desarrollos Regionales	
500 a.C	Época Formativa	Superior o Tardío
1,000 a.C		Medio
2,000 a.C		Inferior o Temprano
3,000 a.C	Época Arcaica	
6,000 a.C	Época Lítica	Cenólitico
10,000 a.C		Arqueolítico

Tabla 1. Cronología de L. Lumbreras (2019:59), adaptado por el autor.

Para el sitio de Chavín de Huantar, específicamente, utilizamos la cronología desarrollada por S. Rodríguez (2008) y J. Rick (2009), estructurada en función específica de las condiciones materiales del sitio, como son las fases constructivas en la arquitectura y su contrastación principalmente con fechados radiocarbónicos y la cerámica.

Esta cronología representa un avance metodológico fundamental para la comprensión del desarrollo del sitio. Este enfoque secuencial de la arquitectura monumental permite establecer una cronología que supera las limitaciones de periodificaciones anteriores basadas principalmente en análisis estilísticos de la cerámica o la iconografía.

La importancia de esta cronología radica en su capacidad para revelar la evolución del poder religioso-político a través de transformaciones arquitectónicas concretas y medibles. El crecimiento progresivo de las estructuras principales evidencia la expansión gradual del prestigio del culto Chavín y la consecuente mayor afluencia de peregrinos al sitio hasta su declive y término de uso.

Esta aproximación cronológica ofrece una base empírica sólida para interpretar el ciclo completo de surgimiento, consolidación y eventual abandono de uno de los centros ceremoniales más importantes del Período Formativo andino, permitiendo comprender las dinámicas de poder religioso y su materialización arquitectónica a lo largo del tiempo.

Tabla 2. Cronología basada en los trabajos de S. Rodríguez (2008) y J. Rick (2009), para Chavín de Huantar. Elaboración Propia.

SECUENCIA DE FASES CONSTRUCTIVAS DE S. KEMBEL Y J. RICK PARA CHAVIN DE HUANTAR	
AÑO (a.C)	**FASE**
200 - 500	Soporte
500 - 900	Blanco y Negro
900 – 1,000	Consolidación
1,000 – 1,100	Expansión
1,100 - 1,200	Montículos separados

En cuanto al uso de los términos relacionados a “área andina”, especialmente en los temas referidos al desarrollo de la imagen del felino antropomorfo en diferentes zonas de los andes; en este trabajo utilizamos los conceptos desarrollados por L. Lumbreras (1981), quien asume la existencia de una “macro región” andina, en función de las relaciones de las comunidades con su entorno ambiental, a través de una constante: mar-cordillera-selva tropical, configurando “una racionalidad económica integracionista, de corte transversal al eje geográfico de la cordillera, en donde existen, a su vez áreas menores de cohesión mayor” (Lumbreras 1981: 16- 17), las mismas que han sobrellevado procesos semejantes de cambio económico y social y que presentan elementos que permiten reconocer un profundo vínculo.

Desde su enfoque economicista-materialista, sostiene que las diferencias al interior de esta macro región, están dadas en función de la relación material y económica de las comunidades con el medio ambiente, las formas particulares de explotación de recursos, y las estrategias adaptativas regionales.

Conforme a estos conceptos, Lumbreras divide el área andina en seis zonas de integración económica y social (Lumbreras 1981).

- El extremo norte o circum Caribe.
- Los Andes Septentrionales.
- Los Andes Centrales.
- Los Andes centro sur circum Titicaca.
- Los Andes meridionales.
- El extremo sur

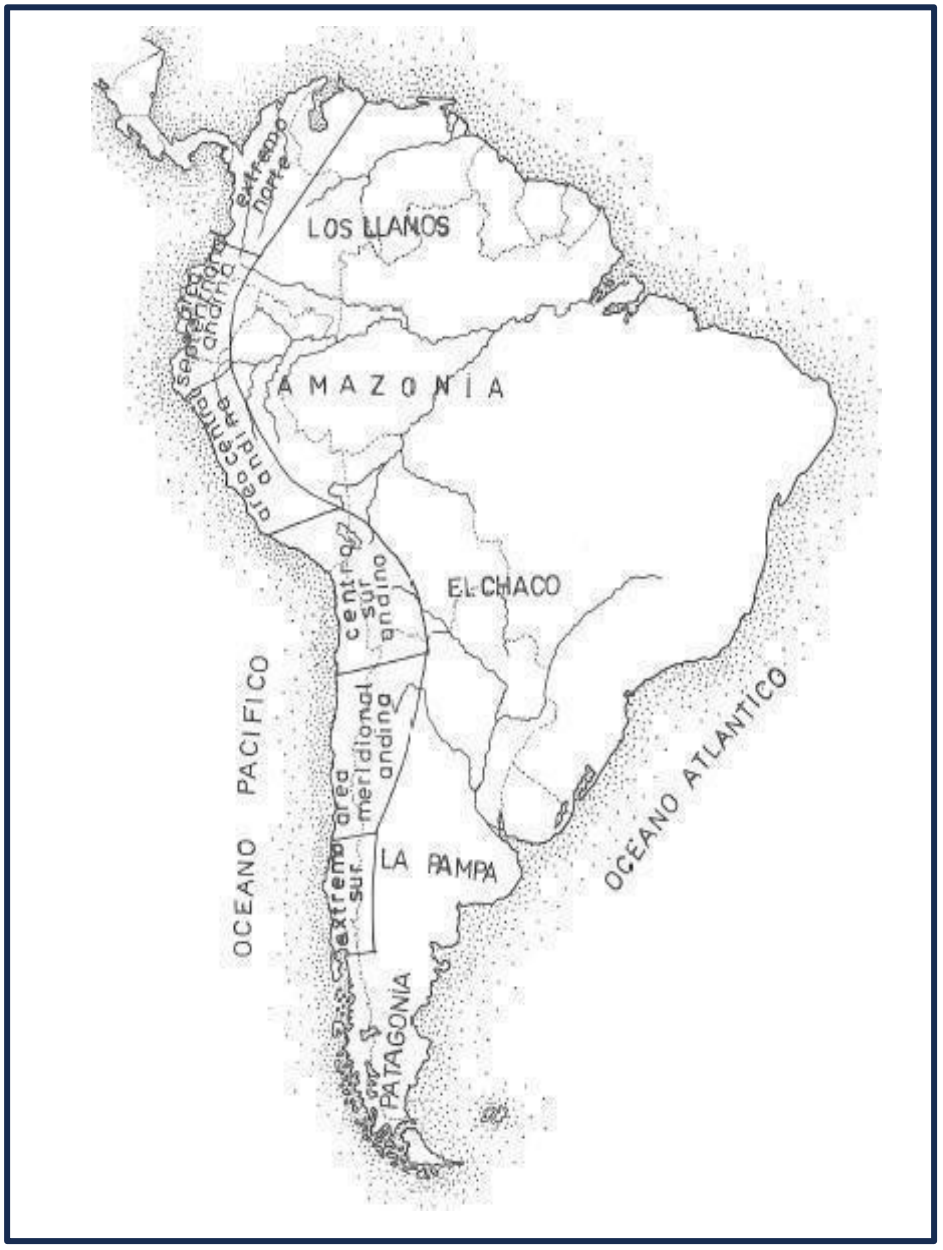


Figura 2. Mapa de Sudamérica y las zonas que conforman la "macro región" cultural andina. En: Lumbreras 1981: 42

I INTRODUCCIÓN

1.1. Introducción – Cosmovisión y Cognición

La arqueología cognitiva constituye un marco teórico-metodológico que examina los procesos mentales y sistemas de conocimiento de sociedades pasadas a través de sus manifestaciones materiales. En el contexto del análisis iconográfico, esta perspectiva permite decodificar las estructuras simbólicas subyacentes en las representaciones visuales, particularmente aquellas vinculadas a cosmovisiones específicas.

La cosmovisión representa un sistema integrado de creencias, valores y conocimientos que articula la percepción del mundo y define las relaciones entre los seres humanos, la naturaleza y lo sobrenatural. Desde la perspectiva cognitivista, estos sistemas cosmológicos operan como esquemas mentales que organizan la experiencia y generan patrones de representación simbólica. La cognición humana procesa y codifica estas estructuras conceptuales mediante procesos de categorización, metaforización y simbolización, manifestándose en el arte y la iconografía.

La relación entre cosmovisión y cognitivismo radica en que las imágenes iconográficas no son simples decoraciones, sino complejos sistemas de información visual que codifican aspectos fundamentales de la realidad percibida y concebida por sus creadores. En el caso andino, elementos como la dualidad, la reciprocidad y la sacralidad de la naturaleza son principios cosmológicos que se reflejan en la iconografía. La aplicación de este enfoque en el análisis del Lanzón Chavín es paradigmática. La figura del felino antropomorfo, con sus rasgos híbridos, puede interpretarse no como una deidad, sino como la representación de un estado alterado de conciencia, un rito de paso o una metamorfosis chamánica.

En el análisis iconográfico, el enfoque cognitivo permite identificar elementos universales del pensamiento humano —como la tendencia a la antropomorfización, el simbolismo dual y las metáforas conceptuales— junto con particularidades culturales específicas. La transformación chamánica constituye un fenómeno transcultural ampliamente documentado, caracterizado por estados alterados de conciencia que facilitan la comunicación con entidades sobrenaturales y la metamorfosis simbólica en animales de poder.

Este enfoque incluye la consideración de la iconografía como un "lenguaje visual" que transmite conocimientos específicos, la atención a la organización espacial y la simetría como reflejos de categorías cognitivas, y la búsqueda de patrones recurrentes que sugieran estructuras mentales compartidas. En el Lanzón, la ambigüedad morfológica del personaje principal, que oscila entre lo humano y lo felino, puede ser una expresión visual de la transmutación chamánica, un concepto central en muchas cosmovisiones animistas.

El Lanzón Chavín, analizado desde esta perspectiva, revela una compleja articulación de elementos iconográficos que sugieren procesos de transformación chamánica. La hibridación felino-humano no representa solamente una configuración artística, sino la materialización de conceptos cognitivos profundos relacionados con la liminalidad, el poder sobrenatural sobre el tiempo y el espacio; así como la mediación entre mundos. Los atributos felínicos —colmillos, garras, expresión facial— actúan como marcadores visuales de estados alterados de conciencia y capacidades sobrenaturales.

En función a esta perspectiva cognitivista y los sustratos subyacentes de la cosmovisión andina plasmadas en los diferentes soportes arqueológicos, la presente investigación, se centra en el análisis de la imagen principal del Lanzón Chavín. Este monolito, tallado con intrincados motivos iconográficos, ha sido objeto de múltiples interpretaciones, generando diversos debates sobre su significado y función dentro del sistema religioso Chavín. Este estudio propone una nueva perspectiva de esta importante litoescultura, asumiendo que la figura principal corresponde a la representación de un chamán en proceso de transformación, un aspecto de importancia en la cosmovisión andina vinculada al culto a los ancestros, la fertilidad y las actividades oraculares, atributos simbólicos que comparte con la huanca que contiene a la imagen.

La importancia de este estudio radica en su contribución al entendimiento de la relación entre las practicas chamánicas, los elementos iconográficos y las estructuras ceremoniales del Formativo Andino. El Lanzón Chavín no sólo fue un objeto ritual, sino también un símbolo de profunda conexión entre lo humano y lo sobrenatural, actuando como mediador en un sistema cosmológico altamente

estructurado. En última instancia, nos conduce a entender los componentes ideológicos que impulsaron su configuración.

La metodología empleada se fundamenta en un enfoque hermenéutico que integra múltiples enfoques teóricos y líneas de evidencia. El estudio aprovecha las herramientas conceptuales de la arqueología cognitiva como marco principal, complementada por perspectivas teóricas sobre la cosmovisión andina, el perspectivismo y multinaturalismo ontológico amerindio. Esta aproximación se enriquece con datos provenientes de la etnografía, la etnohistoria y el análisis iconográfico, permitiendo una interpretación holística que considera tantos el contexto arqueológico como las continuidades culturales en el mundo andino.

El método de investigación estructura el análisis cognitivo, comparativo y analógico, permitiendo establecer paralelismos entre la iconografía del Lanzón y las prácticas rituales recogidas por la etnografía en los Andes y la Amazonía. A través de este enfoque, se establecen conexiones significativas entre diferentes manifestaciones del pensamiento religioso andino, proporcionando una base sólida para la interpretación propuesta del Lanzón como representación chamánica y comprensión de su rol dentro del sistema ceremonial y arquitectónico de Chavín de Huantar.

En el Capítulo I de nuestra investigación, presentamos la introducción, así como la definición del problema, las preguntas de investigación, los objetivos, la justificación y las limitaciones del estudio. En el capítulo II, desarrollamos nuestra investigación a través de sus antecedentes y marco teórico. Las hipótesis, sistemas y categorías de análisis están expuestas en el Capítulo III. Los temas relacionados con la metodología se presentan en el Capítulo IV. A través de la contextualización de los componentes iconográficos de la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, analizamos sus rasgos y atributos en el Capítulo V. En el Capítulo VI, presentamos como resultados, la interpretación de nuestro análisis e investigación. En el Capítulo VII, confrontamos nuestros resultados con el marco teórico, los antecedentes y la metodología; así como exponemos nuevas interrogantes que podrían ser abordadas desde nuestra investigación relacionadas a la época formativa andina y a Chavin de Huantar. En el Capítulo VIII, exponemos las conclusiones y recomendaciones.

1.2. Definición del Problema

Aun cuando se ha investigado de manera intensiva el sitio de Chavín de Huantar, y reconociendo el simbolismo y las funciones rituales de sus estructuras, la interpretación de la imagen central del Lanzón sigue siendo motivo de debate. La litoescultura, que se erige como uno de los principales íconos religiosos de la etapa formativa andina, ha despertado el interés de numerosos investigadores que han propuesto diversos conceptos sobre sus atributos y funciones, sin encontrar un consenso definitivo sobre su significado.

Se ha señalado que el Lanzón representa una figura sobrenatural con atributos antropomorfos y zoomorfos, pero la naturaleza exacta de esta síntesis de rasgos y su implicancia dentro del contexto religioso Chavín aún no han sido convincentemente esclarecidos. A lo largo de los años, las propuestas basadas principalmente en aspectos descriptivos, estilísticos e iconográficos se han concentrado en la cualidad de humano y felino del personaje, características que han conducido a algunos investigadores a categorizarlo como un ser mediador híbrido, una representación astronómica o incluso una deidad creadora. Estas aproximaciones, aunque valiosas, han tendido a obviar elementos conceptuales básicos de la ontología de los pueblos originarios andino-amazónicos.

En este punto es donde surge la problemática: la insuficiencia de un análisis integral y coherente que interprete la figura central del lanzón desde una perspectiva cognitiva, tomando en cuenta la cosmovisión y aspectos fundamentales de las prácticas religiosas de las comunidades prehispánicas. Una interpretación que integre la imagen antropomorfa del personaje con el monolito que la contiene y la arquitectura del sitio; a través del conocimiento de los procesos de transformación chamánica, el simbolismo de las huancas y el contexto arqueológico.

La carencia de estudios de esta problemática desde la perspectiva de la arqueología cognitiva es particularmente significativa, considerando la iconografía y las nuevas evidencias de parafernalia de ritual chamánico y plantas psicoactivas en el registro arqueológico del sitio de Chavín de Huantar.

Adicionalmente, la morfología y ubicación del monolito, así como su asociación con canales de agua y ventilación, sugieren un complejo sistema de prácticas rituales que aún no ha sido esclarecido.

La recurrente asociación entre felinos y chamanismo en la ontología amerindia, así como la imagen del felino antropomorfo y las huancas, documentados desde el precerámico en los andes proporciona un valioso marco interpretativo que aún no ha sido suficientemente explorado en relación con el Lanzón y el personaje tallado en él.

1.2.1. Preguntas de Investigación

1.2.1.1. Pregunta Principal

¿Qué características iconográficas, contextuales y ontológicas del personaje principal del Lanzón Chavín, analizadas desde el marco de las ontologías amerindias (perspectivismo, multinaturalismo y analogismo relacional), permiten identificarlo como un chamán-ancestro en proceso de transformación ontológica?

1.2.1.2. Preguntas Secundarias

1. ¿Cuáles son los rasgos y atributos felínicos identificables en el en el personaje antropomorfo del Lanzón Chavín?

2. ¿Cuáles son los rasgos y atributos humanos identificables en el felino antropomorfo del Lanzón Chavín?

3. ¿Cuáles otros rasgos y atributos no humanos se pueden identificar en el felino antropomorfo del Lanzón Chavín?

4. ¿Cuáles son los rasgos y atributos de transformación ontológica chamánica presentes en el felino antropomorfo del Lanzón Chavín?

5. ¿Cuáles son los rasgos y atributos de mediación cosmológica presentes en el felino antropomorfo del Lanzón Chavín?

6. ¿Qué evidencias del registro arqueológico de Chavín de Huantar y otros sitios del Formativo Andino están relacionados con elementos de la iconografía del felino antropomorfo del Lanzón y las prácticas de transformación chamánica?

7. ¿Qué características ontológicas atribuye la cosmovisión andino-amazónica a las entidades híbridas humano-felínicas?

8. ¿Cuáles son los atributos ontológicos del monolito soporte en la cosmovisión andina y cómo se manifiestan estos en el Lanzón Chavín?

9. ¿Qué relación ontológica existe entre el felino antropomorfo del Lanzón Chavín y el monolito-que la soporta?

10. ¿Cuáles fueron las funciones del Lanzón Chavín?

1.3. Objetivos

1.3.1. Objetivo Principal

Establecer cuáles son las características iconográficas, contextuales y ontológicas del felino antropomorfo para identificar su naturaleza

1.3.1. Objetivos Secundarios

1. Identificar los rasgos y atributos felínicos presentes en la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín.

2. Identificar los rasgos y atributos humanos presentes en la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín.

3. Identificar otros rasgos y atributos no humanos presentes en la imagen del felino antropomorfo del lanzón Chavín.

4. Identificar los rasgos y atributos de transformación ontológica chamánica presentes en la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín.

5. Identificar los rasgos y atributos de mediación cosmológica presentes en la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín.

6. Identificar evidencias del registro arqueológico de Chavín de Huántar y otros sitios del Formativo andino relacionados con elementos de la iconografía del felino antropomorfo del Lanzón y las prácticas de transformación chamánica.

7. Caracterizar las propiedades ontológicas que la cosmovisión andino-amazónica atribuye a las entidades híbridas humano-felínicas.

8. Identificar los atributos ontológicos del monolito soporte en la cosmovisión andina y sus manifestaciones en el Lanzón Chavín.

9. Establecer la relación ontológica entre la imagen del felino antropomorfo y el monolito que la soporta.

10. Identificar las funciones del Lanzón Chavín

1.4. Justificación e Importancia de la Investigación

La justificación de una investigación científica implica exponer las razones que fundamentan su elaboración, respondiendo al porqué y para qué del estudio (Hernández Sampieri et al., 2014). En el caso de la presente investigación sobre la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, la justificación se articula en torno a cinco criterios fundamentales: conveniencia, relevancia social, implicaciones prácticas, valor teórico y utilidad metodológica.

La presente investigación es conveniente porque aborda una problemática epistemológica fundamental en la arqueología andina: la interpretación de la iconografía prehispánica mediante marcos teórico-metodológicos que no fueron diseñados para comprender las lógicas ontológicas propias de las sociedades andino-amazónicas. Las interpretaciones previas del Lanzón Chavín, aunque valiosas en sus respectivos contextos, han aplicado predominantemente categorías analíticas occidentales —como la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, lo humano y lo animal, o la

separación entre imagen y soporte— que resultan epistemológicamente inadecuadas para comprender un artefacto producido bajo una ontología radicalmente diferente.

La investigación resulta conveniente, además, porque permite articular de manera coherente un corpus de conocimientos antropológicos contemporáneos —específicamente las ontologías amerindias de Philippe Descola y el perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro— con la evidencia material del registro arqueológico formativo andino. Esta articulación no ha sido realizada de manera sistemática y rigurosa para estudiar algún aspecto del formativo andino ni para el caso específico del Lanzón Chavín, a pesar de que dicho artefacto constituye uno de los testimonios más significativos del pensamiento andino temprano.

Asimismo, la conveniencia de esta investigación radica en que responde a una necesidad disciplinar concreta: la superación del eurocentrismo epistemológico en la interpretación del pasado prehispánico americano. Si bien los enfoques iconológicos derivados de Panofsky han sido útiles para el análisis formal, su aplicación a materiales andinos presupone una ontología naturalista que no corresponde al contexto cultural de producción de dichos materiales. La presente investigación ofrece una alternativa coherente y fundamentada.

La relevancia social de esta investigación se manifiesta en múltiples niveles. En primer lugar, contribuye a la afirmación de la identidad cultural de los pueblos andinos contemporáneos al ofrecer una interpretación de su patrimonio que reconoce y valora las lógicas ontológicas propias de sus ancestros. Las interpretaciones que reducen la iconografía chavín a representaciones de "divinidades" o "demonios" —categorías ajenas al pensamiento andino— perpetúan una colonialidad epistemológica que desconoce la sofisticación intelectual de las sociedades prehispánicas.

Los beneficiarios directos de esta investigación incluyen: (a) la comunidad académica nacional e internacional dedicada a la arqueología y antropología andinas, que dispondrá de un marco interpretativo alternativo y epistemológicamente fundamentado; (b) los profesionales del patrimonio cultural encargados de la gestión, conservación y difusión del sitio arqueológico de Chavín de Huantar;

(c) los educadores y divulgadores que transmiten el conocimiento sobre las culturas prehispánicas; y (d) las comunidades andinas contemporáneas, herederas de estas tradiciones culturales, que podrán reconocer en la interpretación propuesta elementos de sus propias cosmovisiones aún vigentes.

En términos de alcance social, la investigación trasciende el ámbito estrictamente académico al ofrecer elementos para una comprensión más profunda y respetuosa de la diversidad ontológica de los pueblos americanos. En un contexto global donde la valoración de los conocimientos indígenas cobra cada vez mayor relevancia —tanto por razones éticas como por su potencial aporte a problemáticas contemporáneas como la crisis ambiental—, investigaciones como la presente contribuyen al diálogo intercultural y a la descolonización del pensamiento.

Las implicaciones prácticas de esta investigación se proyectan en varios ámbitos concretos. En primer lugar, proporciona herramientas interpretativas aplicables a otros artefactos del registro arqueológico andino que presentan iconografía similar —como el Obelisco Tello, la Estela Raimondi, las cabezas clavas y la vasta producción iconográfica de culturas contemporáneas y posteriores a Chavín—. El método de análisis iconográfico desarrollado puede ser replicado y adaptado para estos materiales, generando interpretaciones coherentes y comparables.

En segundo lugar, la investigación ofrece insumos para la gestión y difusión del patrimonio cultural. Los resultados pueden ser incorporados en los contenidos museográficos, en las guías de interpretación del sitio arqueológico de Chavín de Huantar, en el material educativo dirigido a visitantes y estudiantes, y en los programas de educación patrimonial de la región Ancash. Una interpretación fundamentada y culturalmente pertinente del Lanzón enriquece significativamente la experiencia de quienes acceden a este patrimonio.

En tercer lugar, la identificación de la naturaleza chamánica del felino antropomorfo y su función como dispositivo de mediación cosmológica contribuye a esclarecer aspectos de la organización social y religiosa de Chavín de Huantar. Esto tiene implicaciones para la comprensión del sitio como centro ceremonial y oráculo de alcance macrorregional, así como para la interpretación de las evidencias

arqueológicas asociadas a prácticas rituales —como los restos de sustancias psicoactivas, la parafernalia ritual y la arquitectura del sitio—.

El valor teórico de esta investigación reside fundamentalmente en su contribución al conocimiento mediante la articulación innovadora de marcos teóricos antropológicos contemporáneos con la interpretación del registro arqueológico andino. La investigación llena un vacío significativo en la literatura especializada: la ausencia de interpretaciones sistemáticas de la iconografía chavín basadas en las ontologías amerindias desarrolladas en las últimas décadas por la antropología.

La investigación genera conocimiento nuevo al proponer la identificación del felino antropomorfo del Lanzón Chavín como un chamán-ancestro en proceso de transformación ontológica. Esta caracterización se fundamenta en la convergencia de: (a) los rasgos iconográficos de transformación corporal; (b) los atributos de mediación cosmológica; (c) las evidencias arqueológicas de prácticas chamánicas; y (d) la condición de huanca del monolito-soporte. La identificación propuesta no es una hipótesis especulativa, en la medida que es el resultado de un análisis sistemático fundamentado en categorías analíticas coherentes con las ontologías amerindias.

Un aporte teórico significativo de esta investigación es el desarrollo del concepto de convergencia ontológica imagen-soporte. Este concepto propone que, desde las ontologías amerindias, la imagen del chamán en transformación y el monolito-huanca no constituyen entidades separadas —un "contenido" y su "continente"— sino una unidad ontológica indisociable donde ambos componentes comparten atributos de mediación cosmológica y agencia sobre los humanos. Este concepto supera la dicotomía occidental entre representación y soporte material, ofreciendo una herramienta analítica pertinente para la interpretación de otros artefactos andinos.

Adicionalmente, la investigación contribuye al campo emergente de la arqueología cognitiva al demostrar la posibilidad y productividad de integrar las teorías ontológicas contemporáneas —particularmente la tipología de Descola (analogismo/animismo) y el perspectivismo de Viveiros de Castro— en el análisis de la cultura material prehispánica. Esta integración sugiere nuevas líneas de

investigación y abre posibilidades para la reinterpretación de otros contextos arqueológicos a la luz de estos marcos teóricos.

La utilidad metodológica del presente estudio constituye quizás su aporte más tangible y replicable. La investigación desarrolla el Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), un instrumento metodológico diseñado específicamente para el análisis de iconografía producida bajo ontologías amerindias. Este método representa una alternativa al enfoque iconológico de Panofsky, cuyas limitaciones para el análisis de materiales no occidentales han sido señaladas por diversos autores.

El MAIRA se estructura en dos categorías fundamentales —Transformación Ontológica Chamánica y Mediación Cosmológica— que reflejan los procesos ontológicos centrales del pensamiento amerindio. Cada categoría se subdivide en subcategorías derivadas de los conceptos teóricos de las ontologías animista y analogista: predación como principio transformador, perspectivismo y multinaturalismo, elementos de transformación corporal, dispositivos de conexión cósmica, equilibrio cósmico y marcadores de status ritual. A su vez, cada subcategoría se operacionaliza en rasgos y atributos observables en la imagen.

La utilidad del MAIRA radica en que proporciona un sistema de análisis: (a) epistemológicamente coherente con el contexto ontológico de producción de los materiales analizados; (b) operacionalizable en categorías, subcategorías, rasgos y atributos observables; (c) fundamentado en la evidencia etnográfica y etnohistórica amerindia; (d) replicable para el análisis de otros artefactos iconográficos andinos y amazónicos; y (e) complementable y perfectible mediante su aplicación a nuevos casos de estudio.

Finalmente, la matriz de operacionalización desarrollada en esta investigación puede servir como modelo para la construcción de instrumentos similares en otros estudios arqueológicos que busquen aplicar enfoques ontológicos al análisis de la cultura material. La explicitación de las relaciones entre teoría (ontologías amerindias), categorías analíticas (transformación/mediación), rasgos iconográficos

y evidencia etnográfica constituye un ejercicio metodológico que puede ser replicado y adaptado a otros contextos de investigación.

1.5. Limitaciones de la Investigación

Toda propuesta interpretativa en arqueología enfrenta restricciones inherentes que, lejos de invalidarla, delimitan su alcance epistémico y fortalecen su honestidad científica. El presente marco teórico-metodológico no escapa a esta condición. Como en todo rigor científico, reconocer las fisuras fortalece el núcleo de la tesis.

Nuestro enfoque tiene una potencia explicativa clara: intenta restituir la inteligibilidad ontológica de la imagen del felino antropomorfo del Lanzón en el Formativo andino, evitando que la interpretación quede capturada por categorías modernas (religión “como sistema”, arte “como representación”, símbolo “como metáfora”). Sin embargo, justamente por su ambición integradora, nuestro marco teórico–metodológico enfrenta limitaciones previsibles que conviene explicitar para controlar el alcance inferencial sin debilitar la tesis.

La primera limitación que encontramos, radica en la distancia temporal que separa las ontologías etnográficas contemporáneas —tanto andinas como amazónicas— del contexto Chavín. Aunque los trabajos de Descola y Viveiros de Castro ofrecen herramientas conceptuales poderosas para comprender cosmovisiones no occidentales, su aplicación al registro arqueológico supone un ejercicio de analogía controlada que no puede verificarse mediante el diálogo directo con los productores de las imágenes. Esta proyección retrospectiva, si bien metodológicamente justificada por la continuidad de ciertos patrones cosmológicos documentados etnohistóricamente, conlleva un margen de incertidumbre irreductible. En ese sentido, estas comparaciones, se enmarcan en un modelamiento heurístico que no afirma identidad histórica directa, sino, compatibilidades estructurales (relacionalidad, agencia no humana, transformaciones de estatus corporal) que permiten generar hipótesis interpretativas robustas y falsables dentro del campo iconográfico.

Una segunda limitación, concierne a la arqueología cognitiva como disciplina. Acceder a los fundamentos cognitivos de sociedades pretéritas implica inferir procesos mentales a partir de evidencia material, operación que siempre conserva un carácter hipotético. Los estados de conciencia alterados propios de la práctica chamánica, aunque plausibles dado el corpus iconográfico y las comparaciones etnográficas, no pueden demostrarse con la certeza que ofrecería un registro textual o testimonial directo. La inferencia de procesos cognitivos a partir de restos materiales e iconográficos requiere cautela, ya que depende en gran medida de la interpretación del investigador.

En cuanto al método de análisis iconográfico, no encontramos uno específico ya validado para interpretar las representaciones del formativo andino que guarden relación con su ontología y contexto cultural, elementos de vital importancia para nuestra investigación. Si bien el método de análisis a través de tres niveles de significación de Panofsky (pre iconográfico -descripción-, iconográfico -análisis-, iconológico -interpretación-) ha sido utilizado de manera extensiva en la arqueología andina, ya que efectivamente muestra algunas fortalezas; encontramos en él, límites estructurales fundamentales para el estudio de la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín. Este método introduce presupuestos ontológicos occidentales, ya que fue concebido para analizar arte renacentista europeo que opera bajo una ontología "naturalista" (sensu Descola) que asume separación radical entre naturaleza y cultura, distinción ontológica entre humanos y no-humanos; y que asume las representaciones como "símbolos" de algo ausente. Esta arquitectura conceptual es incompatible con la cosmología andino-amazónica donde las fronteras entre especies son permeables y las transformaciones ontológicas son reales, no metafóricas. Conforme a nuestra propuesta, para el pensamiento Chavín de la época, el monolito y la imagen del felino antropomorfo no eran una representación, un símbolo de algo ausente; sino que era efectivamente una entidad con agencia, era en sí un poderoso ancestro, especialista chaman. Así mismo, Panofsky requiere identificar motivos mediante familiaridad con "objetos y eventos" de una tradición cultural. Sin embargo, no contamos con textos propios de Chavín que confirmen las interpretaciones. Notamos además que las categorías clasificatorias Chavín no son recuperables mediante analogía occidental y que la presuposición de

“temas” o “conceptos” discretos impone estructuras ajenas al pensamiento relacional andino-amazónico.

El nivel iconológico de Panofsky, busca significados intrínsecos como expresión de actitudes de una época/nación/clase; esto implica una cultura como sistema cerrado de significados, sujetos humanos como únicos portadores de cultura y una historia del arte como historia de ideas humanas. Esta perspectiva excluye sistemáticamente la agencia de entidades no humanas (jaguares, plantas psicoactivas, pacarinas, ríos, montañas, etc) fundamentales en el chamanismo Chavín. La debilidad del método panofskiano para entender el pensamiento no-occidental justifica plenamente la búsqueda de una metodología propia que respete la alteridad del pensamiento andino.

No obstante, estas limitaciones no consiguen desarticular la propuesta central. Constituyen más bien las condiciones de posibilidad de toda interpretación arqueológica que aspire a trascender la mera descripción formal. El reconocimiento explícito de estos límites no debilita el argumento; por el contrario, lo sitúa dentro de los parámetros de una ciencia interpretativa consciente de su propia historicidad y de la naturaleza provisional —aunque no por ello menos rigurosa— de sus conclusiones. Estas limitaciones, funcionan como parámetros de control. La propuesta de transformación chamánica se mantiene sólida porque no depende de una sola prueba, sino de la convergencia de marcos teóricos que devuelven la agencia al personaje antropomorfo.

II REVISIÓN DE LITERATURA

2.1. Antecedentes del Estudio

2.1.1. Descripciones del Lanzón Chavín

2.1.1.1. Brujos y Demonios

En las primeras visitas, principalmente de los extirpadores de idolatrías, al sitio de Chavín de Huantar, no se presentan descripciones específicas del Lanzón, pero si se hace mención a los "ídolos" que se adoraban en el lugar, refiriéndolos como demonios que se comunicaban con los hechiceros o brujos de la comunidad.

Los españoles, imbuidos en la tradición judeocristiana, interpretaron las religiones indígenas a través de su propio marco de referencia. Cualquier forma de culto que no se ajustara al cristianismo era considerada idolatría y, por lo tanto, obra del diablo.

La demonización de las huacas y las creencias andinas servía para justificar la conquista y la imposición del cristianismo. Al presentar a los indígenas como adoradores del demonio, los españoles se veían a sí mismos como agentes de Dios, liberadores del espíritu del hombre andino en garras del maligno.

Pedro Cieza expone: "Hablan todos en general con el demonio: y en cada pueblo ay dos o tres Indios antiguos y diestros en maldades que hablan con él: y estos dan las respuestas, y denuncian lo que el demonio les dize que ha de ser" (1984 :56 [1553]). Así mismo, Acosta, refiriéndose a una Huaca en Lurín dice: "Y como efta dicho, es lo mismo Pachacámac que el Criador. Aunque también en efte templo exercitauan fus ydolatrias adorando al demonio y figuras fuyas" (1589:307).

Bernabé Cobo, en una mirada más general sobre las costumbres y formas en que se relacionan las personas en los andes, anota lo siguiente:

"Vivían sin cabeza, orden ni policía, derramados en pequeñas poblaciones y rancherías, con pocas más muestras de razón y entendimiento que unos brutos, a los cuales eran muy parecidos en sus costumbres fieras, pues los más comían carne humana y no pocos tomaban por mujeres a sus propias

hijas y madres; y todos tenían gran cuenta con el demonio, a quien veneraban y servían con diligencia" (1956 :58).

Estos mismos cronistas, describieron a las personas que se comunicaban con las huacas u oráculos andinos como hechiceros o brujos debido a su percepción de estas prácticas como manifestaciones de la magia o el demonismo. Desde la perspectiva cristiana de la época, todo lo relacionado con lo sobrenatural que no se ajustaba a la religión católica era considerado como herejía o brujería. Los indígenas que interactuaban con las huacas o los oráculos eran vistos como agentes de una "magia oscura" que desafiaba la autoridad de Dios y la Iglesia.

Pedro Cieza expone esta visión cuando relata que "Hablan con el demonio los que para aquella religión están señalados: y son grandes agoreros y hechizeros: y miran en prodigios y señales, y guardan supersticiones, las que el demonio les manda" (1984 :62 [1553]).

Igualmente, para Bernabé Cobo, quienes se comunicaban con las huacas, eran tomados por brujos. Al respecto, señala lo siguiente: "Los hechiceros, que hablaban con el demonio, consultaron al ídolo, el cual les respondió que sacasen al sol al Inca y luego sanaría. Hiciéronlo así, y sucedió lo contrario, que en poniéndolo al sol, al punto se murió" (1956 :93).

Bajo estos mismos preceptos ideológico religiosos, el padre Antonio Vásquez de Espinoza describía a Chavín de Huantar como un templo donde se rendía culto al demonio, señalando en su relato que: "junto a este pueblo de Chabin ay vn gran edifficio de piedras muy labradas de notable grandeza; era Guaca, y Santuario de los mas famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalen adonde venian los indios a offrecer, y hazer sus sacrificios; porque el demonio en este lugar les declaraba muchos oraculos, y assi acudian de todo el Reyno" (1948:458 [1616]). Siguiendo esta misma lógica, el extirpador de idolatrías, Estanislao de Vega Bazán en el año 1657, da "testimonio autentico de una idolatría muy sutil que el demonio avia introducido entre los indios de la provincia de Conchucos y Guamalies, sus sacerdotes, idolos, templo debaxo de tierra de admirable arquitectura, otros adoratorios altares, dogmas falsos y supersticiones" (Ravines 2012:20)

2.1.1.2. Descripciones de los Viajeros del Siglo XIX

La primera descripción del Lanzón Chavín fue elaborada por Antonio Raimondi durante sus viajes por el departamento de Ancash entre los años 1860-61 y 1867-68. Sobre el Lanzón Chavín, nos relata que ingresa al espacio donde se encuentra, refiriendo las siguientes líneas: "Casi en la parte central del edificio, en un crucero que forman dos socavones, se halla situada una especie de columna de granito, esculpida en bajo relieve, con dibujos muy caprichosos. Esta columna es una piedra bruta, que tiene la forma de un prisma triangular. (…) En los dibujos esculpidos sobre esta columna, se notan varios ojos y bocas con grandes colmillos, de los que no se sabe el significado" (Raimondi 1873:214), pero a la cual atribuye la condición de ser un "símbolo del mal" (Ibid:216).

En su visita a Chavín de Huantar en el año 1871, José Toribio Polo observa lo siguiente: "Vese en este lugar un monolito de aspecto extraño, que parece un lanzón, de 2.20 m. de alto: en su base tiene tres caras, se angosta en la parte superior, encaja en el techo y se apoya en una piedra redondeada, que le sirve de asiento o sustentáculo. Se asemeja a la cabeza de un buey, y se distinguen, grabados en bajo relieve en sus facetas, colmillos, báculos, culebras, lagartijas y aún creo que cabezas de cóndores y monos" (Polo 1900:6).

Al terminar su descripción, hace notar las connotaciones religiosas del mismo y del lugar donde se encuentra: "Esta piedra por sus grabados alegóricos (…) presenta a la Madretierra (Pachamama), a la que el indio tributaba una especie de culto y ofrecía apachetas" (Ibid.:6).

Ernst Middendord en 1886 reconoce el sitio, al que considera como un templo y anota que la gente de la zona denominaba "huanca" al monolito ubicado en una de sus galerías interiores. Ingresa a la galería donde se encuentra el Lanzón Chavín y lo describe de la siguiente manera:

> "El pilar que soporta el techo, llamado La Huanca por los indios, tiene forma de un prisma irregular. Está cubierto por dibujos de líneas onduladas, grabadas en la piedra, que rematan en cabezas de serpientes, cuyo conjunto forma un grotesco rostro humano. El canto romo que sobresale hacia

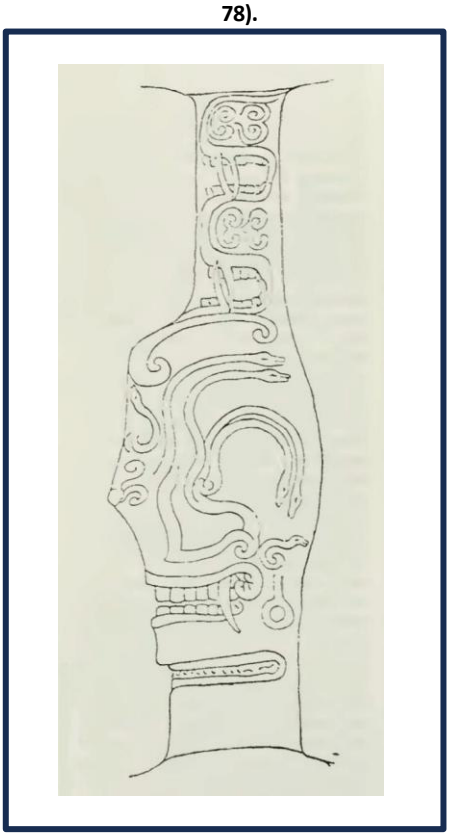
adelante, forma la nariz, debajo de la cual, en los dos anchos planos laterales, está grabada la boca abierta mostrando los incisivos y los grandes y puntiagudos colmillos. La parte inferior del pilar tiene tres planos, los dos anteriores son anchos y estrecho el posterior; la parte superior en forma de cuello tiene cuatro lados y en éstos se observan también grabados de dientes con grandes colmillos" (Middendorf 1974 [1895]: 77).

Haciendo una comparación entre las imágenes del Lanzón y de la Estela Raimondi, advierte que entre ambos hay muchos elementos semejantes; por lo que supone representan la misma figura, una divinidad que en tiempos antiguos era adorada en el lugar.

Figura 3. Dibujo de Lanzón realizado por Toribio Polo, l que denomina Monolito del centro subterráneo del sitio de Chavín de Huantar. (Polo 1900:71)



Figura 4. Dibujo del Lanzón Chavín hecha por Middendorf, a la que llama "Pilar de la Huanca" (Middendorf 1974 [1895]) 78).



2.1.1.3. Un Dios para Chavín

Desde la perspectiva de la arqueología culturalista, encontramos que los estudios pioneros de Julio C. Tello plantearon la existencia en Chavín de un culto donde la imagen de la divinidad era la del felino jaguar; observando que esta era "la combinación de diversos elementos reales, símbolos y atributos que no pertenecen a un determinado personaje" (Tello 1923:308).

Después de un estudio detallado del Lanzón y su imagen central, le atribuye a esta la representación de un "genio maligno, señor de la floresta, progenitor de los más poderosos animales de la creación y de la humanidad, que era a la vez animal y hombre, que originaba y controlaba los grandes poderes de la naturaleza" (Ibid:307-308). Anota además que la forma de lanza del monolito debió tener "algún significado divino (…) cuando ella fue elegida de preferencia para representar a la divinidad suprema" (Ibid.), asumiendo que esta característica pudo haber sido un elemento que conectaba a la muerte con la deidad felínica. Posteriormente Tello sostuvo que en el Lanzón Chavín estaba representada la

divinidad suprema o Wikacocha (Tello, 1960).

Más allá de los detalles iconográficos del monolito, es importante observar que los primeros autores que la describen, perciben y reconocen en él, un objeto e imagen de culto. Tello, con su enfoque arqueológico y etnográfico, amplia el panorama interpretativo, asumiendo que la imagen central del Lanzón Chavín es la de un ser divino con poderes sobre los elementos del cosmos y de características duales: humano y felino jaguar. Así mismo sugiere que la forma del monolito podría relacionar al mundo de los muertos con el omnipotente felino; propuesta que tiene un correlato etnohistórico, con el conocimiento actual, cada vez más amplio de las características y funciones del "Huanca".

2.1.1.4. El Ente Cosmológico

Para algunos investigadores la figura antropomorfa tallada en el Lanzón Chavín, de rasgos híbridos entre animal y humano, representaría una entidad sobrenatural que transitaba como mediador entre diferentes planos de la existencia, asociada al control de las fuerzas del cosmos. La ubicación misma del monolito, reforzaría este papel de eje cósmico.

Richard Burger considera al Lanzón Chavín como un elemento que relaciona lo humano con el mundo natural y el cosmos, al respecto afirma que "en la figura del Lanzón predomina la naturaleza humana y sus colmillos podrían remitir a un alter ego de felino o murciélago" (Burger 1992:150). La imagen de una divinidad antropomorfa era la figura principal del culto y tenía las funciones de mediador entre los opuestos "personificando así, el principio del equilibrio y el orden" (Burger 1992); tanto como "eje conductor que une el cielo, la tierra y el inframundo" (Ibid.).

Colin McEwan propone una interpretación cosmológica asumiendo que se trataría de una imagen de culto que configuraría a un ser mediador entre diferentes esferas cósmicas y que representa un proceso de transformación y renovación continua. Este ser híbrido y los demás elementos naturales presentes en la escultura estarían relacionadas a observaciones astronómicas y períodos estelares, así como los ciclos de vida, la muerte y la regeneración. Es además una manifestación visual del equilibrio y el control sobre las fuerzas cósmicas, un eje cósmico que conecta diferentes niveles del universo Chavín (McEwan 1992).

Peter Kaulicke sostiene que el Lanzón Chavín es una especie de axis mundi, probablemente relacionado con ritos de libación, asociado a un canal que le pasa por debajo, el llamado por Lumbrera "canal acústico", reafirmando que "todo ello apunta hacia conceptos claros y relativamente complejos de centralidad, cosmología y cosmogonía con una imagen, el Lanzón, como centro de atención" (Kaulicke 2016).

Para John Rick, la imagen es la de un ser hibrido con características de humano y jaguar, asociado con el mundo subterráneo, el origen y el culto al agua. Representa aspectos de dualidad y transformación. Esta imagen representaba la síntesis de diferentes tradiciones y creencias. Sostiene también que era el centro de rituales complejos relacionados con oráculos y transformación chamánica y simbolizaba la autoridad y poder político religioso utilizado para legitimar el dominio de los líderes de Chavín (Rick 2008, 2013).

La arqueóloga ecuatoriana María Ugalde, sostiene que la imagen del Lanzón sería la misma que está representada en la escultura cerámica denominada el Picasso Tolita, realizada por la cultura Tumaco-La Tolita y estaría "relacionada con la transformación y la decapitación" (Ugalde 2006). En la línea simbolista, Uwe Carlson plante que en Chavín de Huantar las representaciones tienen un neto carácter metafórico, que la imagen del felino no es ningún dios en sí; "sino que pone a disposición de la imagen de la divinidad sus excelentes propiedades" (Carlson 2012), observando que en el Lanzón también se encuentran representaciones del agua y de la tierra, en general asociados a la fertilidad. Desde el marco teórico del estructuralismo Cristóbal Campana anota que la representación en el Lanzón Chavín es la de una imagen que contiene ideas religiosas con elementos simbólicos que funcionan como atributos (sacralización) conformada por seres como el felino, el águila y la serpiente que representan la tierra, el aire y el agua; conteniendo también símbolos elementales como olas, bocas felínicas, caracoles etc. (Campana 2002). Esta divinidad antropomorfa y dual estaría relacionado con las aguas; "probablemente un héroe cultural encarnando un mito de origen" (Campana 2015); denominándolo "El Señor de las Aguas" (Campana 2019). Anota además que el uso y disposición de rasgos felínicos, de aves y otros elementos iconográficos, responderían a los planteamientos de la cosmovisión andina de

aquella época.

Para Mary Weismantel, la figura es la de un mediador que actúa como un canal de comunicación entre los humanos y lo sobrenatural. Esta imagen está diseñada para evocar experiencias rituales específicas y refleja los poderes y la capacidad de transformación entre humanos y no humanos en la cosmología Chavín. Sostiene además que elementos como los colmillos y las garras representan los conceptos de depredación ontológica de las comunidades amazónicas (Weismantel 2014, 2015).

2.1.1.5. Imágenes Chamánicas

El arqueólogo Donald Lathrap, quién desarrolló trabajos de investigación en la zona central del río Ucayali, asume que el personaje del Lanzón Chavín contiene elementos del jaguar, donde las imágenes de aves y reptiles serían águilas arpías y anacondas; animales asociados al chamanismo amazónico (Lathrap 1970 b). El Lanzón en sí, se constituye como un "centro de poder" donde mediante rituales chamánicos "el potencial del cosmos puede ser activado", designándolo con el término quechua de "Ushnu", asumiendo que cumpliría similares funciones que las estructuras de plataformas superpuestas incaicas. (Lathrap 1985: 244, 251).

Como podemos notar, Lathrap coincidiendo con Tello, introduce en su interpretación, la relación iconográfica del lanzón con los animales arquetípicos de la ontología de las comunidades de la floresta tropical, asociados a su vez con las practicas chamánicas. Para Ralph Cané, este vínculo es también bastante claro, al sostener que en Chavín de Huantar se practicaba un culto religioso con evidentes raíces chamánicas, base de la visión cosmológica de los pueblos nativo americanos. Coincide con Lathrap en que el lanzón es un centro de poder que cumplía la función de "axis mundi", a la manera de Mircea Eliade (Eliade, 2009 [1974]) y complementa las propuestas del arqueólogo amazonista, proponiendo que el personaje del Lanzón, no sería una divinidad, sino un chaman en actitud de vuelo para comunicarse con otros mundos; cumpliendo una función de intermediario (Cané, 1986). En el capitulo de Discusión, , precisaremos las diferencias de nuestras hipótesis con las de Cané.

2.2. Marco teórico

La interpretación de las imágenes del Formativo andino, y particularmente del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, exige marcos teóricos capaces de trascender las categorías analíticas derivadas del pensamiento occidental moderno. Los enfoques iconográficos tradicionales, fundamentados en la premisa de que las imágenes funcionan como vehículos simbólicos que representan significados preexistentes, resultan insuficientes cuando se aplican a manifestaciones visuales producidas bajo matrices ontológicas radicalmente distintas. La figura híbrida del Lanzón —que integra rasgos humanos, felínicos, serpentinos y cosmológicos en una configuración que desafía las taxonomías naturalistas— requiere herramientas conceptuales que permitan comprender no solo qué representa, sino bajo qué lógicas ontológicas fue concebida y qué tipo de relaciones activa.

El presente marco teórico se estructura a partir de tres cuerpos conceptuales convergentes que, articulados, proporcionan las herramientas necesarias para abordar este objeto de estudio. En primer lugar, las ontologías comparadas de Philippe Descola, específicamente los modos de identificación analogista y animista, ofrecen una matriz para comprender cómo las sociedades amerindias —andinas y amazónicas respectivamente— estructuran las relaciones entre humanos y no-humanos bajo principios distintos al naturalismo occidental. El analogismo andino, con sus sistemas de correspondencias entre planos cósmicos, y el animismo amazónico, con su atribución de interioridad compartida entre humanos y no-humanos, constituyen las coordenadas ontológicas dentro de las cuales la imagen del Lanzón adquiere inteligibilidad.

En segundo lugar, el perspectivismo y multinaturalismo amerindio desarrollados por Eduardo Viveiros de Castro complementan y profundizan esta caracterización. La noción de que múltiples seres poseen su propia perspectiva —percibiéndose a sí mismos como humanos— y que el cuerpo constituye el locus de diferenciación ontológica, resulta fundamental para interpretar las transformaciones corporales que exhibe el felino antropomorfo. La hibridez de la imagen no representa una combinación arbitraria de atributos, sino que hace presente el tránsito entre perspectivas que define la práctica chamánica.

Finalmente, la arqueología cognitiva proporciona el aparato metodológico que permite operacionalizar estos principios ontológicos en el análisis de la cultura material. Los planteamientos de Colin Renfrew y otros investigadores sobre el acceso a las estructuras cognitivas de sociedades pasadas a través de sus materializaciones simbólicas fundamentan la posibilidad de una interpretación ontológicamente informada del registro iconográfico Chavín.

Las secciones siguientes desarrollan cada uno de estos cuerpos teóricos, atendiendo tanto a sus formulaciones generales como a sus aplicaciones específicas al contexto andino y al problema del chamanismo y la transformación en la iconografía del Formativo.

2.2.1. Arqueología

2.2.1.1. Arqueología Cognitiva

Sobre la base de la ciencia cognitiva y haciendo una crítica a los marcos económico, ecológico y funcionalista de la arqueología procesual, la arqueología cognitiva empieza a preguntarse cómo funcionaba la mente prehistórica. En esa misma línea crítica, en cuanto a la tesis procesualista que sostiene que la mente es un fenómeno superficial (epifenómeno) factible de ser dejado de lado en la comprensión del pasado, la arqueología cognitiva, en contraposición, propone que ésta debe abocarse "a los modos pasados de pensamiento tal como se infieren de los restos materiales" (Renfrew 1990).

La arqueología cognitiva busca responder tres interrogantes principales: la naturaleza de la conducta inteligente, los métodos para reconocer tal conducta en el registro arqueológico en ausencia de informantes y los procedimientos para hacer inferencias sobre esa conducta a partir de la cultura material (Renfrew, Ibid.). En esta perspectiva, la arqueología cognitiva trata de entender el origen y evolución de la conducta humana, respondiendo al cómo y el porqué de la aparición o desarrollo del dato en el registro arqueológico, considerando que el pensamiento y la acción son procesos indisociables (Renfrew y Bahn 2008); estudiando cómo se utilizaban los símbolos, principalmente en la determinación de los espacios, las medidas, la planificación, las relaciones entre humanos, las

relaciones humanas con el mundo sobrenatural y la descripción del mundo por medio de imágenes (Ibid.).

En ese sentido Alice Kehoe y Thomas Pleger (Kehoe y Pleger 2007) plantean que "la cognición es la característica más distinguida de la humanidad" y por tanto no puede ser dejada de lado de la disciplina arqueológica. Robert Hall por su parte subraya que la arqueología cognitiva es no sólo posible, sino que además es necesaria, ya que "no podemos interpretar la prehistoria sin un serio intento de entender la naturaleza de los humanos como animales sociales usuarios de símbolos, afectivamente involucrados en un mundo percibido que han ayudado a crear" (Hall 1985).

Ian Hodder detalla que "a partir del momento en que se conoce el contexto de un objeto, este ya no es completamente mudo, su contexto nos ofrece las claves de su significado" (Hodder 1994). Para entender este significado, la arqueología cognitiva establece una correspondencia entre el registro y las capacidades cognitivas de sus creadores; apoyándose en distintas disciplinas que estudian la conducta humana en el presente, relacionándolas con la arqueología. Esta complejidad metodológica es, sin duda, el único medio con el que puede disminuir la subjetividad científica. La fiabilidad del estudio ya no radica en el criterio del investigador, sino en la propia fiabilidad de cada una de las ciencias aplicadas (Rivera Arrizabalaga 2013), en tanto, la evidencia arqueológica sólo puede tener sentido si se parte de ciertas expectativas de la clase de pensamiento que pudieran tener nuestros antepasados (Mithen 1998).

Renfrew y Bahn señalan que "cualquier objeto y cualquier dibujo o pintura sobre una superficie que pueda ser reconocida sin vacilar como una imagen, es un símbolo" (Renfrew y Bahn 2011); el cual es un vehículo natural de las representaciones mentales; por lo que señala, se hace necesario que la investigación arqueológica se centre en el símbolo como uno de los indicadores más claros del funcionamiento de la mente. Sobre esta cuestión, Renfrew remarca que "el desarrollo de una arqueología social es un paso significativo hacia una arqueología de la mente" (Renfrew, 1982) y que

“los símbolos de representación nos proporcionan quizá la perspectiva más directa del mapa cognitivo de un individuo o una sociedad de una época preliteraria” (Renfrew y Bahn Ibid.).

El interés de la arqueología cognitiva por entender cómo se utilizaban los símbolos, le ha exigido desarrollar un marco teórico y metodológico consistente; que a nuestra investigación le permitirá interpretar los objetos y contextos para conocer como la sociedad Chavín concebía, procesaba y representaba su pensamiento religioso. Al aplicar el enfoque cognitivo en la interpretación de la imagen principal del Lanzón Chavín, buscamos explicar el significado del mismo y así articular una visión más holística que trascienda las limitaciones de un análisis puramente formalista. La litoescultura, los detalles iconográficos de la imagen antropomorfa con rasgos felínicos y su ubicación espacial, revelan no sólo detalles artísticos, sino también complejas estructuras de pensamiento, de significado cultural, ritual y espiritual.

2.2.1.2. Investigaciones Arqueológicas en Chavín de Huantar

Desde los primeros estudios arqueológicos en Chavín de Huantar, se ha buscado interpretar las imágenes contenidas en sus litoesculturas para entender sus significados y funciones. Para nuestra investigación y en función de nuestra propuesta, es importante reconocer trabajos previos de análisis de la imagen del Lanzón Chavín realizadas por investigadores que han trabajado el tema de la arqueología de Chavín de Huantar. En este contexto, encontramos que los estudios pioneros de Julio C. Tello en base a su conocimiento de la religión andina y de algunas crónicas coloniales, planteó la existencia en Chavín de un culto a una divinidad representada por la imagen de un ser sobrenatural con características del felino jaguar, anotando que el artesano chavín “bajo el impulso de las ideas religiosas, forja en su imaginación una entidad que no tiene su correspondiente en ningún objeto de la naturaleza, que es el producto de la combinación de diversos elementos reales, símbolos y atributos, que no pertenecen a un determinado personaje” (Tello 1923). Atribuyendo además a la imagen del Lanzón “la representación de un genio maligno, señor de la floresta, progenitor de los más poderosos animales de la creación y de la humanidad, que era a la vez animal y hombre, que originaba y

controlaba los grandes poderes de la naturaleza" (Ibid.); remarcando posteriormente que en el Lanzón Chavín está representada la divinidad suprema o Wikacocha (Tello, 1960). Tello percibe la existencia de una relación entre la forma del Lanzón y sus elementos iconográficos, observando que "algún significado divino debió tener la forma de punta de lanza cuando ella fue elegida de preferencia para representar a la divinidad suprema" (Ibid.). En esta investigación, y a través de nuevos enfoques teóricos, se plantea algunos fundamentos sobre la naturaleza de ese vínculo.

Posteriormente y siguiendo las líneas teóricas principales de Tello, Rebeca Carrión Cachot afirma también que en el Lanzón Chavín está representada la divinidad suprema, anotando que el felino es un "agente del dios principal Onkoy" (Carrión 1948), otorgándole asociación con las estrellas. En tanto John Rowe, sin prestar atención a la cosmovisión andina y sus patrones cognitivos para configurar un diseño mítico, procura descifrar el significado del arte chavín afirmando que los detalles no son representados directamente, "sino de una manera figurada o metafórica" (Rowe 1972); estableciendo que "las convenciones más importantes que influyen en el arte de Chavín son la simetría, la repetición, el módulo de anchura, y la reducción de los motivos a una combinación de líneas rectas, curvas sencillas, y volutas" (Ibid.). Ante esto, el autor citado propone que para entender el arte Chavín puede utilizarse la figura literaria de la comparación por sustitución o "Kennings", usado en la literatura nórdica de la edad media. Es a través del uso de este modelo que Rowe interpreta que la figura del Lanzón Chavín, a la que llama "La Gran Imagen", es la representación de una divinidad con forma humana, cabellos figurados como serpientes y boca felínica (kennings). Anotando además que hay una representación más tardía de la misma divinidad en el templo de Chavín. "Se trata de una losa bien tallada en relieve que fue encontrada en un rincón del patio delante de la Portada Negra y Blanca" (Ibid.) a la que denomina "El Dios Sonriente".

Por su parte, desde la arqueología procesual y considerando en mucho que a través del registro arqueológico podía inferirse la conducta adaptativa de las comunidades al entorno, Richard Burger considera al Lanzón Chavín un elemento que relaciona lo humano con el mundo natural y el cosmos,

al respecto afirma que “en la figura del Lanzón predomina la naturaleza humana y sus colmillos podrían remitir a un alter ego de felino o murciélago” (Burger 1992:150). La imagen de una divinidad antropomorfa era la figura principal del culto y tenía las funciones de mediador entre los opuestos “personificando así, el principio del equilibrio y el orden” (Burger 1992); tanto como “eje conductor que une el cielo, la tierra y el inframundo” (Ibid.). Anotando además que, en general, las esculturas de Chavín podrían representar procesos de transformación chamánica.

Para el arqueólogo Federico Kauffmann la divinidad representada en el Lanzón sería la misma de la Estela Raimondi, considerando que el brazo en alto de la imagen se debería a su condición de “ser volador” (Kauffmann 2002). Sostiene que el dios Chavín es un ser híbrido: mitad hombre con boca felínica y mitad ave de presa, al que denomina con el nombre quechua de piscoruna- pumapasim (hombre-ave con boca atigrada). Este “felino volador” estaría relacionado con el culto al agua de las sociedades agrícolas del formativo andino.

La arqueóloga ecuatoriana María Ugalde, sostiene que la imagen del Lanzón sería la misma que está representada en la escultura cerámica denominada el Picasso Tolita, realizada por la cultura Tumaco-La Tolita y estaría “relacionada con la transformación y la decapitación” (Ugalde 2006). Desde la perspectiva de la arqueología social, Luis G. Lumbreras describe a la imagen del Lanzón como la de un ser antropomorfo con atributos de felino, ave y serpiente, con un rostro que denota ferocidad, denominándola el “Dios Furioso” (Lumbreras 2019) y relacionándolo con los dioses Liviac y Guari. Entendiendo que la divinidad tendría que representar una imagen dominante y opresiva que pudiera infundir temor dentro de los métodos de control social que ejercía la religión Chavín.

Desde el marco teórico del estructuralismo Cristóbal Campana anota que en la representación del Lanzón Chavín se observa elementos del ordenamiento cosmológico andino como son la dualidad, la tripartición y cuatripartición. La imagen grabada en el Lanzón contiene ideas religiosas expresadas a través de elementos simbólicos que funcionan como atributos (sacralización) de seres como el felino, el águila y la serpiente que representan la tierra, el aire y el agua; conteniendo también símbolos

elementales como olas, bocas felínicas, caracoles etc. (Campana 2002). Esta divinidad antropomorfa y dual estaría relacionado con las aguas; “probablemente un héroe cultural encarnando un mito de origen” (Campana 2015); denominándolo “El Señor de las Aguas” (Campana 2019).

En la línea simbolista, Uwe Carlson plante que en Chavín de Huantar las representaciones tienen un neto carácter metafórico, que la imagen del felino no es ningún dios en sí; “sino que pone a disposición de la imagen de la divinidad sus excelentes propiedades” (Carlson 2012), observando que en el Lanzón también se encuentran representaciones del agua y de la tierra, en general asociados a la fertilidad.

Peter Kaulicke sostiene que el Lanzón Chavín es una especie de axis mundi, probablemente relacionado con ritos de libación, asociado a un canal que le pasa por debajo, el llamado por Lumbrera “canal acústico”, reafirmando que “todo ello apunta hacia conceptos claros y relativamente complejos de centralidad, cosmología y cosmogonía con una imagen, el Lanzón, como centro de atención” (Kaulicke 2016).

Para John Rick, el Lanzón es un “objeto claramente ritual, en lo profundo de un espacio ritual cerrado, altamente restringido” (Rick 2013), en el que está representado la divinidad principal de la religión Chavín asociada a la agricultura y la fertilidad. Esta deidad combinaba características felínicas, ofídicas y humanas como elementos relacionados a la transformación (Rick 2005). Según el investigador, la ubicación del Lanzón en el cruce de los ejes de las galerías del templo Antiguo le otorga las características de “axis mundo” vertical, una conexión fundamental entre el mundo estelar y el inframundo. Esta misma disposición central pudo haber tenido también una función política, ya que sugiere que era un símbolo de poder y autoridad para los lideres Chavín (Rick 2005). En cuanto a su función, Rick sostiene que era un objeto ritual utilizado en ceremonias religiosas para conectar con el mundo sobrenatural y garantizar la prosperidad de la comunidad (Rick 2008), así como un elemento unificador que atraía peregrinos de diferentes regiones, consolidando la autoridad de la élite.

2.2.1.3. La Función de Chavín de Huantar según la Arqueología

2.2.1.3.1. Planteamientos de la Arqueología Cultural sobre la Función de Chavín de Huantar

En su definición de Culturas Megalíticas Andinas, Tello consideraba que por el tipo de litoesculturas, cerámica asociada y las características de la construcción "con departamentos y galerías interiores, con uno o más edificios en la cúspide y con escaleras exteriores" (Tello 1929: 46), los edificios del sitio tuvieron la función de templo; refiriendo además lo siguiente: "Estas construcciones piramidales de la época arcaica, tienen su más alta representación en el Templo de Chavín de Huantar" (Tello Ibid.).

Rafael Larco (1941: 8), anotó que: "El Templo de Chavín de Huantar resulta ser un centro para peregrinaciones, podríamos decir una Mecca construida para el culto al felino".

A partir de su investigación en Chavín, Wendell Bennett (1946: 82-83) concluyó que "El sitio arqueológico de Chavín no parece representar un pueblo. Las galerías interiores y habitaciones pequeñas del Castillo no habrían servido como viviendas (…) Asimismo, el sitio arqueológico no es una fortaleza, puesto que ninguno de los edificios se construyó con fines de defensa. En cambio, como muchos arqueólogos han sugerido, Chavín probablemente fue un centro religioso".

Al referirse a sus funciones, John Rowe afirma que "En las afueras de este pueblo, llamado también Chavín de Huantar, se encuentran las ruinas de un gran templo (…) de piedra, adornada en la antigüedad por numerosas esculturas, también de piedra, y con relieves modelados en barro y pintados" (Rowe 1962: 250).

Luís G. Lumbreras la refiere como un centro ceremonial, donde las esculturas y losas talladas "tenían significado litúrgico" y fueron "hechas únicamente con este fin" (Lumbreras 2019 :189). Anota además que en el Templo Antiguo la liturgia estaba asociada al lanzón (Lumbreras 2019) y sugiere que en Chavín de Huantar se desarrollaban prácticas adivinatorias y predictivas (Lumbreras 2007) por parte de chamanes que utilizaban alucinógenos (Lumbreras 2015). Asume además que los sacerdotes eran observadores de los movimientos estelares con el propósito de establecer los ciclos estacionales

necesarios para conducir las campañas agrícolas. Estos además tenían funciones de jefes guerreros, políticos y religiosos (Lumbreras 1983).

Kauffmann Doig señala que la función del complejo de Chavín de Huantar era la de "fungir de prestigioso centro de administración de la producción respaldado en el culto, mediante ceremonias y mandatos expresados mediante oráculos" (Kauffmann 2002: 177).

2.2.1.3.2. Planteamientos de la Arqueología Procesual sobre la Función de Chavín de Huantar

El Arqueólogo Richard Burger afirma que Chavín de Huantar fue un centro ceremonial donde "los funcionarios religiosos servían como intermediarios entre la humanidad y los diferentes dominios del mundo natural y el cosmos" (Burger 1992: 271).

En tanto, John Rick asume que fue un centro ritual donde chamanes avanzados utilizaban una variedad de técnicas, como el uso de alucinógenos, efectos acústicos y otros para manipular y convencer a los peregrinos en la utilidad de practicar el culto (Rick 2005). Sostiene además que en el sitio se desarrollaban "procesiones y probablemente ceremonias presenciales y otras actividades coordinadas por el liderazgo sacerdotal y atendidas por una audiencia" (Rick 2013: 168). Interpretando la iconografía, postula que su contenido estaba relacionado con la ideología del poder (Rick 2008a, 2008b).

Mateo Sayre, quien ha excavado en la zona aledaña de La Banda, asume que Chavín de Huantar fue un centro ritual donde se desarrollaron liturgias representadas en su iconografía. Considera que sacerdotes con conocimientos avanzados utilizaron estrategias y medios para captar la atención de los visitantes y así atraerlos al sistema, llegando incluso a considerar innovaciones en las acciones litúrgicas con el propósito de captar fieles venidos de muy lejos y no familiarizados con las practicas Chavín (Sayre 2010).

Peter Kaulicke, coincidiendo con Burger, sostiene que fue un centro ceremonial; añadiendo que, en los espacios abiertos como las plazas, se desarrollaron fiestas comunales, distribución de bienes y sacrificios; y al interior, en los espacios cerrados de las galerías, donde el Lanzón era el centro de

atención, se efectuaban otro tipo de ritos orientados a asegurar el uso y control del agua (kaulicke 2016).

Para Krzysztof Makowski fue un centro ceremonial de gran popularidad donde asistían gran cantidad de peregrinos desde lugares muy distantes para obtener predicciones y honrar a divinidades de diferentes rangos, quizás ancestros míticos de diferentes comunidades incorporados al culto como parte del sistema de prestaciones mutuos entre los devotos y el sacerdocio. En lo concerniente al conjunto arquitectónico y su iconografía, estas proyectaban "la imagen simbólica del cosmos chavín" (Makowski 2022:132) a través de componentes que reflejan aspectos de dualidad, tripartición, cuatripartición, oposición y complementariedad; evidenciando además el tipo de actividades rituales que se realizaban.

2.2.1.3.3. Planteamientos de la Arqueología Cognitiva sobre la Función de Chavín de Huantar

A través de las herramientas conceptuales de la arqueología cognitiva, podemos explorar la trascendencia que tenía para sus constructores y usuarios el sitio de Chavín de Huantar. El diseño de sus espacios, la mítica reflejada en la iconografía y otros componentes que captan la atención, los objetos del registro arqueológico y el reconocimiento de su importancia regional; son algunos elementos que nos permiten entender este sitio como un espacio cargado de significados y abordar así el tema de su función.

la importancia de la religión en los estudios arqueológicos radica en que las creencias religiosas y sus prácticas asociadas son parte del desarrollo humano a través de la historia. No obstante, la dificultad por parte de la arqueología clásica y procesual en confrontar el fenómeno religioso por su complejidad y por falta de consenso en un concepto que defina a la religión en toda su dimensión, la arqueología cognitiva plantea que este fenómeno si puede ser abordado desde el aspecto del culto y con el reconocimiento de sus vestigios como indicadores de contextos rituales (Renfrew 1994); los mismos que pueden ser identificados, por lo general, al menos por alguno de estos cuatro elementos: a) elementos que garantizan la captación de la atención, b) espacio focal de la actividad ritual como

frontera entre este mundo y el otro, c) presencia de imagen de la divinidad, d) espacios de participación y ofrendas, (Renfrew, Bahn 2011).

En el siguiente cuadro, presentamos los principales indicadores y elementos o artefactos asociados por los que la arqueología cognitiva reconoce a Chavín de Huantar como un sitio donde se desarrollaron actividades rituales:

Tabla 3. Indicadores Arqueológicos de Actividades Rituales en Chavín de Huantar

a) Elementos que garantizan la captación de atención
Edificios especiales: p. ej., templo
Objetos inmuebles: p. ej., altares
Objetos muebles: p. ej., vasijas, parafernalia ritual, etc
Símbolos representados reiteradamente
b) Frontera entre este mundo y el otro
Áreas abiertas para exhibición pública y áreas cerradas de uso exclusivo
c) Presencia del área sagrada
Empleo de una imagen de culto o representación abstracta de la divinidad
Iconografía relativa a las divinidades y a mitos asociados, uso de símbolos animales que remiten a sus poderes
d) Participación y ofrendas
Espacios y objetos para inducir a la experiencia religiosa, p. ej., baile, música, uso de drogas, etc.
Espacios para sacrificio de animales o seres humanos
Ofrenda y posible consumo de comidas y bebidas
Ofrenda de otros objetos o materiales votivos
La opulencia del culto se puede reflejar en los utensilios y ofrendas
La gran inversión de recursos para el culto puede observarse en la edificación e instalaciones

2.2.2. Antropología

Los conceptos de la antropología cultural nos permiten entender el contexto social en que se elaboró el Lanzón y sus imágenes. Esta rama de la antropología, aporta nuevos enfoques sobre la conducta humana (p.e. Turner 1983; Gertz 1987; Reynoso 1987; Harris 2001; Bartra 2006 y Kottak 2011). La antropología cultural hace énfasis en el modo de vida de las personas como elementos creadores de su historia, utilizando su cultura de manera activa y creativa (Ibid.), convirtiendo sus comprensiones privadas en expresiones públicas (D' Andrade 1984).

Utilizando información recolectada por la etnografía, la etnología, el folklore, las lenguas y otros estudios que observan la cultura, explican las similitudes y diferencias sociales y culturales;

encontrando los rasgos o características que no están generalizadas o ampliamente dispersas, sino que aparecen confinadas en un lugar, una cultura o una sociedad (Kottak 2011).

Nos interesa también la perspectiva de la antropología simbólica porque busca encontrar las estructuras y propiedades de los símbolos religiosos y el ritual (p.e Turner 1988), asumiendo que una creencia en seres inmateriales es el rasgo más común en todas las religiones (Boyer 1994). Esta rama de la antropología analiza al símbolo como representación de un concepto y entiende a la cultura como un sistema de símbolos y significados compartidos. Mediante los símbolos el hombre representa sus ideas y las comunica más allá de las limitaciones del lenguaje. Como afirma Clifford Gertz "son modelos de la realidad y modelos para la realidad" (Gertz 1989 a); donde su interpretación depende a menudo del contexto (Vallverdú 2008). Utilizamos los conceptos de esta rama de la antropología para entender la imagen del Lanzón Chavín como medio de trasmisión de un mensaje, en este caso de tipo religioso, pero que abarca también otros ámbitos como el político y económico.

Igualmente, es valioso para nuestra investigación. los conceptos generales sobre chamanismo de la antropología de la religión. Estos, nos permitirán elaborar relaciones entre la imagen y sus posibles funciones, en la medida que en el registro arqueológico se observan elementos de prácticas de este tipo. Siendo que en nuestro trabajo consideramos al Lanzón Chavín y su imagen principal como un objeto del culto religioso, podemos buscar de entender sus funciones dentro del ritual, relacionándolo con una mítica, entendiendo que "los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo sobrenatural) en el Mundo" y que "los personajes de los mitos son seres sobrenaturales" (Eliade 1991). En este sentido nos interesan los conceptos que el citado autor plantea sobre mito, arquetipos y chamanismo, ya que estos elementos teóricos nos proporcionan un marco solido para nuestro análisis e interpretación.

2.2.2.1. Etnohistoria

2.2.2.1.1. Las Funciones de Chavín de Huantar desde la Etnohistoria

2.2.2.1.1.1. Las Crónicas de los Siglos XVI y XVII

Las Crónicas de Cieza de León, Mogrovejo y Vásquez de Espinoza nos presentan descripciones del sitio de Chavín de Huántar, tanto de sus estructuras como de las funciones que pudo haber tenido. También podemos encontrar en estas y otras crónicas, detalles sobre las creencias religiosas y rituales de los andinos.

El evangelizador fray Domingo de Santo Tomás visitó Chavín de Huantar en la década de 1540 e informa a Pedro Cieza de León algunos datos referidos a las actividades que en esos tiempos se desarrollaban en ese lugar. Posteriormente en su "Crónica del Perú", Cieza lo cita así:

> …en los oráculos y adoratorios donde se dauan respuestas [el demonio] hazía entender que co nuenía para el servicio suyo que algunos moços desde su niñez estuuiessen en los templos, para que a tiempos y quando se hiziessen los sacrificios y fiestas solemnes, los señores y otros princi pales vsassen con ellos el maldito peccado de la sodomia. Y para que entiendan los que esto leye ren…pondré una relación que me dio dello en la ciudad de los Reyes el padre Domingo de sancto Thomás. La qual tengo en mi podder y dize así. […] Y es, que en cada templo o adoratorio principal tiene [el demonio] vn hombre o dos, o más: según es el ydolo. Los quales andan vestidos como mujeres… y hablaban como tales. Con estos ccasi como por via de sanctidad y religión tienen las fiestas y días principales su ayuntamiento carnal y torpe: especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos: el vno de los indios de la sierra, que estaba para este efecto en un templo que ellos llaman Guaca de la prouincia de los Conchucos, término de la ciudad de Guánuco: el otro era en la prouincia de Chincha… los quales me

respondieron:

… [que] los auían puesto allí sus Caciques, para vsar con ellos este maldito y nefando vicio, y para ser sacerdotes y guarda de los templos de sus Indios. […] Esto me dio de su misma letra fray Domingo, que por todos es conocido, y saben quan amigo es de [decir] verdad." (Cieza 1984:199,200 [1553]: 199-200).

Pedro Cieza es unos de los primeros que la reseña, indicando que: "Entre los aposentos antiguos se ve una fortaleza grande o antigualla, que es una a manera de cuadra que tenía de largo ciento y cuarenta pasos y de ancho mayor, y por muchas partes de ellas están figurados rostros y talles humanos" (Cieza 1984 [1553]:239). En ese sentido, recogió un relato que señalaba que el edifico era una construcción que conmemoraba una batalla ganada por los incas. Pero, recoge también otro al que los nativos, dice Cieza, otorgan más certeza y que indica que antiguamente, antes de los Incas, vivían ahí unos hombres tan grandes como las figuras esculpidas en las piedras y que desaparecieron después de perder muchas guerras "sin haber quedado de ellos otra memoria que las piedras y cimiento que he contado" (Cieza, Ibid.). En ambos relatos puede advertirse que, para los pobladores de la zona, este lugar tenía una connotación conmemorativa.

El extirpador de idolatrías, Cristóbal de Albornoz describe así: "Chauin, guaca principal de los indios guariguanocos, es una piedra questá en una plaça que se llama Ayas pampa. Llámase el pueblo Ayas" (Albornoz, 1989 [1581]).

Albornoz menciona al pueblo como "Ayas", término quechua que hace referencia a los difuntos y antepasados. Observa también una piedra objeto de culto, que podría ser al altar de "Choquechinchay", o talvez la losa que se encentró en medio de la plaza rectangular del Templo Nuevo de chavín de Huantar u otra lito escultura importante de connotaciones religiosas en el sitio.

Toribio Alonso de Mogrovejo es más explícito en su crónica en cuanto a la función del edificio, al referir que: "Hay tres tiros de piedra deste pueblo (San Pedro de Chavín) una guaca de tiempo antiguo, la cual

está en una fortaleza y dentro de la dicha guaca van hechos unos callejones debaxo de ella, y teniese noticia que ha sido guaca que ha tenido mucha riqueza" (Mogrovejo 1920 [1593]:412). El cronista registra claramente que las viejas estructuras habían funcionado como un santuario.

Los misioneros jesuitas en Huaylas en el año 1617, mencionan que este era un sitio muy visitado y venerado, reportando que:

> "Ay legua y media deste pueblo [de Guaraz] vnos edificios de piedra antiguos muy bien labrados, que pareçe imposible auerle fabricado con fuerças humanas, dizen auer sido obra de Huriês, [Huaris] que son los gigantes, son vnos aposentos sobre otros muy grandes, y los mas dellos tienen por techo solo vna piedra que lo cubre todo, y lo que pareçe mas imposible es, que hombres las subiesen tan alto, porque aun en la tierra pareçe cosa inaccesible se pudiessen menear [mover]. Estas cassas son muy adoradas y frequentadas de los indios, los quales sacan la tierra de los suelos dellas para reliquias, y las traen consigo. En estos, y los demás lugares se pusieron cruces" (Letras Annuas de la Provincia del Perú de este año de 1617, 1999[1617]).

Otra misión de jesuitas en las provincias de Ocros y Lampas, el año 1618 da cuenta que este era un lugar de veneración y oráculo, informando de un mito de origen del sitio y a quien se rendía culto:

> "Dando razón del origen de sus Huacas, y quien los convirtió en piedras. Dicen que en tiempos muy antiguos aun antes del Gobierno de los Ingas todas las Huacas eran hombres y mujeres como los de agora. Pero que salió del Collao que es en el obispado del cuzco (otros dizen que de la laguna de chucuito en el obispado de la paz que llaman de Titicaca) vn gran gigante dios de aquella tierra llamado Huari viraccocha; que tenia barbas, a cuia causa a los españoles por tenerlas llaman Viracocha. Por parecerse en ellas a su dios,
>
> el qual por doquiera que pasaba convertía las Huacas en piedras. Supieronlo

los indios de esta provincia y juntaronse con los Conchucos y trataron de hazer entre si una casa con cierta trampa y combidar a holgarse en ella al Huari y este entrando [a la casa] dar orden que caiesse en la trampa y muriesse en ella. Dispusieron las cosas, para este intento; pero el Huari que era muy sabio, entendió luego la maraña [trampa] y disimulando hizo que se juntasen las Huacas en el lugar señalado, y allí las [co]nvirtio a todas hechas piedras de varias figuras de leones ozos etc. y desde entonces todas quedaron hechas piedras y esta casa es muy temida, y tenida en gran veneración y llamanla casa de las Huacas y esta en los conchucos, si bien hablaban y daban respuesta a sus hijos los hombres, y cauezas de sus linajes que oy ay de indios en esta tierra. Lo qual duro hasta que los españoles llegaron a Cajamarca, porque entonces entraron otra vez en acuerdo, y determinaron que para su conservación les convenia no dar respuestas públicas a los indios sino esconderse donde todos los sacerdotes tuuiessen noticia de ello. Lo qual cumplieron de manera que quedaron encubiertas debajo de tierra. Donde solo los hechizeros las ven y dan a los demas las respuestas de lo que a las Huacas preguntan…" (Letras Annuas de la Provincia del Perú, 1618).

Igualmente, Antonio Vásquez de Espinoza relata que:

"Era Guaca, y Santuario de los más famosos de los gentiles, como entre nosotros Roma o Jerusalem adonde venían los indios a ofrecer, y hazer sus sacrificios; porque el demonio en este lugar les declaraba muchos oráculos y así acudían de todo el reino; ay devajo de tierra grandes salas, y aposentos, tanto que hay cierta noticia que pasan debajo del Río, y que pasa junto a la Guaca o Santuario antiguo. Tienen noticia que en ella ay gran riqueza, y tesoro de oro, y plata, y otras piedras preciosas y aunque muchos an intentado buscar este tesoro por justos juicios de Dios. no an dado con el,

> por ser grandissima la maquina del edificio, y sus ruinas y las muchas puertas que tiene, y grande laberinto devajo de tierra, si bien dicen que la puerta verdadera, y cierta hazia donde dicen esta el tesoro, Cae sobre el Rio al oriente, disimulada la puerta con una loza, o peña, y hasta oy no lo an podido descubrir" (Vásquez 1948 [1616]:458).

El extirpador de idolatrías Estanislao de Vega Bazán, anota una descripción del templo, de las actividades curanderiles que se efectuaban ahí y del culto al dios Huari asociado a la agricultura. Al respecto, describe lo siguiente: "un templo muy grande de el dicho Huari, que era común adoratorio de los indios, todo debajo de tierra con unos callejones, y laberintos muy dilatados, hechos de piedras muy grandes, y muy labradas" (Ravines 2012:20) .

Según estas descripciones, podemos observar que al sitio de Chavín de Huantar, se le conocía como santuario, templo, adoratorio, oráculo y huaca; un lugar donde se presentaban ofrendas y se hacían sacrificios, siempre asociado a actividades religiosas. En cuanto a las descripciones físicas, refieren la existencia de galería subterráneas, salas y aposentos interiores.

Garcilaso anota que los andinos denominaban a estos lugares con el término "huaca", que era un lugar sagrado o "cualquier templo grande o chico" (Garcilaso 2016 [1609]: 67); y que transmitía oráculos, como también lo hacían "los ídolos, las peñas, piedras grandes o arboles" (Garcilaso, Ibid: 67). Esta expresión se extendía también a "los sepulcros que tenían en los campos y a los rincones que tenían en las casas, de donde el demonio hablaba a los sacerdotes y otros particulares que trataban con él familiarmente, los cuales rincones tenían por lugares santos, y así los respetaban como a un oratorio o santuario" (Garcilaso, Ibid.: 68); asimismo a "las fuentes muy caudalosas que salen hechas ríos" (Garcilaso, Ibid.: 68). En general, la huaca denominaba a una "cosa sagrada" (Garcilaso, Ibid.: 67).

Juan de Betanzos apunta que "huaca" es un "adoratorio o ídolo" (Betanzos 2004 [1551]: 54) a donde o al cual se les entrega ofrendas. Pedro Cieza señala que los templos antiguos se llaman "huacas" (Cieza 1984 [1553]). En tanto, Domingo de Santo Tomás menciona que "huaca" es "templo de ydolos, o el mismo ydolo" (Santo Tomas 2003 [1560]:261) y también que es "templo de indios generalmente"

(Santo Tomas, Ibid.: 211). José de Acosta por su parte, anota que las “huaca” era un adoratorio, santuario y oráculo (Acosta 1589).

Sobre estos testimonios, podemos notar que las huacas eran objetos de culto y a la vez los sitios o edificios donde se les conservaba. Al respecto, César Itier afirma que “el hecho de que contenido y continente fueran designados mediante el mismo término sugiere que un templo no era, para los andinos, una estructura ontológicamente separada del ser albergado en él” (Itier 2021), ambos constituirían una misma entidad. Podríamos entonces considerar que El Lanzón y el edificio que lo contiene, comparten atributos y funciones; cuestión que ampliaremos más adelante cuando toquemos el tema de los atributos y contenido ideológico del Lanzón Chavín y su imagen principal.

2.2.2.1.1.2. Relatos de Viajeros del Siglo XIX

Los relatos de Rivero y Tschudi, así como los de Toribio Polo, Antonio Raimondi, Charles Wiener y Ernst Middendorf nos describen la arquitectura de Chavín de Huantar, llegando algunos autores a presentar planos del sitio. Estas reseñas describen por primera vez al Lanzón Chavín y sus connotaciones simbólicas. Igualmente nos informan sobre las consideraciones que atribuían los andinos al sitio.

Tadeo Haenke visitó la zona de Chavín a fines del siglo XVIII, anotando muy sucintamente en sus relatos publicados en el año 1901 Como “Descripción del Perú”, algunos datos sobre las estructuras de la siguiente manera: “Cerca de sus orillas se ven las ruinas de un castillo construido por los antiguos indios, que ofrece la particularidad de que su fábrica se extiende por debajo del río hasta la banda opuesta. Las piedras de que se compone están labradas y son de una grande longitud, pues sólo una de ellas, sacada de aquellos escombros, tiene ocho varas castellanas, y hoy sirve en el río de cómodo y seguro puente”. (Haenke 1799: 104).

Rivero y Tschudi en el año 1840 exploran la zona de Chavín de Huantar y sus ruinas. Sobre el sitio de nuestro interés describen: “A pocas cuadras de la población se encuentran los restos de edificios antiguos casi destruidos y cubiertos con tierra vegetal. Las paredes del exterior son de piedras labradas de diferentes tamaños y puestas sin ninguna mezcla, más en el interior descubren ser de piedra

redonda con barro" (Rivero y Tschudi 1851). Rivero ingresa a una de las galerías donde en sus paredes observa ductos de los que asume son para el ingreso del aire y la luz. Anota también que le informaron que los huaqueros han extraído "vasos de piedra, instrumentos de cobre y de plata y un esqueleto de un indio sentado" (Rivero y Tschudi 1851:285)

José Toribio Polo en su estancia en Huaraz, que inicia en 1871, tiene la oportunidad de visitar el sitio de Chavín de Huantar y anota la siguiente descripción sobre las estructuras: "Pasando por el puente, y a cosa de un cuarto de legua, está Chavín. Aquí se encuentran las ruinas del antiguo edificio, que hasta hoy se llama El Castillo, y qué a juzgar por el aspecto del terreno, por los escombros, y por el subterráneo, parece haber sido casi rectangular, como de 150 metros de largo y 60 a 70 de ancho" (Polo 1900:5); reseñando también que "Hay varias galerías y muchos cuartos, en distintas direcciones formando un verdadero laberinto" (Polo, Ibid.).

En su visita al distrito de Chavín en el año 1873, Antonio Raimondi describe:

> "Siguiendo el camino hacia el pueblo de Chavín, a unas pocas cuadras de distancia del agua termal se llega a un riachuelo que baja de la cordillera nevada y que se conoce como el de río Chavín. Para llegar a la población del mismo nombre se pasa por un sólido puente construido por los antiguos indios que habitaban este lugar antes que la conquista del Perú. (…) Pasado el dicho riachuelo llama la atención del viajero una gran pared situada a un lado del camino y formada de piedras bien canteadas y reunidas entre si sin argamasa. Esta pared es una pequeña muestra de la admirable construcción. Por los restos que todavía quedan, se ve que este castillo era de forma rectangular con dos alas que se adelantan hacia el río, de modo que, por su conjunto, forman una especie de paralelogramo abierto, por un lado. Delante de las alas y casi en la orilla del río se observan dos terraplenes, que sin duda son los restos de dos fortines" (Raimondi 1873:212).

Interpreta Raimondi que, por la distribución de los espacios en la estructura descrita, esta podría haber tenido las funciones de sepulcro, fortificación o cuartel pero que: "si se estudia con atención los dibujos simbólicos de la piedra y columna (haciendo referencia al Lanzón Chavín), se podría dudar de que esta construcción haya servido de castillo y cuartel" (Raimondi 1873:215) y "se podría creer que este edificio fuese un templo dedicado al genio del mal" (Raimondi 1873:216).

En 1875 Charles Wiener visita el distrito de Chavín de Huantar y hace un reconocimiento a sus ruinas conocidas como El Castillo, lo que ahora conocemos como Templo Nuevo. Hace una descripción y planos del mismo, llamándole la atención sus galerías internas, ductos y las imágenes de aves antropomorfas grabadas en las columnas cilíndricas del pórtico que conocemos ahora como portada de las falcónidas. Sobre la función de este edificio afirma que: "Era evidentemente un templo, y los jeroglíficos inscritos en los dos pilares esculpidos contienen sin duda información sobre la divinidad a la que se temía allí, a la que se invocaba" (Wiener 1880[1993]:212).

Ernst Middendorf tuvo la oportunidad de ver los restos de los edificios de Chavín de Huantar en 1886 e incluso a dibujar un plano del sitio. Al respecto nos relata lo siguiente: "Una hora después de haber partido de Machac, llegamos a Chavín, y al ingresar al pueblo vimos las interesantes ruinas, que han sido el motivo de nuestra visita a este lugar (…) Las ruinas provienen de un templo y un palacio y no cabe duda de que la parte aún conservada y designada generalmente como El Castillo corresponda al Templo" (Middendorf 1974 [1895]: 75). Con relación a esto, en la parte superior del edificio encuentra un espacio que en su croquis denomina recinto "G", del cual indica que: "no podemos dar otra explicación, sino que ha sido el altar en que estaba colocado el dios o el ídolo del Templo. Se afirma también que en esta zona se había encontrado la estela que más tarde, con grandes esfuerzos y gastos fue transportada a Lima" (Middendorf, Ibid: 76)., haciendo referencia a la Estela Raimondi.

Por el estilo arquitectónico que comparó con otros templos prehispánicos del Perú y la existencia de objetos de adoración como las imágenes de la Estela Raimondi y el Lanzón, Middendorf ratifica que en Chavín de Huantar se efectuaban actos de culto religioso (Middenforf Ibid.).

Observando estas referencias etnohistóricas es evidente que los andinos de las primeras épocas de la conquista consideraban al sitio de Chavín de Huantar como una huaca antigua; lo que nos conduce a considerar también que la iconografía asociada al sitio, estaría en gran medida si no es del todo vinculada a la religión y al control social que esta ejercía. Si bien es importante para nosotros que las crónicas y los relatos de viajeros descubran esta relación entre el sitio y los aspectos del culto, las descripciones físicas de dimensiones y espacios es importante también para el punto en que trataremos el reconocimiento arqueológico de actividades rituales en Chavín desde la perspectiva cognitiva.

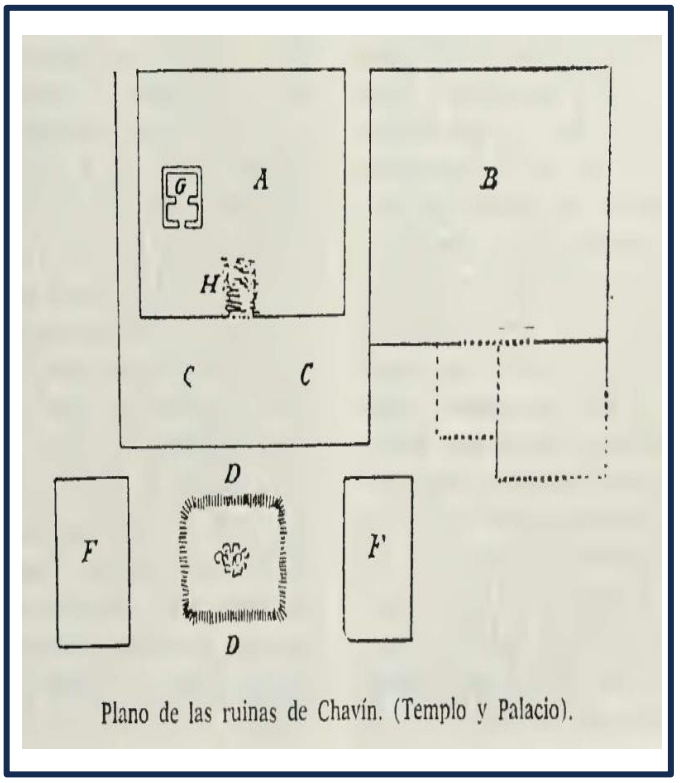


Figura 5. Dibujo de Planta Arquitectónica del sitio de Chavín de Huantar, elaborada por Middendorf, donde se puede notar la estructura que él denomina como "G" en la parte superior del Templo Nuevo, a la que atribuye la función de Altar (1874: 75)

2.2.2.2. Cosmovisión

Siendo que en nuestra investigación tratamos con aspectos de una cosmovisión, es necesario exponer cuál es el concepto que manejamos de ella. Para lo cual tomamos las definiciones de Clifford Geertz

(2003) quien la considera como una trama de significaciones que se expresa a través de símbolos, practicas e interpretaciones. Es un modelo de la realidad que proporciona un marco para entender el mundo y dar sentido a la existencia. Esta realidad incluye también la manera en que las personas perciben y se relacionan con su entorno. Es así que muy a menudo, elementos del contexto natural se convierten en símbolos cargados de significado cultural y se vinculan a actividades religiosas como lo pueden ser los fenómenos atmosféricos, elementos del paisaje o los animales.

Para la cosmovisión relacional andina, lo que percibimos a través de nuestros sentidos constituye únicamente una dimensión parcial de la existencia, funcionando como ventana hacia un plano espiritual superior que gobierna los acontecimientos terrenales. Esta perspectiva holística considera el universo material como un espejo que refleja verdades trascendentales, operando simultáneamente como sistema de códigos para descifrar realidades más profundas. Dentro de este sistema interpretativo, la naturaleza trasciende su apariencia física para convertirse en un lenguaje simbólico repleto de significados ocultos. Montañas, ríos, lagos, criaturas vivientes, cuerpos celestes y manifestaciones climáticas funcionan como caracteres de un texto sagrado que requiere interpretación especializada para revelar los misterios de las potencias cósmicas.

Esta correspondencia entre dimensiones establece vínculos analógicos donde cada componente terrestre mantiene conexión directa con entidades del ámbito espiritual. Las criaturas más imponentes del reino animal—particularmente felinos, serpientes, aves rapaces—actúan como vehículos de transmisión energética entre ambos planos existenciales.

Los especialistas rituales andinos desempeñan el papel crucial de intérpretes cósmicos, empleando ceremonias transformativas para acceder a este conocimiento superior. Mediante la decodificación de estos lenguajes simbólicos y la contemplación de iconografías sagradas, logran comprender tanto la arquitectura universal como la posición que ocupa la humanidad en este esquema cósmico integral.

2.2.2.2.1. Fundamentos Cognitivos Andinos

2.2.2.2.1.1. Principios Analógicos de la Ontología Andina

En la ontología andina, los principios analógicos constituyen un sistema relacional que organiza la comprensión del cosmos mediante correspondencias entre diferentes ámbitos de la realidad. Esta cosmovisión se fundamenta en la idea de que todo está interconectado a través de relaciones de semejanza y reciprocidad, donde los seres humanos, la naturaleza y las divinidades conforman un entramado indisoluble y los límites entre naturaleza y cultura se difuminan, contrastando con el naturalismo occidental. Descola (2012) sostiene que las sociedades andinas operan bajo un esquema donde humanos y no-humanos comparten interioridades similares, aunque poseen fisicalidades distintas, permitiendo relaciones de reciprocidad entre todos los seres. Esta concepción se manifiesta en principios como la complementariedad, donde los opuestos no se excluyen, sino que se requieren mutuamente; la reciprocidad, que regula los intercambios entre todos los seres; y la relacionalidad, donde cada entidad cobra sentido solo en su vinculación con otras (Estermann 2006).

La investigadora C. Allen (2021) ha documentado cómo estos principios analógicos se expresan en prácticas rituales contemporáneas donde cerros, apus y otros elementos del paisaje son tratados como seres sintientes con agencia propia. Marisol de la Cadena (2015) profundiza este análisis señalando la persistencia de ontologías relacionales que desafían las divisiones modernas entre naturaleza y cultura.

Estas aproximaciones teóricas revelan que la ontología andina se construye a partir de un sistema de correspondencias donde cada elemento refleja principios organizativos del cosmos. Esta perspectiva analógica constituye no solo un sistema clasificatorio sino un marco ético que determina las relaciones entre humanos y no-humanos, configurando una ecología de prácticas basada en la reciprocidad y el respeto mutuo.

2.2.2.2.1.1.1. Relacionalidad

Este principio está basado en la interconexión entre todos los elementos del cosmos: humanos, paisaje, fenómenos naturales, lo divino, ancestros, animales, plantas, etc. Este fundamento propone que

ningún ser o acontecimiento existe aisladamente, sino siempre en conexión con múltiples dimensiones de la realidad (Estermann 2006).

J. Ossio (1973, 1978) anota que la relacionalidad es un principio que permite entender la realidad como una red de relaciones y no como una suma de elementos aislados. Esto nos indica que en la cosmovisión andina no existe dicotomía entre lo material y espiritual. En este sentido, los objetos rituales se constituyen en puentes relacionales. La relacionalidad implica que toda la naturaleza tiene agencia y puede interactuar con los humanos a través de rituales y ofrendas. En el Lanzón y la imagen principal representada en él, se refleja la visión relacional andina ya que operan como eje cósmico que conecta diferentes planos de la realidad (Rick 2005). Como lo señala Lumbreras, las representaciones líticas de Chavín no son sólo objetos decorativos, sino nodos de conexión entre lo humano, la natural y lo divino (Lumbreras 2007). Esta afirmación respalda la interpretación chamánica del Lanzón, pues el chamán encarna precisamente esta capacidad relacional.

2.2.2.2.1.1.1.1. Correspondencia

Según Estermann, este principio establece que los distintos niveles de la realidad se corresponden mutuamente de una manera armoniosa, creando relaciones significativas “de tipo cualitativo, simbólico, celebrativo, ritual y afectivo” (Estermann 2006: 138). En este sentido, los fenómenos en un nivel de realidad se corresponden con fenómenos en otros niveles; es así que los elementos materiales reflejan realidades inmateriales, como en la arquitectura los espacios sagrados reproducen la estructura del cosmos.

2.2.2.2.1.1.1.2. Reciprocidad

Este principio establece que toda acción genera una correspondiente reacción equilibrante, creando un sistema de intercambios de bienes, servicios y energías que mantiene el orden cósmico. Este concepto no sólo regulaba la vida social y económica de las sociedades andinas, sino que también estructuraba sus prácticas y su relación con el entorno natural (Murra 1972, 1975, 1978, 2002). Esta relación supone dice Z. Depaz: “un sentido de mutua dependencia entre todos los seres” (Depaz 2015:

132). Estermann lo resume así: “a cada acto corresponde como contribución complementaria un acto recíproco” (Estermann 2006: 145). La reciprocidad opera en todos los niveles: ecológico, económico, social, ritual y cósmico, manifestándose de manera concreta en el ceremonial y las ofrendas (Castillo 2021). En este aspecto es observable en el registro arqueológico de Chavín de Huantar la presencia de ofrendas como parte de ceremoniales religiosos (Lumbreras 2007) y se asume que el Lanzón fue también receptor de oblaciones en la medida que el personaje representado en él, facilitaba intercambios entre los humanos y entidades sobrenaturales.

2.2.2.2.1.1.1.2.1. Relación entre Microcosmos y Macrocosmos

En la cosmovisión andina, la relación entre el microcosmos (lo pequeño, lo individual) y el macrocosmos (lo grande, lo universal) es un principio esencial que refleja la interconexión de todas las cosas en el universo. Este concepto establece que las estructuras dinámicas del universo se reflejan en los sistemas menores y viceversa, generando una armonía cíclica y simbólica (Zuidema 1989). En este aspecto, las formas y patrones se repiten en diferentes escalas, donde los elementos microcósmicos canalizan fuerzas macrocósmicas y ciertos objetos o personas (chamanes) actúan como puentes entre escalas.

Así, la ubicación del Lanzón dentro de una arquitectura que reproduce elementos de un cosmos estratificado (Lumbreras 1989, Rodriguez y Rick 2014), posiciona a la figura tallada como nexo entre el microcosmos del templo y el macrocosmos del universo andino.

2.2.2.2.1.1.2. Multiplicidad

El principio de Multiplicidad en la cosmovisión andina se basa en la idea de que un mismo fenómeno, objeto o ser puede manifestarse de diversas formas y cumplir múltiples funciones dentro del orden cósmico. Esta concepción rompe con una visión rígida y dicotómica de la realidad, permitiendo que los elementos adquieran significados simultáneos y complementarios (Arnold y Yapita 2022).

Este principio se relaciona estrechamente con la correspondencia, ya que los múltiples niveles de existencia reflejan una estructura integrada del cosmos, y con la relacionalidad, pues los diferentes aspectos de un ser no existen de manera aislada, sino en función de sus vínculos con otras entidades.

Así mismo, la complementariedad es fundamental en la multiplicidad, ya que cada manifestación no anula a las demás, sino que las complementa y enriquece (Zuidema 1995).

El principio andino de multiplicidad presenta las siguientes características fundamentales:

- Pluralidad de seres con agencia: No solo los humanos y animales, sino también montañas, ríos, piedras, estructuras o lugares ceremoniales (pacarinas, huacas, etc.), espíritus y astros.
- Múltiples niveles de existencia: El mundo andino se concibe en niveles interconectados como el Hanan Pacha, Kay Pacha y Uku Pacha.
- Simultaneidad y coexistencia de formas: Un mismo ser o fenómeno puede ser visto desde distintas perspectivas sin que una anule a la otra.
- Transformación y fluidez: Un ser puede cambiar de estado o manifestarse en diferentes formas sin perder su esencia como en la metamorfosis chamánica.

Al respecto de estos atributos, J. Golte señala que los seres sobrenaturales andinos pueden existir simultáneamente en múltiples lugares y bajo diversas apariencias, características que comparte el chamán en estado de trance (Golte 2015). Una de las expresiones más evidentes de esta multiplicidad es la iconografía, donde una imagen puede representar diferentes niveles de significado según el contexto y la perspectiva del observador. En Chavín se han identificado figuras con rasgos de humanos, felinos, aves y serpientes, lo que sugiere la coexistencia de varias identidades en un mismo ser. De manera similar, los mitos andinos frecuentemente presentan a seres sobrenaturales con capacidades de transformación y manifestaciones múltiples, lo que refuerza la idea de una realidad flexible y en constante cambio (Urton 2006,2022). En el caso del Lanzón, su iconografía representa la multiplicidad en su máxima expresión; la figura antropomorfa es, a la vez, chamánica, felínica y serpentina, integrando en una sola imagen las fuerzas del cosmos y su capacidad de transformación.

2.2.2.2.1.1.2.1. Analogismo

Según el antropólogo francés, Philippe Descola (2012) el analogismo es un modo de pensamiento que consiste en establecer correspondencias entre los diferentes niveles de la realidad a partir de

similitudes estructurales y funcionales. En este marco, el mundo no se percibe como un conjunto de entidades separadas, sino como un entramado de relaciones simbólicas donde cada parte refleja el todo (Arnold y Yapita 2022).

En el pensamiento andino, el analogismo se expresa de la manera en que se interpretan el paisaje, la arquitectura y la iconografía. En este contexto, las montañas no solo son accidentes geográficos, sino también entidades vivientes con atributos similares a los de los humanos, capaces de proteger y otorgar beneficios a las comunidades. De igual manera, las formas arquitectónicas de los templos prehispánicos reproducen principios cósmicos, como ocurre en Chavín de Huantar, donde las galerías subterráneas evocan el inframundo o mundo de los ancestros y las fuerzas invisibles (Lumbreras 1989). En el caso del Lanzón, su imagen no es estática ni unívoca, sino que opera dentro de este sistema de analogías. Su figura antropomorfa con rasgos felínicos y serpentinos alude a la transformación chamánica y al nexo entre los distintos planos de la existencia.

2.2.2.2.1.2. Principios de Ordenamiento Espacial

2.2.2.2.1.2.1. Espacialidad

Este principio se refiere a como los seres humanos perciben, interpretan y organizan el espacio que los rodea. Este concepto está relacionado a las capacidades cognitivas del cerebro para orientarse y comprender su entorno. En el campo de la arqueología cognitiva este principio se puede aplicar a la manera en que las culturas organizan el espacio en su arquitectura, rituales o símbolos, influyendo en la percepción de lo sagrado.

Este principio está también vinculado a la orientación y el uso del espacio en función de la cosmovisión, como ocurre en las comunidades andinas donde el espacio está cargado de significado simbólico y se ordena de manera que refleja relaciones cósmicas y espirituales.

T. Zuidema (2002) anota que la espacialidad andina se caracteriza por ser una concepción holística y jerárquica del espacio, donde se integran diferentes niveles de la realidad, desde lo cósmico hasta lo local. Refiere además que el espacio andino se divide en diferentes secciones, cada una con su propia

significación simbólica y cosmológica, que se reflejan en la estructura social, religiosa y política de las sociedades. En sus estudios, Zuidema destaca que en los Andes no conciben el espacio de manera lineal, sino que lo estructuran en términos de una jerarquía vertical, lo que refleja una visión cósmica, donde lo alto está asociado con lo sagrado y estelar, lo bajo con el inframundo y los ancestros, y el centro es el lugar donde se desarrollan las interacciones humanas cotidianas. John V. Murra (1972, 2002) complementa estas propuestas, anotando que la espacialidad andina no sólo responde a conceptos cosmológicos, sino a estrategias adaptativas que permitieron el aprovechamiento de diferentes zonas ecológicas a través de un sistema de complementariedad vertical.

La importancia de la espacialidad andina radica en su capacidad para crear una conexión entre los seres humanos y las fuerzas cósmicas. La organización del espacio no es sólo una cuestión de localización física, sino que refleja un orden que integra lo divino y lo humano. Como sostiene el arqueólogo M. Rojas (en preparación) el emplazamiento de Chavín de Huantar está íntimamente relacionado con aspectos simbólicos del paisaje y su configuración actúa como un medio para que el líder espiritual acceda a otras dimensiones del cosmos, facilitando su conexión con lo divino y el poder transformador.

En el caso del Lanzón, su posición responde a una concepción espacial donde el eje vertical conecta los tres mundos andinos, mientras que los ejes horizontales organizan el espacio según los puntos cardinales (Rick 2005).

2.2.2.2.1.2.1.1. Dualidad y Bipartición

Levi-Strauss desarrollo la teoría estructuralista en antropología, planteando que la mente humana organiza el mundo en términos de oposiciones binarias o duales que permiten clasificar y dar sentido al mundo. Afirma además que esta estructura mental es una característica esencial del pensamiento humano y se encuentra en todas las culturas debido a la necesidad de los seres humanos de imponer orden y significado en un mundo que de otra manera sería caótica y sin sentido. Levi-Strauss analiza cómo las comunidades humanas organizan sus relaciones de parentesco en términos de oposiciones binarias, como la oposición entre la alianza (el matrimonio) y la descendencia. Explora además cómo

las culturas indígenas de América del Sur utilizan la dualidad para organizar su pensamiento y su mundo. Analiza también cómo la dualidad se relaciona con la noción de "bricolaje", que se refiere a la capacidad de los seres humanos para crear y combinar elementos culturales de manera creativa (Levi Strauss 1981). Según el mencionado investigador, las mitologías de diferentes culturas utilizan la dualidad para explicar el mundo y la condición humana. En cuanto a la bipartición, podríamos decir que es una manifestación práctica del principio más abstracto de la dualidad (Levi-Strauss 1997). El investigador observó que las sociedades frecuentemente utilizan la bipartición como una herramienta para expresar y organizar sistemas duales de pensamiento. Es un mecanismo más específico de división o separación en dos partes o clasificar elementos en dos categorías. Por ejemplo, cuando una sociedad divide su aldea en dos mitades, o cuando un sistema de clasificación separa elementos en dos grupos distintos (Levi-Strauss 1964-1971). La bipartición aparece en la organización social (como las mitades exogámicas en sistemas de parentesco), mientras que la dualidad es un principio más amplio que estructura el pensamiento mítico y simbólico (Levi-Strauss 1995).

En la cosmovisión andina la dualidad fue un principio fundamental que estructuró el pensamiento y las manifestaciones culturales, organizando en pares complementarios tanto el espacio físico como en el simbólico. Según A. Llamazares (2006), en las culturas andinas la dualidad es un principio generador y organizador del cosmos y la realidad. Según esta concepción, todo lo que existe tiene su opuesto complementario. Esta categoría organizaba el espacio en Hanan/Urin o lo alto/lo bajo, que dividía a su vez a la sociedad en dos partes, los que pertenecían a los grupos de parentesco de mayor prestigio llamados Hanan ayllu, asociados al lado derecho o paña (como el brazo derecho), el norte y la masculinidad; así como los que pertenecían a los grupos de menor relevancia, denominados hurín ayllu, asociados al lado izquierdo o lloq’e (como el brazo izquierdo), el sur y la feminidad.

Así mismo, el tiempo, determinado por los equinoccios, fue dividido en frio y caliente; que, a su vez, era dividido en dos mitades por los solsticios, delimitando la estación húmeda y la estación seca (Motta 2015).

Esta concepción de expresó tanto en la organización espacial de la arquitectura ceremonial como en la iconografía a través de la representación de seres duales y en transformación entre estados opuestos (Campana 1995, 2006). Estas imágenes no sólo tenían una función estética, sino que servían de medio para comunicar y reforzar las estructuras sociales y religiosas basadas en la dualidad (Campana 1993, 2015, 2019).

El principio de dualidad es un elemento central en la iconografía de Chavín de Huantar, reflejando la idea de opuestos complementarios. J. C. Tello postula la existencia de un culto felínico como eje articulador del sistema religioso Chavín, donde la dualidad ontológica se manifiesta en la hibridación humano – animal, sugiriendo que las representaciones duales simbolizan la unión de fuerzas opuestas complementarias y su capacidad mediadora (Tello 1923, 1960). Para J. Rowe, la combinación de elementos figurativos y la simetría bilateral, que identifica en la iconografía Chavín, son expresiones de la dualidad; que para el investigador opera como principio organizador del discurso visual religioso (Rowe 1972).

D. Morales sostiene que la dualidad es uno de los principios estructurales más destacados en la iconografía Chavín y que puede ser observada en las representaciones de figuras híbridas que combinan elementos duales y felínicos. Este principio dual refleja la relación entre el ser humano y las fuerzas naturales, sugiriendo que el humano debe interactuar con estas potencias animales, o incluso transformarse en ellas, para lograr poder o conocimiento (Morales 1995). Igualmente C. Campana, reconoce el principio de dualidad en la organización espacial de los elementos iconográficos, sosteniendo que esta se presenta en términos de hibridación y yuxtaposición de formas animales y humanas. Interpreta además al dualismo andino como manifestación de una percepción dialéctica del universo, donde las oposiciones complementarias generaba orden y equilibrio (Campana 1995, 2015). Para los investigadores F. Kauffmann (1973), R. Burger (1992),

R. Stone-Miller y K. Makowski (2022) la presencia de elementos duales en la representación de seres híbridos está asociado a estados liminales como las experiencias extáticas y la transformación

chamánica. La capacidad de transformación, particularmente entre humano y animal, es identificada como un principio fundamental expresado mediante recursos iconográficos específicos como la simetría, la combinación y la ya mencionada yuxtaposición.

2.2.2.2.1.2.1.1.1. Opuestos Complementarios

Uno de los aspectos en que se estructura la sociedad andina es en base a dualidades complementarias, donde cada elemento tiene su par correspondiente. Este principio es fundamental para la comprensión de su racionalidad, como elemento ordenador de las relaciones con la naturaleza, la organización social y política. Este concepto va más allá de una simple dualidad, representando una complementariedad dinámica que implica tanto oposición como cooperación, de una manera tanto simétrica como asimétrica. Esta relación promueve la reciprocidad y el equilibrio, cuando se manifiesta en la distribución de roles y responsabilidades en la organización familiar y comunal, las relaciones de género, el trabajo colectivo, el ritual y la ceremonia (Mamani 2019, Depaz 2015). Así mismo, este principio se expresa en los patrones de asentamiento, en la configuración de los centros administrativos y ceremoniales (Murra 1972, 1975, 2004; Zuidema 1995, 2015), la mítica y la iconografía a través de elementos o personajes con roles o atributos complementarios (Depaz, Ibid.; Carlson 2019, 2020, Campana 2019.).

Existe un consenso significativo entre diferentes investigadores (Tello 1923, Rowe 1972, kauffmann 1973, Campana 1995, Carlson 2023) respecto a la centralidad de la complementariedad como principio ordenador del cosmos Chavín. Aunque utilizando diferentes marcos teóricos y terminologías, los mismos, reconocen que la articulación de principios opuestos pero interdependientes constituye un fundamento cosmológico expresado iconográficamente. Se observa también que los elementos iconográficos de oposición complementaria están asociados en muchos casos a representaciones de transformación ontológica (Makowski 1996, 2022; Rick 2006, 2008, 2013).

2.2.2.2.1.2.1.2. Tripartición

A nivel estructural, constituye un patrón universal donde un tercer elemento funciona como mediador entre oposiciones binarias, permitiendo resolver contradicciones fundamentales. La tripartición es un principio estructuralmente importante en muchos sistemas culturales, especialmente cuando se trata de la organización del mito, el rito, la jerarquía y la cosmovisión. En sus estudios sobre mitología, Lévi-Strauss identificó cómo muchos mitos en diversas culturas siguen una estructura tripartita, en la que se presentan tres momentos o elementos diferenciados pero interrelacionados: un inicio, un conflicto o transformación y una resolución. La estructura tripartita no es solo una división narrativa, sino que también se puede encontrar en los sistemas de clasificación social, la organización del espacio (p.e. cielo, tierra, inframundo) o incluso en los rituales.

El principio de la tripartición se extiende a la forma en que los seres humanos categorizan símbolos y signos. En términos de pensamiento simbólico, la tripartición no solo organiza categorías, sino que también genera un equilibrio entre tres elementos que interactúan entre sí. Esta interacción puede entenderse como un mediador que resuelve las oposiciones entre los dos elementos anteriores, facilitando un tipo de síntesis que puede verse como un principio fundamental en las prácticas rituales y religiosas (Levi-Strauss 1978, 1995).

En el mundo andino, el principio de tripartición se manifiesta en la división de la tierra entre los ancestros, las élites y las comunidades de agricultores y pastores (Hocquenghem 1987), así como en la organización social en el Cuzco incaico en tres grupos como los Collana, que incluía a los conquistadores incas y sus familias, los Payán, descendientes de matrimonios secundarios entre hombres collana y mujeres no collana y los Cayao que fueron las poblaciones sometidas no incas (Zuidema 1995).

D. Morales sostiene que la tripartición en la iconografía Chavín refleja la división del mundo en tres grandes dominios: el mundo superior, el mundo terrenal y el inframundo. Observa también que las figuras híbridas, como el felino antropomorfo, cumplen un papel crucial en la articulación de estos tres mundos (Morales 1995). Estas figuras consideradas como mediadores están relacionadas con la

función chamánica de transformación y tránsito entre planos de existencia. Siguiendo las líneas del estructuralismo y los estudios sobre cognición simbólica. C. Campana afirma que las culturas andinas organizan sus representaciones visuales y mitológicas de acuerdo con un principio cognitivo tripartito que se refleja en una división estructural del mundo en tres dominios interconectado y complementarios. Este principio se refleja de manera clara en la iconografía Chavín, especialmente en los símbolos y figuras que presentan una dualidad complementaria (como el felino y el humano) y una tercera fuerza mediadora, que funciona como punto de equilibrio (Campana 1995, 2002, 2015, 2019).

2.2.2.2.1.2.1.3. Cuatripartición

La cuatripartición es un principio fundamental en la organización cosmológica y espacial de las culturas originarias de América. Este principio se manifiesta en la división del espacio en cuatro direcciones cardinales, las cuales estructuran no sólo el territorio físico, sino también la cosmovisión y el ordenamiento social. Al respecto E. Motta sostiene lo siguiente: “La asociación de los cuatro puntos cardinales con las dualidades izquierda/derecha y delante/atrás ha dado lugar al modelo de cuatripartición expresado en el concepto de tawantinsuyo (cuatro regiones). La cuatripartición ordena el espacio en dos pares de oposiciones” (Motta 2015: 160).

Cada una de estos puntos de orientación está asociado con elementos simbólicos que regulan la vida, el equilibrio de la naturaleza y las prácticas religiosas. Esta estructura cuatripartita se observa en la distribución territorial, la arquitectura sagrada, los ciclos agrícolas y el ritual (Ashmore 1991, Ashmore & Sabloff 2002, Hernández 2020).

En las sociedades andinas, la organización social se estructuraba en cuatro partes o secciones. Este sistema, conocido como "sistema de mitades" o "cuatripartición", funcionó como un principio estructurante que dividía a la comunidad en cuatro secciones, frecuentemente asociadas con los puntos cardinales, establecía reglas matrimoniales y de parentesco entre los diferentes grupos y organizaba las responsabilidades ceremoniales y políticas (Zuidema 1995).

En la arquitectura andina prehispánica, el principio de cuatripartición es un concepto fundamental que refleja la cosmovisión andina que organiza el espacio. Este principio se manifiesta en la planificación de sitios ceremoniales, centros administrativos y espacios urbanos (Campana 2006, 2012).

2.2.2.2.1.2.1.4. Quintipartición – El Centro

La quintipartición es un concepto de importancia para entender la percepción andina del universo, donde todo está interrelacionado. Este principio actúa como unificador del espacio cuatripartita, a manera de eje o punto central (Motta 2015), manifestándose en la representación de la "chakana"; una estructura espacial geométrica que representa un complejo sistema cosmológico donde cada dirección posee atributos y significados específicos (Reinhard 1991, Zuidema 1995). Su centro o "Chawpi", no es sólo el centro geométrico de la chakana, sino un concepto profundamente filosófico y cosmológico que articula todo el sistema simbólico andino. El Chawpi funciona como un punto de encuentro y mediación entre los opuestos complementarios que estructuran el pensamiento andino. Este centro no es un punto vacío, sino un espacio cargado de potencia y significado donde convergen las energías de los cuatro cuadrantes de la chakana (Estermann, 2006). Este centro sagrado que opera como "axis mundi", se constituye también como un eje vertical que conecta los tres niveles del cosmos andino: Hanan Pacha (mundo superior), kay Pacha (mundo intermedio) y Ukhu Pacha (mundo interior o inframundo), permitiendo el flujo de energías y comunicación entre estos planos (Szeminski 1997).

Al respecto, Estermann anota que:

> "Las chakanas en dirección vertical 'relacionan' o 'conectan' el espacio de hanaq/alax pacha con el de kay/aka pacha; las chakanas en dirección horizontal tienden un 'puente' entre el ámbito izquierdo o 'femenino' y el derecho o 'masculino'. Evidentemente, el cruce de estas dos 'zonas de transición', con la forma de una cruz, es una chakana muy especial y tiene la función primordial de 'relacionar'" (Estetrmann 2006: 181).

Observa además que la chakana articula relaciones de complementariedad entre los planos superiores e inferiores a través de la cima de los cerros (nevados), algunos animales y fenómenos meteorológicos como la lluvia, nubes, arcoíris, rayo y neblina. Siendo el rayo "la conexión más visible y concreta entre hanaq/alax pacha y kay/aka pacha" (Estermann 2006: 184). Así mismo, estructura vínculos desde el mundo terrenal hacia el inframundo a través de los cuerpos de agua (lagunas, ríos, puquios, etc.), las cuevas, las piedras redondas y animales mediadores como los felinos (puma, jaguar, etc.), las serpientes y los sapos (Estermann, Ibid.).

K. Allen (1988) documenta como en las comunidades contemporáneas conceptualizan el chawpi durante rituales donde la chakana se materializa en el espacio ceremonial. El centro se convierte en el lugar donde se coloca la ofrenda principal, manifestando su función como punto comunicación privilegiado con las entidades sagradas.

2.2.2.2.2. La Religión Andina

2.2.2.2.2.1. Una Cosmología Integradora

La religión andina prehispánica es un sistema complejo que integra diversos elementos simbólicos y espirituales, en los cuales las interrelaciones entre los humanos, los animales, los elementos naturales y lo divino forman un entramado de creencias profundamente integrado. A través de estudios arqueológicos, antropológicos y filosóficos, se ha entendido que en la religión andina prehispánica se sintetizaron en mayor o menor grado, componentes analógicos, animistas y aspectos relacionados al totemismo, los mismo que refuerzan la idea de una interconexión dinámica y simbólica entre los seres humanos y la naturaleza. Este enfoque plural permite una visión más completa de cómo las comunidades andinas entendían y se relacionaban con el mundo sobrenatural, especialmente a través de la cosmología y el culto a las huacas y los ancestros.

Los elementos analógicos permiten la conexión y la integración entre lo humano y lo natural, mientras que los componentes animistas atribuyen vida y conciencia a los elementos naturales, incluidos los ancestros, los cuales siguen participando activamente en la vida cotidiana. A su vez, los componentes

totemistas destacan la relación simbólica y protectora entre los grupos humanos y ciertos animales o elementos naturales, los cuales, en algunos casos, actúan como ancestros o guías espirituales.

La visión andina de la naturaleza y el cosmos, por lo tanto, se configura como un sistema integral de relaciones espirituales y simbólicas, en el que lo humano, lo natural y lo divino se entrelazan en una red de interacciones que no solo se entienden como creencias, sino como prácticas activas que mantienen el orden del universo.

Uno de los enfoques clave en la interpretación de la religión andina ha sido el análisis analógico propuesto por Philippe Descola (2003, 2012), quien destaca que, en las sociedades andinas, los elementos naturales y los seres humanos no son percibidos como entidades completamente separadas, sino como seres que comparten una estructura común. En este sistema analógico, tanto los humanos como los animales, las plantas y otros elementos de la naturaleza son vistos como análogos entre sí, es decir, con cualidades similares en términos espirituales y simbólicos. Este principio se refleja en la importancia que las culturas andinas atribuían a las huacas, lugares o elementos naturales considerados sagrados, que eran vistos como intermediarios entre lo divino y lo humano. Las huacas no solo representaban el poder de la naturaleza, sino que también encarnaban una analogía entre la humanidad y el mundo natural, un sistema en el que las fuerzas cósmicas que regían la naturaleza eran reflejadas en las vidas y prácticas de las comunidades humanas (Curatola 2008, 2016, Topic 2008).

Los apus, montañas sagradas reverenciadas por los pueblos andinos, son ejemplos claros de esta analogía. No solo se les atribuía poder divino, sino que también eran considerados protectores de las comunidades, funcionando como modelos de la jerarquía y el orden en la sociedad humana (Martínez 1983, Gil 2008, Botero 2016b).

Tal como lo hemos anotado en puntos anteriores de manera más detallada, a analogía en la cosmología andina se manifiesta mediante estructuras de similitud y principios de correspondencia cósmica que se expresan en sistemas de organización social, representaciones astronómicas y rituales de intercambio y comunicación.

Este tipo de relación entre los humanos y los elementos naturales demuestra una concepción del mundo en la que no existe una separación tajante entre lo humano y lo no humano, sino una integración donde las fuerzas naturales actúan como actores dentro de una misma narrativa cósmica.

Por otro lado, la religión andina también presenta características animistas, entendidas como la atribución de vida, conciencia o alma a los elementos naturales. La concepción animista de la religión andina es evidente en las creencias que asignan a ciertos elementos naturales, como las montañas, los ríos y las piedras, una cualidad espiritual y un poder autónomo (Limón 2006, Orsini y Benozzi 2017). Las montañas, o apus, lugar donde habitan los espíritus de los ancestros, son también entidades vivas que poseen agencia propia y la capacidad de influir directamente en los seres humanos. Estas entidades animistas no solo son veneradas por su capacidad de generar recursos, sino también por su capacidad de interactuar con los humanos, otorgando protección, fertilidad o poder, dependiendo de la relación que se establezca a través de rituales y ofrendas.

Este tipo de creencia se extiende también a los ancestros, quienes son considerados como figuras vivas que siguen ejerciendo influencia en la vida de los descendientes. Los cultos funerarios y la veneración de los muertos en la religión andina muestran cómo los antepasados son pensados como continuadores activos del ciclo de vida y muerte, con capacidad para interceder en favor de las comunidades (Arroyo 2011).

En resumen, esta dimensión animista andina se caracteriza principalmente por la agencialidad de entidades no humanas y la consideración de los ancestros como agentes vivos.

En la religión andina también existen elementos que pueden ser interpretados como totemistas, a pesar de que esta característica es menos explícita que en otras culturas. El totemismo se refiere a la creencia en una relación simbólica y protectora entre un grupo humano y un ser natural, generalmente un animal o una planta, que se convierte en un símbolo o ancestro común. En la cosmovisión andina, los animales como el puma, el jaguar, la serpiente y el águila son figuras que poseen un gran valor simbólico, ya que son vistos no solo como representaciones del poder y la fuerza, sino como entidades

con un vínculo ancestral directo con los humanos. El culto a estos animales, que se considera parte del linaje o de los ancestros, refleja una práctica totemista en la cual el grupo humano se identifica con el animal que actúa como protector o guía espiritual (Tello 1921, 1923, 1942; Latcham 1927, 1941; Yacovleff 1932, Rowe 1946, Encinas 1953, Murra 1962, Pallarés 1981, Lira 1997, Mariátegui 1999, Carlos 2015).

Las representaciones zoomorfas en el arte y la arquitectura andina podrían indican la presencia de este componente totemista. Los felinos como el jaguar y el puma son animales que, en muchas culturas de los Andes, representan el poder sobrenatural, y su presencia en los mitos, las leyendas y los rituales muestra una clara vinculación simbólica entre estos animales y las deidades o ancestros de las comunidades.

Al respecto de esta integración de ontologías, Marshall Sahlins (2014) sugiere respecto a la clasificación de Descola, que el animismo, el totemismo y el analogismo a menudo se encuentran en diferentes niveles de relevancia en una misma sociedad, siendo más bien manifestaciones de un único principio animista con diferentes configuraciones sociales: el animismo comunal (relacionado a la ontología animista de Descola) caracterizado por relaciones de identidad y proximidad colectiva; el animismo segmentario (relacionado al totemismo), basado en relaciones que se establecen mediante límites y distinciones; y el animismo jerárquico (analogismo), donde las entidades se relacionan desde su posición en la estructura. Para los fines de nuestra investigación, asumimos las de Sahlins como un complemento a los planteamientos ontológicas de Descola, al sostener que las relaciones entre estos principios son flexibles y dinámicas e incorporar dimensiones sociopolíticas y elementos de poder y jerarquía, útiles para comprender mejor el fenómeno religioso andino.

2.2.2.2.2.1.1. La Mítica del felino. El Jaguar es el Sol y el Ancestro

Para Eliade, el mito constituye esencialmente una "historia sagrada" que narra acontecimientos primordiales ocurridos en el tiempo primordiales. En su obra "Mito y Realidad" (1963), define el mito como un relato que cuenta cómo, gracias a las hazañas de seres sobrenaturales, una realidad ha venido

a la existencia. El mito, para Eliade, es siempre el relato de una "creación" que revela cómo algo ha comenzado a ser. Su función primordial es proporcionar modelos ejemplares para todos los ritos y actividades humanas significativas.

Por su parte, Lévi-Strauss conceptualiza el mito como un sistema lógico que resuelve contradicciones fundamentales de la experiencia humana. El antropólogo francés teoriza el mito como una estructura compuesta de unidades constitutivas (mitemas) cuyas relaciones revelan patrones universales del pensamiento humano. Para Lévi-Strauss, el mito representa una operación intelectual que permite mediar oposiciones binarias irreconciliables - naturaleza/cultura, vida/muerte- (Levi Strauss 1978, 1995, 2002).

Ambos teóricos reconocen en el mito una función ordenadora del caos experiencial y un dispositivo cognitivo que dota de inteligibilidad al mundo. Igualmente identifican en el mito una lógica que trasciende la racionalidad instrumental moderna; para ambos, el pensamiento mítico posee su propia coherencia y validez epistemológica. Tanto Eliade como Lévi-Strauss conceptualizan el mito como un fenómeno sincrónico que escapa a la temporalidad lineal; el mito opera en una dimensión temporal que fusiona pasado, presente y futuro en un eterno ahora significativo. Así mismo rechazan interpretaciones reduccionistas del mito. Para ambos, el mito no es una "falsa conciencia" ni fantasía primitiva, sino un modo complejo de conocimiento y expresión que responde a necesidades humanas fundamentales, ya sean existenciales (Eliade) o lógico-cognitivas (Lévi-Strauss).

Para Eduardo Viveiros de Castro (2002, 2010), el mito representa un dominio ontológico fundamental que opera como base del perspectivismo amerindio. A diferencia de los enfoques clásicos, Viveiros de Castro concibe el mito no tanto como una narrativa que explica el origen del mundo o como un sistema lógico para resolver contradicciones, sino como un estado ontológico primordial que muestra un continuum pre-diferenciado entre humanos y no- humanos.

El mito representa un estado donde todos los seres compartían una condición común de humanidad. No es simplemente un "tiempo anterior", sino un dominio ontológico donde la distinción entre humanos y no-humanos aún no se había establecido.

Los mitos amerindios, para Viveiros de Castro, no narran tanto la creación del mundo sino las transformaciones que llevaron a la diferenciación actual de las especies. Son relatos de metamorfosis, no de génesis. En el tiempo mítico, todos los seres podían comunicarse entre sí y verse mutuamente como personas, a diferencia del tiempo actual donde cada especie ve a las otras según sus propias categorías perceptivas. El chamán accede a esta condición mítica para poder ver a los no-humanos como personas y comunicarse con ellos, restaurando temporalmente la transparencia ontológica del tiempo mítico. El mito, en esta perspectiva, no es tanto una explicación del mundo sino una dimensión del mundo que coexiste con la realidad cotidiana.

Los mitos amazónicos, según Descola, revelan que estos seres no-humanos son considerados "personas" con sociedades propias, similares a las humanas, con sus jefes, chamanes y ceremonias. Esta continuidad de sociabilidad entre especies constituye lo que Descola llama un "continuum social cosmológico" (Descola 2012).

En los sistemas animistas amazónicos, los mitos establecen que animales y otros seres no- humanos comparten con los humanos atributos como afectividad, intencionalidad, conciencia reflexiva y capacidad de comunicarse. Los mitos codifican cómo estos seres, dotados de "interioridades" similares a las humanas, pero con cuerpos diferentes, se relacionan con las comunidades humanas mediante relaciones que pueden ser de predación, intercambio o protección. En este sentido es que la figura del jaguar (Panthera onca) emerge como uno de los símbolos más poderosos y persistentes en la iconografía y mitología de las culturas amerindias y formativas andinas, manifestando una compleja red de asociaciones cosmológicas que vinculan al ser humano con las fuerzas naturales y estelares. Este felino, que transita entre diversos ecosistemas, desde las tierras bajas amazónicas hasta las

estribaciones andinas, se consolidó como un mediador cósmico entre distintos planos de existencia y espacios geográficos.

Para J. C. Tello, las representaciones felínicas en Chavín de Huántar no eran sólo elementos decorativos, sino manifestaciones de un complejo sistema religioso donde el jaguar funcionaba como mediador entre el mundo humano y el sobrenatural (Tello 1942). Al respecto, mencionaba:

> "El respeto por este gran felino, el temor a sus constantes asedios, y su reconocida superioridad sobre los otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con que la fantasía lo engalana, engendraron en la mente del hombre florestal, la creencia en un dios jaguar, o mejor, en un animal feroz con poderes sobrenaturales.
>
> Si lo que constituye el fundamento de las creencias religiosas son las fuerzas o poder naturales, que directamente intervienen en la conservación o destrucción de los valores vitales o socio-económicos e la humanidad, es lógico suponer que las divinidades de los pueblos que habitan diferentes regiones, relacionadas genéticamente, varíen de nombre y de poderes, según las regiones, pero no de naturaleza. No debe por tanto extrañar, que, en los pueblos indígenas sudamericanos, que parecen tener manifiestas analogías étnicas, el jaguar desempeñe en las florestas el principal papel; en la Sierra, confunda su poder con el rayo y en la Costa, con el temblor". (Tello 1923: 106).

Tello asumió que los pueblos indígenas de América del Sur concebían al jaguar como un ser primordial, vinculándolo estrechamente con el origen mítico de las sociedades andinas. Según Tello, este felino no solo era un símbolo de poder y divinidad, sino que también representaba la génesis misma de las culturas andinas. En relación a esto señala:

> “La idea de considerarse como descendientes de un animal, trae lógicamente consigo – en las agrupaciones humanas unidas por la misma creencia – la idea de un progenitor o tronco común, de donde se originaron hombres y animales; de aquí, que en el contenido de algunas leyendas se trasluzca la idea de este tronco común, y que los humanos consideren a los jaguares como a sus hermanos o relacionados” (Tello 1923: 106, 107).

Tello analiza los mitos amazónicos “de los Bakiari” (Caribe), “de los guaraní”, “de los Yurakaré” (Tupi), “de los Jivaros”, “de los Amuesha” y otros relacionados al jaguar, donde a través del relato, queda bastante establecida su capacidad de dar origen a los astros, el agua, el fuego, las aves, plantas y los fenómenos naturales (Tello 1923).

El jaguar penetró en las culturas altoandinas durante el Formativo como parte de un complejo ideológico vinculado al chamanismo y al consumo ritual de plantas psicoactivas. Para Lathrap, el culto al jaguar, asociado a la fertilidad, facilitó una "conversación" cultural entre las tierras altas y bajas, posibilitando intercambios de recursos, tecnologías e ideas religiosas (Lathrap 1970b). La mítica del felino está también relacionada con el poder transformativo, la caza, la predación y los ancestros. Al respecto, Reiche-Dolmatoff hace reseña de un mito de los Paez de la Amazonía Colombiana anotando lo siguiente: “En los inicios del tiempo una mujer joven fue atacada y violada por un jaguar; de esta unión nació el niño-trueno, quién creció hasta ser un héroe cultural importante, eventualmente retirado en una laguna donde su espíritu continúa viviendo”. Para los Paez el trueno-rayo es el tema central de su mitología y está asociado con el jaguar espíritu, la fertilidad y el chamanismo. En su relación con los ancestros, los mitos Paez narran que el trueno-jaguar tuvo hijos con rasgos de humano y felino, de los cuales muchos jefes legendarios y chamanes dicen descender. Otros grupos como los Kogi y Tukano relacionan también su origen en el jaguar mítico (Reichel-Dolmatoff 2005)

Desde la perspectiva arqueológica andina, el felino personificaba en Chavín una síntesis de atributos: poder transformativo, control de las fuerzas meteorológicas y capacidad de transitar entre mundos.

Las principales representaciones de personaje híbridos en Chavín, con sus prominentes colmillos felínicos, ojos excéntricos y atributos humano-animales, visualizan esta capacidad transformadora (Burger 1992). Su iconografía en las culturas formativas andinas funcionaba como un código visual para expresar relaciones astronómicas. El jaguar, animal primordialmente nocturno, se asociaba con constelaciones oscuras y fenómenos celestes relacionados con los ciclos agrícolas, estableciendo así un calendario ritual que permitía sincronizar las actividades humanas con los ritmos cósmicos (Zuidema 1983).

Daniel Morales, a través de sus estudios de la iconografía de Pacopampa, revela las relaciones entre esta y la mítica del jaguar de los llanos amazónicos; así como su trascendencia en la cosmovisión de las sociedades del Formativo andino. Los atributos del jaguar —sus colmillos, garras— aparecen frecuentemente fusionados con rasgos humanos en la cerámica y escultura lítica, evidenciando una concepción transformacional donde el ser humano y el felino convergen en una entidad sagrada. Esta imagen, que funcionaba como marcador de estatus y vehículo de comunicación con lo sobrenatural, se constituye en un símbolo de poder político-religioso que consolida a las élites y legitima su autoridad. Esta interconexión posibilitó el surgimiento de complejos sistemas ideológicos que facilitaron la cohesión social y el desarrollo de sociedades agrarias complejas, consolidando la mítica del jaguar como nexo fundamental entre paisajes, cosmologías y estructuras de poder (Morales 2005, 2007, 2013).

2.2.2.2.2.1.1.1 El Felino Antropomorfo en la Ontología Amerindia

Las relaciones entre humanos y felinos en América deben considerar una profundidad temporal de hasta siete u ocho mil años a.C. (Daggett y Henning 1974). Pinturas rupestres naturalistas de felinos o antropomorfas, con y sin marcas de pelaje, se encuentran en todo el continente americano y en todos los períodos (Berenguer et al. 1985:98; 100; Grove 1970; Gudemos 1992d; Turpin 1994). El porqué del culto al felino puede encontrarse en las visiones animistas y totemistas de las primeras poblaciones americanas, las cuales atribuían cualidades espirituales a los animales con los cuales se identificaban

los grupos sociales, estableciendo con ellos un vínculo sagrado (Furst 1980). El temor hacia este gran depredador debió ser también un elemento psicológico de gran importancia para su divinización (Metraux 1946, Levi Strauss 1978, 2002; Reichel-Dolmatoff 1978, Viveiros 1998).

Desde el 3,000-2,000 a.C., en el contexto de sociedades de cazadores-recolectores que transitaban hacia la horticultura, se incrementan las evidencias a través de las cuales se podían observar las asociaciones simbólicas entre los grandes felinos depredadores, la guerra, la caza, el chamanismo y el estatus social. Se encuentran imágenes de jaguares, criaturas similares a los jaguares y humanos con atributos, vestimenta o accesorios de jaguar en varias culturas arqueológicas separadas cronológica y espacialmente (Benson 1974, 1985; Coe 1972; Furst 1968; González 1972; Kubler 1972; Saunders 1989; Sawyer 1972; Zeidler 1988). En un grado menos documentado, lo mismo puede decirse de las imágenes del puma (Watson 1933; Zuidema 1983). Esta recurrencia en la iconografía del felino en función del reconocimiento de sus poderes, es un claro indicador del establecimiento de su culto. Al examinar esta cuestión, Campana señala lo siguiente:

> "Milenios antes de Chavín, el dios Jaguar debió ser expresión de las fuerzas naturales y ofrecer su mejor imagen para su representación del terror; pero con la revolución agrícola, el control de agua para el regadío y mejor conocimiento de los ciclos meteorológicos, el significado de la deidad estaría asociado al universo agrícola y así, el trueno sería el rugido; los rayos y los relámpagos, anunciando las aguas que bajan del cielo". (Campana 1995a: 35).

Para fines del arcaico y del formativo temprano andino, las representaciones del felino antropomorfo se hacen evidentes en diferentes soportes y contextos, en sitios como Pativilca (J. Haas y W. Creamer, 2004), Punkuri (Tello 2005, Samaniego 1995, 1996, 2006), Huaca Partida
(Shibata 2017), Pacopampa (Morales 1982a, 2005) y Chavín de Huantar (Rick 2006, 2008, 2013). Los investigadores mencionados asumen que se trataría de una imagen central del culto, la cual expresaría

conceptos de la cosmovisión relacionados a la dualidad, transformación e intermediación con las esferas supernaturales, igualmente al mundo subterráneo y al culto al agua y la fertilidad (Fujii 1993). Al respecto de esto, Tello afirmaba que:

> "El respeto por este gran felino, el temor a su constante asedio y su reconocida superioridad sobre otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con los que la fantasía lo engalana, engendró en la mente de los hombres de la floresta la creencia en el Dios Jaguar, o mejor en un animal feroz con poderes sobrenaturales". (Tello 1923: 106).

Tello anota además que en los mitos andinos y amazónicos se puede encontrar la relación de afinidad entre los felinos y humanos, los cuales tendrían un tronco común por lo que intercambian y comparten poderes (Tello 1923).

En este sentido, anotamos que una de las características más importantes del chamanismo amerindio, es la transformación, especialmente en felino. Viveiros de Castro sostiene que esta transformación no es solamente simbólica, sino que refleja una ontología perspectivista en la cual las fronteras entre humanos y no humanos son fluidas (Viveiros de Castro 1998).

La transformación chamánica en jaguar, ha sido ampliamente documentada en diversas comunidades amerindias. Saunders observa que el jaguar, considerado el máximo depredador en muchas cosmologías, simboliza poder, conocimiento y la capacidad de transitar entre diferentes realidades (Saunders 1998). La transformación del chaman, le permite acceder a perspectivas no humanas, propias de su papel de mediador cósmico. Sobre este concepto, Carlos Fausto argumenta que la transformación chamánica implica un proceso de "devenir en otro", que va más allá de la imitación o la representación (Fausto 2007). Este proceso faculta al chaman a adquirir la perspectiva del otro (en este caso el felino) y así obtener conocimientos y poderes que de otra manera son inaccesible desde la perspectiva humana.

La etnología amazónica muestra que las experiencias extáticas de transformación chamánica se producen a través del uso de sustancias psicoactivas, con propósitos principalmente curativos y de

mediación espiritual. Estas prácticas se realizan en rituales donde se utilizan ornamentos corporales con motivos felínicos o uso de partes del jaguar como la piel o los colmillos. El Chaman con los atributos del jaguar, adquiere la perspectiva, la forma de ver la realidad de este y se convierte entonces en un mediador entre las esferas espiritual y terrenal, en un regulador del equilibrio y portador del poder y conocimiento espiritual (Weismantel 2014, 2015). Estas tradiciones cosmológicas amazónicas estuvieron relacionadas con las prácticas religiosas y rituales de las comunidades andinas tempranas (Lathrap 1970, Weiss 1972, Roe 1982, Burger 1992, Saunders 1998, De Boer 2001).

2.2.2.2.2.1.2. El Chamanismo Amerindio

2.2.2.2.2.1.2.1. Chamanismo en la Antigua Religión Amerindia

Las antiguas religiones amerindias estuvieron caracterizadas por tener como figura central al chaman, quién actúa como intermediario entre la comunidad y el mundo espiritual. Alfred Metraux, lo describe como un sanador y guía espiritual, con el poder de realizar viajes astrales y comunicarse con los espíritus (Metraux 1973). Sus funciones son de importancia para la cohesión de la comunidad ya que mantiene el equilibrio entre el mundo físico y el sobrenatural. Esta trascendencia radica también en su capacidad para proporcionar respuestas a las preguntas existenciales y a los problemas cotidianos. Reichel Dolmatoff sostiene que el chamanismo no sólo es una práctica religiosa, sino también un sistema de conocimientos que permite conocer e interpretar el entorno natural y sobrenatural, la ecología y la cosmología. El chaman adquiere y transmite los conocimientos a través de rituales y ceremonias (Reichel-Dolmatoff 1978).

En general, las funciones del chaman son variadas; actúan como curanderos utilizando plantas medicinales. A través de visiones extáticas interpretaban sueños, predecían el futuro y se comunicaban con los espíritus de los antepasados. Se creía que los chamanes tenían el poder de influir en el clima, provocando lluvias o deteniéndolas, según las necesidades de la comunidad. Así mismo, protegían al grupo de espíritus malignos y otras fuerzas negativas. Viveiros de Castro destaca que los chamanes son a menudo líderes comunitarios que toman decisiones importantes, jugando un rol significativo en la

organización social (Viveiros de Castro 1998). Según la información arqueológica, el chamanismo fue una práctica frecuente dentro de las actividades religiosas de las sociedades andino amazónicas prehispánicas desde épocas tempranas. El registro arqueológico en los andes, evidencia estructuras arquitectónicas asociadas a parafernalia ritual y uso y quema de sustancias psicoactivas como el San Pedro y las semillas de Anadenanthera sp. (Bourget 2006, Torres 2008, Ogalde, Arriaza y Soto 2009, Burger 2011), así como una profusa iconografía asociada a la transformación chamánica como es la del felino antropomorfo y de plantas psicoactivas en espacios ceremoniales y en otros soportes como la cerámica y los textiles (Cordy-Collins 1977, Donnan 1978, Quilter 2014).

La interpretación arqueológica coincide en mucho con los estudios etnográficos en la amazonia y los Andes (Eliade 1960, Metraux 1973), respecto a que las actividades chamánicas desarrolladas en las estructuras ceremoniales del formativo andino estuvieron vinculadas con el curanderismo, la intermediación entre el mundo humano y el sobrenatural, guiar el alma de los difuntos hacia su nueva morada, la conducción del ceremonial y los rituales propiciatorios, la interpretación de fenómenos naturales, atmosféricos y astronómicos; así como la adivinación y el oráculo y el control del calendario litúrgico y agrícola (Rodríguez y Rick 2004, Rick 2005). Estas prácticas habrían estado relacionadas con mecanismos de legitimación del poder y control social a través del ritual, desde las etapas tempranas de la formación de sociedades complejas en los Andes Centrales (Fagan 1991, Matteson 1992, Moore 1996, Vásquez 1998, Rick 2005).

2.2.2.2.2.1.2.2. El Chamanismo Andino y su Relación con el Culto a los Ancestros y la Fertilidad

Los andinos veneraban a los espíritus de los antepasados y creían que estos podían influir en el bienestar de los vivos. En este contexto, Anne Legast sostiene que las imágenes de los felinos antropomorfos como alegoría de la transformación chamánica, implicaría también el vuelo extático hacia el mundo de los ancestros y otros seres míticos sobrenaturales, asumiendo además que estas figuras podrían ser en algunos casos las representaciones de los antepasados (Legast 2005).

Abundantes datos etnohistóricos y etnográficos describen un arraigado culto a los ancestros, los cuales eran honrados como fundadores de las comunidades y protectores de sus chacras. En función a esta realidad, había pues especialistas que practicaban rituales a sus momias o a su materialización lítica en las denominadas "huancas". Estas actividades incluían el uso de plantas alucinógenas, danza, música y ofrendas de objetos, animales, plantas y chicha. Estos intermediarios con el mundo de los muertos eran considerados por los cronistas de los siglos XVI y XVII, como "hechiceros", "brujos" o "curanderos" que adoraban a ídolos o demonios.

Cronistas como Cieza y Garcilaso de la Vega mencionan que estos hechiceros tenían comunicación con los ancestros y que invocaban sus espíritus para pedirles consejos en momentos de crisis o protección ante las enfermedades o desastres naturales. Cristóbal de Molina relata que había especialistas en contactarse con los muertos, conocidos como "ayatapuc". Estos entraban en éxtasis mediante el uso de plantas alucinógenas y ayunos rituales (Molina 1989[1575]). En esta comunicación, podían también obtener predicciones (Guamán Poma 1980[1615]). Arriaga identifica a los "mallquivillac" como los encargados de tratar con las "mallquis" o momias de los antepasados, para conversar con ellos e interpretar sus mensajes en medio de rituales que incluían ofrendas de coca, chicha y otros elementos sagrados (Arriaga 1968[1621]). Polo de Ondegardo informa como los "huacacamayoc" mantenían constante comunicación con los ancestros a través de sus momias e interpretaban sus mensajes a través de sueños y visiones. En este intercambio podían recibir predicciones del clima y otras necesarias para el bienestar de la comunidad (Polo de Ondegardo 1554). Cobo anota que este contacto con los ancestros se desarrollaba en espacios sagrados específicos (Cobo 1956[1653]). Santa Cruz Pachacuti anota además que aparte de la comunicación con los muertos, estos especialistas mantenían el equilibrio entre este mundo y el de los ancestros (Santa Cruz Pachacuti 1968[1613]).

Otra función principal de estos "hechiceros" era la de obtener protección para las chacras, procurando la reproducción de plantas y animales. Cieza anota que estos realizaban rituales destinados a invocar lluvias, obtener buenas cosechas y propiciar la reproducción de los animales (Cieza, Ibid.). De igual

forma, Cristóbal de Molina y Antonio de Arriaga observan que se efectuaban ofrendas y sacrificios a las divinidades locales para incrementar las cosechas y los animales. En estos rituales se utilizaban elementos sagrados como conopas, chicha, hojas de coca y sangre de animales para propiciar lluvias (Molina, Ibid; Arriaga, Ibid).

Según los relatos de Guamán poma, los brujos tenían el poder de comunicarse con las nubes y así predecir las condiciones climáticas para determinar los momentos propicios para la siembra y cosecha, además de proteger los cultivos de las heladas y otros fenómenos. Su influencia era determinante para el éxito de las actividades agrícolas (Guamán Poma, Ibid). Cobo describe que estos especialistas realizaban rituales nocturnos en las chacras, donde conversaban con los espíritus de las plantas para asegurar su reproducción en abundancia. Por otra parte, Juan de Santa Cruz Pachacuti reseña que en las ceremonias se utilizaban conchas marinas (mullu) y otros elementos rituales para propiciar lluvias y garantizar la fertilidad de los campos de cultivo.

2.2.2.2.2.1.3. El Huanca y su Relación con el Culto a los Ancestros y la Fertilidad

La presencia de estas piedras, de formas variadas, generalmente alargadas, algunas veces con características antropomorfas (Arriaga 1962 [1621], Calancha y Torres 1972[1638]) y colocadas verticalmente en el suelo, son parte de una larga tradición religiosa en los andes; relacionadas con mitos de origen y formación de los ayllus, así como la posesión de la tierra. Son signos distintivos de las etnias, considerados marcadores espaciales y símbolos del poder de los héroes civilizadores o del ancestro fundador (Rostworowski 2000, Galdames y Diaz 2015). Su uso tiene procedencia muy posiblemente en cultos agrarios y cosmológicos. Son en sí el cuerpo petrificado del héroe cultural que protege a las marcas y las chacras de los peligros naturales y del afán guerrero de otras comunidades (Avendaño 1986[1617], Duviols 2016). Se ubican en lugares de mucha visibilidad y significado simbólico como cumbres, fuentes de agua, campos de cultivo, entradas de pueblos o valles, cruce de caminos En sus funciones agrícolas, este monolito controla y regula sus ciclos, propicia las lluvias y conserva la provisión de agua. Como símbolo caracterizador de la comunidad, el huanca señala la toma del

territorio por parte del ancestro precursor. En estos aspectos está relacionado al culto a la fertilidad y los antepasados. Es también oráculo e intermediario con el mundo de los muertos y las esferas sobrenaturales. Por la importancia de su rol dentro de la sociedad, se le ofrecían sacrificios y se le hacían ofrendas (Cieza de León 1984 [1553], Molina 1916[1553], Polo 1554, Sarmiento de Gamboa 1942[1572],

Cabello 1951[1586], Santa Cruz Pachacuti 1968[1613], Avendaño 1868[1617], Arriaga 1621, Cobo 1956 [1653], Polia 1999). En líneas generales, la presencia y función de los Huancas, están relacionados a las nociones de ancestros, origen y fertilidad de los animales y la tierra.

La arqueología puede rastrear este elemento del ritual andino hasta las épocas del precerámico en sitios como: Era de Pando, Allpacoto, Caral, Miraya, LLamahuaca, Cerro Colorado, Ruri Huasi y Chupacigarro en el valle de Supe; así como en Bandurria en el valle de Huaura, San José en el valle de Pativilca y Queneto en Virú; así como en sitios del formativo como Pacopampa y Kuntur Wasi, los huancas se ubican en plazas, edificios, recintos y junto o en pozos ceremoniales.



Figura 6. Personaje antropomorfo con rasgos felínicos en monolito encontrado en el sitio de Pacopampa (2013). Se asume que pudo estar ubicado en medio de uno de sus espacios públicos.

2.2.2.2.2.2. ¿Dioses en los Andes Prehispánicos?

2.2.2.2.2.2.1 Teología Judeo Cristiana en los Andes del Siglo XVI

La teología judeo-cristiana que floreció en la Europa medieval surgió como resultado de un prolongado proceso de integración, síntesis y reelaboración de diversas tradiciones: el pensamiento bíblico hebreo, la filosofía griega —particularmente aristotélica y neoplatónica— y las contribuciones fundamentales de pensadores como San Agustín y Santo Tomás de Aquino. Este complejo desarrollo teológico modeló profundamente la concepción de Dios que caracterizaría al cristianismo medieval y su posterior evolución.

La matriz primordial de la teología cristiana fue el pensamiento bíblico hebreo. De esta tradición, el cristianismo heredó elementos fundamentales como el monoteísmo radical que proclamaba la existencia de un único Dios verdadero, creador y soberano del universo. La concepción de un Dios personal que interviene en la historia, que establece pactos con su pueblo y que puede ser conocido a través de la revelación constituye un legado netamente hebreo. El Dios bíblico posee una dimensión ética ineludible: define el bien y el mal, promulga mandamientos, exige justicia y misericordia. Es también un Dios trascendente, ontológicamente distinto y superior a su creación, aunque paradójicamente involucrado en la historia humana. La escatología judía, con su visión lineal del tiempo histórico orientado hacia un cumplimiento futuro, proporcionaría al cristianismo su marco teleológico básico (McGrath 2007).

Cuando el cristianismo primitivo comenzó a expandirse por el mundo helenístico, inevitablemente entró en contacto con las sofisticadas tradiciones filosóficas griegas. Los primeros intelectuales cristianos, particularmente los llamados Padres Apologistas, iniciaron un proceso de diálogo con estas tradiciones, especialmente con el platonismo, que resultaría fundamental para el desarrollo posterior de la teología cristiana (Jaeger 1961, Pelikan 1971). Del neoplatonismo, el cristianismo asimiló la concepción de la realidad como jerarquía ontológica emanada de un principio supremo, aunque reinterpretando esta emanación como creación libre y voluntaria. La identificación neoplatónica del

Uno con el Bien absoluto resonaba con la concepción moral del Dios bíblico. La distinción entre mundo sensible e inteligible, la comprensión del mal como privación del bien y la valoración del conocimiento intuitivo o iluminación como vía de acceso a la verdad suprema fueron otros elementos neoplatónicos que impregnarían profundamente el pensamiento cristiano medieval.

Esta primera síntesis entre pensamiento bíblico y filosofía neoplatónica alcanzó una de sus expresiones más influyentes en la obra de San Agustín de Hipona (354-430). Su pensamiento, plasmado en obras como "La Ciudad de Dios" y "Confesiones", representó una monumental integración de la revelación cristiana con conceptos filosóficos neoplatónicos. Agustín concibió a Dios como la Verdad inmutable, el Sumo Bien y la Belleza perfecta, enfatizando simultáneamente su trascendencia absoluta y su presencia íntima en el alma humana. La doctrina agustiniana de la iluminación divina como fundamento del conocimiento verdadero, su comprensión de la Trinidad como unidad de ser manifestada en tres personas divinas, su teoría del mal como ausencia del bien y su análisis de la temporalidad humana frente a la eternidad divina constituyen aportes fundamentales que modelarían la teología medieval posterior (O'Conell 1968, Rist 1994).

Durante siglos, el agustinismo neoplatónico dominó el panorama teológico occidental. Sin embargo, a partir del siglo XII, la recuperación de los textos aristotélicos a través de traducciones árabes y judías planteó nuevos desafíos al pensamiento cristiano. El aristotelismo ofrecía un marco conceptual radicalmente distinto: un enfoque empírico del conocimiento, una metafísica basada en la sustancia y los accidentes, una visión teleológica de la naturaleza y una ética fundamentada en la virtud como justo medio. Inicialmente percibido como amenaza para la ortodoxia, el aristotelismo terminaría siendo magistralmente integrado en la teología cristiana gracias a la obra monumental de Santo Tomás de Aquino (1225-1274).

La síntesis tomista, plasmada principalmente en su "Suma Teológica", representa el punto culminante de la teología medieval. Santo Tomás logró reconciliar la revelación cristiana con la filosofía aristotélica sin comprometer la integridad de la primera ni distorsionar la segunda. Su demostración racional de la

existencia de Dios a través de las famosas "cinco vías" constituye un ejemplo paradigmático de esta síntesis: partiendo de premisas aristotélicas (movimiento, causalidad, contingencia, grados de perfección, teleología), llega a conclusiones compatibles con la fe cristiana (Dios como Primer Motor Inmóvil, Causa Primera, Ser Necesario, Máxima Perfección y Ordenador Inteligente). Su distinción entre teología natural y teología revelada, su doctrina de la analogía como vía media entre el univocismo y el equivocismo en el lenguaje sobre Dios, y su integración de las virtudes naturales aristótelicas con las virtudes teologales cristianas ejemplifican la profundidad y sofisticación de su pensamiento (Pieper 1992).

Como resultado de este complejo desarrollo histórico-teológico, el Dios cristiano medieval quedó caracterizado por un conjunto de atributos distintivos que sintetizaban elementos bíblicos, neoplatónicos y aristotélicos. De la tradición bíblica conservó su carácter personal, su dimensión ética y su intervención en la historia. Del neoplatonismo incorporó la identificación con el Bien supremo, la Belleza perfecta y la Verdad absoluta. Del aristotelismo asimiló su conceptualización como Causa Primera, Acto Puro y Fin Último de toda la creación. Se le concibió simultáneamente como absolutamente trascendente (ontológicamente distinto del mundo) e inmanente (presente en lo más íntimo de la creación); como perfectamente simple (sin composición ni división) y a la vez Trinidad de personas divinas; como eternamente inmutable y a la vez activamente involucrado en la historia humana; como infinitamente poderoso pero autolimitado por su propia naturaleza amorosa.

Esta concepción de Dios, fruto de siglos de elaboración teológica, lejos de representar una simple yuxtaposición de elementos dispares, logró una síntesis orgánica donde las diversas tradiciones fueron reinterpretadas y transformadas en el proceso de su integración. El Dios de los teólogos medievales no era ya simplemente el Yahvé de los hebreos, ni el Uno neoplatónico, ni el Primer Motor aristotélico, sino una concepción nueva que, sin embargo, preservaba aspectos esenciales de estas tradiciones en una síntesis superior. Esta construcción intelectual no solo modelaría la espiritualidad europea durante siglos, sino que también sentaría las bases conceptuales para el posterior desarrollo del pensamiento

occidental, tanto religioso como secular y sería el lente a través del cual los españoles observarían la realidad andina.

2.2.2.2.2.2.2. Monoteísmo Cristiano y Entidades Sagradas Andinas

La llegada del cristianismo a los Andes en el siglo XVI no solo representó un encuentro entre dos civilizaciones, sino también entre dos concepciones religiosas con profundas diferencias ontológicas, epistemológicas y relacionales entre el Dios cristiano y las entidades sobrenaturales del animismo andino. Al respecto, anotamos los siguientes puntos de interés para nuestra investigación:

- Unidad vs. Pluralidad: Fundamentos Ontológicos

Una diferencia fundamental radica en la estructura misma de lo divino. Como señala MacCormack (1991), el monoteísmo cristiano del siglo XVI, reforzado por la escolástica tomista y las reformulaciones teológicas de la Reforma y Contrarreforma, presentaba a un Dios único, indivisible en su esencia. Esta simplicidad divina contrastaba radicalmente con el pluralismo ontológico andino, donde múltiples entidades sagradas coexistían sin una jerarquía teológica unificadora.

Según Salomon (2018), esta pluralidad no representaba un politeísmo comparable al grecorromano, sino una concepción donde lo sagrado se manifestaba a través de múltiples agentes interconectados pero autónomos. Para los evangelizadores, esta multiplicidad representaba una fragmentación inaceptable de la soberanía divina que debía ser superada; para la cosmovisión andina, la unidad absoluta del Dios cristiano resultaba una abstracción incomprensible frente a la diversidad de manifestaciones sagradas experimentadas directamente.

- Trascendencia vs. Inmanencia: Ubicación Cósmica

El Dios cristiano del siglo XVI, caracterizado por su cualidad de existir por sí mismo y trascendencia, se encontraba ontológicamente separado de su creación. Como argumenta Taylor (2007), esta concepción de un Dios extramundano sentó las bases para la posterior desacralización del mundo natural en el pensamiento occidental. En contraste, las entidades andinas, según Mannheim y Salas (2015), no solo habitaban el mundo natural, sino que eran constitutivas de él. Los apus (montañas) o la pachamama

no eran símbolos de entidades espirituales, sino que existían simultáneamente como realidades materiales y espirituales.

- Perfección Moral vs. Ambivalencia: Naturaleza Ética

La bondad perfecta e inmutabilidad del Dios cristiano, atributos ampliamente debatidos en las controversias teológicas del siglo XVI, contrastaban con la ambivalencia moral de las entidades andinas. Como señala Gose (2008), estas últimas podían ser benéficas o perjudiciales dependiendo del mantenimiento de relaciones recíprocas adecuadas. Esta contingencia moral resultaba incomprensible dentro del marco teológico cristiano, donde la perfección divina era un atributo necesario.

- Creación vs. Emergencia: Relación con el Cosmos

El Dios cristiano, conceptualizado como "acto puro", era el creador ex nihilo, ontológicamente separado de su creación. Estenssoro Fuchs (2003) documenta cómo los catecismos del siglo XVI enfatizaban esta capacidad creadora como prueba de la superioridad divina. En contraste, las entidades andinas no creaban el mundo, sino que emergían dentro de procesos cosmogónicos donde la transformación, no la creación desde la nada, era el principio fundamental. Según los estudios de Urton (1999), esta concepción reflejaba una comprensión del cosmos como red de relaciones en constante transformación.

- Eternidad vs. Historicidad: Dimensión Temporal

La eternidad divina, entendida como existencia fuera del tiempo, constituía un atributo esencial del Dios cristiano. Como indica Millones (2008), las entidades andinas, por el contrario, poseían historicidad, estaban sujetas a transformaciones y participaban en ciclos temporales. Muchas eran ancestros transformados o entidades con biografías particulares, integradas en narrativas que las situaban dentro, no fuera, del devenir histórico.

- Sumisión vs. Reciprocidad: Relación con Humanos

La relación entre el Dios cristiano y los humanos en el siglo XVI estaba fundamentada en la adoración, obediencia y sumisión como respuesta a la omnipotencia divina. Allen (2002) contrasta esto con el

principio andino del ayni (reciprocidad), donde las entidades sobrenaturales y los humanos mantenían relaciones de intercambio mutuo. Esta diferencia fundamental se manifestaba en prácticas rituales radicalmente distintas: mientras el culto cristiano enfatizaba la alabanza y la petición, los rituales andinos privilegiaban el intercambio recíproco de sustancias y energías.

- Mediación vs. Presencia Directa: Manifestación

La omnipresencia invisible del Dios cristiano requería mediaciones institucionales y sacramentales. Como argumenta Griffiths (1999), esta mediación eclesiástica contrastaba con la presencia inmediata y sensorial de las entidades andinas, incorporadas en elementos naturales específicos y accesibles a través de experiencias directas. Esta diferencia constituyó un desafío central para la evangelización, que debió desarrollar estrategias de materialización de lo divino a través de imágenes y rituales.

- Omnipotencia vs. Especialización: Poder y Agencia

El Dios cristiano del siglo XVI se definía por su omnipotencia universal. Según documenta Duviols (1986), las entidades andinas poseían poderes específicos, limitados a dominios particulares como la fertilidad, el clima o la curación. Esta especialización funcional permitía una distribución de la agencia divina que resultaba incompatible con la concentración absoluta de poder que caracterizaba la concepción cristiana.

Como podemos notar, estas profundas diferencias entre cosmovisiones religiosas, no fueron un escollo para que los teólogos y cronistas designaran a las entidades sagradas andinas como “dioses” o “ídolos”. Esta cuestión la especificamos en las siguientes líneas.

2.2.2.2.2.2.3. ¿Dioses o Wakas?

Los religiosos y cronistas de los siglos XVI y XVII fueron los primeros en categorizar a las entidades sagradas andinas como "dioses" o "ídolos" por una combinación de razones teológicas, epistemológicas y políticas, a pesar de las profundas diferencias ontológicas entre estas concepciones religiosas (Jeréz 1891[1534], Estete 1968 [1535], Molina 1943 [1553], Valera 1945[1594], Calancha 1638, Córdova 1957 [1651]).

Esta categorización respondía principalmente a un marco interpretativo heredado de la experiencia española con la evangelización en otras regiones y su propia historia de reconquista (expulsión de los moros de España). Los españoles interpretaban las prácticas religiosas andinas a través de categorías previamente establecidas de "idolatría", aplicando esquemas teológicos familiares a realidades ontológicamente distintas (MacCormack 1991).

Esta interpretación no fue simplemente un error conceptual, sino una estrategia deliberada dentro del proyecto colonial. Categorizar las wakas, apus y otras entidades andinas como "falsos dioses" o "ídolos" permitía insertarlas en una narrativa de superación religiosa donde el cristianismo representaba la evolución natural de creencias "primitivas" (Mills 997).

C. Brosseder (2014), en su análisis de los extirpadores de idolatrías, señala que la traducción de entidades andinas como "dioses" facilitaba su condena teológica. Esta traducción errónea pero estratégica permitía aplicar un arsenal argumentativo ya desarrollado contra el politeísmo clásico, a pesar de que el animismo andino no correspondía estructuralmente a un sistema politeísta.

F. Salomon (2017) ofrece una perspectiva complementaria, sugiriendo que la incomprensión de la naturaleza procesual y relacional de las entidades andinas llevó a los españoles a "ontologizarlas" como seres discretos comparables a las deidades grecorromanas, cuando en realidad muchas wakas representaban procesos, relaciones, fuerzas o cualidades más que entidades individualizadas.

Para los evangelizadores, como analiza R. Mujica (2016), la categorización de las entidades andinas como "dioses falsos" o "demonios" permitía establecer una oposición binaria entre verdadera y falsa religión, simplificando un panorama religioso mucho más complejo y fluido.

Este proceso de traducción cultural distorsionada no fue unidireccional. Alan Durston (2017) ha observado cómo los traductores indígenas y mestizos jugaron un papel crucial en la negociación de significados religiosos, a veces aprovechando deliberadamente estas categorías impuestas para preservar aspectos de sus propias tradiciones religiosas bajo nuevas denominaciones.

En la cosmovisión andina prehispánica, las wakas constituían uno de los conceptos fundamentales para comprender la relación de los pueblos originarios con lo sagrado. A diferencia del concepto monoteísta judeo-cristiano de un Dios único, trascendente y separado del mundo material, las wakas representaban una concepción de lo divino profundamente integrada en el tejido mismo del mundo físico y social, manifestando una ontología relacional y animista que difiere radicalmente del pensamiento dualista occidental.

Las wakas representaban mucho más que "objetos sagrados"; constituían nodos vitales en una red cosmológica donde la distinción entre lo animado e inanimado, lo humano y no-humano, lo material y lo espiritual, se diluía en un continuum de relaciones y agencias distribuidas en el paisaje andino.

Las wakas andinas prehispánicas constituían una categoría ontológica que abarcaba una extraordinaria diversidad de entidades, tanto humanas como no-humanas, que poseían cualidades especiales de poder y agencia, no eran objetos inertes o símbolos que representaban lo sagrado, sino entidades que sentían y poseían fuerza vital animadora, capaces de influir activamente en el destino de las comunidades humanas (Bray 2015).

Cerros, manantiales, ríos, piedras de formas inusuales, árboles antiguos, cuevas, momias de ancestros, ciertos fenómenos atmosféricos, objetos rituales elaborados, incluso personas con características excepcionales podían ser considerados wakas. Esta pluralidad desafía la noción occidental de lo sagrado como algo exclusivamente trascendente y separado del mundo material. En el pensamiento andino, estas entidades participaban en los mismos circuitos de intercambio y reciprocidad que los humanos, estableciendo relaciones de parentesco y obligaciones mutuas (Salomon 2018).

Las wakas reflejan y encarnan principios fundamentales del pensamiento relacional andino, existían dentro de una cosmología donde todos los seres —humanos, montañas, ríos, piedras, plantas— formaban parte de un tejido social extendido y animado. Las wakas no existían como entidades aisladas, sino en constante relación y comunicación con otras wakas, con las comunidades humanas, y con los ciclos cósmicos.

El animismo andino, a diferencia del animismo simplificado que a veces se atribuye a sociedades indígenas, no consistía simplemente en "creer" que los objetos inanimados tenían alma, sino en organizar prácticas sociales que asumían la agencia y sensibilidad de múltiples entidades no- humanas (Allen 2021). Z. Chase (2021) argumenta que este animismo relacional andino se manifestaba en la forma en que las comunidades interactuaban con las wakas: las alimentaban, las vestían, conversaban con ellas, solicitaban sus consejos como oráculos, y les ofrecían sacrificios no como actos simbólicos, sino como intercambios reales con seres que podían responder con benevolencias o calamidades. Esta cosmología operaba según principios analógicos que conectaban diferentes ámbitos de la realidad: el cuerpo humano, el paisaje, los ciclos agrícolas y los movimientos astronómicos se reflejaban mutuamente, y las wakas funcionaban como nodos donde estas correspondencias se materializaban y activaban mediante rituales específicos (Van Pool & Newsome 2012).

Esta concepción de las wakas como entidades con agencia propia se manifiesta en la práctica ritual y en las narrativas míticas andinas. Por ejemplo, en el Manuscrito de Huarochirí, se narran historias donde las wakas interactúan con los humanos, toman decisiones y afectan directamente el curso de los acontecimientos. Esta interacción constante refuerza la idea de un mundo donde lo humano y lo no humano están en una relación continua de influencia mutua (Arguedas 1966, Taylor 2008, Millones y Mayer 2012).

Mannheim y Salas (2021) proponen el concepto de "entificación" para describir cómo las wakas eran concebidas como seres con agencia y subjetividad propia, no como reificaciones (conversión de conceptos abstractos en objetos). Este concepto envuelve una crítica a la tendencia occidental de entender a las wakas como símbolos o representaciones de deidades ausentes (como podría suceder en la iconografía cristiana) ya que las wakas operaban mediante relaciones indexicales directas -eran manifestaciones presentes e inmediatas de lo sagrado-.

La materialidad de las wakas no era un aspecto secundario o un mero soporte de significados espirituales, sino constitutiva de su poder y agencia. El ser waka era inseparable de su materialidad específica.

En cuanto a las funciones cosmológicas y sociales de las wakas, estas actuaban como oráculos consultados para decisiones importantes, marcaban hitos en el calendario ritual; algunas protegían territorios específicos, garantizaban la fertilidad de campos y animales, preservaban la memoria de los ancestros y representaban fuerzas cosmológicas fundamentales (Itier 2012). Esta perspectiva relacional se refleja en la organización social y espacial de las comunidades andinas, donde las wakas ocupan lugares centrales en el paisaje y en la vida comunitaria. Los rituales y festividades en honor a las wakas no solo buscaban propiciar su favor, sino también reforzar los lazos sociales y la cohesión comunitaria, evidenciando la interdependencia entre los miembros de la comunidad y su entorno.

S. MacCormack (1991) ha documentado cómo, en contraste con el Dios cristiano que gobierna el universo desde una posición externa y jerárquicamente superior, las wakas operaban dentro de relaciones no jerárquicas de complementariedad y oposición, dentro de una red de poderes distribuidos que debían mantenerse en equilibrio mediante prácticas rituales constantes. Estas se encontraban íntimamente ligadas a la organización política y territorial de los ayllus (comunidades) andinos, estableciendo una geografía sagrada donde cada grupo humano mantenía relaciones privilegiadas con ciertas wakas que legitimaban su presencia en un territorio específico (Millones 2008).

La diferencia fundamental entre las wakas andinas y el concepto de Dios judeocristiano no radica simplemente en su número (múltiples vs. único), sino en presupuestos ontológicos radicalmente distintos. Mientras el Dios abrahámico se define por su naturaleza trascendente, inmaterial, omnipotente y creadora, separada de su creación, las wakas andinas estaban inmersas en la materialidad del mundo. Estas participaban en una ontología donde lo sagrado no trascendía lo material, sino que era inmanente a ciertas configuraciones materiales específicas. Las wakas no habían

creado el mundo desde fuera; eran partes constitutivas del mundo en constante proceso de relacionamiento y transformación (Mannheim y Salas 2015).

F. Salomon (2017) señala que mientras el Dios cristiano se relaciona con los humanos principalmente a través de la fe y la creencia, las wakas andinas se relacionaban con las comunidades a través de prácticas concretas de intercambio, alimentación y cuidado mutuo. No era necesario "creer" en las wakas; bastaba con participar en las relaciones sociales que las constituían como agentes poderosos.

Específicamente en cuanto a los monolitos conocidos como huancas, J. W. Janusek (2021), replantea la relación entre monolitos y ancestralidad. Su enfoque trasciende interpretaciones puramente simbólicas o representacionales para explorar cómo estas entidades líticas formaban parte integral de ecologías animistas complejas. El investigador argumenta convincentemente que los monolitos de sitios como Khonkho Wankane (La Paz, Bolivia), funcionaban como manifestaciones materiales de presencias ancestrales con agencia propia. Esta perspectiva ontológica desafía dicotomías occidentales entre lo animado e inanimado, proponiendo en su lugar un entendimiento relacional donde la piedra tallada no solo representaba, sino que encarnaba potencias ancestrales.

Esta aproximación teórica permite apreciar los paisajes rituales andinos como redes de relaciones entre múltiples actores —humanos, monolitos, ambiente— que participaban activamente en la reproducción social y la mediación cosmológica, revelando así un sistema de conocimiento donde la materialidad no era pasiva sino constitutiva de la experiencia cultural andina.

2.2.2.2.3. Principios Animistas de la Ontología Amazónica

2.2.2.2.3.1. El Animismo Amazónico

Descola (2012) desarrolla un ambicioso esquema ontológico para clasificar las diversas formas en que las sociedades humanas conceptualizan las relaciones entre humanos y no-humanos. Este esquema se fundamenta en dos dimensiones: la fisicalidad y la interioridad. La fisicalidad hace referencia a las características corporales y perceptibles de los seres, como su apariencia, composición material y forma

de interacción con el entorno. La interioridad, en cambio, está vinculada con la vida mental, la conciencia, las emociones y la capacidad de intención.

Descola usa estos conceptos para diferenciar las formas en que diversas sociedades entienden la relación entre humanos y no humanos. Según su propuesta, los distintos sistemas de pensamiento combinan la fisicalidad y la interioridad de diversas maneras, originando cuatro ontologías fundamentales:

- Naturalismo (Occidente moderno): Fisicalidad común, interioridad distinta. Separación entre naturaleza y cultura.
- Animismo (Amazonía): Interioridad común, pero fisicalidad distinta. Todos los seres tienen mente y subjetividad, pero cuerpos distintos.
- Totemismo (Aborígenes australianos): Interioridad y fisicalidad compartida. Continuidad entre naturaleza y cultura basada en linajes simbólicos.
- Analogismo (Mesoamérica y Andes): Interioridad y fisicalidad fragmentada. La realidad está fragmentada en múltiples entidades y debe organizarse en un sistema relacional.

Descola (Ibid.) caracteriza el animismo como un modo ontológico donde se atribuye a los no- humanos (animales, plantas, fenómenos meteorológicos, espíritus, etc.) una interioridad similar a la humana -conciencia, intencionalidad, subjetividad, capacidad de comunicación- mientras se reconocen diferencias en sus corporalidades o fisicalidades.

Esta concepción constituye el fundamento sobre el cual Viveiros de Castro, a través de sus estudios etnológicos en la Amazonía, elaborara su teoría del perspectivismo y multinaturalismo amerindio. La continuidad de interioridades que caracteriza al animismo es precisamente lo que permite que, en el perspectivismo, todos los seres (felinos, aves, humanos, etc.) se perciban así mismo como “humanos” o “´personas”.

2.2.2.2.3.1.1. Perspectivismo y Multinaturalismo

El perspectivismo amerindio y el multinaturalismo ontológico son dos enfoques de importancia en la antropología contemporánea que han redefinido la comprensión de la relación entre humanos y no humanos en las comunidades indígenas amazónicas. Estos conceptos desafían la concepción occidental dualista que separa naturaleza y cultura. Mientras que el perspectivismo hace énfasis en la variabilidad de las percepciones según la subjetividad de cada ser, el multinaturalismo propone que existen múltiples formas de concebir la realidad natural, dependiendo de la cultura.

El perspectivismo amerindio sostiene que todos los seres (humanos, animales, espíritus) poseen una misma interioridad o subjetividad, una condición de "humanidad" original compartida; pero lo que los distingue no es su "alma" o capacidad de agencia, sino sus cuerpos, entendidos como un conjunto de potencialidades que determinan perspectivas distintas. Cada tipo de ser ve a los miembros de su propia especie como humanos, mientras percibe a otras especies según relaciones específicas (como presas, depredadores, espíritus, etc). La capacidad de transformación entre perspectivas (chamanes que adoptan perspectivas de animales, personas que se convierten en animales) es central. En este modelo, un jaguar no se percibe como un animal salvaje, sino como un ser humano que caza preas que el considera humanas y la sangre que bebe, no es tal, sino chicha. Esto implica que la diferencia no radica en la cultura, sino en la corporalidad, y que cada especie tiene su propia perspectiva de la realidad (Viveiros de Castro 1998).

Complementariamente, el multinaturalismo invierte el multiculturalismo occidental al postular una cultura o condición humana universal con múltiples naturalezas. Mientras el multiculturalismo asume una naturaleza única interpretada culturalmente, el multinaturalismo propone la variación como naturaleza (Viveiros de Castro, 2004).

Mientras que el animismo en general postula una continuidad de interioridades y una discontinuidad de fisicalidades, el multinaturalismo propone además que estas diferentes fisicalidades constituyen "naturalezas" distintas -mundos objetivos diferentes- que son aprehendidos desde perspectivas

similares por sujetos dotados de la misma interioridad. Esta observación es crucial para entender por qué el perspectivismo amazónico constituye una variante particular del animismo en el esquema de Descola: no sólo atribuye interioridad a los no-humanos, sino que reconoce la multiplicidad de naturalezas que surgen de las diferentes corporalidades.

En lugar de concebir una naturaleza universal compartida por todos los seres, las comunidades indígenas reconocen una multiplicidad de naturalezas. Esto se debe a que, para estas culturas, no hay una única forma de ser "humano", sino que la naturaleza se vive de manera distinta según la especie. Los seres no humanos (animales, espíritus, plantas) tienen mundos que, aunque componen un mismo ecosistema, son percibidos y vividos de manera diferente, dependiendo de su perspectiva ontológica.

En otras palabras, el multinaturalismo no se refiere a una multiplicidad de puntos de vista sobre un solo mundo, sino a mundos diferentes creados por las diferentes especies y sus percepciones únicas, aunque compartan una misma interioridad espiritual. Las especies no se ven a sí mismas como parte de un único orden natural homogéneo, sino que cada ser tiene su propio universo perceptual (Viveiros de Castro, 1998).

2.2.2.2.3.1.1.1. Predación y Alteridad Caníbal Como Principio Transformador

El estudio de la antropofagia ritual, marcado por el debate entre la realidad de la práctica y el "mito del caníbal" (Arens, 1979), revela profundos nexos con la cosmovisión, la estructura social y las prácticas chamánicas de diversas culturas.

Las características de la antropofagia ritual varían significativamente. Puede implicar el consumo de pequeñas porciones de un individuo (endocanibalismo funerario como forma de duelo y conexión con los ancestros) o de enemigos (exocanibalismo para adquirir su fuerza o intimidar). Como señala Sanday (1986), la antropofagia ritual se inserta en sistemas de culto más amplios, a menudo vinculados con la fertilidad, la renovación y la incorporación de la esencia del otro como un medio para internalizar su fuerza o establecer jerarquías de poder; donde el consumo del cuerpo humano trasciende lo nutricional para convertirse en un mecanismo de transmisión y apropiación de cualidades metafísicas.

En sus estudios sobre diversas culturas, la mencionada investigadora identifica patrones comunes en la práctica del canibalismo ritual, como la asociación con la guerra y la caza de cabezas.

Lévi-Strauss (1964), desde la perspectiva estructuralista analiza la antropofagia como un sistema clasificatorio dentro del pensamiento "salvaje", donde lo crudo y lo cocido establecen categorías fundamentales para entender la transformación ritual del cuerpo. Esta aproximación encuentra eco en el análisis de Sahlins (1983) sobre el sistema fiyi, donde "mujeres crudas y hombres cocidos" revela una compleja codificación de relaciones de género y poder.

En contraste, Harner (1977) propone que el canibalismo ritual surge como respuesta adaptativa a carencias proteicas, aunque esta hipótesis ha sido ampliamente contestada por reduccionista. Al respecto, el mismo Sahlins (1979), sostiene que el canibalismo ritual debe entenderse dentro de la cosmología particular de cada sociedad, evitando las explicaciones simplistas y reconociendo su complejidad como institución social, política y religiosa.

En el contexto chamánico, Fausto (2007) ha elaborado la noción de "predación ontológica", donde el consumo del otro implica una transformación del ser y una adquisición de perspectivas. El canibalismo ritual en estos contextos funciona como un mecanismo de comunicación con entidades no-humanas y de transformación ontológica del chamán. Harner (1972) en su trabajo sobre los Jívaro, documentó cómo la reducción de cabezas trofeo y el consumo ritual de ciertas partes del cuerpo del enemigo estaban ligados a la obtención de poder espiritual y a la protección contra la venganza. Whitehead (2002) explora la figura del chamán y la conexión entre la violencia, la muerte y el poder chamánico, donde el canibalismo puede ser un acto de apropiación de la fuerza vital del otro o una manifestación de energías.

La relación entre el canibalismo ritual y el chamanismo también se refleja en la idea de "predación" y la incorporación de la esencia del enemigo, sostenidas desde la perspectiva amerindia, articulada por Viveiros de Castro (1992, 2010) y Descola (1994). Esta propuesta ofrece un marco crucial para entender el canibalismo como una forma de relación y transformación de la subjetividad. El acto de consumir al

otro puede ser visto como una forma de incorporar su perspectiva o de establecer una relación de afinidad.

Vilaça (2000) explora la relación entre el canibalismo funerario y el de guerra, sugiriendo que ambos pueden compartir una lógica subyacente de depredación y transformación de las relaciones sociales.

El chamanismo amerindio revela además una dualidad esencial: el chamán como sacrificador y simultáneamente como víctima sacrificial. A diferencia del sacerdote occidental, no solo ejecuta el sacrificio, sino que se ofrece a sí mismo como medio de transformación y comunicación. Su cuerpo se convierte en vehículo sacrificial que permite la circulación de perspectivas y energías entre dominios humanos y no-humanos. Esta figura liminal encarna una "energética de lo continuo" donde las fronteras entre mundos, entidades y estados del ser se difuminan (Viveiros de Castro 2005).

Esta dimensión sacrificial opera mediante una lógica de transformación continua donde el chamán debe "morir" parcialmente para facilitar intercambios cósmicos. Al transitar entre perspectivas, sacrifica temporalmente su humanidad, experimentando una "muerte controlada" que permite negociar con otras subjetividades del universo amazónico. La energética de lo continuo se manifiesta en estos flujos de poder y conocimiento que el chamán cataliza a través de su propio ser sacrificado.

En el contexto de la predación, Viveiros de Castro analiza la relación entre humanos y no humanos, especialmente en las figuras de los animales depredadores como el jaguar, a través del concepto de “alteridad caníbal”, referido a la idea de que el "otro", en las sociedades amazónicas, no es algo a ser rechazado o exterminado, sino que puede ser asimilado, integrado y transformado a través de la incorporación. Los humanos, en este marco, no se definen solamente por su propia humanidad, sino que pueden adoptar las perspectivas de otros seres, como los animales, al realizar ritos o transformaciones chamánicas (Viveiros de Castro 2010).

El canibalismo simbólico no se entiende en términos de un acto físico de consumir carne humana, sino como un proceso de asimilación y transformación de las características de otro ser. El jaguar, como animal depredador, puede ser percibido como un "enemigo", pero también es un ser cercano, con el

que los humanos pueden entrar en contacto a través de los rituales de transformación. En estos rituales, los chamanes o figuras de poder no sólo "ven" al jaguar, sino que se convierten en jaguares, adoptando su perspectiva, y, de esta manera, entendiendo y experimentando el mundo desde su mirada depredadora. En este sentido, la predación en el perspectivismo amerindio no es un acto de destrucción, sino un medio para alcanzar una comprensión más profunda de la relación entre naturalezas.

La alteridad caníbal también se encuentra en las prácticas rituales de los pueblos amazónicos, donde los chamanes participan en una interacción simbólica con los "otros", ya sean animales o espíritus. En estos ritos, el canibalismo no es entendido como un acto de violencia física, sino como una metáfora de la integración de las perspectivas ajenas. Al "consumir" o "incorporar" al jaguar, el chamán no está simplemente comiendo carne, sino que está asimilando sus cualidades, transformándose en él y, de esta forma, entendiendo el mundo desde una visión más profunda.

En estos rituales, la predación se convierte en un acto de transformación mutua: el predador y la presa se encuentran en un proceso de interacción que borra las fronteras entre ambos. La alteridad caníbal, en este contexto, implica la comprensión de que lo "otro" no es algo ajeno o separado, sino una parte integral del universo, que puede ser transformada y comprendida a través de la incorporación.

El acto caníbal, paradigmáticamente representado en los rituales tupinambá, no busca anular la diferencia sino absorberla como potencia transformadora. Cuando un guerrero tupinambá consume al enemigo, no busca asimilarlo, sino incorporar su alteridad para transformarse a sí mismo (Viveiros de Castro 2010). Este "devenir-otro" constituye el núcleo de la economía simbólica de la predación descrita por Viveiros de Castro (1992, 1998, 2010).

En la ontología amazónica, la perspectiva no es una representación mental sino una posición corporal definida predominantemente por relaciones predatorias. En estas cosmologías, ver el mundo es hacerlo desde una posición específica en la cadena predatoria: lo que para los humanos es sangre, para

el jaguar es cerveza de mandioca; lo que para los humanos es un refugio, para determinados espíritus es una casa ceremonial. Estas diferencias no son "culturales" sino corporales (Viveiros de castro 2013).

La predación, entonces, no es simplemente una necesidad biológica sino un esquema conceptual fundamental que organiza las relaciones ontológicas. El cosmos amerindio está constituido por perspectivas en relación predatoria, donde cada ser ocupa simultáneamente la posición de predador para algunos y de presa para otros.

2.2.2.2.3.1.2. El Chamanismo Amazónico

Descola reconoce que el animismo amazónico presenta características particulares que lo distinguen de otras formas de animismo. Mientras que en muchas sociedades animistas (como algunos grupos siberianos o norteamericanos) los humanos y no-humanos comparten una interioridad, la transformación es más bien discreta y reversible. Es decir, un chamán puede adoptar temporalmente la forma de un animal o espíritu mediante rituales, pero sigue siendo humano en esencia. La relación entre especies es más estructurada y regulada. En contraste, en la Amazonía existe, lo que Descola denomina una “continuidad metonímica”, que implica que las diferencias físicas entre los seres no son absolutas, sino transformables de manera continua, gradual y relacional. No hay límites fijos entre humanos, animales y espíritus, ya que pueden cambiar de identidad y perspectiva constantemente. Es decir, los humanos pueden transformarse en jaguares (u otras entidades no humanas), los jaguares en espíritus, y ciertos chamanes pueden asumir la perspectiva de otros seres mediante prácticas rituales, es decir, su esencia humana se reconfigura temporalmente. Un ejemplo claro es el del chamán que, en un estado alterado de conciencia, “ve” el mundo como lo vería un jaguar.

En el marco de la predación, el chamán emerge como figura central, capaz de cruzar barreras ontológicas y adoptar perspectivas no-humanas sin perder su propia posición. A diferencia del sujeto común, atrapado en una única perspectiva, el chamán puede "vestir el cuerpo" del jaguar—adoptar temporalmente su perspectiva predatoria— y regresar para narrar la experiencia. Esta capacidad no es metafórica sino literal dentro de la ontología amerindia: el chamán no "representa" al jaguar, sino que

"deviene-jaguar" (Viveiros de castro 2010). El chamanismo representa así una forma sofisticada de negociar con alteridades potencialmente letales, permitiendo la comunicación entre perspectivas que normalmente se mantienen separadas.

En las comunidades amazónicas, esta ontología de interacción entre naturalezas se manifiesta en numerosas prácticas rituales y cosmovisiones relacionadas al chamanismo, que implican transformaciones y relaciones entre los seres humanos, los animales y los espíritus. Estas prácticas están profundamente relacionadas con la interioridad compartida entre los humanos y los no humanos, y a menudo buscan conectar con el mundo espiritual y obtener poder, conocimiento o curación. Al respecto, anotamos las siguientes:

- Chamanismo transformacional

Los chamanes amazónicos, en estados alterados de conciencia (generalmente inducidos por el consumo de plantas psicoactivas como la ayahuasca o el yagé), se transforman en animales como jaguares, serpientes, aves, o incluso espíritus, adoptando sus características y perspectivas. Esta transformación implica una conexión profunda con esos seres, a través de la cual el chamán puede obtener poderes, visión y sabiduría. Esta práctica es conocida como viaje chamánico.

- Elaboración corporal

Las prácticas de modificación corporal (pintura, tatuajes, ornamentación, dietas específicas, etc.) se entienden como formas de construir y transformar los cuerpos, alterando así las perspectivas.

- Curación y diagnóstico

La curación chamánica es una de las funciones más importantes en las comunidades amazónicas. El chamán, al entrar en un estado de trance, puede diagnosticar enfermedades que están relacionadas con desequilibrios espirituales o físicos. Utilizando su conexión con el mundo espiritual, el chamán puede interactuar con entidades no humanas (espíritus, animales, plantas) para restaurar el equilibrio del paciente. La enfermedad se entiende como el resultado de una perturbación en la armonía entre el ser humano y el mundo espiritual.

- Comunicación con los ancestros y espíritus de la naturaleza

A través de los rituales, el chamán establece una comunicación directa con los espíritus de los ancestros, buscando sabiduría ancestral o la resolución de conflictos. Esta interacción refleja la creencia en una continuidad entre los humanos, los espíritus y la naturaleza.

- Rituales de iniciación y poder

Los chamanes pasan por rituales de iniciación en los que, a menudo, enfrentan pruebas espirituales o transformaciones físicas, como la experiencia de muerte simbólica o la absorción de la esencia de un animal. Estos rituales están destinados a fortalecer la conexión con el mundo espiritual y permitir al chamán obtener o afianzar su poder sobrenatural.

- Rituales de predación controlada

la caza y el consumo de animales está controlada por un conjunto de prácticas que reconocen la subjetividad de las presas y buscan evitar su venganza. Los cazadores realizan ofrendas y rituales para evitar transgresiones con los espíritus tutelares de la fauna.

- Protección y hechicería

Los chamanes también realizan trabajos de hechicería o magia protectora, como el uso de amuletos, talismanes o cantos rituales, para proteger a la comunidad de espíritus malignos o influencias externas. Esta práctica está ligada a la creencia de que los espíritus tienen un poder directo sobre los eventos humanos, y que el chamán puede canalizar ese poder para el bien o el mal.

- Uso ritual de plantas sagradas

Las plantas psicoactivas juegan un papel central en el chamanismo amazónico. El uso de ayahuasca (Banisteriopsis caapi), chacruna (Psychotria viridis), toé/floripondio (Brugmansia spp.), tabaco (Nicotiana tabacum y Nicotiana rustica), yagé (Diplopterys cabrerana) y otras plantas es parte de una práctica ritual que facilita la comunicación con los espíritus. Estas plantas permiten al chamán acceder a otras dimensiones o estados de conciencia donde puede interactuar con seres no humanos y adquirir

conocimiento. Las ceremonias de ayahuasca son comunes, en las cuales los participantes, guiados por un chamán, buscan curación, visión y conexión con los espíritus.

2.2.2.2.3.1.2.1. Performatividad Sensorial chamánica

E. Langdon (2013b) argumenta que en los rituales chamánicos se experimentan transformaciones perceptuales que trascienden la división convencional entre diferentes modalidades sensoriales.

De los trabajos de la antropóloga con los Siona de los llanos amazónicos de Colombia, se pueden colegir cinco dimensiones fundamentales de la performatividad sensorial chamánica (Langdon 1996, 2013a, 2020, 2024):

- Sinestesia ritual

Para Langdon, la sinestesia—la fusión o traslape entre diferentes modalidades sensoriales—no es un "efecto secundario" de las plantas psicoactivas, sino un principio organizador central de la performance chamánica. A través de detallados análisis etnográficos de sesiones de yagé (ayahuasca) entre los Siona de la Amazonía colombiana, demuestra cómo los chamanes deliberadamente orquestan experiencias sinestésicas mediante la manipulación estratégica de:

- Estímulos acústicos: Cantos con patrones rítmicos específicos, sonidos de instrumentos como sonajas o flautas, y modulaciones vocales que inducen estados alterados.
- Elementos visuales: Patrones geométricos en pinturas corporales y textiles, manipulación de fuentes de luz y oscuridad.
- Componentes olfativos: Quema secuenciada de sustancias aromáticas, tabaco, resinas y plantas con propiedades odoríferas específicas.
- Sensaciones táctiles: Toques rituales, movimientos corporales pautados, y alteraciones en la temperatura ambiental.

Langdon documenta cómo estos diversos elementos sensoriales son manipulados para crear correspondencias sinestésicas específicas. Por ejemplo, entre los Siona, ciertos cantos (elementos acústicos) están diseñados para evocar visiones particulares (elementos visuales) que a su vez se

asocian con aromas específicos (elementos olfativos). Esta "arquitectura sinestésica" del ritual no es aleatoria sino culturalmente estructurada y transmitida generacionalmente.

- Dramaturgia sensorial

Los rituales chamánicos poseen una estructura dramática que organiza temporalmente la experiencia sensorial. El chamán, actuando como "director sensorial", guía a los participantes a través de diferentes "escenas" sensoriales que siguen secuencias predeterminadas. Esta dramaturgia sensorial típicamente incluye:

- Fase de preparación sensorial: Donde se establecen condiciones perceptuales específicas mediante ayunos, restricciones alimentarias, y aislamiento sensorial que agudizan determinados sentidos mientras atenúan otros.
- Fase de intensificación sensorial: Caracterizada por la estimulación deliberada de sentidos específicos, frecuentemente siguiendo secuencias que comienzan con estímulos olfativos, seguidos por auditivos y finalmente visuales.
- Fase de transformación sensorial: Donde ocurren las experiencias sinestésicas más intensas y las transformaciones perceptuales que alteran fundamentalmente la relación del participante con su entorno.
- Fase de integración sensorial: Donde las experiencias sensoriales extraordinarias son gradualmente recontextualizadas dentro de marcos interpretativos culturalmente establecidos.

Esta estructura no es rígida sino adaptativa, y que los chamanes experimentados modulan la dramaturgia sensorial respondiendo a las reacciones de los participantes y a condiciones contextuales específicas.

- Corporalidad sensorial

Anotamos que un aspecto innovador del trabajo de Langdon es su énfasis en la dimensión corporal de la experiencia sensorial chamánica. Desafiando concepciones occidentales que tienden a localizar la experiencia chamánica en la "mente" o "conciencia", Langdon documenta cómo los participantes en rituales chamánicos experimentan transformaciones sensoriales como procesos fundamentalmente

corporales.

A través de detallados relatos etnográficos, observa como durante los rituales:

- Los límites corporales se perciben como permeables y fluidos
- Surgen nuevas capacidades perceptuales localizadas en regiones corporales específicas (visión desde el corazón, audición desde el vientre).
- Se experimentan multiplicaciones o desdoblamiento de órganos sensoriales.
- Emergen "centros sensoriales" transitorios que no corresponden a órganos físicos convencionales.

Estas experiencias no son interpretadas por los participantes como "imaginarias" sino como transformaciones reales de sus capacidades corporales perceptivas. Langdon argumenta que estas transformaciones corporales constituyen el fundamento ontológico del conocimiento chamánico, permitiendo formas de percepción inaccesibles en condiciones ordinarias.

• Narratividad sensorial

Langdon (Ibid.) destaca la crucial importancia de las narrativas en la estructuración de la experiencia sensorial chamánica. Las historias sobre experiencias sensoriales previas—relatadas antes, durante y después de los rituales—proporcionan marcos interpretativos para dar sentido a percepciones que de otro modo podrían resultar caóticas o ininteligibles.

A través del análisis de narrativas Siona sobre experiencias con yagé, Langdon identifica patrones recurrentes en la descripción de transformaciones sensoriales:

- Metáforas de apertura sensorial: Narrativas que describen cómo sentidos normalmente "cerrados" se "abren" durante el ritual
- Metáforas de comunicación intersensorial: Relatos donde diferentes sentidos "conversan" entre sí
- Narrativas de viaje sensorial: Donde el participante describe movimientos a través de "paisajes sensoriales" con características específicas
- Historias de encuentros sensoriales: Relatos de interacciones con entidades que poseen

capacidades sensoriales radicalmente diferentes.

Estas narrativas no son puramente descriptivas sino performativas: al ser compartidas colectivamente, crean expectativas que influyen en las experiencias sensoriales futuras de otros participantes, estableciendo lo que Langdon denomina "comunidades sensoriales" con repertorios perceptuales compartidos.

- Sensorialidad y Poder

Un aspecto frecuentemente obviado, es la dimensión política de la performatividad sensorial chamánica, pero se observa cómo el control sobre experiencias sensoriales constituye una forma de poder social, y cómo las transformaciones perceptuales inducidas ritualmente pueden reforzar o desafiar jerarquías sociales existentes.

Langdon documenta casos donde:

- Chamanes compiten por establecer sus interpretaciones de experiencias sensoriales como las "correctas".
- Comunidades desarrollan "estilos sensoriales" distintivos como marcadores de identidad étnica.
- Transformaciones en prácticas rituales generan nuevos "regímenes sensoriales" asociados con cambios en estructuras de autoridad.
- Experiencias sensoriales inducidas ritualmente se movilizan como recursos en conflictos políticos interétnicos.

Esta dimensión política resulta particularmente relevante en el contexto de las comunidades arqueológicas prehispánicas ya que pudieron haber generado nuevas formas de autoridad basadas en el control sobre experiencias sensoriales.

2.2.2.2.3.1.2.1.1. El Perspectivismo Visual

Los chamanes experimentan una reconfiguración sensorial, donde los sentidos se vuelven flexibles y transitorios, ampliándose y fusionándose en una suerte de sinestesia. La percepción del jaguar, que se

asocia a través de los sentidos de la vista y el olfato, puede ser entendida como una técnica de experimentación sensorial, en la que los límites entre el sujeto y el mundo natural se disuelven. De esta manera, los sentidos no solo captan estímulos del mundo exterior, sino que son herramientas activas en la creación de nuevas realidades, convirtiéndose en mediadores de las transformaciones físicas y espirituales del chamán.

Viveiros de Castro (2004, 2012) propone que la mirada representa un vehículo crucial de transformación ontológica. Para él, la perspectiva visual no es simplemente una representación del mundo, sino un elemento constitutivo de la realidad. Los chamanes, mediante la alteración de su perspectiva visual durante el trance, pueden acceder a la forma en que otros seres (animales, plantas, espíritus) perciben el mundo. Esta capacidad de "ver como el otro ve" fundamenta el perspectivismo amerindio que propone.

En sus obras fundamentales como "Metafisicas Canibales" (2010) y "Cosmological Perspectivism in Amazonia and Elsewhere" (2012), Viveiros de Castro articula una sofisticada teoría sobre el papel de la visión en las epistemologías chamánicas.

Para Viveiros de Castro, la visión dentro del chamanismo amazónico no constituye simplemente un sentido pasivo de captación de información, sino un vehículo activo de transformación ontológica. El autor sostiene que, en las cosmologías amerindias, ver no es solamente percibir el mundo, sino participar en una relación constitutiva con él. Esta concepción contrasta radicalmente con la epistemología occidental moderna que tiende a considerar la visión como un sentido "objetivo" y distante.

El chamán, según Viveiros de Castro, posee la capacidad excepcional de "ver doble": puede percibir simultáneamente tanto la apariencia externa de los seres como su esencia interna o subjetividad. Esta capacidad visual especial permite al chamán reconocer la humanidad latente en seres no-humanos, aspecto central del animismo amazónico. Como señala en "A inconstância da alma selvagem" (2002), esta visión chamánica revela que "los animales son gente, o se ven a sí mismos como personas".

La importancia del sentido visual en el chamanismo se manifiesta particularmente durante estados de trance, donde Viveiros de Castro identifica tres dimensiones fundamentales:

- Visión transespecífica: El chamán puede adoptar temporalmente la perspectiva visual de otras especies, "viendo cómo ve" un jaguar, una anaconda o un espíritu auxiliar. Esta capacidad no es metafórica sino literal dentro de la ontología amerindia.

- Visión desdoblada: El chamán mantiene simultáneamente su perspectiva humana mientras accede a perspectivas no-humanas, permitiéndole actuar como mediador o traductor entre mundos.

- Visión reveladora: La experiencia visual durante el trance revela las conexiones ocultas entre diferentes dominios cosmológicos, haciendo visible lo invisible y permitiendo la comprensión de relaciones causales normalmente imperceptibles.

Viveiros de Castro fundamenta sus análisis en extenso trabajo etnográfico propio, principalmente entre los Araweté, así como en estudios comparativos de diversas etnografías amazónicas. El autor identifica en los relatos chamánicos recurrentes descripciones de transformaciones visuales durante el trance: cambios en la percepción de los colores, intensificación de contrastes, percepción de auras luminosas alrededor de seres vivos, y la capacidad de ver a través de las superficies corporales.

Un aspecto crucial de su teoría es que estas experiencias visuales no son interpretadas por los chamanes como "alucinaciones" o representaciones mentales, sino como el acceso directo a dimensiones reales, pero normalmente invisibles del cosmos. La ayahuasca y otros enteógenos no son concebidos como sustancias que distorsionan la percepción, sino como herramientas que la clarifican, permitiendo ver "la verdadera naturaleza" de la realidad.

Harner (1987), también anota aspectos destacados de la visión en el trance chamánico, observando que a través de ella el chamán percibe realidades invisibles para el ojo común. La visión, en este contexto, no se refiere únicamente al sentido físico, sino a una experiencia expandida de la conciencia que trasciende las limitaciones del cuerpo. A través del uso de plantas enteógenas, sonidos rituales o incluso técnicas de meditación profunda, los chamanes pueden alterar sus estados de conciencia y

"ver" a través de los mundos espirituales, en los cuales las entidades invisibles, los espíritus y otras formas de existencia se hacen tangibles.

Para Harner, la visión chamánica tiene varias características fundamentales. Primero, está marcada por la distorsión perceptual, lo que permite a los chamanes acceder a dimensiones espirituales donde los humanos no pueden entrar sin esta capacidad especial. En segundo lugar, la visión se asocia a menudo con seres animales, a los cuales los chamanes se identifican o transforman, especialmente a través de la figura del tótem. En muchas culturas amazónicas, por ejemplo, el jaguar es considerado el animal más poderoso, y su visión y transformación en este ser son central en la práctica chamánica.

Otro investigador que ha profundizado en la dimensión sensorial del chamanismo es Reichel- Dolmatoff (1978) que, en sus estudios con los Tukano, documentó cómo las experiencias visuales inducidas por yagé (ayahuasca) se interpretan como comunicaciones directas con el mundo de los espíritus, donde las imágenes geométricas poseen significados cosmológicos específicos.

La visión, entonces, actúa como un medio por el cual el chamán se convierte en un intermediario entre el mundo humano y el espiritual. Mediante el acceso a estas percepciones extraordinarias, el chamán no solo obtiene conocimientos sobre el futuro, las enfermedades y otros problemas personales o de la comunidad, sino que también recibe poder y sabiduría para curar y proteger a su comunidad. Este proceso de transformación se basa en la idea de que, al “ver” estos otros mundos, el chamán puede influir directamente en la realidad física.

2.2.2.2.3.1.2.1.2. El Paisaje Olfativo

R. Stone (2011) complementa los conceptos sobre el alcance de los sentidos en el trance chamánico, señalando que el olfato juega un papel central en la experiencia sensorial chamánica. A través de un meticuloso estudio de la iconografía precolombina y contemporánea, combinado con datos etnográficos de diversos grupos amazónicos y mesoamericanos, Stone construye una teoría integral sobre el papel del olfato en las prácticas chamánicas.

Para Stone, el olfato constituye un sentido privilegiado en el chamanismo amerindio por varias razones fundamentales:

- Materialidad etérea: El olfato ocupa una posición liminal entre lo material y lo inmaterial. Los olores son físicamente reales (moléculas volátiles) pero invisibles, convirtiéndolos en perfectos mediadores entre el mundo ordinario y los dominios espirituales.

- Dispersión transfronteriza: A diferencia de la visión, que requiere una línea directa entre observador y objeto, los olores atraviesan barreras físicas y se difunden en el espacio, cualidad que Stone relaciona con la capacidad chamánica de trascender fronteras ontológicas.

- Resistencia a la verbalización: Las experiencias olfativas son difíciles de traducir al lenguaje verbal, característica que Stone vincula con la naturaleza inefable de muchas experiencias chamánicas que desafían las categorías lingüísticas ordinarias.

La investigadora documenta exhaustivamente cómo en numerosos contextos amerindios, las narraciones chamánicas sobre el trance enfatizan transformaciones olfativas: percepción intensificada de aromas, capacidad para identificar olores imperceptibles para personas ordinarias, y comunicación con entidades espirituales mediante intercambios de sustancias aromáticas. La autora señala que estos "puentes olfativos" son fundamentales en la iniciación chamánica y en el establecimiento de relaciones con espíritus auxiliares.

A través del análisis iconográfico, Stone identifica recurrentes representaciones de elementos nasales y orales exagerados en figuras chamánicas: narices prominentes, fosas nasales dilatadas, y a menudo, emisiones visibles (representadas como volutas o espirales) emergiendo de la nariz. Estos elementos aparecen consistentemente en la cerámica, textiles y orfebrería de diversas culturas precolombinas, desde los Chavín en los Andes centrales hasta los Mayas en Mesoamérica.

Un aporte particularmente innovador del trabajo de esta investigadora es el análisis de la "sinestesia olfativo-visual", que se produce durante el trance chamánico, y que significa una fusión perceptual donde los olores pueden ser "vistos" y las visiones pueden ser "olidas". Esta sinestesia sensorial

explicaría por qué en muchas representaciones iconográficas, los elementos visuales y olfativos aparecen integrados de maneras que resultarían paradójicas desde una perspectiva sensorial ordinaria.

Las propuestas de Stone se sustentan en un extenso corpus de evidencia que incluye:

- Análisis químico de residuos en artefactos arqueológicos asociados con prácticas chamánicas, revelando la presencia de sustancias aromáticas.
- Estudios comparativos de vocabularios olfativos en lenguas amerindias, demostrando la riqueza léxica en este dominio sensorial.
- Documentación etnográfica de rituales contemporáneos donde el control y manipulación de olores (mediante inciensos, tabaco, resinas, etc.) ocupa un lugar central.

En numerosas tradiciones chamánicas, los olores funcionan como vehículos primarios para la comunicación con entidades no-humanas. En contextos amerindios y siberianos, los chamanes manipulan deliberadamente paisajes olfativos mediante sustancias aromáticas específicas (tabaco, resinas, plantas quemadas) para establecer "puentes sensoriales" con otros dominios cosmológicos. El olfato, por su naturaleza etérea y penetrante, se concibe como sentido privilegiado para detectar presencias espirituales y diagnosticar enfermedades. Mientras las epistemologías occidentales han marginado el olfato como sentido "primitivo", en ontologías chamánicas representa una sofisticada tecnología sensorial para acceder a conocimientos inaccesibles a la vista u oído. Esta valorización alternativa del olfato desafía jerarquías sensoriales convencionales, revelando epistemologías radicalmente distintas donde los aromas constituyen datos epistémicos fundamentales (Clasen, Howes & Synnott 1994).

Observamos entonces que, en algunas culturas indígenas, el olfato se considera un sentido de alta importancia, fundamental para las interacciones espirituales, ya que permite percibir lo invisible y lo intangible. En el contexto del chamanismo, el olfato es esencial para la conexión con los espíritus de los animales, ya que se cree que ciertos aromas son portadores de poder espiritual. El olfato, en las experiencias chamánicas no es simplemente un sentido físico, sino un vehículo de conocimiento y

poder. A través del olfato, los chamanes pueden detectar la presencia de espíritus o entidades invisibles, que se manifiestan a través de olores característicos. En este contexto, el olfato actúa como una herramienta de mediación y experimentación sensorial, ya que la percepción de olores puede llevar al chamán a alterar su estado de conciencia, ayudándole a acceder a nuevas realidades.

El olfato en las culturas amazónicas se asocia estrechamente en la relación entre los seres humanos, los seres sobrenaturales y animales, en particular con aquellos que se consideran aliados espirituales o totems. Los olores que emiten ciertos animales o espíritus son considerados signos, como el aroma del jaguar o de otras criaturas mitológicas, que guían al chamán en sus prácticas y rituales. De hecho, el olfato en la práctica chamánica es una forma de comunicación directa con la naturaleza y los espíritus, una comunicación que es mucho más visceral e intuitiva que la de la visión.

El trabajo de Clasen, Howes y Synnott (Ibid.), menciona que, entre los Bororo del Brasil, se configura una oposición entre la fragancia y el hedor, que se manifiesta en dos grupos de seres supernaturales: los bope, descritos como pequeños hombres repulsivos, oscuros y calientes, que poseen un olor pútrido y almizclado; y los aroe, reseñados como vientos fríos y transparentes que huelen a dulce, anotando además que:

> "Los primeros se identifican con la naturaleza animada y con el fuego, la lluvia, el sol y la luna, y los segundos con las montañas, las rocas, los lagos, los ríos y las esencias ideales de todos los seres" (Ibid.: 117, traducción propia).

Este contraste, entre los dos grupos de seres sobrehumanos y sus olores característicos, se extiende a los dos tipos de chamanes Bororo:

> "el *bari* y el *aroe etawarare*. El chamán bari está asociado con la esperanza. Se lo considera "caliente", sexualmente activo y con olor a podrido.
>
> El chamán aroe etawarare está asociado con el aroe y es "frío", sexualmente controlado y con olor dulce. El primero es un "maestro del tiempo" (transformación), y el segundo un "maestro del espacio" (forma)" (Ibid.: 117,

traducción propia).

Los Bororo asocian el olor pútrido de los Bope con las fuerzas vitales y los fluidos corporales; en tanto la fragancia dulce de los aroe se relaciona con el aliento y el alma “En general, el bope representa la transformación orgánica en la cosmología Bororo, mientras que el aroe encarna la forma atemporal” (Ibid.: 117).

En la cosmovisión Bororo, los aromas funcionan como manifestaciones sensoriales de las fuerzas fundamentales que rigen el universo: los principios de vitalidad y esencia espiritual, transformación y permanencia. Estas señales olfativas que emergen del entorno natural no son meros fenómenos sensoriales, sino indicadores tangibles de la actividad de estos poderes cósmicos. A través de su percepción e interpretación, los Bororo reconocen los protocolos rituales y comportamientos necesarios para mantener el equilibrio, asegurando así un espacio legítimo y sostenible para su comunidad presente, sus ancestros y sus descendientes dentro del ordenamiento cósmico.

2.2.2.2.4. Perspectivismo y Multinaturalismo en los Andes 2.2.2.2.4.1. Perspectivismo y Multinaturalismo en el Formativo Andino

Al respecto de este tema, un importante artículo escrito por H. Ikehara (2020), desarrolla una interpretación de la escultura y arquitectura en el formativo andino, basado en el perspectivismo y multinaturalismo amerindio. Es a través de este trabajo que podemos advertir como los sitios de Kunturwasi, Limoncarro y Cerro Blanco de Nepeña, sugieren que hubo un intento de experimentar con el perspectivismo y cruce de naturalezas, especialmente desde las imágenes de personajes no humanos y de transformación chamánica. Al respecto, tomamos algunas de sus observaciones y añadimos algunas propias.

En Kuntur Wasi, el denominado Monolito 1 (ver Ilustración 21), presenta en un lado la talla un personaje antropomorfo que pareciera portar la máscara de una calavera y en el lado opuesto, también un personaje antropomorfo con atributos felínicos y diferencias marcadas en la representación de los ojos; que sostiene en sus manos una cabeza humana, rasgo relacionado con la predación en la

ontología amazónica. Analizando estas imágenes a través del perspectivismo y multinaturalismo, no se trataría de la representación de personajes distintos, sino de uno mismo presentando diferentes corporalidades, atravesando diferentes naturalezas; uno asociado a la muerte y los ancestros y el otro a la multiplicidad de visiones del chaman.

El llamado Monolito 2, muestra un personaje con rasgos felínicos y costillas visibles sugiriendo un estado de transformación corpórea entre la vida y la muerte (Ver Ilustración 22).

La disposición de elementos arquitectónicos en la estructura sur del centro ceremonial de Limoncarro, hace presumir a algunos investigadores que se trataría de la representación a gran escala de una araña (Sakai y Martinez 2014). La banqueta que da acceso a la escalinata central tiene forma de quelíceros de araña. La vista de esta fachada en medio del ritual sugiere al practicante la percepción de estar frente a un ser no humano, un depredador al que hay que ganarse su voluntad para llegar a las escalinatas y poder acceder a la parte superior del edificio. Desde la perspectiva de la araña este acto significa la captura de la presa y para el oficiante o chamán es adquirir el poder del predador (Stone 2011). Es así que ambos se presentan y se miran como presa y depredador, como algo que puede ser asimilado, transformado y, en ciertos casos, incorporado.

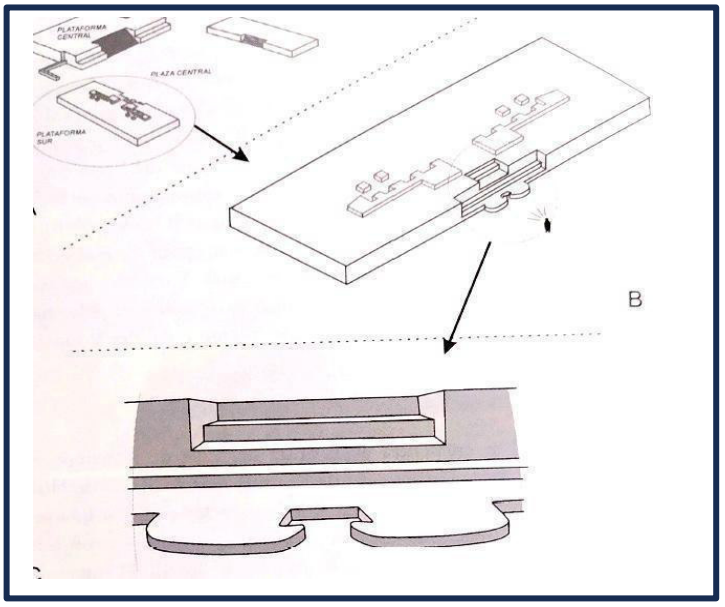


Figura 7. Limoncarro (Fase Limoncarro Tardío), Plataforma Sur con banqueta en forma de quelíceros. Ikehara 2020. Figura 9, pag 354.

En el conjunto arquitectónico hallado tras excavaciones arqueológicas en el Montículo 2 de Cerro Blanco de Nepeña (Tello 1940, 1943, Bischoff 1997), se presenta en la parte central de su frontis un friso de un rostro felínico que extiende su hocico a través de la forma de una banqueta pintada a manera de la boca dentada y fosas nasales de un depredador, quizá el felino o un caimán (Bischoff Ibid.). Nos encontramos nuevamente en la situación en que el ritual estaría relacionado con la transformación a través de la predación simbólica.

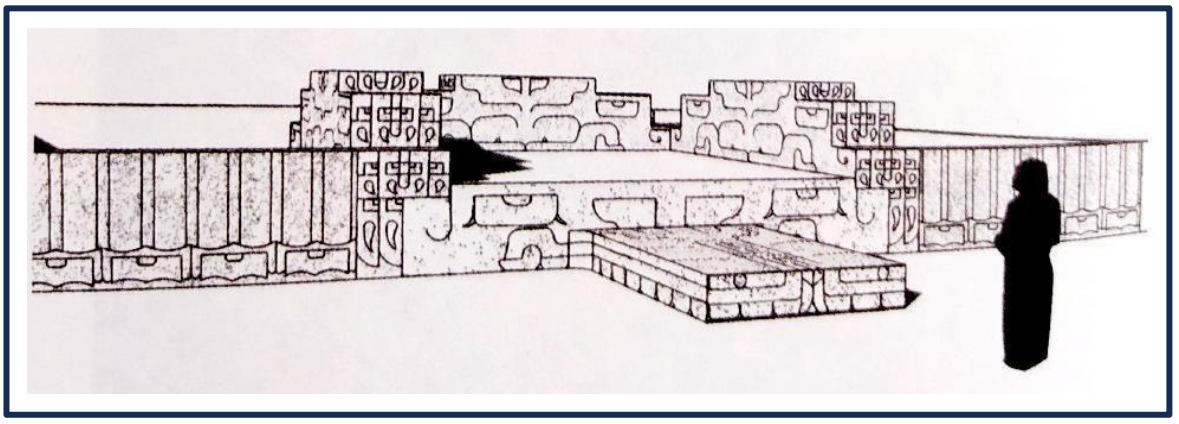


Figura 8. Cerro Blanco de Nepeña (Fase Nepeña). Vista del frontis de estructura excavada en Montículo 2. Notese los frisos y la banqueta en forma de hocico.
Ikehara 2020, figura 10b pag. 356.



Figura 9. Isometría de arquitectura escultórica excavada en Montículo 2 de Cerro Blanco de Nepeña (Fase Nepeña) - Ikehara 2020, figura 10 c.

Esta “alteridad caníbal” refleja un deseo de “devenir-otro", como el chaman “deviene-jaguar” temporalmente; es decir, se trata de atravesar diferentes naturalezas y adoptar parcialmente otras perspectivas, capacidades y afectos. Esta incorporación de lo “otro” es un modo de predación que no busca una nueva identidad estable sino la transformación continua y se puede obtener de manera simbólica a través del ritual (Viveiro de castro 2010).

En cuanto a las representaciones de seres híbridos relacionados con la transformación chamánica y la predación, Weissmantel (2013) señala que el delineamiento de los ojos y las cavidades nasales resaltan, al considerarse que en las practicas transformativas estos sentidos funcionan como dispositivos de experimentación sensorial.

2.2.2.2.4.2. Perspectivismo y Multinaturalismo en Chavín de Huantar

Mary Weismantel vincula las esculturas de Chavín de Huántar con el multinaturalismo y perspectivismo de Eduardo Viveiros de Castro para explicar por qué estas figuras fusionan rasgos humanos y animales (Weismantel 2014, 2015). Siguiendo al antropólogo brasileño, Weismantel sostiene que el pensamiento occidental es "mononatural" (una sola naturaleza y muchas culturas) mientras que la ontología amerindia es multinatural: todos los seres comparten una esencia humana o espiritual, pero sus cuerpos ("ropas") les otorgan perspectivas diferentes del mundo.

A través del concepto de simultaneidad ontológica, la investigadora establece que los monolitos del sitio no representan simples híbridos humano-animal, sino la materialización de una experiencia perceptual específica: la visión chamánica que permite ver simultáneamente desde múltiples perspectivas.

El perspectivismo amerindio sostiene que cada especie se percibe a sí misma como humana mientras percibe a las otras como animales. En Chavín, las esculturas muestran cuerpos con proporciones humanas subyacentes que portan atributos animales —colmillos, garras, alas— como vestimentas o máscaras exteriores. Según Weismantel, esto representa al animal viéndose a sí mismo: un ser humano adornado con un exterior poderoso y no-humano. Cuando observamos estas figuras, las vemos

simultáneamente como humanas y animales, adoptando la perspectiva doble del chamán que posee dos cuerpos simultáneos. Weismantel aplica el perspectivismo para entender no sólo cómo los seres representados en las esculturas de Chavín son percibidos, sino también en cómo la experiencia de peregrinaje se construía en el sitio.

El multinaturalismo se manifiesta principalmente en esculturas complejas como el Obelisco Tello, donde caimanes gigantes incorporan docenas de especies —peces, aves, humanos, plantas— construidas en y alrededor de sus cuerpos reptiles. Estos seres representan chamanes extremadamente poderosos que han adquirido múltiples cuerpos y pueden ver con diferentes tipos de ojos simultáneamente. La complejidad de estas figuras, compuestas por muchos cuerpos y especies, evoca descripciones etnográficas de chamanes poderosos que han adquirido múltiples cuerpos e interioridades. Los seres superhumanos en las piedras han incorporado, ingerido o devenido no solo un otro, sino muchos. El encuentro con estas piedras posiciona al observador también como un poderoso chamán.

Weismantel destaca además cómo la materialidad misma de las piedras produce una experiencia oscilante: los diseños tallados superficialmente obligan al espectador a acercarse para ver detalles y alejarse para captar el conjunto. Esta oscilación perceptual replica la alternancia entre perspectivas que describen los chamanes amazónicos. Las piedras no solo representan la visión chamánica; la materializan como experiencia corporal y sensorial.

La "hilera de dientes" identificada por J. Rowe (1972) adquiere nuevo significado: transforma ejes esqueléticos en mandíbulas de depredador, permitiendo ver al ser simultáneamente vivo y muerto, desde adentro y desde afuera. Esta es la perspectiva del cazador-predador sobre su presa, vinculando el perspectivismo con la práctica fundamental de la caza.

Chavín de Huantar fue un sitio de peregrinaje sagrado donde la iconografía y las esculturas creaban un espacio donde era posible experimentar una visión simultánea/alternada. Los viajeros concurrían al sitio para ver y ser vistos por seres enormes, antiguos y poderosos, y a experimentar el cambio

transformativo. Las esculturas de Chavín no solo representaban una visión chamánica, sino que ofrecían un encuentro con un cuerpo que era a la vez igual y distinto al propio, materializando la visión chamánica como una experiencia corporizada y sensorial para los peregrinos.

En líneas generales, Weismantel utiliza el perspectivismo para sugerir que la iconografía compleja de Chavín no es una simple mitología, sino una materialización de encuentros ontológicos donde las barreras entre especies se diluyen, y donde la identidad del ser es inherentemente perspectivista, entendiendo a los no-humanos como personas con cuerpos diferentes.

2.2.3. Iconografía. Rasgos y Atributos

Desde el marco del perspectivismo amerindio y la ontología relacional analógica andina, los rasgos y atributos en la iconografía deben entenderse como elementos transformacionales más que representacionales. Un rasgo constituye una unidad formal mínima identificable que configura la apariencia física de la entidad representada (colmillos, garras, ojos excéntricos). Los rasgos operan como marcadores de diferencia corporal que señalan potencias específicas inherentes al ser. En este sentido, los rasgos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín podrían incluir su condición de ser híbrido, su conexión con la espiritualidad y la cosmología andina, o su papel como mediador entre diferentes mundos y dimensiones.

Por su parte, un atributo representa una cualidad o capacidad adquirida o simbólica que denota la agencia o poder asociado a la entidad (cetros, indumentaria, aves, serpientes, posturas). Los atributos manifiestan la capacidad transformacional y relacional del ser representado, indicando su posición dentro de la red de relaciones ontológicas andinas.

La relación entre rasgos y atributos radica en cómo los primeros sirven para expresar visualmente los segundos. Esta relación se podría entender a través de la perspectiva andina, donde los rasgos físicos (como los felinos) se correlacionan con atributos de poder y conocimiento, propios del chamán en su transformación o en su rol como mediador entre mundos.

La diferencia fundamental radica en que los rasgos codifican la corporalidad característica de un tipo de ser, mientras que los atributos expresan capacidades relacionales adquiridas. Sin embargo, ambos están indisolublemente conectados en la iconografía andina, pues los rasgos pueden devenir atributos cuando son apropiados por otras entidades durante procesos transformacionales. En el Lanzón de Chavín, esta relación dinámica entre rasgos felínicos y atributos chamánicos no representa simplemente una combinación de elementos, sino la manifestación visual de una ontología donde las fronteras entre especies son permeables y la transformación constituye el principio fundamental de la existencia.

Anotamos además que metodológicamente, desde una perspectiva epistemológica, los rasgos y atributos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín —colmillos, garras, ojos excéntricos, cabellera serpentiforme, postura erguida— se constituyen en nuestra investigación como unidades de análisis porque representan elementos discretos, identificables y recurrentes que portan significación ontológica específica dentro del sistema simbólico Chavín.

Metodológicamente, cada rasgo funciona como indicador empírico de categorías cognitivas mayores: los colmillos remiten a la predación y el poder transformativo; los ojos excéntricos señalan estados alterados de consciencia o visión chamánica; la postura bípeda indica humanidad subyacente. Estos elementos permiten operacionalizar conceptos abstractos como la transformación ontológica o la liminalidad humano-animal en observables concretos susceptibles de registro sistemático.

2.2.3.1. Iconografía del Felino Antropomorfo en los orígenes de la Civilización Andina. Representaciones y Simbolismo.

Richard Burger argumenta que la iconografía Chavín es un sofisticado sistema de transmisión de mensajes políticos y religiosos (Burger 1992). Al respecto de estas consideraciones, C. Campana añade que estos símbolos transmiten conceptos de poder, transformación y conexión con lo sagrado (Campana 1995). J. W. Rick sugiere además que el Lanzón simboliza un complejo sistema de creencias, de poder y control social (Rick 2005). En tal sentido, el método iconográfico es importante como una

herramienta de apoyo para la interpretación de estas imágenes, ya que nos permite identificar los componentes formales y motivos primarios del Lanzón, tales como los figuras zoomorfas y antropomorfas (Rowe 1972). Tal como lo señala L. Lumbreras, quién resalta que elementos naturales y abstractos se combinan para dar origen a las poderosas divinidades Chavín y que estos componentes pueden ser reconocidos a través del método iconográfico (Lumbreras 2007); entendemos que la imagen principal del Lanzón Chavín, al detentar connotaciones simbólicas y que por tanto representan aspectos de la cosmovisión que la produjo, se nos hace de utilidad el análisis iconográfico para describir los rasgos que le atribuyen carácter de felino y humano al personaje del Lanzón, establecer y analizar las relaciones entre estos símbolos e interpretarlas dentro de su marco cultural o contextual.

2.2.3.1.1. Iconografía del Felino Antropomorfo en el Arcaico y formativo de los Andes Centrales.

2.2.3.1.1.1. Huaca Prieta

En los Andes Centrales, el registro arqueológico del Período Arcaico (Según cronología de Luís G. Lumbreras, evidencia en diferentes soportes, la representación de un ser antropomorfo con rasgos felínicos. En el sitio de Huaca Prieta (Valle de Chicama, La Libertad), en los trabajos realizados por Junius Bird en el año 1946, se ha encontrado en un contexto funerario, los llamados “Mate de las Caras y el “Mate de los Felinos”, con una datación de 2,500 a.C (H. Bischoff 1999), donde pueden identificarse como principales a las figuras del felino antropomorfo, con orejas levantadas y boca ancha. Cabe mencionar que en el “Mate de los Felinos” aparecen también representaciones de aves y serpientes.

Figura 10.
"Mate de las Caras" de Huaca Prieta

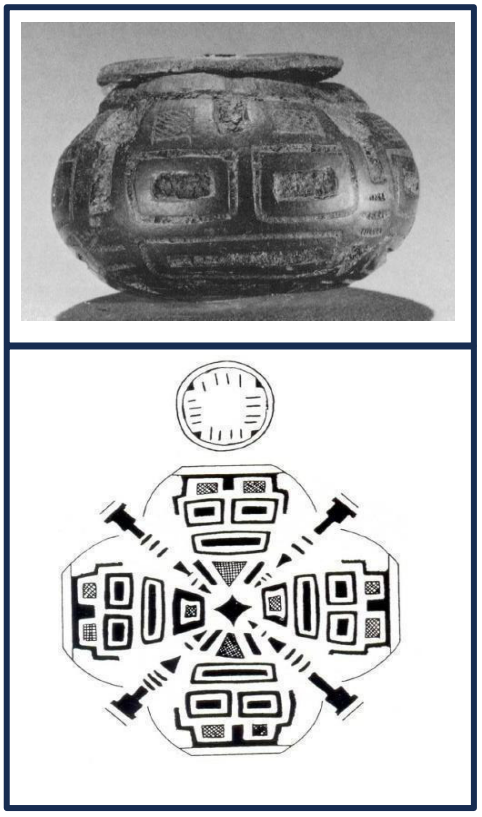


Figura 11.
"Mate de los Felinos" de Huaca Prieta



2.2.3.1.1.2. Pativilca

El proyecto arqueológico Norte Chico que inició el año 2002 a cargo de Jonathan Haas, mediante una recolección de materiales superficiales en contextos funerarios disturbados en el valle de Pativilca, encontró el fragmento de un cuenco de calabaza que muestra la imagen de un personaje antropomorfo con rasgos felínicos y que sostiene en la mano derecha un bastón, con una datación de 2,250 a.C; la misma que denominan como "imagen temprana del dios de los báculos" (J. Haas y W. Creamer, 2004) presente de manera recurrente en la iconografía de las sociedades andinas prehispánicas.

Como podemos notar, ya desde el Período Arcaico se representó al felino antropomorfo en diferentes soportes como imagen principal, algunas veces acompañado y relacionada con figuras de aves y serpientes, entidades esenciales de la mítica andina amazónica.

Es necesario anotar que esta época se caracterizó principalmente por el inicio del sedentarismo, la aparición de una agricultura incipiente, el uso del algodón para tejidos, la domesticación de camélidos, intensificación de la pesca y marisqueo, aparición de las primeras aldeas, cementerios y construcción de edificios públicos monumentales, lo que supone una organización social segmentada.



Figura 12. Fragmento de cuenco de calabaza de Pativilca con imagen de felino antropomorfo (Haas y Creamer 2004)



Figura 13. Diseño de imagen de felino antropomorfo de mate de Pativilca (Haas y Creamer 2004)

2.2.3.1.1.3. Huaca Partida

En la siguiente etapa, denominado en la cronología de Luís G. Lumbreras como Período Formativo (Lumbreras 2019), los avances técnicos, tecnológicos y los cambios en la organización social del Arcaico, se consolidan e intensifican. Las técnicas en elaboración de cerámica y metalurgia experimentan avances significativos; la producción agrícola se hace intensiva, se diversifica y se extiende con el uso de nuevos métodos y técnicas, especialmente en los sistemas de riego y siembra; surgen centros urbanos. Se observa un aumento en la complejidad social y la jerarquización; proliferan complejos arquitectónicos monumentales como centros ceremoniales, surgen roles sociales diferenciados y lideres especializados que controlan un sistema sociopolítico redistributivo, concentrando el poder a través de la religión. Willey y Phillips (G. Willey y P. Phillips, 1975), sostienen que la característica principal de este período es la consolidación de la vida en aldeas, integradas y organizadas en sistemas bastante similares a las jefaturas o señorios (Service 1962, 1975; Carneiro 1970; Flannery 1972; Pozorski 1980; Silva 1993). Es en este contexto que la representación del felino antropomorfo cobra mayor propagación y relevancia como imagen vinculada al culto religioso y al poder teocrático.

En el año 2005, el proyecto de investigaciones arqueológicas en Huaca Partida, dirigido por Koichiro Shibata, descubrió en un muro del segundo nivel del edificio, el altorrelieve en barro de un felino antropomorfo de 2.8 m. de alto. Igualmente, en el tercer nivel del edificio se encontró la imagen de un personaje antropomorfo con garras felínicas y alas, a la que el investigador le atribuye roles chamánicos (Shibata 2017). Las estructuras donde se encuentran los frisos están datadas en 1,100 - 800 a.C. Huaca Partida era un edificio donde se desarrollaban actividades rituales y políticas, acondicionado para recibir a los seguidores del culto.

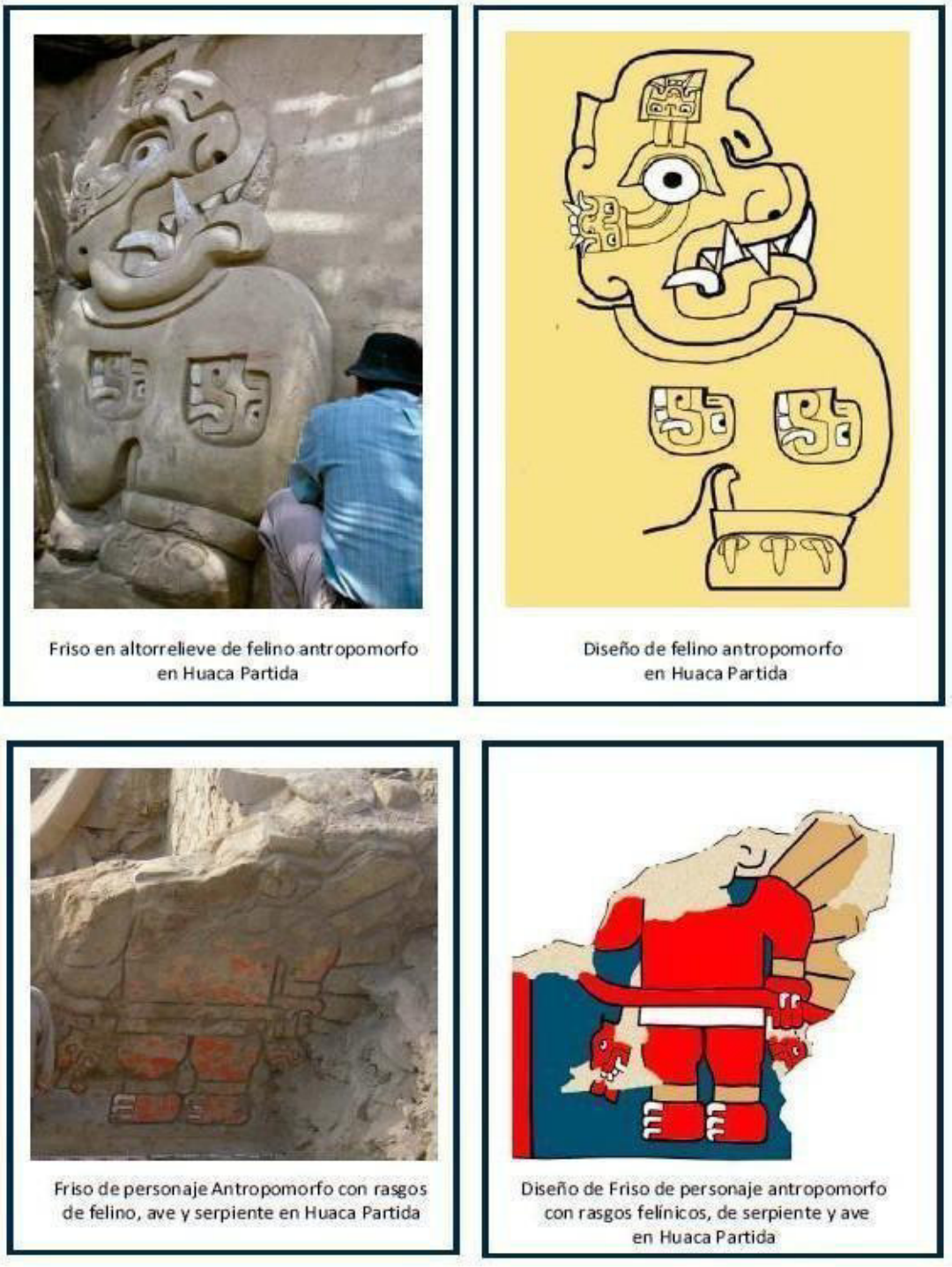


Figura 14. Personaje Antropomorfo de Huaca Partida. (Shibata 2017)

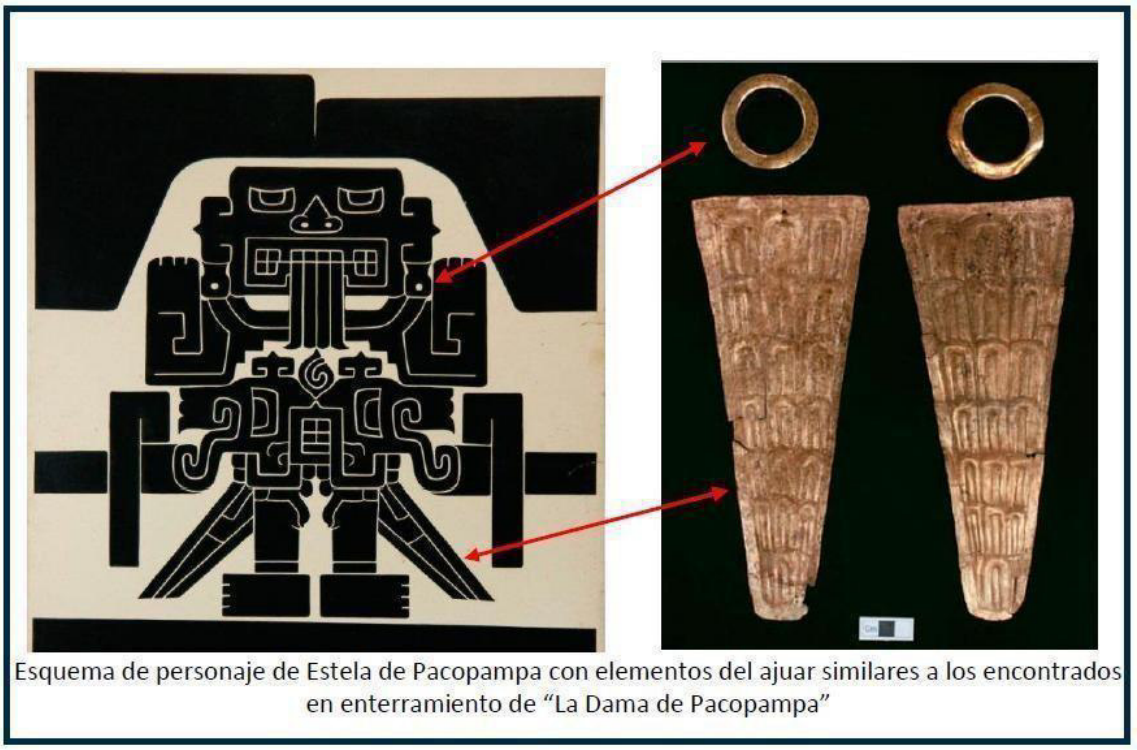
2.2.3.1.1.4. Pacopampa

En la sierra norte del Perú, en el valle del río Chotano, distrito de Querocoto en Cajamarca, se encuentra el sitio arqueológico de la época formativa denominado Pacopampa; el mismo que está conformado principalmente por tres amplias terrazas que siguen la línea ascendente de la colina que se eleva a unos 2,500 msnm. Estas estructuras están intercomunicadas por grandes escalinatas que dan acceso a plazas, patios y recintos; configurando según los especialistas un gran centro ceremonial. El proyecto arqueológico dirigido por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos descubrió en el año 2013 una estela en la cual está tallado un personaje al que se le atribuye características femeninas. Esta figura contiene rasgos felínicos, como también de ave y serpiente, así como otras figuras icónicas propias de una imagen sacralizada. En este aspecto, es importante anotar que en el sitio se ha encontrado en un enterramiento el esqueleto de la que se asume fue una sacerdotisa con la frente aplanada y alta, conocida ahora como "La Dama de Pacopampa", acompañada de elementos que aparecen en la imagen del monolito, como orejeras circulares, caracol strombus y aretes o pendientes en forma de plumas de ave.



Figura 15. Estela con Personaje Felínico en Pacopampa

Figura 16. Elementos del ajuar (del registro arqueológico de Pacopampa) similares a los que presenta el personaje felínico de la estela de Pacopampa



Esquema de personaje de Estela de Pacopampa con elementos del ajuar similares a los encontrados en enterramiento de "La Dama de Pacopampa"

El investigador Daniel Morales (2007) reporta que la imagen del felino antropomorfo se presenta de manera recurrente en la iconografía de la cerámica de Pacompampa. Esta figura representaría al "Dios Jaguar" asociado a poderes sobranaturales que controlan los fenómenos atmosféricos vinculados a la estacionalidad. El arqueólogo, asume además que esta simbología estaría relacionada con la tradición amazónica del culto al jaguar y los procesos de transformación chamánica.

Figura 17. Cabeza de Felino Antropomorfo en Cerámica de Pacopampa



Imagen de cabeza del felino antropomorfo en tiesto de cerámica Pacopampa (Morales 207, p. 148. Foto 2)

2.2.3.1.1.5. Cupisnique

En la iconografía de la cultura Cupisnique, desarrollada según Alana Cordy-Collins (A. Cordy- Collins 1992), entre los años 1,000 a 200 a.C; en los valles de la costa norte, aparece clara y reiteradamente definida la representación del felino antropomorfo. Esta recurrencia fue identificada por Rafael Larco Hoyle (R. Larco 1941), desde sus primeros estudios en contextos funerarios del cementerio "Barbacoa", en la quebrada de Cupisnique, valle de Chicama en el año 1939. Larco advierte que las representaciones del felino antropomorfo tienen carácter religioso (R. Larco 1945).

El estilo Cupisnique se relaciona con grupos costeños y serranos en alguna de sus fases de desarrollo, como en Nepeña, Pacopampa, Kuntur Wasi, Áspero, Puerto Supe, Ancón y Ayacucho. Es importante para nuestro trabajo anotar que el estilo Cupisnique es observable en la fase Ofrendas (800-600 a.C) propuesta por Luís Lumbreras (L. Lumbreras 1989) para los primeros momentos de Chavín de Huantar, donde la imagen del felino antropomorfo es representada de manera profusa en diferentes soportes.

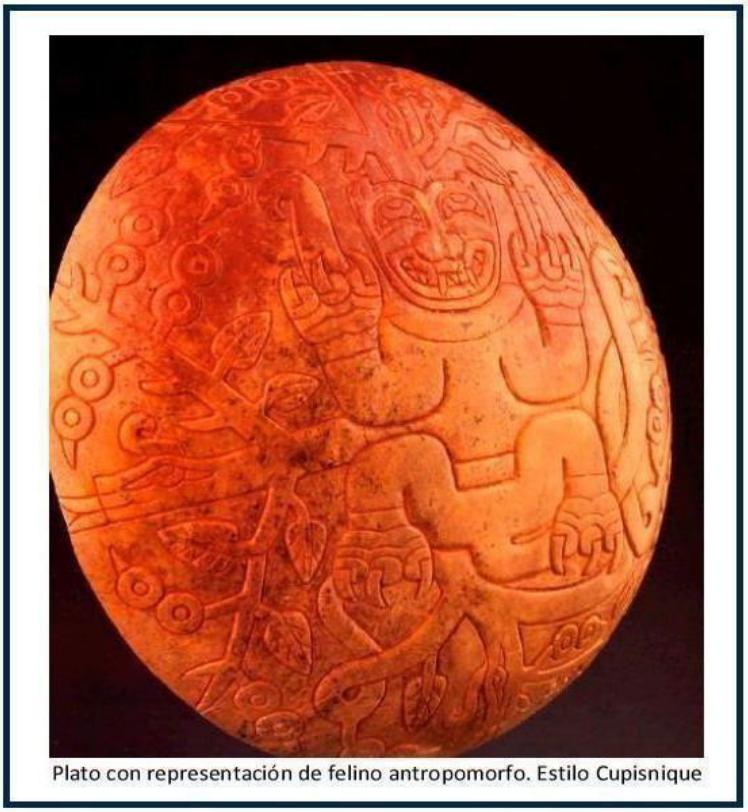
Figura 18. Personajes con capacidades transformativas en cerámica Cupisnique



Rostro de felino humanizado en cerámica Cupisnique

Personaje dual mitad humano, mitad felino en botella escultórica estilo Cupisnique

Figura 19. Representación de Felino Antropomorfo en plato Cupisnique



Plato con representación de felino antropomorfo. Estilo Cupisnique

2.2.3.1.1.6. Huaca de Los Reyes

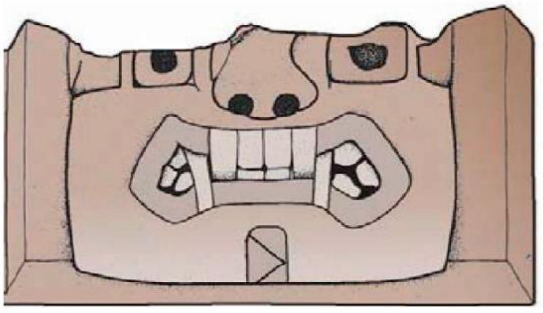
La iconografía del felino antropomorfo de la Huaca de los Reyes (1,000 a.C) constituye uno de los testimonios más tempranos de la compleja simbología religiosa prehispánica en los Andes centrales. En el sitio se elaboraron frisos con cabezas escultóricas que miden hasta 1.70 m de alto y presentan caninos entrecruzados, figurando rasgos felínicos, que sugieren una tradición iconográfica previa al desarrollo chavín.

Watanabe (1976) identificó estos elementos como precursores de las representaciones chavín, estableciendo conexiones morfológicas y simbólicas significativas. La presencia de atributos antropozoomorfos refleja la concepción andina de transformación ritual y mediación chamánica entre diferentes planos cosmológicos.

Figura 20. Friso de cabeza de felino antropomorfo en Huaca de Los Reyes
Ilustración 20: Dibujo esquemático de friso de cabeza de felino antropomorfo en Huaca de Los Reyes



Friso de cabeza antropomorfa con rasgos felínicos en Huaca de Los Reyes



Diseño de cabeza antropomorfa con rasgos felínicos en Huaca de Los Reyes

Figura 21. Dibujo esquemático de friso de cabeza de felino antropomorfo en Huaca de Los Reyes

2.2.3.1.1.7. Kuntur Wasi

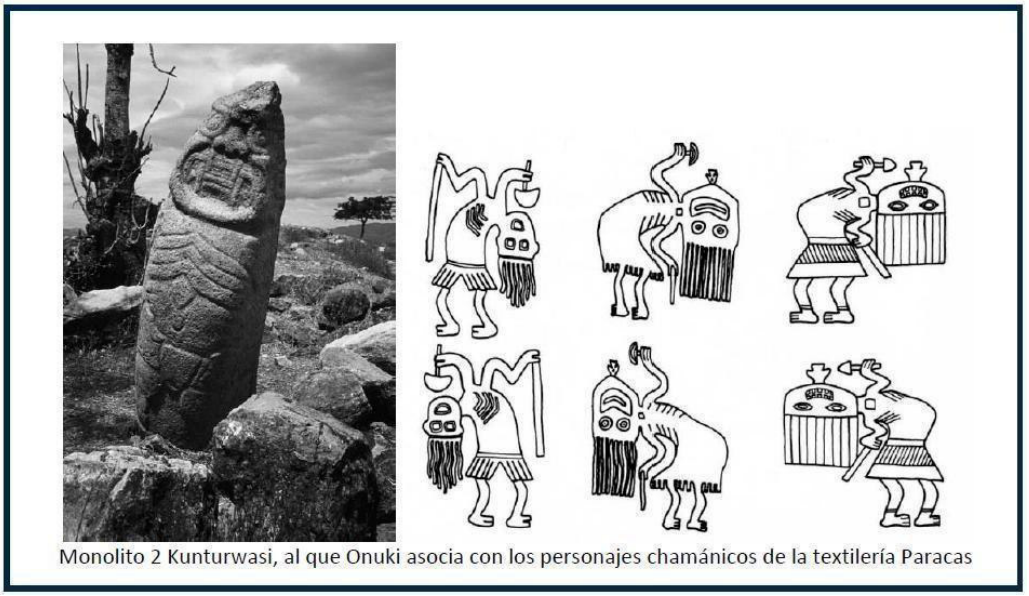
En la iconografía del sitio de Kuntur Wasi en Cajamarca, está presente la figura del felino antropomorfo principalmente esculpida en monolitos. Para el investigador Yoshio Onuki estas imágenes representan personajes míticos asociados con el culto al agua y más ampliamente a su cosmología. En este sentido, interpreta que en el denominado Monolito 1 estaría configurado un personaje dual asociado a cultos propiciatorios de lluvias y el Monolito 2 representaría la figura del hombre-jaguar al que tentativamente relaciona con el personaje de “hombre con costillas” de los tejidos Paracas asociados de manera simbólica con el chamanismo, el sacrificio, la depredación y la muerte (Onuki 2008, Frame 2001).

Figura 22. Monolito 1 de Kunturwasi con personaje dual asociado a las lluvias



Ambas caras del Monolito 1 de Kunturwasi

Figura 23. Monolito 2 de Pacopampa asociado al Hombre-Haguar



Monolito 2 Kunturwasi, al que Onuki asocia con los personajes chamánicos de la textilería Paracas

2.2.3.1.1.8. Paracas

En la costa sur del Perú, la denominada cultura Paracas presenta en sus etapas tempranas de desarrollo (Paracas cavernas 1,000-500 a.C), la iconografía del felino antropomorfo, principalmente en textiles funerarios y, en menor medida, en la cerámica ceremonial, como representaciones de personajes sobrenaturales relacionas con el culto al agua y la fertilidad (Carlson 2023). Anne Paul sostiene que esta imagen representa la unión de la naturaleza y la cultura, así como la conexión entre el mundo humano y el natural. En los textiles, se representa con frecuencia en posición erguida, con brazos y piernas humanas y cabeza con rasgos felínicos, sugiriendo que son representaciones de seres de elite o chamanes en estado de transformación ritual, posiblemente bajo la influencia de sustancias psicoactivas, relacionados a sacrificios rituales y el mantenimiento del orden cósmico (Paul 1990). En ese sentido, A. H. Peters añade que los textiles Paracas muestran al felino antropomorfo frecuentemente en posición frontal, con rostro humano, pero con colmillos prominentes, garras y a menudo portando objetos rituales o cabezas trofeo. Esta representación sugiere un ser de poder transformativo capaz de mediar con el mundo sobrenatural (Peters 2016). Esta imagen antropomorfa de Paracas se asocia con la idea de la transformación y la metamorfosis (Silverman 1994), íntimamente relacionadas con el chamanismo y el poder espiritual (Frame 2001).

J. C. Tello interpretó la iconografía felínica en Paracas como evidencia de una tradición religiosa andina compartida con Chavín, destacando el carácter sagrado de este animal. Identificó a las cabezas trofeo, cetros, apéndices serpentiformes y máscaras asociadas a este personaje como atributos de poder. Enfatizó que el contexto ritual y funerario donde se presentan estas imágenes, sugieren su rol en las creencias sobre la muerte y la regeneración. Argumentó además que los felinos en la iconografía Paracas no sólo representaban animales reales, sino que simbolizaban deidades o entidades sobrenaturales vinculadas al poder, la caza, la guerra, la fertilidad, la cosmología y el chamanismo (Tello 1929, 1942, 2005).



Figura 24. Textil Paracas. Valle de Ica. Presenta Cabezas de Felino antropomorfo.
The Cleveland Museum of Art.



Figura 25. Tejidos "chavinoides" pintados de Paracas - Cavernas con imágenes del personaje del felino antropomorfo.

2.2.3.1.2. Iconografía del felino Antropomorfo Coetánea a Chavín de Huantar en los Andes Septentrionales.

2.2.3.1.2.1. Tumaco – La Tolita

La cultura Tumaco-La Tolita que floreció entre los años 600 a.C – 400 d.C en la costa pacífica de lo que hoy es Ecuador y Colombia, es reconocida por su rica iconografía, en la cual la representación del felino antropomorfo ocupa un lugar central en su cosmogonía y expresión artística. Estas imágenes reflejan sus creencias religiosas y estructuras sociales.

Las representaciones felínicas en la cerámica Tumaco-La Tolita son diversas y complejas. Según López (2016), se identifican varias categorías, entre ellas: representaciones naturalistas del felino, felinos estilizados, figuras antropomorfizadas y figuras antropomorfas con indumentaria de felinos. Estas categorías sugieren una profunda conexión simbólica entre los felinos y la identidad cultural de esta sociedad. La investigadora añade que estas representaciones podrían estar relacionadas con prácticas chamánicas, donde el felino simboliza poder y conexión con el mundo espiritual.

Según los estudios de Bouchard (2004), las figurinas de felinos antropomorfos encontradas en los sitios arqueológicos de Tumaco y La Tolita presentan una notable uniformidad estilística, que sugiere la existencia de un código iconográfico establecido y compartido por toda la sociedad. Las representaciones típicamente muestran un cuerpo humano en posición sedente o de pie, con cabeza felina, colmillos prominentes y ojos almendrados, características que Sánchez Montañés (1985, 1989, 2003) interpreta como símbolos de poder y autoridad espiritual.

De acuerdo con Ugalde (2006, 2009), la frecuente asociación de estas figuras con otros elementos rituales, como cetros y ornamentos corporales elaborados, indica su importancia en las prácticas ceremoniales y su probable vinculación con élites chamánicas. La relación de líderes o figuras de autoridad con atributos felinos podría simbolizar su dominio y conexión con lo divino. Esta simbología refuerza la idea de que los felinos eran considerados seres superiores, vinculados al liderazgo y la protección comunitaria. La investigadora sostiene que el felino antropomorfo actuaba como un

mediador entre el mundo terrenal y el sobrenatural, papel fundamental en la cosmovisión de las sociedades precolombinas del Pacífico norte.



Figura 26. Figurina de Jaguar Antropomorfo interpretada como Chaman. Cultura Tumaco-La Tolita. (J. F. Bouchard 2004)

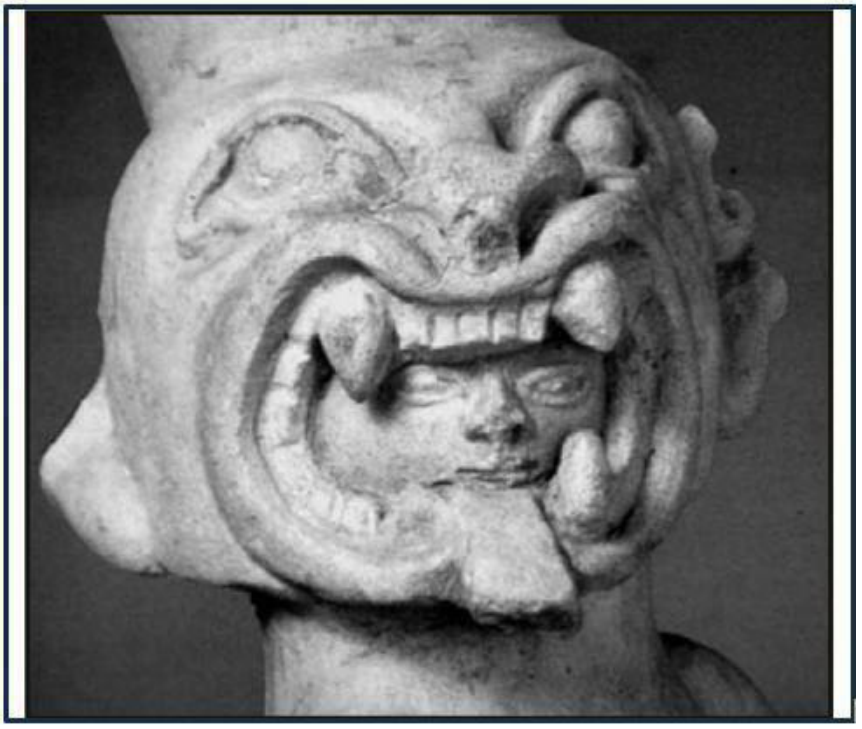


Figura 27. Figurina de Jaguar Antropomorfo interpretada como Chaman. Cultura Tumaco-La Tolita. (J. F. Bouchard 2004)



Figura 28. Figurina de cerámica de ser antropomorfo con rasgos felínicos denominada "El Picasso Precolombino". Tumaco-La Tolita (Ugalde 2009).

2.2.3.1.2.2. San Agustín

La cultura arqueológica de San Agustín que se desarrolló entre los años 1,000 a.C - 900 d.C (V. Gonzáles 2013), ubicada en el suroeste de Colombia es reconocida por su rica iconografía y su compleja cosmología, así como por su estatuaria megalítica, en la cual predominan figuras antropomorfas con rasgos felínicos. Este elemento iconográfico fundamental, refleja la estrecha relación entre el ser humano y el jaguar (Panthera Onca), evidenciando complejas relaciones sociales y religiosas. Según Reichel-Dolmatoff (1978) esta hibridación simboliza la transformación chamánica y el poder político-religioso en la sociedad San Agustín. Los colmillos prominentes, ojos felinos y posturas corporales humanas conforman una síntesis única que sugiere la capacidad de mediación entre el mundo natural y sobrenatural.

Según los arqueólogos L. Duque y J. Cubillos (1983, 1993) el felino antropomorfo es uno de los motivos más frecuentes en la iconografía San Agustín y se caracteriza por la representación de un cuerpo humano con rasgos felinos como orejas, ojos y colmillos. Muchos monolitos con estas representaciones están asociados a contextos funerarios y ceremoniales como en los sitios arqueológicos Alto de Las Piedras y las Mesitas. Respecto a esta cuestión, las investigaciones de

H. Llanos (1995) señalan que la ubicación espacial de las esculturas con representaciones felínicas no es aleatoria, sino que responde a un ordenamiento cosmológico que sugiere su papel como guardianes del mundo espiritual y mediadores.

C. Velandia (1994) ha identificado patrones recurrentes en la representación del felino antropomorfo, destacando tres variantes principales: el jaguar-chaman, el guerrero-felino y el sacerdote-jaguar. Esta categorización permite comprender la compleja jerarquización social y religiosa de la cultura San Agustín, donde el felino representa tanto el poder terrenal como el espiritual.

Según P. Gamboa (1982) tanto como Friedemann y Arocha (1982) sostienen que el mito del jaguar aparece de manera elocuente en las formas escultóricas pétreas de San Agustín, asociadas estas figuras a especies de la selva tropical.



Figura 29. Escultura y dibujo esquemático de personaje antropomorfo con rasgos felínicos de Montículo N°1 de Alto de Las Piedras (siglo IX a.C). Cultura San Agustín, Colombia (Velandia 1994)

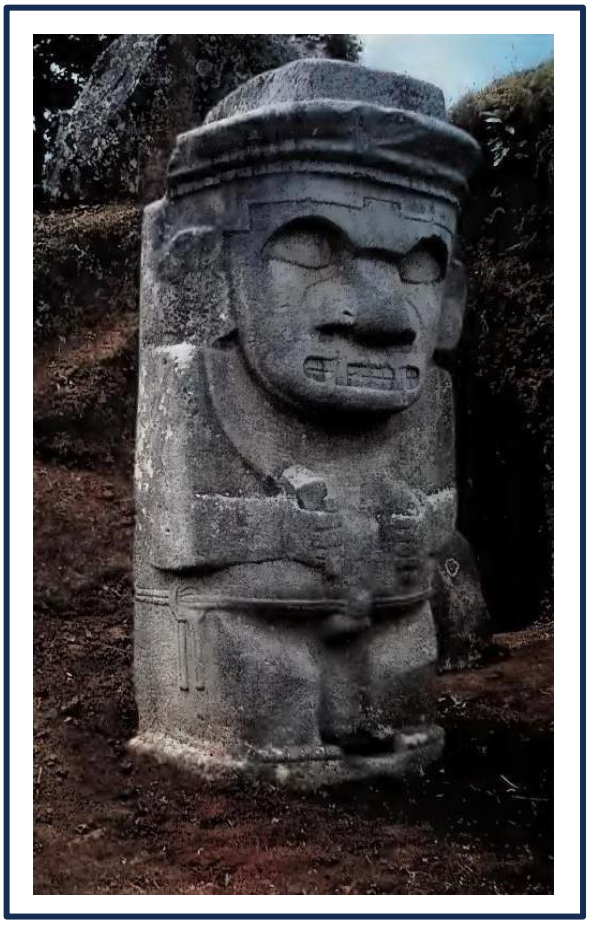


Figura 30. Litoescultura de personaje antropomorfo con rasgos felínicos. Sitio La Mesita A – El Templete. Cultura San Agustín (Duque y Cubillos 1983)

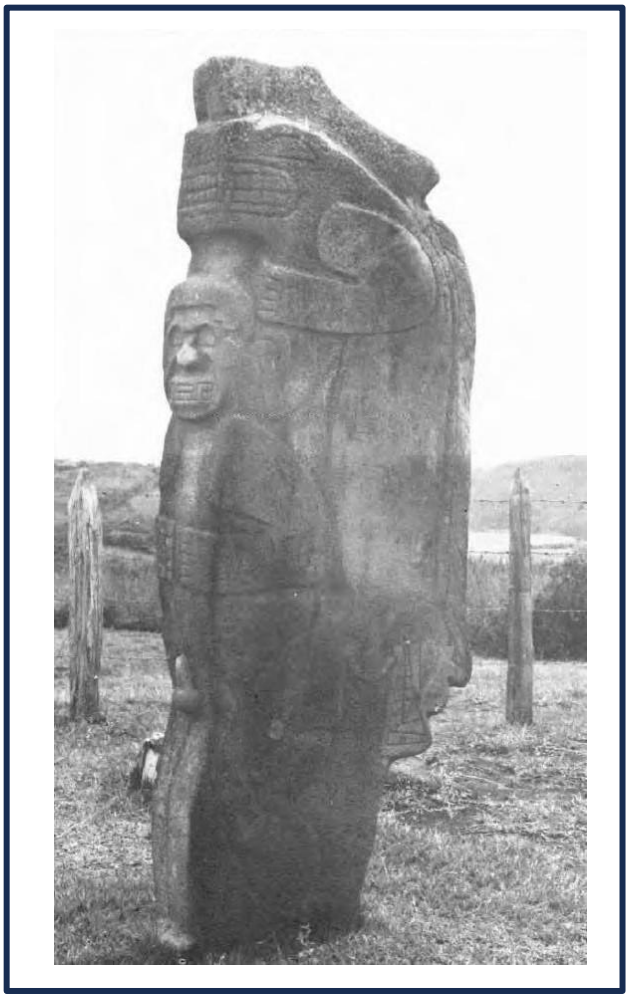


Figura 31. Estatua monumental de Personaje Antropomorfo con rasgos felínicos de Alto de Lavapatas. Cultura San Agustín

2.2.3.1.3. Iconografía del Felino Antropomorfo Coetánea a Chavín de Huantar en los Andes Centro Sur

2.2.3.1.3.1. Pukara

El monolito denominado “Degollador”, “Decapitador” o Hatun Ñakaj, de 1.57 mts. de altura, exhibido hoy en el Museo Lítico de Pukara, Puno; sugiere, por el tipo de material y el trabajo para su producción, haber tenido una función importante, reflejando algunos aspectos de la ideología religiosa Pukara. Esta figura presenta características del felino antropomorfo, por sus rasgos faciales felínicos y su postura humana.

La escultura exhibe dos vistas: frontal y posterior. En el lado frontal se aprecia una cabeza con rasgos felinos estilizados, ojos circulares prominentes, y un tocado ceremonial. En el torso se observa la representación de una cabeza humana sostenida por el personaje, elemento característico que le otorga su denominación de "decapitador". La vista posterior muestra una serie de figuras antropomorfas talladas verticalmente, posiblemente representando ancestros o víctimas sacrificiales (Chavez y Mohr 1970).

L. E. Valcárcel lo describe como un personaje mítico y observa que: “Tiene el rostro con rasgos bien pronunciados que acusan fiereza, varonía, poder; ojos grandes saltones, nariz robusta, boca ancha con caninos acentuados, mejillas hinchadas […] la boca tiene expresión felina” (Valcárcel 1932a: 18, 21).

Esta figura antropomorfa refleja la importancia del felino como símbolo de poder en las culturas andinas tempranas. El personaje representa un ser intermediario vinculado a funciones políticas, rituales de fertilidad, regeneración y a los ancestros (Hastorf 2005, Januser 2021). Esta interpretación se sustenta en la asociación de cabezas cercenadas con la renovación agrícola, donde la sangre derramada fertiliza la tierra (Benson & Cook 2001, Verano 2001, 2008).



Figura 32. El ”Degollador”. Monolito de personaje felino antropomorfo Pukara.
Revista del Museo Nacional 1a (1932). Pg. 19.

2.3. Glosario

Ajuar: Conjunto de muebles, alhajas, enseres y ropas de uso común (Diccionario de la RAE 1992). En nuestro trabajo, el ajuar hace referencia a los elementos materiales relacionados con las actividades chamánicas.

Atributo: "Es una realidad o una imagen que sirve de signo distintivo a un personaje, a una colectividad, a un ser moral: las alas son el atributo de una sociedad de navegación aérea, la rueda de una compañía ferroviaria, la clava de Hércules, la balanza de la Justicia. Un accesorio característico es así elegido para designar el todo" (J. Chevalier 1986: 18).

Marcas distintivas o símbolos que se usan convencionalmente para identificar una figura en particular (A. Lewin 2001)

Cosmovisión: Aspectos existenciales y cognitivos de una determinada cultura o "visión del mundo" (Geertz 2003: 118)

Cosmología: "Comprende tanto los conceptos generales del lugar del ser humano en el plan general de la existencia como las fuerzas constituyentes y generadoras de este plan. Estas fuerzas rigen asimismo el ordenamiento de los seres supramundanos y los procesos cósmicos globales que representan, con consecuencias para la experiencia humana" (T. Barfield 2001: 179).

Ontología: Sistema de conceptos universales del ser, cognoscibles mediante la intuición suprasensorial y suprarracional (Rosental-Ludin 1971:346). Para nuestra investigación arqueológica, cuando nos referimos por ejemplo a "ontología analógica andina" u "ontología animista amazónica", nos referimos específicamente a los modos de ser y formas de existencia que reconocen las culturas andino-amazónicas, más que a una metafísica completa sobre la naturaleza de toda la realidad.

Parafernalia: Conjunto de usos habituales en determinados actos o ceremonias, y de objetos que en ellos se emplean (Diccionario de la RAE 1992)

Rasgo: Peculiaridad, propiedad o nota distintiva, diferencial, distintivo, pertinente o relevante (Diccionario de la RAE 1992).

2.4. Definición de Categorías de Análisis

Epistemológicamente, las categorías de análisis son constructos conceptuales abstractos que funcionan como herramientas cognitivas para organizar, clasificar e interpretar la realidad estudiada. Representan el nivel intermedio de abstracción entre la teoría general y los datos empíricos concretos.

En la investigación cualitativa, las categorías cumplen una función hermenéutica y clasificatoria ya que nos permiten segmentar el fenómeno estudiado en dimensiones significativas que posibilitan su comprensión sistemática. No se configuran como etiquetas descriptivas, sino más bien como marcos interpretativos que derivan de presupuestos teóricos específicos y orientan la mirada del investigador hacia ciertos aspectos de la realidad mientras invisibilizan otros.

Pueden distinguirse dos tipos según su origen. Las categorías apriorísticas, que emergen del marco teórico adoptado antes del contacto con los datos —por ejemplo, "transformación ontológica" derivada de Viveiros de Castro y las categorías emergentes, que surgen inductivamente durante el proceso analítico, desde los propios datos empíricos.

Ontológicamente, las categorías implican una decisión sobre cómo "recortar" la realidad: qué constituye una unidad significativa y qué relaciones existen entre ellas. Metodológicamente, operan como ejes organizadores que articulan la relación entre conceptos teóricos, subcategorías más específicas y las unidades de análisis concretas que permiten la observación empírica. Son, en definitiva, el puente epistemológico entre abstracción teórica y evidencia material.

Las categorías de análisis de esta investigación se derivan directamente de los marcos teóricos adoptados y presentan características epistemológicas específicas.

La principal categoría de análisis es denominada transformación ontológica chamánica y se refiere al proceso de tránsito entre condiciones de humanidad y animalidad manifestado iconográficamente en el Lanzón Chavín. Se fundamenta en el perspectivismo de Viveiros de Castro y define la capacidad chamánica de habitar simultáneamente múltiples cuerpos y perspectivas, evidenciada en la coexistencia de rasgos humanos y felínicos en una misma entidad.

III HIPÓTESIS

3.1. Hipótesis

3.1.1. Hipótesis Principal

La imagen principal del Lanzón Chavín es la de un chamán-ancestro en proceso de transformación ontológica hacia el felino, identificable a través de cuatro líneas de evidencia convergentes: rasgos iconográficos de transformación corporal, atributos de mediación cosmológica, correspondencias con el registro arqueológico de prácticas chamánicas en Chavín de Huántar y el Formativo Andino, y la condición ontológica de huanca del monolito soporte.

3.1.2. Hipótesis Secundaria

1. Las garras, boca y colmillos se configuran como rasgos y atributos felínicos en el personaje antropomorfo del Lanzón Chavín

2. Los ojos excéntricos, la nariz dilatada, las manos y pies con 5 dedos, manos en posiciones opuestas, las extremidades, la postura bípeda erguida, el uso de ornamentos (orejeras, brazaletes, ajorcas), máscara y vestimenta se configuran como rasgos y atributos humanos.

3. Los Párpados serpentinos y elementos de mediación cosmológica se configuran como otros rasgos no humanos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín

4. Los elementos iconográficos relacionados con la predación (garras, boca, colmillo), alteración sensorial (pupilas excéntricas, nariz dilatada), visión chamánica serpentina y transformación corporal (máscara, vestimenta transformativa), se configuran como rasgos y atributos de transformación chamánica

5. Los elementos iconográficos relacionados con la conexión cósmica (chakana, espiral, soga, forma lanceolada del monolito), equilibrio cósmico (manos en posiciones opuestas) y marcadores de estatus ritual (orejeras, brazaletes, ajorcas, vestimenta especial), se configuran como rasgos y atributos de mediación cosmológica del chamán-ancestro del Lanzón Chavín.

6. Evidencias del Ajuar y elementos cosmológicos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, así como de prácticas chamánicas y su parafernalia, se presentan en el registro Arqueológico de Chavín de Huantar y otros sitios del área Andina.

7. La cosmovisión andino-amazónica atribuye a las entidades híbridas humano-felínicas las características ontológicas del chamán transformador: capacidad de transitar entre perspectivas (perspectivismo), adopción temporal de la corporalidad del jaguar manteniendo la interioridad humana (multinaturalismo), y función de mediación entre planos cósmicos y entre humanos y no- humanos (analogismo relacional).

8. Los atributos ontológicos que la cosmovisión andina asigna al monolito es el de huanca, que ostenta la condición de ancestro petrificado con agencia activa; así como la función de axis mundi que conecta planos cósmicos, capacidad oracular y de comunicación con entidades no humanas, tanto como marcador territorial y tutelar relacionado con la fertilidad. Estos atributos se manifiestan en el Lanzón a través de su verticalidad, ubicación en el núcleo del templo, orientación, los elementos iconográficos cosmológicos que porta y su función como receptor de ofrendas.

9. La relación ontológica entre la imagen del felino antropomorfo y el monolito es de fusión o convergencia ontológica: el monolito, en su condición de huanca (ancestro petrificado con agencia) y el chamán (especialista en transformación) comparten atributos de mediación cosmológica, conexión con el mundo de los ancestros y capacidad de agencia sobre los humanos, configurando un instrumento integral de mediación cosmológica donde imagen y soporte constituyen una unidad ontológica indisociable.

10. El Lanzón Chavín tuvo las funciones de oráculo, de ordenamiento cósmico y control del tiempo. Como axis mundo, conectaba los diferentes planos del mundo andino. Como huanca, materializaba la presencia activa del ancestro fundador, legitimando y sustentando la autoridad en Chavín de Huántar.

3.2. Sistema y Categorías de Análisis

Los sistemas de análisis se constituyen en la arquitectura epistemológica global que organiza la manera en que nos aproximamos a nuestro objeto de estudio. El sistema de análisis responde a la pregunta: ¿desde dónde y cómo se interpreta? En nuestra investigación, el sistema está constituido por la estructuración del perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro, la ontología analógica andina y animista amazónica de P. Descola y los principios de la arqueología cognitiva; que articulados, en lo que denominamos como ontología relacional chamánica, configuran nuestra propuesta de marco interpretativo central.

En tanto, las categorías de análisis son las unidades conceptuales operativas derivadas del sistema que permiten descomponer, organizar y analizar los datos concretos. En nuestra matriz de operacionalización, las dos categorías mayores, a saber: transformación ontología chamánica y mediación cosmológica son constituidas por las unidades de análisis y las subcategorías.

Las categorías responden a la pregunta: ¿qué elementos específicos observo/analizo y bajo qué criterios?

La relación entre el sistema y las categorías de análisis es dialéctica y recursiva: el sistema fundamenta las categorías, pero las categorías, al aplicarse al material empírico (la iconografía del Lanzón), pueden revelar aspectos que enriquecen o modifican el sistema. Esto es característico del círculo hermenéutico propio de la investigación interpretativa.

En términos prácticos, para nuestra investigación, el sistema de análisis se presenta como parte del marco teórico-metodológico (justificando la elección de Descola, Viveiros de Castro, arqueología cognitiva), mientras que las categorías de análisis corresponden a la operacionalización metodológica que permite la aplicación sistemática del marco al objeto de estudio.

Figura 33. Gráfico de Relación entre Sistema y Categoría de Análisis.

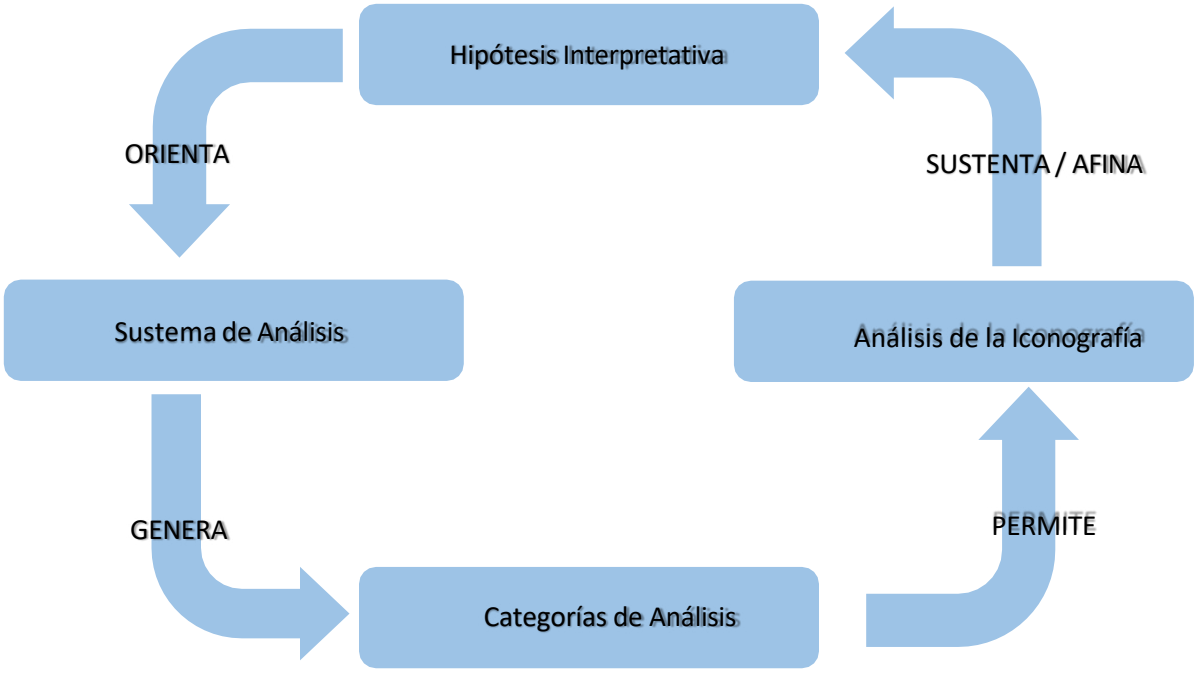
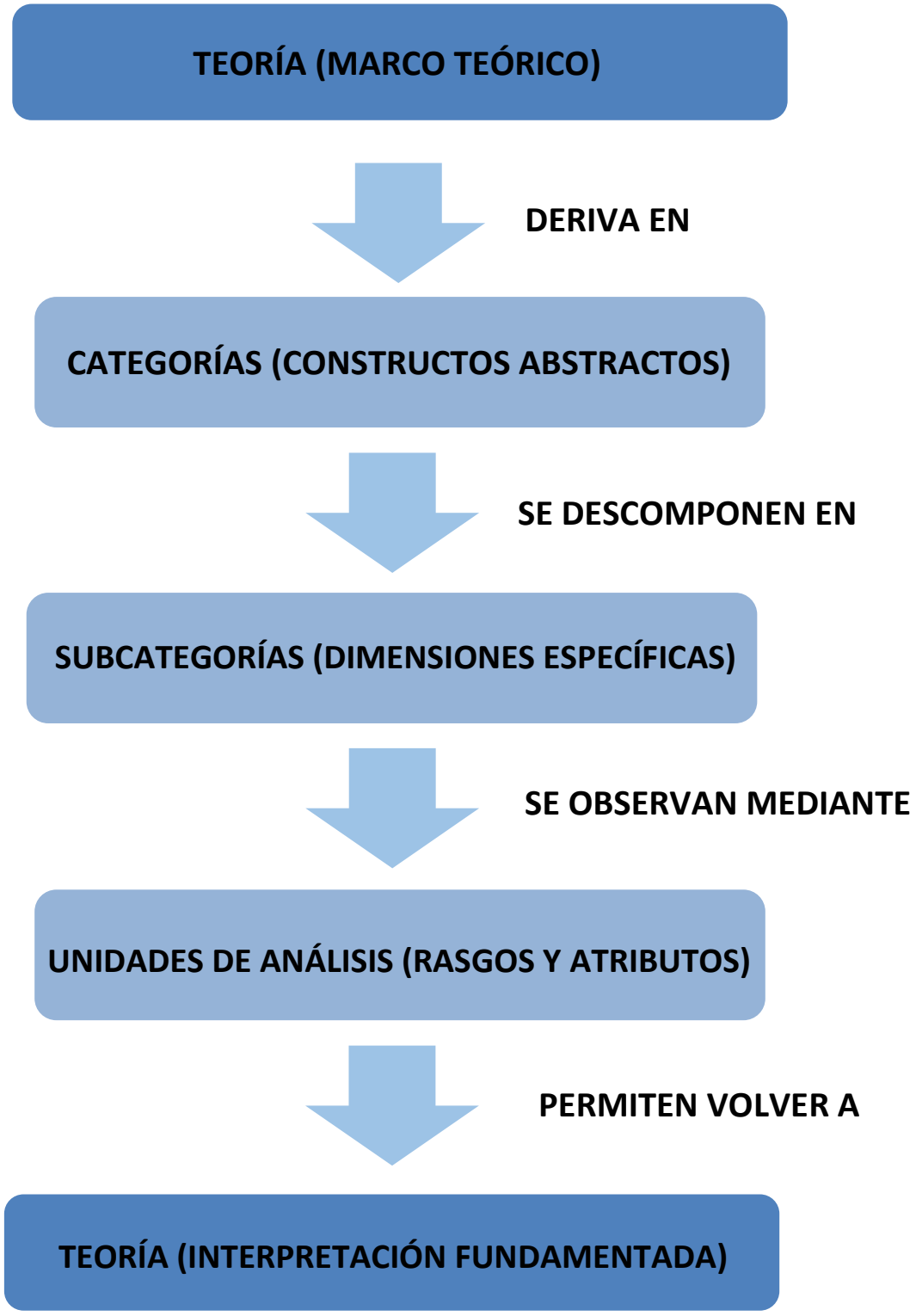


Tabla 4. Matriz de Operacionalización.

Matriz de Operacionalización del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA)			
Unidad de Análisis		**Sub Categoría**	**Categoría**
Rasgos	**Atributos**		
Colmillos	Predación	Predación como Principio Transformador (Animismo)	Transformación Ontológica Chamánica
Garras	Predación		
Boca	Predación		
Pupilas Excéntricas	Visión Interior	Perspectivismo y Multinaturalismo (Animismo)	
Nariz Dilatada	Sensorialidad Olfativa		
Párpados Serpentinos	Visión Chamánica Serpentina		
Máscara	Cambio de Perspectiva	Elementos de Transformación Corporal (Animismo)	
Vestimenta Transformativa	Cambio de Envoltura Corporal		
Chakana	Ordenamiento Cosmico	Dispositivos de Conexión Cósmica (Analogismo)	Mediación Cosmológica
Espiral	Origen / Ciclicidad		
Soga	Conexión Transversal		
Lanzón	Huanca / Ancestro / Oráculo		
Manos en Posiciones Opuestas	Equilibrio Complementario	Equilibrio Cósmico (Analogismo)	
Orejeras	Investidura Ritual	Marcadores de Status Ritual (Analogismo)	
Brazaletes	Investidura Ritual		
Ajorcas	Investidura Ritual		
Vestimenta Especial	Diferenciación Jerárquica		

Figura 34. Gráfico de Ciclo de Operacionalización e Interpretación del Método MAIRA



El gráfico 2 ilustra la derivación lógica desde el marco teórico hasta las unidades de análisis (movimiento descendente) y el retorno interpretativo hacia la teoría fundamentada empíricamente (movimiento ascendente).

IV MATERIALES Y MÉTODOS

4.1. Enfoque de la Investigación

La presente investigación se inscribe en el enfoque cualitativo de orientación interpretativa. Este enfoque resulta epistemológicamente coherente con el objeto de estudio —la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín— y con la hipótesis que guía la investigación: que dicha imagen constituye la representación de un chamán en proceso de transformación ontológica.

El enfoque cualitativo-interpretativo asume que los fenómenos culturales no pueden comprenderse mediante la cuantificación de variables ni la búsqueda de regularidades causales, sino a través de la interpretación de los sistemas de sentido que los produjeron. En el caso de las imágenes del pasado prehispánico, esto implica reconstruir las lógicas ontológicas —los modos de concebir las relaciones entre humanos y no-humanos, entre cuerpo e interioridad, entre los diferentes dominios del cosmos— que estructuraron su producción.

Esta orientación se alinea con los desarrollos de la arqueología interpretativa y cognitiva (Hodder, 1991, 1994; Renfrew & Zubrow, 1994), que sostienen que el registro material constituye evidencia de sistemas cognitivos y simbólicos susceptibles de interpretación. Asimismo, se fundamenta en el giro ontológico de la antropología contemporánea (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2004, 2010), que proporciona herramientas conceptuales para interpretar las imágenes amerindias desde sus propios principios constitutivos, evitando la imposición de categorías occidentales.

4.2. Tipo de Investigación

La presente investigación es de tipo aplicada porque su propósito central es la resolución de un problema concreto situado en la práctica arqueológica: la inexistencia de marcos metodológicos epistemológicamente pertinentes para el análisis iconográfico de imágenes amerindias. La arqueología andina ha enfrentado históricamente este déficit, recurriendo a métodos occidentales —como el modelo panofskiano— cuyas premisas ontológicas naturalistas resultan incompatibles con los sistemas de pensamiento indígena que pretenden interpretar. En segundo lugar, la investigación moviliza teorías

consolidadas como instrumentos operativos para construir una solución fundamentada. El marco de la ontología relacional chamánica —articulado sobre las ontologías de Descola, el perspectivismo de Viveiros de Castro y la arqueología cognitiva— no se despliega con fines especulativos, sino como sustento epistemológico para una intervención metodológica concreta. La teoría es aquí un medio, no un fin. En tercer lugar, el producto final tiene carácter eminentemente operativo. El Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA) traduce elaboraciones teóricas en procedimientos sistemáticos, replicables y transferibles a contextos andinos comparables, interviniendo directamente en la práctica interpretativa arqueológica.

4.3. Diseño de Investigación

La presente investigación adopta un diseño no experimental de carácter cualitativo, estructurado como estudio de caso único. El felino antropomorfo del Lanzón Chavín constituye el caso de estudio, seleccionado por su centralidad en el complejo ceremonial, su excepcionalidad formal y su potencial para revelar los principios ontológicos que estructuran la iconografía Chavín.

El diseño articula tres fuentes de información complementarias. La primera es la iconografía del Lanzón: los rasgos y atributos de la imagen del felino antropomorfo en sus diversos registros visuales. La segunda es el contexto arqueológico de Chavín: el emplazamiento de la escultura en la Galería del Lanzón, su relación con la arquitectura ceremonial y las condiciones espaciales y perceptuales del encuentro ritual con la imagen. La tercera es la comparación etnográfica y ontológica andino- amazónica: el corpus de conocimiento sobre las ontologías analogista y animista que proporciona el marco interpretativo para el análisis.

Se emplea un diseño cualitativo de estudio de caso con un dispositivo de análisis iconográfico basado en la ontología relacional amerindia, distinto al modelo iconológico clásico de Panofsky. Este método, que se describe en detalle en la sección 4.7, permite analizar la imagen desde las lógicas ontológicas que la produjeron, interpretando los rasgos iconográficos como índices de transformación chamánica y confluencia ontológica.

4.4. Credibilidad de la Investigación

La investigación cualitativa opera bajo criterios de rigor diferentes a los de la investigación cuantitativa. Mientras esta última evalúa la calidad de sus resultados mediante los conceptos de validez interna, validez externa, confiabilidad y objetividad, la investigación cualitativa ha desarrollado criterios equivalentes, pero epistemológicamente coherentes con su naturaleza interpretativa. Lincoln y Guba (1985) propusieron cuatro criterios fundamentales —credibilidad, transferibilidad, dependencia y confirmabilidad— que han sido ampliamente adoptados en la comunidad científica y que guían el diseño de la presente investigación.

La credibilidad, equivalente cualitativo de la validez interna, refiere a la confianza en la veracidad de los hallazgos. En investigación interpretativa, esto no significa correspondencia con una realidad objetiva externa, sino coherencia entre las interpretaciones propuestas y los datos analizados, así como plausibilidad desde el marco teórico empleado (Creswell & Poth, 2018). La presente investigación garantiza su credibilidad mediante la triangulación teórica: la interpretación de la imagen del Lanzón se construye desde múltiples marcos complementarios —la teoría de los modos de identificación de Descola, el perspectivismo de Viveiros de Castro, la teoría de la agencia de Gell— cuya convergencia fortalece la plausibilidad de los hallazgos.

La transferibilidad, equivalente de la validez externa, no pretende generalización estadística sino la posibilidad de que los lectores evalúen la aplicabilidad de los hallazgos a otros contextos. Esto se logra mediante la descripción densa (thick description) del caso estudiado, concepto desarrollado por Clifford Geertz (1973): una descripción que no solo registra conductas o formas, sino que explicita los marcos de sentido que las hacen inteligibles. La descripción detallada de los rasgos iconográficos del Lanzón, su contexto arqueológico y las lógicas ontológicas desde las cuales se interpretan permite al lector evaluar si los principios analíticos son transferibles a otras imágenes Chavín o a otros contextos andino-amazónicos.

La dependencia, equivalente de la confiabilidad, refiere a la consistencia de los resultados. En investigación cualitativa, esto no implica replicabilidad exacta —epistemológicamente imposible dado el carácter situado de toda interpretación— sino transparencia metodológica: que el proceso de investigación esté documentado con suficiente detalle para que otro investigador pueda seguir la lógica de las decisiones analíticas (Lincoln & Guba, 1985). La presente investigación garantiza su dependencia mediante la explicitación del método de análisis iconográfico empleado, las operaciones realizadas en cada nivel de análisis y los criterios que guían la identificación de operadores ontológicos en la imagen.

La confirmabilidad, equivalente de la objetividad, reconoce que toda interpretación está condicionada por el posicionamiento teórico del investigador, pero exige que los hallazgos deriven de los datos y no de sesgos o intereses previos. Esto se garantiza mediante la reflexividad: el reconocimiento explícito del marco teórico desde el cual se interpreta y de cómo este configura lo que se puede ver y lo que permanece invisible (Denzin & Lincoln, 2006). La presente investigación declara abiertamente su posicionamiento en el giro ontológico y la arqueología interpretativa, distinguiendo en el análisis entre la descripción de los rasgos observados y su interpretación desde el marco teórico adoptado.

Tabla 5. Criterios de Credibilidad y su Cumplimiento en la Investigación

Criterio	Equivalente Cuantitativo	Cómo se cumple en esta Investigación
Credibilidad	Validez interna	Triangulación teórica: convergencia de marcos interpretativos (Descola, Viveiros de Castro, Arqueología Cognitiva). Coherencia interna entre las interpretaciones de rasgos particulares y la interpretación global de la imagen. Revisión por pares y asesoría especializada.
Transferibilidad	Validez externa	Descripción densa del caso: documentación detallada de los rasgos iconográficos, el contexto arqueológico y las lógicas ontológicas aplicadas. El lector puede evaluar la aplicabilidad de los principios a otras imágenes Chavín o andino-amazónicas.
Dependencia	Confiabilidad	Transparencia metodológica: explicitación del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), descripción de las operaciones analíticas en cada nivel, documentación de los criterios de identificación de operadores ontológicos.
Confirmabilidad	Objetividad	Reflexividad epistemológica: declaración explícita del posicionamiento teórico (giro ontológico, arqueología interpretativa). Distinción clara entre descripción morfológica e interpretación ontológica. Reconocimiento de las limitaciones del estudio.

4.5. Sujeto de Estudio

El sujeto de estudio de la presente investigación es la figura del felino antropomorfo esculpida en el Lanzón Monolítico de Chavín de Huántar.

El Lanzón se encuentra emplazado en el interior del Templo Viejo de Chavín de Huántar, específicamente en una pequeña cámara cruciforme conocida como la Galería del Lanzón, situada en el corazón del edificio ceremonial. Este emplazamiento no es casual ni secundario; constituye el núcleo generador de toda la arquitectura del complejo. Como han documentado las investigaciones de Luis Lumbreras (1989, 2007) y Richard Burger (1992), el Templo Viejo fue construido en torno al Lanzón: la escultura no fue colocada en un espacio preexistente, sino que el espacio fue diseñado para contenerla y para configurar un tipo específico de encuentro con ella.

El acceso a la Galería del Lanzón implica un recorrido de descenso progresivo a través de pasadizos estrechos y oscuros que penetran en el cuerpo del templo. Este tránsito configura una experiencia liminal: el peregrino abandona el mundo exterior iluminado y desciende al interior de la tierra, al vientre del edificio ceremonial. La galería misma carece de iluminación natural directa; sin embargo, un sistema de ductos permite que, en momentos específicos del ciclo solar, un rayo de luz incida sobre el rostro del Lanzón, iluminando particularmente sus ojos y su boca (Rick, 2008). Esta manipulación arquitectónica de la luz sugiere que el encuentro con la imagen estaba cuidadosamente coreografiado para producir efectos perceptuales específicos.

La ubicación subterránea del Lanzón lo sitúa en el ukhu pacha, el mundo de abajo en la cosmología andina, dominio de las fuerzas generativas, de los ancestros y de la transformación. Simultáneamente, su verticalidad —una estaca que atraviesa los niveles del edificio— lo constituye como axis mundi, eje conector entre los estratos del cosmos (Burger, 1992). Esta doble condición —habitante del inframundo y eje de articulación cósmica— resulta coherente con la interpretación de la imagen como chamán en transformación: el chamán es precisamente quien transita entre mundos, quien habita el umbral.

La selección del Lanzón como sujeto de estudio, entre las numerosas esculturas e imágenes producidas por la cultura Chavín, se justifica por tres razones fundamentales: su centralidad ceremonial, su excepcionalidad formal y su potencial para el estudio de la confluencia ontológica andino-amazónica.

En cuanto a su centralidad ceremonial, el Lanzón no es una escultura entre otras: es el eje en torno al cual se organiza el Templo Viejo y, por extensión, el complejo ceremonial de Chavín de Huántar. Julio C. Tello (1960) la identificó como la imagen de la divinidad principal del culto Chavín. Investigaciones posteriores han confirmado esta centralidad: la orientación de las galerías, la disposición de las plazas ceremoniales y los sistemas de circulación del agua convergen hacia el punto donde se ubica el Lanzón (Lumbreras, 2007; Rick, 2008). Estudiar la imagen del Lanzón es estudiar el núcleo simbólico del fenómeno Chavín.

En cuanto a su excepcionalidad formal, la imagen del Lanzón presenta una complejidad iconográfica que no tiene paralelo en el corpus Chavín. La figura combina rasgos humanos (postura erguida, brazos con manos diferenciadas), rasgos felínicos (boca con colmillos, garras), elementos ofídicos y atributos ornamentales (orejeras, tocado) en una configuración que no corresponde a ninguna categoría taxonómica occidental. Rowe (1972) identificó esta característica como kenning visual: la sustitución sistemática de partes del cuerpo por otros seres, procedimiento que genera una imagen de identidad múltiple y fluida. Esta excepcionalidad formal hace del Lanzón el caso más rico para el análisis de las lógicas de composición ontológica.

En cuanto a su potencial para el estudio de la confluencia ontológica, el Lanzón constituye un caso paradigmático de articulación entre tradiciones andinas y amazónicas. Donald Lathrap (1971, 1973) argumentó que Chavín representa un punto de encuentro entre tradiciones culturales de la sierra y de la selva amazónica, hipótesis que investigaciones posteriores han fortalecido (Burger, 1992; Rick, 2008). La imagen del Lanzón condensa esta confluencia: sus rasgos felínicos remiten al jaguar amazónico y a las prácticas chamánicas de transformación documentadas etnográficamente en la selva; su inserción en una arquitectura monumental con sistemas de correspondencias cósmicas remite a la lógica analogista característica de las civilizaciones andinas. El Lanzón es, así, el lugar donde se encuentran y se articulan dos matrices ontológicas diferentes.

Un aspecto crucial para la selección del Lanzón es la naturaleza de la imagen que porta: no se trata de la representación de un ser estable —un dios, un animal, un humano— sino de la captura visual de un proceso de transformación en curso. Los rasgos de la imagen no configuran una identidad fija sino un tránsito entre identidades: el ser representado está deviniendo otro, está en el umbral entre lo humano y lo felínico, entre la perspectiva ordinaria y la perspectiva del depredador.

Esta interpretación se sustenta en varios indicios formales. Las pupilas excéntricas —desplazadas hacia la parte superior del ojo— han sido interpretadas como marcadores de estado alterado de conciencia, característico del trance chamánico (Burger, 1992). La boca con colmillos entrecruzados no

corresponde a la anatomía de ningún felino real; representa una capacidad —la capacidad de depredar— más que una especie. La combinación de rasgos humanos y felínicos no configura un "híbrido" estable sino una figura en proceso de cambio: el chamán que está adquiriendo la perspectiva y las capacidades del jaguar.

Desde el perspectivismo amerindio (Viveiros de Castro, 2004), la transformación chamánica no es metafórica sino ontológica: el chamán no "se disfraza" de jaguar ni "simboliza" al jaguar; el chamán deviene jaguar, adquiere su cuerpo y, con él, su perspectiva sobre el mundo. La imagen del Lanzón captura este devenir en su punto de máxima intensidad: el momento liminal en que el ser ya no es plenamente humano, pero aún no es plenamente jaguar, el umbral donde ambas perspectivas coexisten. Esta cualidad transformativa convierte al Lanzón en el sujeto ideal para investigar la hipótesis de que la imagen representa a un chamán en transformación ontológica.

4.6. Procedimientos, Técnicas e Instrumentos de Recolección de Información

a) Procedimientos:

- Revisión bibliográfica sistemática (estudios previos del Lanzón, corpus teórico sobre ontologías amerindias)
- Recopilación del corpus visual
- Construcción del marco analítico

b) Técnicas:

- Análisis iconográfico (a través de propuesta de método de análisis iconográfico adaptado al objeto de estudio)
- Análisis documental de fuentes etnográficas comparativas
- Triangulación teórica

c) Instrumentos:

- Fichas de análisis iconográfico
- Matrices de operacionalización de categorías

- Tablas de correspondencia entre rasgos y operadores ontológicos

4.7. Análisis de Datos

4.7.1. Limitaciones del Método Iconográfico de Panofsky para el Análisis de Imágenes Amerindias

El análisis iconográfico de las imágenes producidas por las sociedades prehispánicas americanas ha dependido principalmente del método desarrollado por Erwin Panofsky (1939, 1955) para el estudio del arte europeo renacentista. Este método, que distingue tres niveles de interpretación —pre-iconográfico, iconográfico e iconológico—, ha sido aplicado extensivamente a las imágenes andinas y mesoamericanas bajo el supuesto de su validez universal. Sin embargo, un examen epistemológico riguroso revela que los fundamentos ontológicos del método panofskiano resultan incompatibles con los principios que estructuran la producción visual de las sociedades amerindias.

El método de Panofsky descansa sobre supuestos que corresponden a la ontología que Philippe Descola (1994, 2003) ha denominado naturalismo: la concepción, característica del pensamiento moderno occidental, que postula la existencia de una naturaleza única y universal —regida por leyes uniformes— frente a una multiplicidad de culturas particulares que difieren en sus representaciones simbólicas de esa naturaleza común. Bajo esta ontología, la imagen artística opera como representación: un sistema de signos visuales que codifica contenidos semánticos preexistentes, los cuales el intérprete debe decodificar mediante el conocimiento de las convenciones culturales pertinentes.

Esta lógica representacionalista se manifiesta claramente en la estructura tripartita del método. El nivel pre-iconográfico presupone una percepción natural compartida universalmente: cualquier observador, independientemente de su contexto cultural, puede reconocer formas básicas como "un hombre", "un animal" o "un objeto". El nivel iconográfico introduce la mediación cultural, pero únicamente como código convencional que asigna significados a las formas: el hombre con llaves es San Pedro, el águila es símbolo de poder imperial. El nivel iconológico, finalmente, busca la "significación intrínseca" como

expresión de valores culturales profundos, pero mantiene la lógica representacional: la imagen expresa o simboliza contenidos mentales que existen independientemente de ella.

Las ontologías amerindias operan bajo principios radicalmente diferentes. El animismo, predominante en las sociedades amazónicas según la caracterización de Descola, no postula una naturaleza única percibida de modos diversos, sino una interioridad común a humanos y no-humanos —una misma capacidad de agencia, intencionalidad y perspectiva— que se manifiesta en fisicalidades diversas. Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2004) ha desarrollado esta intuición en su teoría del perspectivismo amerindio: los diferentes tipos de seres (humanos, animales, espíritus) comparten una misma "cultura" —las mismas categorías, valores e instituciones— pero habitan "naturalezas" diferentes determinadas por sus cuerpos. Lo que para el jaguar es cerveza de mandioca, para el humano es sangre; lo que para el humano es un charco de barro, para el tapir es una gran casa ceremonial.

El analogismo, por su parte, característico de las grandes civilizaciones andinas y mesoamericanas, concibe el cosmos como una vasta red de correspondencias entre entidades singulares. A diferencia del naturalismo que agrupa los seres en clases según propiedades compartidas, y del animismo que los distingue por sus cuerpos, pero los une por su interioridad, el analogismo trata cada entidad como singular y busca tejer entre ellas relaciones de semejanza parcial, homología estructural y resonancia simpática. El resultado es un cosmos densamente interconectado donde cada elemento ocupa una posición específica en múltiples cadenas de correspondencias.

La incompatibilidad entre estas ontologías y el método panofskiano no es sólo contextual sino estructural. En primer lugar, la distinción entre un nivel "pre-iconográfico" de percepción natural y un nivel "iconográfico" de convención cultural carece de sentido cuando la percepción misma está ontológicamente configurada. Si, como sostiene el perspectivismo, cada tipo de ser percibe el mundo desde su cuerpo particular, no existe un nivel de percepción "natural" previo a la configuración ontológica. Los colmillos del jaguar no son primero "colmillos" (percepción natural) y luego "símbolo

de poder" (convención cultural); son, desde el principio, índices de una capacidad específica —la predación— que constituye un modo particular de relación con otros seres.

En segundo lugar, el supuesto representacionalista —la imagen como signo que refiere a un contenido externo— resulta inadecuado para comprender la agencia de las imágenes amerindias. Alfred Gell (2021), en su teoría antropológica del arte, ha argumentado que las imágenes no deben analizarse primariamente como vehículos de significado sino como agentes que producen efectos en el mundo social. Esta perspectiva resulta particularmente pertinente para las imágenes rituales amerindias, que no representan entidades sobrenaturales, sino que son esas entidades, o al menos constituyen puntos de articulación ontológica donde diferentes tipos de seres pueden encontrarse e interactuar.

El felino antropomorfo del Lanzón Chavín ejemplifica paradigmáticamente esta condición. El personaje tallado no representa a un dios o a un ser sobrenatural; la escultura es una entidad con agencia propia, emplazada en el núcleo del complejo ceremonial como eje de articulación entre niveles cósmicos y punto de encuentro entre perspectivas diversas. Analizarla mediante el método de Panofsky —preguntando qué "significa" cada rasgo— equivale a imponer una lógica representacional ajena a los principios que la produjeron y, consecuentemente, a perder de vista su eficacia específica como dispositivo ritual.

4.7.2. Fundamentos Ontológicos para un Método Alternativo: Hacia una Aproximación Relacional

La construcción de un método de análisis iconográfico apropiado para las imágenes amerindias requiere fundamentarse en desarrollos teóricos que han renovado la comprensión antropológica de las ontologías no-occidentales y de la agencia de los objetos. Tres corpus teóricos resultan particularmente pertinentes: la teoría de los modos de identificación de Philippe Descola, el perspectivismo y multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro, y la teoría de la agencia del arte de Alfred Gell.

Philippe Descola (2012), a partir de su trabajo etnográfico con los Achuar de la Amazonía ecuatoriana y de una vasta revisión comparativa, ha propuesto una teoría general de los modos de identificación: las formas en que los colectivos humanos conciben las relaciones entre interioridad (mente, alma, intencionalidad) y fisicalidad (cuerpo, forma material) de los seres que pueblan el mundo. Combinando la semejanza o diferencia de interioridades con la semejanza o diferencia de fisicalidades, Descola identifica cuatro modos ontológicos posibles: el naturalismo (interioridades diferentes, fisicalidades semejantes), el animismo (interioridades semejantes, fisicalidades diferentes), el totemismo (ambas semejantes) y el analogismo (ambas diferentes).

Para la presente investigación resultan cruciales el animismo y el analogismo. El animismo, predominante en las sociedades amazónicas, atribuye a los no-humanos —animales, plantas, espíritus, ciertos objetos— una interioridad análoga a la humana: intencionalidad, agencia, perspectiva sobre el mundo. Las diferencias entre tipos de seres residen en sus cuerpos, entendidos no como sustrato biológico sino como conjunto de afectos y capacidades. El jaguar y el humano comparten una misma "humanidad" interior, pero difieren en lo que sus cuerpos pueden hacer: el cuerpo del jaguar puede depredar de modos que el cuerpo humano no puede; el cuerpo del chamán, transformado ritualmente, puede acceder a capacidades que el cuerpo ordinario no posee.

El analogismo, característico de las civilizaciones andinas según la aplicación que diversos autores han hecho del esquema de Descola, opera bajo una lógica diferente. Ante un mundo poblado de singularidades —donde cada entidad difiere de las demás tanto en su interioridad como en su fisicalidad—, el pensamiento analógico teje redes de correspondencias que conectan los diferentes dominios del cosmos. El mundo de arriba corresponde al mundo de abajo; el cuerpo humano corresponde al cuerpo social y al cuerpo cósmico; los animales, las plantas, los minerales, los astros ocupan posiciones homólogas en sus respectivos dominios. Esta lógica produce sistemas clasificatorios complejos, jerarquías cósmicas elaboradas y una atención constante a las relaciones de semejanza parcial entre entidades dispares.

Eduardo Viveiros de Castro (2004, 2010) ha profundizado el análisis del animismo amazónico mediante su teoría del perspectivismo y el multinaturalismo. El perspectivismo sostiene que los diferentes tipos de seres se perciben a sí mismos como humanos y perciben a los otros como no-humanos, pero lo que cada uno ve depende de su punto de vista corporal. El jaguar se ve a sí mismo como humano, ve su guarida como una aldea, ve la sangre de sus presas como cerveza de mandioca; pero ve a los humanos como presas, como pecaríes o tapires. El chamán es quien puede adoptar el punto de vista de otros seres, ver el mundo como ellos lo ven, y retornar para comunicar lo que ha visto.

El multinaturalismo invierte la fórmula del multiculturalismo occidental. Si el naturalismo moderno postula una naturaleza única y múltiples culturas (representaciones diferentes de la misma realidad), el pensamiento amerindio postula una cultura única —todos los seres comparten las mismas categorías e instituciones— y múltiples naturalezas determinadas por los cuerpos. No hay relativismo cultural sino relacionalismo natural: las diferencias no están en las mentes sino en los cuerpos, no en las representaciones sino en las perspectivas.

Alfred Gell (1998), por su parte, ha propuesto una teoría antropológica del arte que abandona el enfoque semiótico —el arte como sistema de símbolos— en favor de un enfoque centrado en la agencia. Los objetos artísticos, argumenta Gell, deben analizarse como agentes secundarios: entidades que, aunque no poseen intencionalidad propia, funcionan como extensiones o manifestaciones de la agencia de personas (artistas, patronos, destinatarios). La eficacia del arte no reside en lo que significa sino en lo que hace: fascinar, intimidar, cautivar, seducir, proteger.

La combinación de estas perspectivas teóricas permite reformular la pregunta que guía el análisis iconográfico. En lugar de preguntar qué significa la imagen del Lanzón, debemos preguntar: ¿qué hace esta imagen? ¿Qué capacidades indexa? ¿Entre qué perspectivas media? ¿Qué transformaciones efectúa sobre quienes interactúan con ella? ¿Cómo articula las lógicas del animismo amazónico y el analogismo andino en un dispositivo ritual específico?

Los fundamentos teóricos expuestos en las secciones precedentes —el analogismo y animismo de Descola (2012), el perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro (2004, 2010), y los principios de la arqueología cognitiva (Renfrew, 1994; Flannery y Marcus, 1996)— no constituyen marcos aislados ni mutuamente excluyentes. Por el contrario, su convergencia en torno al problema de la imagen chamánica amerindia revela una coherencia epistemológica profunda que permite articularlos en una propuesta integradora.

Esta articulación se fundamenta en tres reconocimientos compartidos por estos marcos teóricos. Primero, el rechazo del dualismo naturaleza/cultura como matriz universal de comprensión del mundo, lo que implica abandonar la premisa de que las imágenes prehispánicas operan bajo la lógica representacional del naturalismo occidental. Segundo, la afirmación de la relacionalidad como principio ontológico fundamental: en las ontologías amerindias, los seres no preexisten a las relaciones que los constituyen, sino que emergen de ellas. Tercero, el reconocimiento del cuerpo como locus de diferenciación ontológica y, por tanto, de la transformación corporal —particularmente la transformación chamánica— como mecanismo de tránsito entre perspectivas y modos de existencia.

Desde la arqueología cognitiva, estos principios adquieren operatividad analítica. Si las imágenes no representan entidades preexistentes sino que operan como índices de relaciones y procesos transformativos, entonces el análisis iconográfico debe orientarse no hacia la decodificación de símbolos, sino hacia la identificación de índices relacionales. Los rasgos híbridos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín —colmillos, garras, pupilas excéntricas, "cabellos serpentiformes"— no simbolizan atributos de una deidad; más bien, constituyen índices de un proceso de transformación ontológica en curso, donde las fronteras entre lo humano y lo no-humano se disuelven en el acto chamánico.

La confluencia de estos principios configura lo que en esta investigación denominamos ontología relacional chamánica: un marco interpretativo que integra los modos ontológicos analogista y animista con los principios del perspectivismo amerindio, orientado específicamente a la comprensión de las

imágenes de transformación chamánica en el arte del Formativo andino. Esta ontología relacional chamánica no es una categoría importada de la literatura antropológica, sino una propuesta teórica emergente de la presente investigación, construida para abordar las especificidades del objeto de estudio.

En tanto propuesta teórica, la ontología relacional chamánica requiere una fundamentación que trasciende los límites de este capítulo metodológico. Su desarrollo completo —incluyendo la explicitación de sus principios constitutivos, sus alcances interpretativos y sus limitaciones— se presenta en el Capítulo VII (Discusión), donde la propuesta se articula con los resultados del análisis iconográfico del Lanzón Chavín. Lo que aquí se ha establecido son los fundamentos ontológicos que justifican y sostienen el Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), cuya estructura operativa se desarrolla a continuación.

4.7.3. Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA)

Sobre la base de los fundamentos teóricos expuestos, la presente investigación propone y aplica un método de análisis iconográfico diseñado específicamente para las imágenes producidas en el marco de las ontologías amerindias. Este método, que denominamos Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), mantiene una estructura en tres niveles —análoga formalmente a la de Panofsky— pero reformula radicalmente el contenido y los objetivos de cada nivel para hacerlos coherentes con los principios ontológicos del animismo y el analogismo.

El primer nivel, denominado Morfológico-Relacional, corresponde formalmente al nivel pre-iconográfico de Panofsky, pero difiere sustancialmente en sus presupuestos y operaciones. Panofsky concibe este nivel como la identificación de "motivos artísticos" mediante una percepción natural y universal: cualquier observador puede reconocer formas básicas independientemente de su contexto cultural. El nivel Morfológico-Relacional, en cambio, parte de la premisa de que no existe percepción neutral: toda identificación de formas está ya configurada por marcos ontológicos específicos. Por lo

tanto, este nivel no busca describir "qué formas vemos" sino identificar índices de capacidad transformativa.

Las operaciones analíticas del Nivel I comprenden tres dimensiones. En primer lugar, el inventario de rasgos morfológicos distintivos: la identificación de elementos formales (colmillos, garras, ojos, boca, extremidades, ornamentos) sin asumir que estos corresponden a categorías taxonómicas occidentales. No se trata de clasificar los rasgos como "humanos", "animales" o "híbridos", sino de registrarlos como configuraciones formales específicas que indexan capacidades particulares. En segundo lugar, el análisis de la materialidad agentiva: el material (piedra, cerámica, metal), su textura, su ubicación espacial y su orientación no constituyen un "soporte" neutral sino parte constitutiva de la entidad. La pregunta no es "sobre qué está hecha la imagen" sino "qué hace el material, qué relaciones establece el emplazamiento". En tercer lugar, el mapeo de discontinuidades y transiciones: identificar dónde y cómo los rasgos se transforman unos en otros, dónde las formas se funden o se distinguen, qué zonas de la imagen constituyen puntos de articulación entre dominios diferentes.

El segundo nivel, denominado Composición Ontológica, corresponde formalmente al nivel iconográfico de Panofsky, pero transforma radicalmente su contenido. Mientras Panofsky busca identificar "temas y conceptos" mediante la comparación con fuentes literarias y tradiciones iconográficas establecidas —operación que presupone un repertorio de "significados convencionales" codificados culturalmente—, el nivel de Composición Ontológica busca identificar las lógicas ontológicas según las cuales se articulan los rasgos de la imagen. No se trata de preguntar "qué significa este rasgo" sino "según qué principios se compone con los demás rasgos".

Las operaciones analíticas del Nivel II se organizan en tres dimensiones correspondientes a las lógicas ontológicas pertinentes. La primera dimensión identifica operadores animistas: marcadores de perspectiva (¿qué punto de vista encarna esta imagen? ¿desde qué cuerpo ve el mundo?), índices de transformación y depredación (¿qué capacidades de captura y apropiación de perspectivas ajenas manifiestan los rasgos?), y quimerismo (¿cómo condensa la imagen múltiples perspectivas simultáneas

sin fusionarlas?). La segunda dimensión identifica operadores analogistas: correspondencias y homologías (¿qué relaciones de semejanza estructural establece entre dominios diferentes?), jerarquías y simetrías (¿cómo se organizan los rasgos en sistemas de orden y complementariedad?), y signos de posición cósmica (¿qué rasgos indexan una ubicación específica en la red de correspondencias del cosmos?). La tercera dimensión analiza la confluencia ontológica: cómo coexisten y se articulan las lógicas animistas y analogistas en la misma imagen, qué tensiones o complementariedades emergen, qué espacio liminal se constituye en su intersección.

El tercer nivel, denominado Agencia y Eficacia, corresponde formalmente al nivel iconológico de Panofsky, pero sustituye la búsqueda de "significación intrínseca" por el análisis de la capacidad de acción de la imagen. Panofsky concibe el nivel iconológico como la interpretación de los "valores simbólicos" que expresan la mentalidad de una época, operación que mantiene la lógica representacional (la imagen expresa contenidos mentales preexistentes). El nivel de Agencia y Eficacia abandona la pregunta por el significado y formula en su lugar la pregunta por la acción: ¿qué hace esta imagen? ¿Qué transformaciones efectúa? ¿Qué relaciones establece entre entidades?

Las operaciones analíticas del Nivel III comprenden cuatro dimensiones. En primer lugar, el análisis de la agencia de la imagen: identificar cómo la imagen actúa sobre quienes interactúan con ella, qué efectos produce, qué transformaciones induce. En segundo lugar, la reconstrucción del campo relacional: entre qué entidades media la imagen, qué dominios conecta, qué perspectivas articula. En tercer lugar, la identificación de la eficacia transformativa: qué tipo de transformación indexa o efectúa la imagen (transformación chamánica, captura de perspectivas, articulación de niveles cósmicos). En cuarto lugar, el análisis de la experiencia perceptual situada: cómo las condiciones materiales del encuentro con la imagen (iluminación, sonido, orientación espacial, recorrido de acceso) configuran su eficacia como dispositivo transformador.

4.7.3.1. Síntesis comparativa: Método de Panofsky y Método de Análisis Relacional Amerindio

La siguiente tabla sintetiza las diferencias estructurales entre el método de Panofsky y el Método de Análisis Iconográfico Ontológico Amerindio propuesto:

Tabla 6. Síntesis Comparativa entre métodos de análisis iconográfico

Aspecto	Método de Panofsky	Método Relacional Amerindio
Nivel I	Pre-iconográfico: identificación de motivos artísticos mediante percepción natural universal	Morfológico-Relacional: identificación de rasgos como índices de capacidad transformativa
Nivel II	Iconográfico: identificación de temas y conceptos según convenciones culturales y fuentes literarias	Composición Ontológica: análisis de las lógicas animistas y analogistas de articulación de rasgos
Nivel III	Iconológico: interpretación de la significación intrínseca y los valores simbólicos	Agencia y Eficacia: análisis de las transformaciones que la imagen efectúa
Ontología implícita	Naturalismo: naturaleza única, culturas múltiples; imagen como representación de contenidos semánticos	Animismo/Analogismo: naturalezas múltiples, perspectivas diversas; imagen como entidad agentiva
Pregunta guía	¿Qué significa esta imagen?	¿Qué hace esta imagen? ¿Qué transforma?
Validación	Correspondencia con fuentes literarias y tradición iconográfica documentada	Coherencia con las lógicas ontológicas y el registro etnográfico comparativo

4.7.3.2. Elementos del Análisis: Rasgos, Atributos y Categorías Interpretativas

La aplicación del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA) a la imagen del Lanzón Chavín requiere una clarificación epistemológica rigurosa de los elementos que conforman su arquitectura analítica. A diferencia de los enfoques iconográficos tradicionales que operan bajo presupuestos representacionalistas, el MAIRA estructura sus elementos según una lógica indéxica coherente con las ontologías amerindias que fundamentan esta investigación.

Los elementos del análisis se organizan en una arquitectura jerárquica de cuatro niveles epistemológicamente diferenciados, cada uno correspondiente a un grado específico de abstracción y a una operación cognitiva particular. Esta estructura no constituye un a priori metodológico impuesto al material, sino que emerge de la aplicación sistemática de los tres niveles del MAIRA: el nivel

morfológico-relacional produce las unidades de análisis; el nivel de composición ontológica genera las subcategorías; y el nivel de agencia y eficacia configura las categorías interpretativas.

4.7.3.2.1. Arquitectura analítica del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA)

- Nivel I: Rasgos iconográficos (Empírico-Descriptivo)

Los rasgos iconográficos constituyen las configuraciones formales mínimas identificables en la imagen. Se definen como datos empíricos observables, susceptibles de descripción morfológica sin carga interpretativa previa. En el contexto del MAIRA, los rasgos no son meras características visuales neutrales, sino índices de capacidad transformativa corporizados: configuraciones que manifiestan capacidades específicas de la entidad representada como parte constitutiva de su corporalidad.

Esta redefinición distingue al método de la iconografía tradicional, donde el rasgo es concebido como característica inherente del cuerpo y el atributo como elemento portado que identifica al personaje. En el MAIRA, la distinción opera en términos ontológicos, no meramente descriptivos: el rasgo indica una capacidad que se manifiesta como el cuerpo de la entidad. Así, los colmillos no representan simbólicamente la predación, sino que son la capacidad predatoria corporizada; las garras no simbolizan la captura, sino que constituyen la tecnología corporal de aprehensión.

- Nivel II: Atributos (Interpretativo-Funcional)

Los atributos constituyen propiedades inferidas interpretativamente a partir de los rasgos. No son directamente observables, sino que emergen del proceso de análisis ontológico. En el MAIRA, los atributos funcionan como índices de capacidad transformativa relacionales: capacidades que se manifiestan como conexiones activas con otros dominios, entidades o planos cósmicos.

La distinción entre rasgo y atributo no es, por tanto, la diferencia entre lo inherente y lo portado, sino entre lo corporizado y lo relacional. Las serpientes capilares, por ejemplo, no son ornamentos que identifican al personaje, sino índices de una capacidad de conexión con el ukhu pacha que se manifiesta como relación activa. Los elementos de vestimenta ritual no decoran un cuerpo preexistente, sino que participan en la construcción del cuerpo-otro del chamán en transformación.

La inferencia de atributos a partir de rasgos constituye la operación central del Nivel II (Composición Ontológica) del MAIRA, donde se determina bajo qué lógica ontológica opera cada elemento: animista, analogista, o de confluencia.

- Nivel III: Subcategorías analíticas (Conceptual-Intermedio)

Las subcategorías constituyen clases conceptuales que agrupan rasgos y atributos relacionados bajo un mismo operador ontológico. No son clasificaciones arbitrarias, sino que emergen del análisis de composición ontológica cuando se identifican conjuntos de elementos que operan bajo una misma lógica transformativa o relacional.

Las subcategorías se organizan según los dos modos ontológicos que fundamentan la investigación:

Subcategorías animistas: Agrupan elementos que operan bajo la lógica del perspectivismo y el multinaturalismo. Incluyen el aparato depredador (boca, colmillos, garras como tecnología corporal de predación y transformación) y el sistema perceptual alterado (pupilas excéntricas, nariz dilatada, párpados serpentinos como índices de visión no ordinaria y cambio de perspectiva).

Subcategorías analogistas: Agrupan elementos que operan bajo la lógica de las correspondencias cósmicas. Incluyen los dispositivos de conexión cósmica (chakana, espiral, soga como articuladores de planos y niveles del cosmos), los marcadores de equilibrio (manos en posiciones opuestas como índice de articulación arriba/abajo) y los marcadores de status ritual (orejeras, brazaletes, ajorcas como índices de posición jerárquica en la red de relaciones cósmicas).

- Nivel IV: Categorías interpretativas (Teórico-Abstracto)

Las categorías interpretativas constituyen el nivel mayor de abstracción teórica. Corresponden a los objetivos de la investigación y articulan el análisis iconográfico con el marco teórico ontológico. Emergen del Nivel III del MAIRA (Agencia y Eficacia), donde se interpreta qué hace la imagen, qué transforma, qué efectúa.

Para esta investigación se han definido dos categorías interpretativas principales:

Transformación Ontológica Chamánica: Agrupa las subcategorías animistas que indexan el proceso de cambio de perspectiva y naturaleza característico de la práctica chamánica amerindia. Esta categoría articula los elementos que manifiestan la capacidad del chamán de transitar entre naturalezas, adoptar perspectivas no humanas y acceder a capacidades transformativas mediante la incorporación de tecnologías corporales predatorias y sistemas perceptuales alterados.

Mediación Cosmológica: Agrupa las subcategorías analogistas que manifiestan la capacidad de articular niveles cósmicos, establecer correspondencias entre planos y mantener el equilibrio de relaciones que caracteriza la ontología andina. Esta categoría articula los elementos que indexan la función del chamán como mediador entre mundos y garante del orden cósmico.

4.7.3.2.2. Estructura operativa de los elementos de análisis

La siguiente tabla sintetiza la relación jerárquica entre los niveles de análisis, evidenciando cómo cada nivel emerge del precedente mediante operaciones epistemológicas específicas.

Tabla 7. Relación Jerárquica entre Niveles de Análisis

NIVEL	ELEMENTO	OPERACIÓN	NIVEL MAIRA
I. Empírico-Descriptivo	Rasgos iconográficos	Identificación y descripción morfológica	Nivel I: Morfológico-Relacional
II. Interpretativo-Funcional	Atributos inferidos	Inferencia de capacidades transformativas	Nivel II: Composición Ontológica
III. Conceptual-Intermedio	Subcategorías analíticas	Agrupación según operador ontológico	Nivel II: Composición Ontológica
IV. Teórico-Abstracto	Categorías interpretativas	Interpretación de agencia y eficacia	Nivel III: Agencia y Eficacia

4.7.3.2.3. Coherencia con el Cuadro de Operacionalización

El cuadro de operacionalización del análisis iconográfico según el método MAIRA materializa esta arquitectura analítica, organizando los elementos identificados en la imagen del Lanzón Chavín según la estructura jerárquica descrita. La lectura del cuadro debe realizarse de izquierda a derecha (de lo

concreto a lo abstracto), de las unidades a las categorías, siguiendo el movimiento epistemológico que va de la observación empírica a la interpretación teórica.

Es fundamental comprender que esta estructura no es un esquema clasificatorio estático, sino un dispositivo analítico dinámico. Los rasgos y atributos no se asignan mecánicamente a subcategorías predefinidas; más bien, las subcategorías emergen del análisis cuando se identifica que un conjunto de elementos opera bajo una misma lógica ontológica. Del mismo modo, las categorías no son recipientes vacíos que se llenan con subcategorías, sino interpretaciones comprehensivas sobre qué hace el conjunto de elementos articulados.

Esta concepción dinámica distingue al MAIRA de los métodos iconográficos tradicionales: no se trata de decodificar símbolos según un código preestablecido, sino de reconstruir las relaciones ontológicas que la imagen indexa y las transformaciones que efectúa en quienes interactúan con ella.

4.7.3.3. Procedimiento analítico

El procedimiento de análisis se desarrolla en etapas sucesivas que corresponden a los tres niveles del método. En la primera etapa, correspondiente al Nivel I (Morfológico-Relacional), se realiza un inventario exhaustivo de los rasgos y atributos de la imagen, documentando su configuración formal, su materialidad y sus relaciones espaciales. Esta etapa produce fichas descriptivas de cada elemento y un mapa de las relaciones formales entre ellos.

En la segunda etapa, correspondiente al Nivel II (Composición Ontológica), cada rasgo y atributo identificado se analiza según los operadores animistas y analogistas. Se identifican los índices de capacidad depredadora, de perspectiva alterada, de correspondencia cósmica y de posición jerárquica. Se analiza cómo los diferentes rasgos se articulan entre sí según estas lógicas y se identifican los puntos de confluencia donde ambas lógicas operan simultáneamente. Esta etapa produce matrices de análisis que organizan los rasgos según las subcategorías ontológicas.

En la tercera etapa, correspondiente al Nivel III (Agencia y Eficacia), se reconstruye la acción de la imagen como totalidad. Se analiza qué tipo de transformación efectúa el dispositivo completo, entre

qué perspectivas media, qué campo relacional constituye. Se integra el análisis de la experiencia perceptual: cómo las condiciones del encuentro con la imagen (el descenso a la galería subterránea, la oscuridad, la iluminación parcial, la orientación de la escultura) configuran su eficacia transformativa. Esta etapa produce la interpretación final que articula los elementos analizados en una comprensión de la agencia específica del Lanzón como dispositivo ritual.

El procedimiento incluye, transversalmente, la consulta del registro etnográfico comparativo. Las lógicas ontológicas del animismo y el analogismo no se postulan a priori sino que se documentan etnográficamente en sociedades amazónicas y andinas contemporáneas, y se aplican al registro arqueológico mediante inferencia analógica controlada. Esta operación sigue los principios metodológicos de la analogía etnográfica tal como los ha formulado la arqueología cognitiva y simbólica (Renfrew, 1994; Renfrew & Zubrow, 1994), reconociendo tanto su potencial heurístico como sus limitaciones.

4.7.3.4. Fortalezas y Limitaciones del Método

El método propuesto presenta fortalezas significativas respecto a la aplicación del método de Panofsky a las imágenes amerindias. En primer lugar, garantiza coherencia ontológica: el método opera desde las mismas premisas que estructuraron la producción de las imágenes, evitando la violencia epistémica de imponer categorías naturalistas a objetos producidos bajo ontologías diferentes. En segundo lugar, supera el representacionalismo: al preguntar por la agencia y no por el significado, el método respeta la naturaleza performativa y transformativa de las imágenes rituales amerindias. En tercer lugar, integra materialidad y percepción: el método no separa "forma" de "contenido" ni "imagen" de "contexto", reconociendo que todos estos elementos constituyen conjuntamente el dispositivo agentivo. En cuarto lugar, permite capturar la confluencia ontológica: el método está diseñado para identificar la articulación de lógicas diferentes en un mismo objeto, característica crucial para el análisis de la iconografía Chavín.

El método presenta también limitaciones que deben reconocerse explícitamente. En primer lugar, existe un riesgo de sobre interpretación: al abandonar la "descripción neutral" del nivel pre-iconográfico panofskiano, el investigador debe ejercer particular vigilancia para no proyectar lógicas ontológicas donde quizás no operan. En segundo lugar, el método depende de fuentes etnográficas: el análisis de las lógicas animistas y analogistas requiere conocimiento del registro etnográfico comparativo; para sociedades sin continuidad etnográfica directa, como Chavín, esto introduce grados de incertidumbre que deben reconocerse. En tercer lugar, existe dificultad de validación intersubjetiva: sin el anclaje en "significados convencionales" documentados, la validación de las interpretaciones depende de criterios de coherencia interna y plausibilidad etnográfica que admiten cierto grado de indeterminación.

Estas limitaciones no invalidan el método, sino que delimitan sus condiciones de aplicación y el estatuto epistemológico de sus resultados. Las interpretaciones producidas mediante el MAIRA no pretenden establecer "el significado verdadero" del Lanzón —pretensión que resultaría epistemológicamente ingenua— sino ofrecer una lectura que resulta coherente con los principios ontológicos que, según el mejor conocimiento disponible, estructuraron la producción visual de las sociedades Chavín. El valor de esta lectura reside en su capacidad de iluminar aspectos de la imagen que permanecen invisibles bajo el marco panofskiano, y de generar hipótesis interpretativas que pueden evaluarse según criterios de coherencia, plausibilidad y productividad heurística.

V ANALISIS

El presente capítulo constituye el núcleo analítico de esta investigación, donde los principios teóricos y metodológicos desarrollados en los capítulos precedentes se aplican sistemáticamente al estudio de la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín. El análisis que aquí se desarrolla no pretende descifrar símbolos ni decodificar mensajes ocultos en la imagen; aspira, más bien, a comprender los principios ontológicos que subyacen a su configuración y que le otorgan sentido dentro del mundo relacional amerindio.

La aproximación analítica que estructura este capítulo parte de un reconocimiento fundamental: la imagen del Lanzón no puede ser comprendida como una representación de algo exterior a sí misma —una deidad, un concepto, un poder abstracto— sino como la materialización de relaciones ontológicas específicas. Los rasgos híbridos que configuran esta figura extraordinaria —la conjunción de elementos humanos, felínicos, serpentinos y cosmológicos en un solo cuerpo— no constituyen una combinación arbitraria de atributos simbólicos. Expresan, por el contrario, los principios de una ontología donde las fronteras entre categorías de seres son permeables y donde la transformación corporal opera como mecanismo privilegiado de tránsito entre perspectivas y modos de existencia.

El análisis se organiza en torno a dos ejes ontológicos complementarios que atraviesan la configuración de la imagen. El primer eje corresponde a los principios animistas del perspectivismo amerindio: la predación como mecanismo transformador, el cuerpo como envoltura modificable, la visión interior que permite acceder a otras perspectivas. Bajo esta lógica, los colmillos, las garras, las pupilas excéntricas y los elementos serpentiformes del felino antropomorfo no simbolizan poder o ferocidad en abstracto; constituyen índices de un proceso de transformación ontológica en curso, donde el chamán adquiere las capacidades perceptivas y agentivas del jaguar y la serpiente. El segundo eje corresponde a los principios analógicos de la cosmovisión andina: la correspondencia entre planos cósmicos, la complementariedad de opuestos, el ordenamiento espacial del universo. Los dispositivos de conexión cósmica —la chakana, la espiral, la soga, el propio lanzón como huanca— y los marcadores

de status ritual materializan estos principios, situando al personaje representado como mediador entre los diferentes niveles del cosmos.

La articulación de ambos ejes ontológicos en una sola imagen no es contradictoria sino profundamente coherente. El chamán amerindio es, simultáneamente, quien transita entre perspectivas (función animista) y quien conecta los planos del cosmos (función analógica). La imagen del Lanzón hace presente esta doble condición: el cuerpo en transformación y el agente de mediación cosmológica convergen en una misma figura.

El análisis procede en varios niveles complementarios que permiten triangular la interpretación. En primer lugar, se examina el soporte material —la piedra, su ubicación en el corazón del templo, su orientación— como elemento inseparable de la imagen que porta. El Lanzón no es un lienzo neutro sobre el cual se grabó una figura; es un huanca, una piedra con agencia propia que participa activamente en las relaciones que la imagen establece. Comprender el soporte implica comprender el contexto relacional en el que la imagen opera.

En segundo lugar, se desarrolla el análisis iconográfico propiamente dicho, aplicando el Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio. Este análisis identifica sistemáticamente los rasgos observables en la imagen, les asigna atributos derivados del marco teórico y los organiza en las categorías de Transformación Ontológica Chamánica y Mediación Cosmológica. La distinción entre rasgos humanos y no-humanos, entre elementos de transformación corporal y dispositivos de conexión cósmica, entre atributos animistas y analógicos, permite una lectura ordenada de la complejidad figurativa del Lanzón.

En tercer lugar, el análisis incorpora la dimensión mítica de los animales arquetípicos presentes en la imagen. El felino y la serpiente como figuras de poder con profundas raíces en la cosmología amerindia. Comprender qué capacidades, qué perspectivas, qué modos de existencia encarnan estos animales en el pensamiento amerindio resulta indispensable para interpretar su presencia en el cuerpo del personaje del Lanzón.

En cuarto lugar, el análisis confronta la interpretación iconográfica con las evidencias materiales recuperadas por la arqueología. Los objetos asociados a prácticas chamánicas —máscaras, orejeras, brazaletes, textiles transformativos, instrumentos sonoros, recipientes para sustancias psicoactivas, prótesis teriomórficas— proporcionan correlatos materiales para los elementos representados en la imagen. Esta convergencia entre representación iconográfica y registro arqueológico fortalece la hipótesis de que el felino antropomorfo del Lanzón materializa la figura del chamán en transformación. Las evidencias de sacrificios humanos y antropofagia ritual, por su parte, fijan la interpretación en el horizonte de la predación como principio transformador propio del pensamiento amerindio.

Finalmente, el análisis recurre a la evidencia lingüística como vía complementaria de acceso a las categorías conceptuales de los antiguos pobladores de Chavín. La lingüística histórica comparativa permite identificar raíces léxicas y campos semánticos que iluminan aspectos de la cosmovisión que las fuentes arqueológicas e iconográficas, por sí solas, no pueden revelar. La indagación sobre términos como wari o bari abre ventanas hacia los modos en que estas sociedades conceptualizaban las entidades sagradas y los seres de poder.

La convergencia de estas líneas de evidencia —iconográfica, arqueológica, mítica y lingüística— no busca producir una interpretación cerrada y definitiva del Lanzón Chavín. Pretende, más bien, construir una lectura ontológicamente informada que restituya a la imagen su densidad relacional originaria, aquella que los enfoques representacionales occidentales han tendido sistemáticamente a reducir y simplificar.

5.1. El Soporte

5.1.1. Descripción

El Lanzón de Chavín constituye una pieza lítica de notables proporciones y particular morfología que se yergue en la galería central del Templo Viejo de Chavín de Huántar. Este monumento pétreo, labrado en una única masa de granito blanco, presenta una configuración general que recuerda

inequívocamente a la forma de un cuchillo o puñal y “consta por consiguiente de dos partes principales, mango y hoja” (Tello 1960: 173).

Para continuar con la descripción, seguiremos usando esta analogía con la forma y partes de un cuchillo. Así, La parte de arriba, que es prácticamente la cuarta parte de la longitud del lanzón, sería la que tendría forma de mango o “espiga” y las otra tres cuarta partes de la longitud, tendrían la forma de hoja que termina en forma de punta.

La totalidad del monolito exhibe una superficie predominantemente regular y pulida, sin evidencias de “retoques a la forma original de la piedra” (Tello 1960: 173), previos al grabado de sus relieves. El estado de conservación de la piedra es destacable, pues a pesar de su antigüedad milenaria, no manifiesta deterioros sustanciales que hayan alterado su forma primigenia, salvo algunas erosiones focalizadas.

Morfológicamente, el Lanzón adopta una estructura prismática que se inicia en su extremo inferior con una forma aguzada, reminiscente de la punta de un arma penetrante. Desde esta extremidad, la pieza comienza a ensancharse gradualmente desarrollando las tres caras de la “hoja”, siendo la parte posterior la más delgada, la que, siguiendo la analogía con la forma del cuchillo, sería el “lomo”. Esta forma la mantiene desde el piso hasta las tres cuartas partes de la altura total del Lanzón. A partir de ahí, en la parte que en un cuchillo se denomina “talón”, toma la forma de mango o “espiga” de cuatro lados.

Las posibles técnicas que fueron utilizadas para trabaja la piedra fueron:

- La talla por percusión o desbaste inicial: se utilizaron piedras de mayor dureza que el granito como la cuarcita y diorita.
- Tallado de forma: con herramientas de piedra más pequeñas a manera de martillos, posiblemente obsidiana y pedernal.
- Grabado de motivos o talla por abrasión: con percutores pequeños, punzones de piedra dura (puntas de cuarzo) hueso o metal (talvez cobre nativo) para desgastar la piedra, creando surcos y formas.

- Abrasión y Pulido: con arena, piedra pómez y agua.

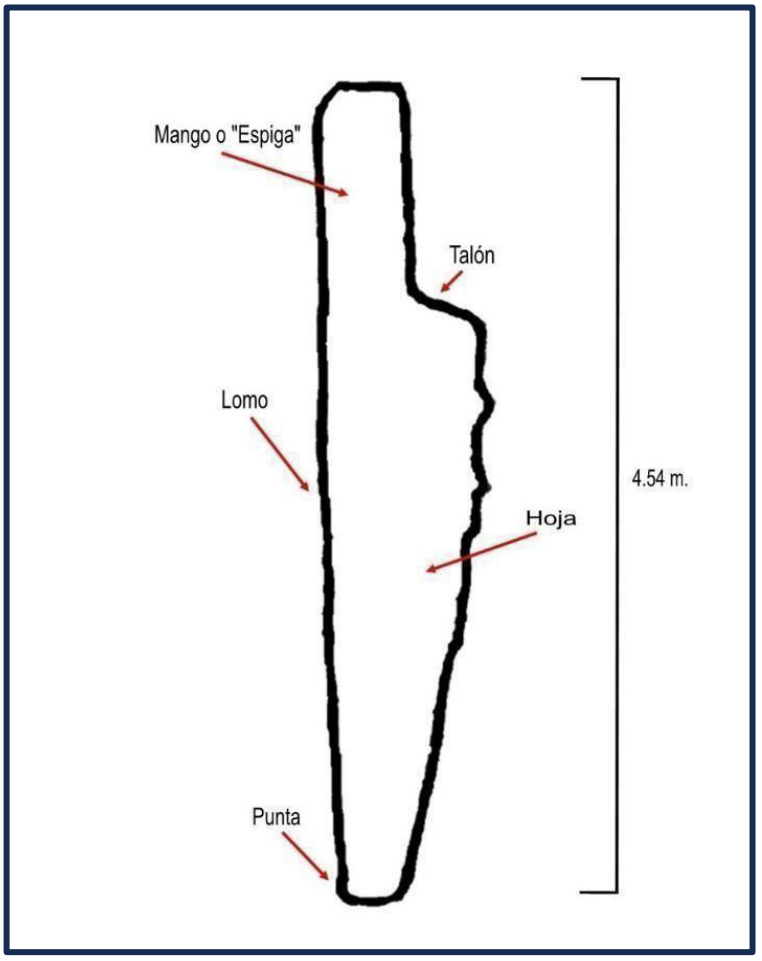


Figura 35. Forma del Lanzón y partes análogas a las de un cuchillo

La totalidad de su configuración revela una notable precisión geométrica y regularidad en sus proporciones. Sus formas y simetrías han sido ejecutadas con un rigor técnico que evidencia un dominio consumado del trabajo en piedra por parte de sus artífices. Esta regularidad se mantiene constante a lo largo de toda la pieza, exceptuando algunas irregularidades intencionales que responden a necesidades específicas de su diseño.

Las dimensiones totales del Lanzón son ciertamente impresionantes. Su longitud alcanza los 4,54 metros desde su base hasta el punto en que su extremo superior se apoya “sobre las vigas monolíticas del techo” (Tello 1960: 107). Su anchura, variable a lo largo de su extensión, presenta su máxima

amplitud en su sección media, reduciéndose progresivamente tanto hacia la espiga superior como hacia la base inferior.

El material constitutivo del monolito es un granito de tonalidad blanquecina con sutiles vetas grisáceas, característico de las formaciones geológicas de la región. Esta piedra presenta una dureza considerable que habría supuesto un desafío técnico significativo para los talladores originales, haciendo aún más meritorio el acabado final de la pieza.

La superficie del Lanzón, previa y posteriormente al trabajo de grabado de sus motivos iconográficos, fue sometida a un meticuloso proceso de pulido para eliminar asperezas naturales de la superficie y suavizar y mejorar la definición de los bordes de las figuras. Este tratamiento superficial dotó al monolito de una textura lisa y regular que persiste hasta la actualidad.

5.1.2. Ubicación y Orientación

El Lanzón debió estar originalmente dentro de una estructura rectangular pequeña al aire libre (Rick 1998), donde posteriormente se construyó el edificio "B" o Templo Antiguo de Chavín de Huantar y quedó dentro una cámara de planta cruciforme como resultado de la intersección de dos de sus galerías. El trazado de la planta en forma de chakana, refuerza la función de esta huanca como eje o axis mundo y su relación astronómica con la cruz del sur y las lluvias.

Las investigaciones arqueológicas determinan que el Lanzón se encuentra en su emplazamiento original y manteniendo su orientación hacia el Este. En el mundo andino, esta disposición de las wakas y/o centros sagrados está cargada de connotaciones cosmológicas y simbólicas vinculadas con la observación del sol naciente durante los solsticios y equinoccios, con el propósito de predecir y anunciar con precisión, por parte de elites especialistas, momentos clave del calendario agrícola, legitimando así su poder a través del control de conocimientos astronómicos (Zuidema 1982, 2010).

Investigaciones recientes de I. Ghezzi y C. Ruggles (2008) en sitios del Formativo como Chankillo, refuerzan esta hipótesis al documentar un sofisticado observatorio solar cuyas alineaciones Este-Oeste marcaban con precisión el paso del tiempo a lo largo del año. Según estos investigadores, la orientación

Este-Oeste constituyó un eje fundamental para la medición del tiempo y la organización del calendario ritual-agrícola.

Para entender estas orientaciones más allá de su función práctica, anotamos las observaciones que hace Luis Millones (2008) al respecto, indicando que la dirección Este tenía connotaciones simbólico cosmológicas en la mentalidad andina. El Este, dirección por donde emerge el sol, representaba el nacimiento, renovación y fertilidad. Este simbolismo impregna no solo la arquitectura sino también la iconografía y los rituales asociados a estos espacios sagrados.

Reinhard (2002) complementa esta visión al observar que la orientación hacia el Este se repite en contextos diversos, desde templos monumentales hasta pequeños adoratorios de montaña, evidenciando un patrón consistente a través del espacio andino y del tiempo histórico prehispánico.

Al respecto, y también desde la cosmovisión andina E. Motta anota lo siguiente: “el lugar por donde sale el sol y su trayectoria, son elementos cósmicos que ayudaron a entender que el espacio vital transcurre de oriente a occidente, de levante a poniente. La propia vida obedece a ese ordenamiento: es fructífera allí donde abunda el agua, que son los lugares próximos a los mallcus y a levante” (Motta 2015: 164)

En el sitio de Chavín de Huantar, podemos observar la profunda relación de su orientación con la mítica, los fenómenos estelares y el agua. Es así que hacia el Este, es donde se ubican dos cerros con nombres bastante sugerentes como “Waman Wain” (Casa del Aguila), donde se ha ubicado un asentamiento y un templo formativo con cerámica y esculturas con figuras de ave y serpiente estilo Chavín (Espejo 1951, 1956; Tello 1960; Amat 1971, Burger 1979, 1982, 1984) y que en sus cumbres: Muchin Grande y Muchin Chico, marcan la salida del sol en el equinoccio de setiembre; así como Puma Willka (el mallqui felino), el cerro pakarina (M. Rojas, en preparación) asociado también a observaciones astronómicas, cuyos contornos de felino pueden observarse claramente desde cualquier punto del sitio y que marca la salida del sol en el equinoccio de marzo.

Al este de Chavín también se encuentra el río Mosna o Puccha y las delgadas quebradas que bajan de los mencionados cerros, alimentándolo de agua. En este sentido, pierde valor el tamaño de los cuerpos de agua, porque lo significante es su connotación simbólica en cuanto su relación con lo Apus, los mallquis y la salida del sol.

5.1.3. Función

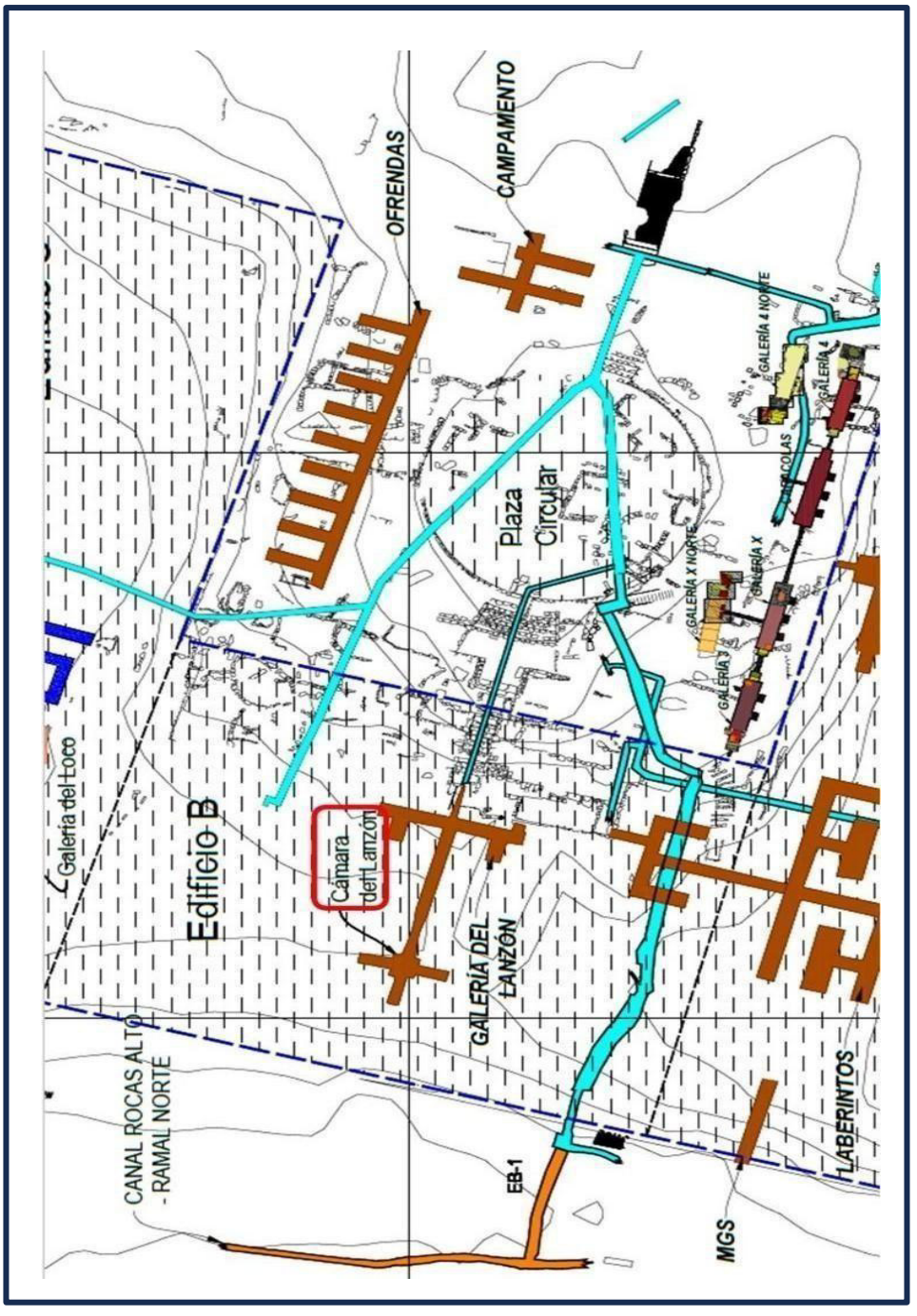
El huanca, monolito que se yergue en el paisaje y la arquitectura andina, ha sido objeto de interpretaciones arqueológicas, etnohistóricas y etnográficas que revelan un profundo significado cosmológico y social.

En los Andes, el huanca es entendido como la manifestación lítica de un antepasado fundacional. Duviols (2016) señala que en varias comunidades andinas el huanca es el "doble mineral" del mallqui, el cuerpo momificado del ancestro. Esta idea es recurrente en las fuentes coloniales, donde se les describe como "ídolos líticos" precisamente por esta función de corporización del ancestro fundador, lo que los convertía en receptores de ofrendas y veneración por su relación con el linaje y los ayllus, estableciendo una continuidad entre los vivos y los muertos. Farfán (2012) refuerza esta idea al indicar que el huanca representa la petrificación de antiguos líderes, constituyendo un vínculo tangible con el pasado y la memoria colectiva de la comunidad. Esta conexión ancestral confería al huanca un carácter sagrado que legitimaba la ocupación del territorio y establecía una continuidad entre pasado y presente.

La investigación arqueológica ha demostrado la estrecha relación entre la ubicación de los huancas y los espacios productivos. Muchos de estos monolitos se encontraban en zonas de pastoreo, terrenos de cultivo y canales de irrigación. En este sentido, Duviols (Ibid.) menciona el concepto de "chacrayoc" (señor de la chacra), una categoría de huanca que protegía los campos y garantizaba la productividad agrícola. Es también destacable su vinculación con los sistemas hidráulicos prehispánicos, funcionando como guardianes de los canales de riego y elementos claves en los rituales de propiciación de lluvias y cosechas abundantes. La relación del huanca con la fertilidad se refuerza con su ubicación en plazas

ceremoniales y junto a fuentes de agua, donde su rol ritual permanece vigente en muchas comunidades andinas (Farfán Ibid.). Gose (1993) amplía esta interpretación al analizar cómo los huancas participaban en complejos rituales de irrigación, funcionando como intermediarios entre las entre las fuerzas telúricas y las comunidades humanas.

Figura 36. Plano de Ubicación del Lanzón dentro de sistema de galerías del Templo Antiguo de Chavín de Huantar. Fuente: Programa de Investigación Arqueológica y Conservación en Chavín de Huantar.



Estos monolitos no solo representaban al ancestro, sino que permitían la comunicación con él. Esta dimensión oracular convertía al huanca en un agente activo dentro del sistema religioso andino. Rostworowski (2000) documenta cómo algunos huancas "hablaban" o producían sonidos interpretados como mensajes divinos, especialmente en contextos de peregrinaje o consulta ritual. Duviols (Ibid) anota también relatos coloniales que describen cómo los huancas eran consultados en momentos de crisis, funcionando como intercesores en la toma de decisiones políticas y agrarias.

Algunos investigadores proponen que la ubicación y orientación de las huancas se relacionan con la observación de eventos celestes clave, como los solsticios y equinoccios. Ciertas huancas podrían haber servido para señalar la salida o puesta del sol en fechas específicas, indicando momentos importantes en el calendario agrícola y ritual andino. Según Zuidema (2010), las huancas funcionaban como gnomones que proyectaban sombras específicas durante solsticios y equinoccios, determinando momentos cruciales del ciclo agrícola. Bauer y Dearbon (1995) complementan esta posición, sosteniendo que los incas y otras culturas andinas utilizaban diversos elementos astronómicos, incluidas las huancas, para marcar ciclos solares regulares como los solsticios y equinoccios, y su aplicación en calendarios agrícolas y rituales. Duviols (Ibid), anota que la posición de las huancas en los espacios agrícolas parece responder a preocupaciones astronómicas, donde la cara principal del monolito generalmente está orientada hacia el sol naciente. Su ubicación tenía que calcularse cuidadosamente, en relación con ambos puntos cardenales o cuerpos celestes solo en los límites del campo. Esta función astronómica y calendárica se evidencia en el sitio 22h 12M01, consignado por Williams y Merino en sus trabajos de campo los años 1973 y 74 (2006) en el valle de Supe, ahora conocido como “Miraya”; donde reportan cuatro huancas (sector 5,C); dos de ellos alineados hacia el norte geográfico, lo que sugiere para los investigadores su posible función astronómica. Igualmente, Shady (1999) al hacer una descripción del sitio de Caral, hace mención que: “También se puede notar la posición de piedras paradas en contextos aislados o, incluso, en algunos de los atrios y recintos especiales de los templos. Es posible que ellas estuvieran relacionadas con observaciones astronómicas, necesarias para la medición del tiempo y el control de las estaciones en sociedades

agrícolas" (Shady 1999:2).

Quizás la connotación simbólica más profunda del huanca sea su conceptualización como chawpi o centro organizador del espacio cosmológico andino. Al actuar como axis mundi, el huanca establece una conexión vertical entre los tres niveles del cosmos andino: Hanan Pacha (mundo de arriba), Kay Pacha (mundo del aquí y ahora) y Uku Pacha (mundo de los ancestros). Zuidema (1989) ha interpretado esta función como una materialización del principio de tinku o encuentro de fuerzas complementarias, donde el huanca sirve como punto de convergencia y mediación.

En muchos casos, este monolito es utilizado como soporte material para la reproducción de una iconografía vinculada a la figura de seres híbridos. En su interacción con el mundo espiritual, adquieren la capacidad de representar seres en transformación, dotados de poderes y atributos sobrenaturales, asociados a la conexión con los diferentes planos del cosmos o el dominio de los elementos. A través del huanca, la iconografía del ser en transformación se materializa, fusionando lo simbólico con lo espiritual y fortaleciendo la conexión entre los rituales de los ancestros y las funciones sociales y religiosas de la comunidad.

En el contexto de Chavín de Huantar, el Lanzón emerge como un potente elemento de mediación cosmológica que trasciende la simple materialidad para convertirse en un nexo entre diversos planos de la existencia. Este monolito vertical, deliberadamente colocado e investido de sacralidad, opera como un axis mundi que ordena el espacio material y espiritual. A través de esta conexión multidimensional, el huanca facilita la comunicación entre los seres humanos y las fuerzas sobrenaturales que gobiernan el cosmos andino. Su ubicación en una estructura de planta cruciforme, le otorga una connotación astronómica relacionada con la chakana (Cruz del Sur) y las lluvias, como veremos más adelante.

La función mediadora del huanca se manifiesta en múltiples dimensiones. En su relación con los ancestros, actúa como un receptáculo de la presencia de los antepasados fundadores, permitiendo que su agencia continúe influyendo en la comunidad. En términos espaciales, el huanca organiza el territorio demarcando lugares de poder y estableciendo fronteras entre lo sagrado y lo profano. Su

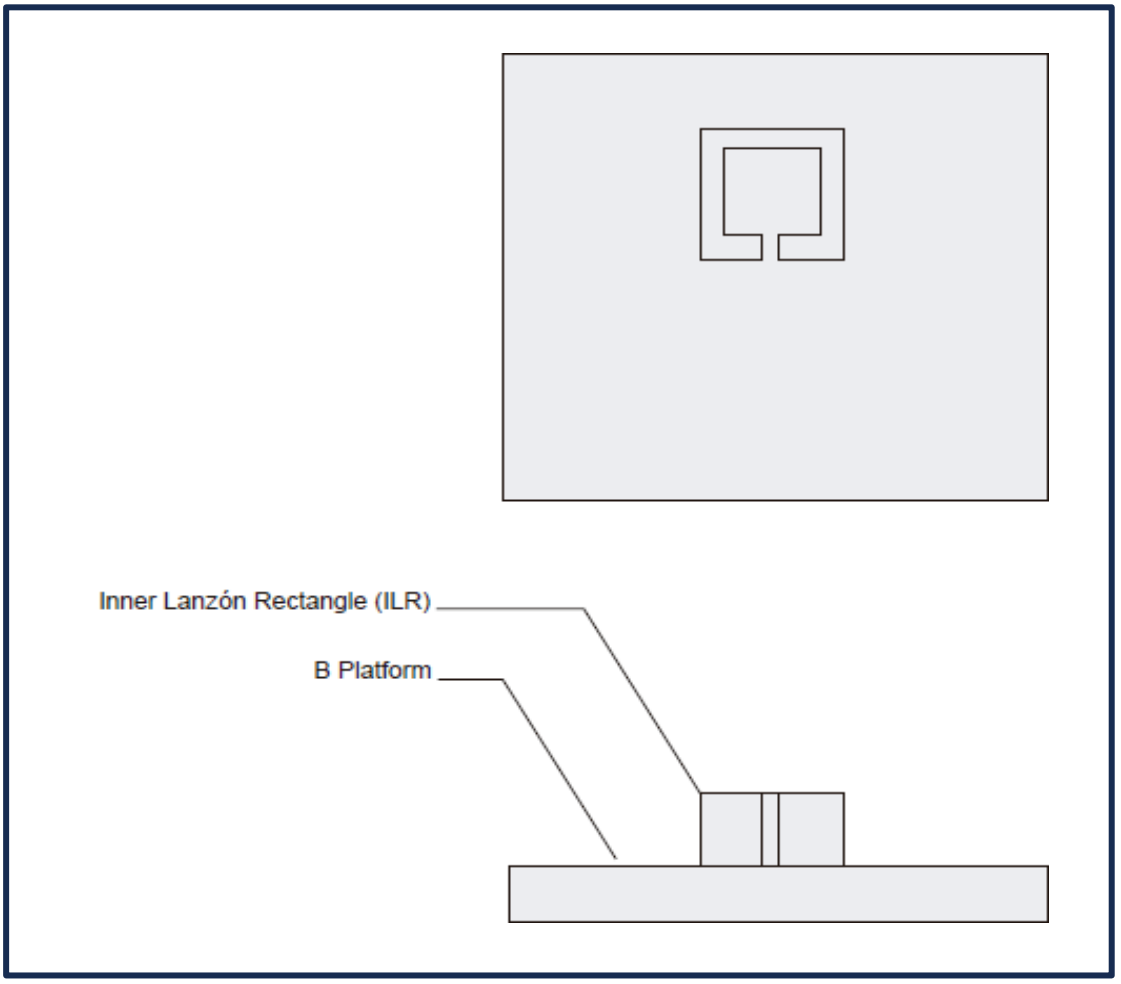
asociación con la fertilidad lo convierte en catalizador de los flujos vitales entre la tierra y el cosmos, garantizando la reproducción tanto agrícola como social. Como elemento oracular, el huanca facilita la recepción de mensajes divinos, convirtiéndose en un instrumento de adivinación y consulta ritual. El huanca, por tanto, no es simplemente un objeto de veneración sino un sofisticado dispositivo de mediación cosmológica que permite la negociación constante entre diferentes esferas de realidad. En un mundo donde lo sagrado permea la experiencia cotidiana, estos monolitos representan puntos de convergencia donde los diversos componentes del cosmos andino se encuentran, dialogan y se renuevan continuamente, asegurando la perpetuación del orden universal y la vitalidad de la comunidad.

5.1.4. Ubicación Temporal

El Lanzón debió estar originalmente rodeado de una estructura rectangular pequeña al aire libre (Rick 1998) desde antes de la fase constructiva Blanco y Negro (900-500 a.C.), en la cronología desarrollada por J. Rick y S. Rodríguez (Rick et al. 2004, Rodríguez 2008); es decir antes del 900

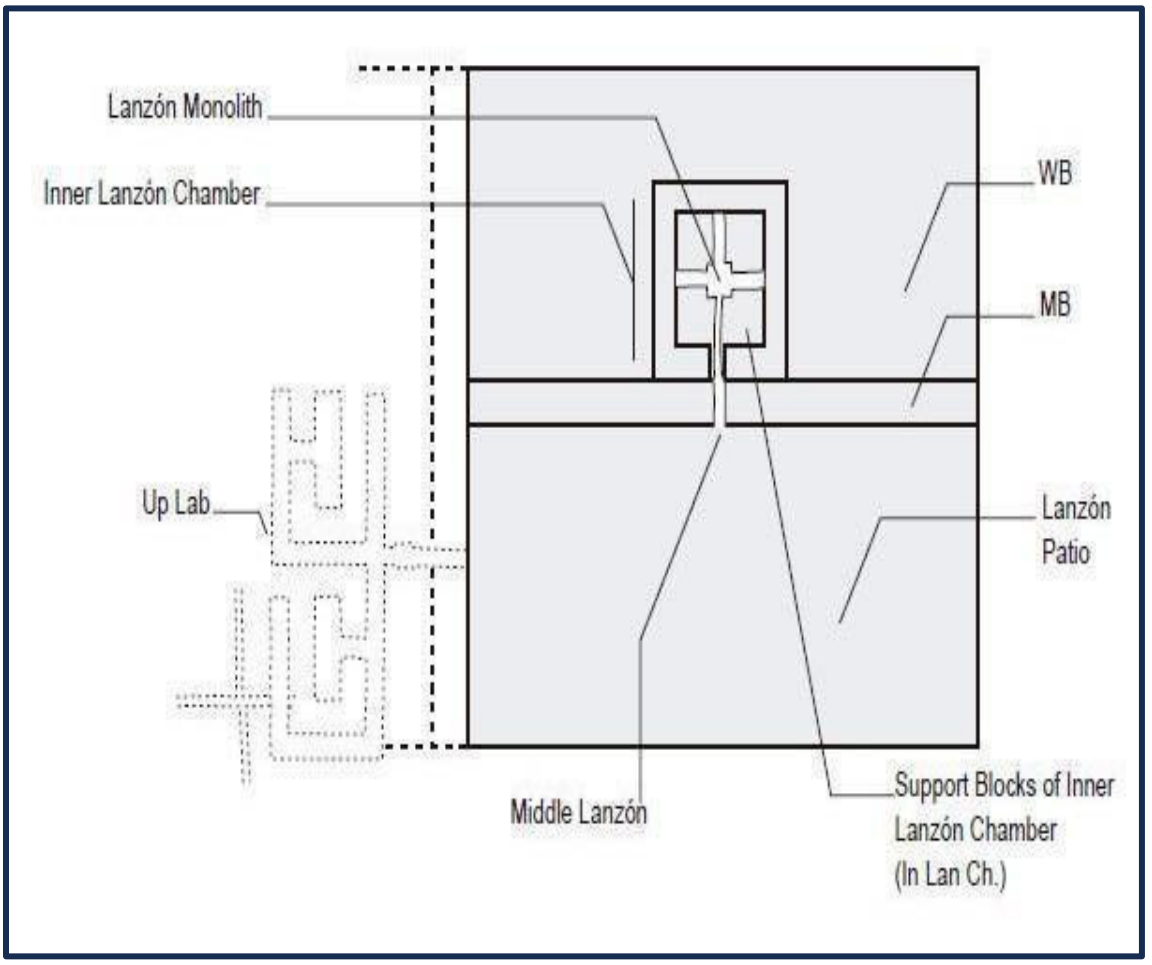
a.C. En esta mencionada fase, se consolida la construcción del Templo Antiguo (Edificio “B”) en tres etapas constructivas: “Comenzando como una plataforma baja coronada por una estructura rectangular independiente, el Rectángulo Interior del Lanzón (S. Rodríguez 2008: 46, Traducción propia).

Figura 37. Plano y Perfil Este de Primera Etapa Constructiva del Templo Antiguo o edificio "B", que rodea al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.17, pg.47)



Dentro de la Fase Blanco y Negro, se sucede la segunda etapa constructiva del templo Antiguo donde: "se convierte en una plataforma escalonada. En este momento, el Rectángulo Interior del Lanzón se cierra y se transforma en una galería, convirtiéndose en la Cámara Interior del Lanzón, de forma cruciforme. Se accede a esta cámara a través de un patio con galería, el Patio del Lanzón, ubicado al este, que también conecta con la entrada a otra galería al sur, la Galería Superior de los Laberintos" (S. Rodríguez, Ibid: 46. Traducción propia).

Figura 38. Plano Segunda Etapa Constructiva del Templo Antiguo o Edificio "B" Estructura Cerrada que contiene al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.18, pg.48)



En la tercera y última etapa constructiva del edificio B: "su patio con galería y plataforma escalonada se cierran con la construcción de nuevos segmentos de galería; la altura del edificio aumenta y se construye una escalera central, la Escalera de la Plaza Circular, que asciende a la cara este del edificio, […] la Plaza Circular, la Terraza de la Plaza Circular que la rodea y las galerías dentro de esta terraza, incluyendo la Galería de las Ofrendas" (S. Rodríguez, Ibid: 46,47. Traducción propia).

Rick anota, además, que el uso ritual de la Plaza Circular pudo haberse extendido hasta antes del 400 o 500 a.C. (Rick 2004), lo que nos sugiere, conforme a esta información cronológica, situar al Lanzón, ya sea como huanca o portador de la imagen del felino antropomorfo, como un objeto de culto desde aproximadamente el año 1,000 a.C hasta muy posiblemente el año 400 a.C.

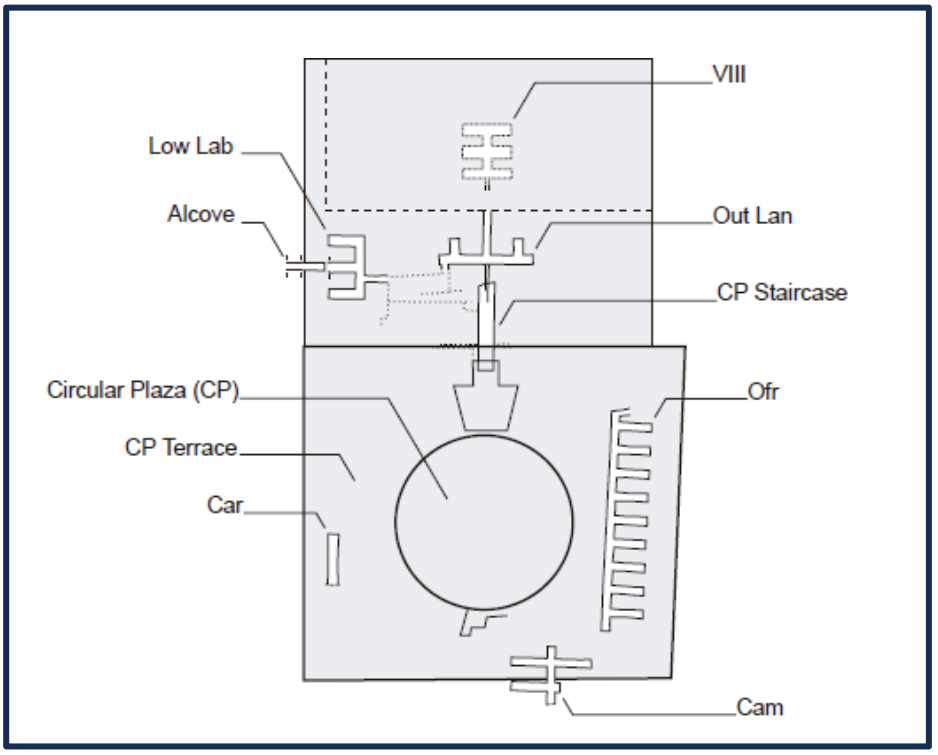


Figura 39. Plano Tercera Etapa Constructiva del Templo Antiguo o Edificio "B" Estructura Cerrada que contiene al Lanzón, dentro de la Fase Blanco y Negro. (S. Rodríguez 2008. Fig. 2.18, pg.48)

5.1.5. Contexto Histórico Social

5.1.5.1. Lengua

La dimensión lingüística del sitio formativo de Chavín de Huántar representa un desafío para entender sus representaciones iconográficas, particularmente el Lanzón como imagen de transformación chamánica. El sustrato lingüístico en esta región en la época formativa, probablemente comprendía un mosaico de proto-lenguas, posiblemente con influencias de familias protoquechua, protopano y otras lenguas quizás extintas de la región.

Para entender esta realidad, los investigadores han recurrido a la arqueología, la antropología y la lingüística histórica para reconstruir los patronens de comunicación y los contactos lingüísticos que se dieron en la zona. La comprensión de la lengua o los contactos lingüísticos que ocurrieron en Chavín de Huántar, permitiría establecer relaciones más precisas entre la ontología, la cosmología y la práctica rituales.

Desde mediado de los años 60 en adelante, el lingüista A. Torero (1964, 1974, 1983) estuvo modelando la tesis del origen centro andino del quechua, sosteniendo en años posteriores la probabilidad que: “en la época en que florecía Caral, el habla del valle de Supe y de la región litoral y del interior conectada con esa arqueópolis fuera una remota antecesora de la actual familia lingüística quechua” (Torero 2002: 44) y que para el primer milenio a.C. esta se configuraría en lo que los lingüistas denominan proto quechua, que se habría desarrollado entre Pativilca, Chancay y la zona andina inmediata. Después de largos años de evaluaciones y discusiones, esta propuesta es un punto de consenso en la lingüística andina (Cerrón Palomino y Kaulicke 2010). Incidiendo en ello, a través de estudios más actuales de toponímia en Ancash, que complementan las tesis de Torero, el también lingüista F. Julca, anota que el quechua tuvo su origen en la zona centro norte del Perú, específicamente entre Lima y Ancash (Julca y Nivin 2015).

No obstante, la aceptación de las propuestas de Torero, se han presentado nuevas ideas al respecto, que sugieren un posible origen ayacuchano, las mismas que se encuentra aún en fases preliminares y no alcanzan la adhesión de la comunidad lingüística ni de los estudios sociales en general (Adelaar 2010, Heggarty y Beresford-Jones 2010) y que en este estudio mencionamos sólo como referencia.

Proseguimos anotando que al momento en que el quechua se hacía presente en el área de Chavín de Huantar, paralelamente se asentaban poblaciones proto-pano en la cuenca del Ucayali Central y las estribaciones orientales de los Andes del actual Huanuco y Ancash, cercanas a Chavín de Huantar. Lathrap (1970) supone un contacto de estos grupos con los Chavín que se evidenciaría en los cuencos abiertos de fondo plano del estilo Shakimu Temprano (650 a.C.), del Ucayali central, cuyas formas, técnicas decorativas e iconografía muestran clara inspiración del horizonte cultural Chavín. Esta transferencia de elementos estilísticos sugiere un intercambio cultural significativo que probablemente estuvo acompañado de contactos lingüísticos, como lo demostraría el uso del término "Wari", asociado por los primeros cronistas y posteriormente arqueólogos (E. Vega Bazán 1656, Letras Annuas 2017, 2018; Campana 1995, Kaufmann 2002, Lumbreras 2019) a una divinidad con características

antropofelinicas, relacionada al sol, aparentemente venerada en Chavín de Huantar; que devendría también en interpretarse como Wiracocha (Letras Annuas 1618, Tello 1960). Al respecto, Torero señala que esta palabra no encuentra correspondencia semántica en el quechua ni el aimara, pero sí en los grupos de la familia lingüística pano (Torero 1990), donde la forma fonética "Bari" que denota al sol, es usada por los Shipibo, Kashibo-Katataibo, kapanawa, Iskonawa, Nukini, Poyanahua, Katukina Pano, Marubo, Kashinau y Chakobo; la forma “Fari” por los Shanenawa; “Fwari” por los Sharanawa y la variante “Wari” se registra en los Amawaka, Yaminawa y Pakawara (Moulian y Fleck 2023). Esta evidencia sugiere un contacto entre el proto-pano y el proto-quechua en el ámbito lingüístico asociado a lo religioso.

P. Vargas (2005), en su importante trabajo sobre el Obelisco Tello, desarrolla también esta relación, postulando que este monolito expresa información calendárica y astronómicas a través de figuras y un sistema de escritura, cuya unidad mínima (grafema) refleja estructuras de oposiciones duales con elementos vinculantes; que encuentran un marco social en la mitología andina y el sistema de dualidad y complementariedad de la etnia Huni Kuin (Cashinaua) de la familia lingüística Pano. Lo importante de esta propuesta es el vínculo estructural entre elementos de la cosmovisión Pano, la mítica andina y la forma Chavín de transmitir ideas mediante las imágenes y grafemas.

Todo esto nos sugiere, un marco lingüístico bastante dinámico para la zona de Chavín de Huantar, en donde pudieron haber jugado un papel importante tanto las lenguas quechua y pano de la Amazonía, en la configuración de algunas estructuras ideológicas relacionadas con la religión. El análisis de contactos lingüísticos, toponimia historica y evidencias arqueológicas nos permite reconstruir parcialmente el contexto lingüístico, fundamental para entender la ontología transformacional representada en el Lanzón.

5.1.5.2. Astronomía y Calendario

En este tema, nos interesa conocer si los antiguos chavinos habrían practicado la observación astronómica y operado un calendario relacionado con la predicción del tiempo, el

aprovechamiento de recursos y la productividad, el mismo que se habría también constituido en un producto, que la elite sacerdotal intercambiaba con los suscriptores del culto a través del oráculo y el ritual propiciatorio chamánico que se advierte en la iconografía.

¿Qué cuerpos celestes y fenómenos estelares habrán observado y que trascendencia tenía este conocimiento esotérico en la organización del espacio, el tiempo y la vida en general para los peregrinos y participantes del ceremonial?, ¿Tendría el Lanzón y su iconografía relación con la astronomía y el orden del tiempo?

En las siguientes líneas, no pretendemos desarrollar un examen completo de la astronomía andina de la época formativa. Nos ceñimos a los aspectos que resultan importantes para nuestra investigación. Al respecto, empezamos anotando que las observaciones astronómicas y el calendario andino fueron fundamentales en la organización de actividades productivas como la agricultura y el pastoreo en las sociedades prehispánicas de los Andes (Ochoa, 1977, Miller 1977, Zuidema 1995, 2010; Urton 2022). El calendario andino se basaba en la observación de los movimientos solares, lunares y estelares, lo que permitía predecir cambios climáticos y astronómicos importantes (Zuidema y Urton 1976, Urton 2006).

La Vía Láctea, denominada Mayu (río celestial), era concebida como un río cósmico que reflejaba el orden terrestre. En ella, los andinos identificaban constelaciones oscuras formadas por “manchas negras” (Zuidema y Urton 1976) o “nubes negras” (E. Salazar 2014), como las denominadas “El Sapo” (Hanp’Atu), “La Serpiente” (Machacuay) o “La Perdiz” (Yutu). Entre estas constelaciones identificaron también la figura del felino, al que reconocían, según Santacruz Pachaquti, como el Apu de los Otorongos (jaguares), relacionado con el rayo y las lluvias (Santacruz 1968 [1613]).

En algunos casos estas constelaciones se relacionan reproduciendo algunos aspectos o actividades de la vida del hombre andino en su relación con la producción, su entorno físico y espiritual. Un ejemplo son las constelaciones de la Llama Negra Hembra (Catachillay o Yacana), asociada a la temporada de lluvias y cuyos ojos son las estrellas Alfa y Beta Centauri (Pinasco 2024). Su cría (Uñallamacha), una llama recién nacida que se cobija bajo su vientre y tras de ellas, se encuentra el Zorro (Atoq), como acechando y esperando un descuido del Pastor, otra constelación oscura, que siempre esta vigilante con su huaraca lista a lanzarle una piedra, representada por la estrella Antares. Este drama cósmico es observado y narrado por otro animal estelar, como el Condor, vinculado al sol, quién todo lo ve y es sabio. Esta agrupación sideral representa un complejo relato que fusiona elementos mitológicos, cosmológicos y prácticos que vinculaban las actividades productivas y los recursos de subsistencia con el orden cósmico y que se materializaron en complejos sistemas calendáricos.

Las observaciones astronómicas configuraban también otras constelaciones conformadas por estrellas bastante visibles como La Llama de Plata, en donde resalta la estrella Vega y El amaru, donde resalta la estrella Antares



Figura 40. La Llama Negra o Yakana, también llamada "Llama Camaj" y "Qatachillay", constelación oscura vista en la Vía Láctea. Fuente: Exposición de Ana María Milla. Planetarium Cusco.

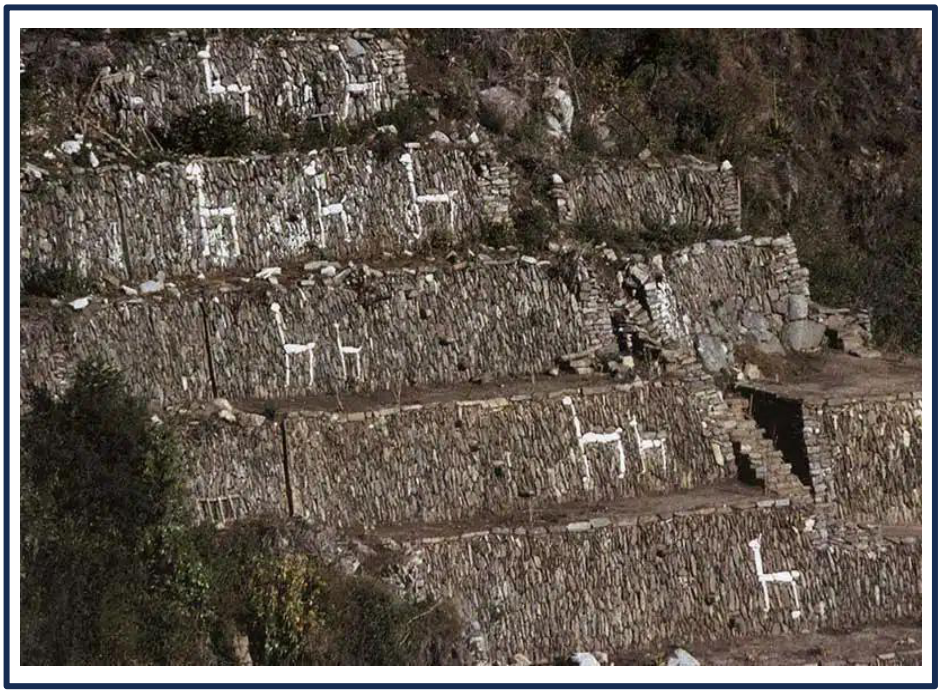


Figura 41. Figuras de Llamas en Choquequirao en andenes incas, muestran la profunda relación entre las observaciones astronómicas, las actividades agropastoriles y el ritual.
Fuente: Exposición de Ana María Milla. Planetarium Cusco.

La astronomía andina prehispánica desarrolló un sofisticado sistema de observación celeste para determinar los ciclos estacionales, siendo las Pléyades, la constelación oscura de la LLama (Yakana) y el solsticio de verano alrededor del 21 de diciembre, los marcadores astronómico principales del inicio de la estación lluviosa. Según las investigaciones de Zuidema (1995, 1982) y Urton (Zuidema y Urton 1976), el surgimiento helíaco de las Pleyades en octubre-noviembre señalaba inequívocamente la llegada de las precipitaciones.

Para los Amahuaca, las Pléyades, denominadas como "Wishmahuo" (gente de cabellos blancos) y asociada con los ancestros; es de relevancia, ya que marca a su salida por el este (octubre-noviembre), el inicio de la estación lluviosa que es el tiempo para abrir las nuevas chacras (Dole 1998). Al respecto de la misma constelación, denominada también como "las cabrillas", Tello (1923), basándose en algunos cronistas (Jiménez de la Espada, Santa Cruz Pachacuti, Polo de Ondegardo) asume que está asociada con el jaguar o Choqe Chinchay. En líneas posteriores, veremos que Lumbreras plantea que es la constelación de Orión la que está vinculada con el Choqe Chinchay. Es un tema que aún hoy está en discusión y no es parte de este trabajo dilucidarlo.

Complementariamente, se ha documentado cómo las constelaciones oscuras de la Vía Láctea, particularmente la Yakana (Llama Celestial), funcionaban como indicadores secundarios del período pluvial (Urton 2006).

Al inicio de este período, se contemplaban también al "Amaru" (la cola de la constelación de Escorpio), las estrellas del cinturón de Orión y la Chakana (Cruz del Sur), asociados con la llegada de las precipitaciones y las siembras (Ziólkowski y Sadowski 1992). Así mismo, la estrella Sirio, marcaba el comienzo de la temporada de pastoreo.

Observando con más detenimiento a la Cruz del Sur (La Chakana); esta constituía para algunos investigadores una referencia importante para la orientación espacial y temporal. Aveni (2003) sostiene que su posición servía tanto para orientación geográfica como para determinar momentos precisos del ciclo anual, especialmente en relación con la siembra del maíz. Al respecto de los movimientos de esta constelación, Bickel (1976), anota que, a principios de año en el hemisferio Austral, la Cruz del Sur aparece en el crepúsculo al sur-este, descansando sobre su costado, estando asociada así a la temporada de lluvias.

Figura 42. Cruz del Sur-Chakana salida heliaca por el Sur Este, vista desde Chavín de Huantar la primera semana de diciembre del año 499 a.C. Estando así asociada a la temporada de lluvias (Según app. Stellarium)



La estación de lluvias, que se extendía aproximadamente seis meses (octubre/noviembre-marzo/abril), constituía el período más intenso del ciclo agrícola andino. Durante esta fase, las comunidades andinas prehispánicas desarrollaron actividades productivas específicas: la siembra del maíz y tubérculos, el cuidado intensivo de los cultivos, y la construcción de sistemas de drenaje y terrazas. Ziółkowski (2015) ha demostrado cómo este período coincidía con ceremonias rituales de fertilidad y petición de lluvias, evidenciando la integración entre conocimiento astronómico y prácticas agrícola.

Según los estudios de Urton (2006), la desaparición heliaca de las Pléyades en abril-mayo funcionaba como marcador de la transición estacional hacia la sequía. Esta estación se establecía principalmente con el solsticio de invierno alrededor del 21 de junio, cuando el sol alcanzaba su punto más bajo en el horizonte del hemisferio sur, dando inicio a los meses más secos del año. Complementariamente, conforme a los trabajos de Zuidema (1982) y Bickel (1976), cuando la Cruz del Sur alcanzaba su posición zenital en mayo- junio, señalaba inequívocamente el comienzo del período seco. Para cuando esta constelación era vista en tal posición, Cristóbal de Molina, narraba que: "Al llegar el mes de mayo sacaban procesionalmente dos llamas de oro y dos de plata y que repetían estas acciones en memoria de un tiempo viejo" (Jiménez Borja 1972:228).

La estación seca se extendía aproximadamente seis meses (mayo/junio-octubre/noviembre), constituyendo el período crucial para actividades post-cosecha y preparación agrícola. Durante esta fase, las sociedades andinas desarrollaron actividades específicas: la cosecha principal de tubérculos y cereales, el procesamiento y deshidratación de alimentos (ch'uñu, charqui), el almacenamiento en qollqas, la preparación de nuevas tierras para la siguiente siembra y la construcción de infraestructura agrícola. Además, el pastoreo era gestionado de manera estratégica para aprovechar los pastos secos pero nutritivos de las zonas altas andinas. Bauer y Dearborn (1995) han demostrado cómo este período coincidía con ceremonias rituales de agradecimiento y planificación del siguiente ciclo agrícola.

Para la época formativa, los estudios arqueoastronómicos en el sitio de Chankillo en la costa de Ancash, evidencian un grupo de estructuras conocidas como las Trece Torres, que fueron diseñados específicamente para funcionar como observatorios solares. Su

disposición arquitectónica permitía registrar con precisión el movimiento aparente del sol a lo largo del año, facilitando la determinación de los solticios y equinoccios (Ghezzi 2006, 2007).

En el sitio de Chavín de Huantar, la investigadora M. Scholte (1982), sugiere que dos recintos ubicados en la parte superior del Templo Nuevo, funcionaron como observatorios astronómicos que registraban los equinoccios en marzo y setiembre y el solsticio en diciembre.

El técnico en conservación del proyecto arqueológico Chavín, Alejandro Espinoza ha desarrollado un paciente trabajo, aún no publicado, de observación de algunos movimientos del sol desde la Plaza Circular y ha documentado como las cumbres de los cerros con nombres significativos, orientados al Este del sitio arqueológico, sirven de marcadores de los solsticios y equinoccios; a la vez que el astro ilumina de manera directa elementos de importancia cosmológica. Estas observaciones han sido complementadas por estudios propios:

- Cerro Pumawillka (la pacarina del ancestro felino): sobre sus cabeceras aparece el sol al amanecer del solsticio de junio e ilumina las lapidas de los jaguares al lado sur de la plaza circular. Señala la época del término de la cosecha.
- La salida del sol sobre el cerro Wamanhuain marca los equinoccios de marzo y setiembre. Ambos, respectivamente, señalan las épocas cuando empiezan a madurar los sembríos y la preparación de las tierras para ser utilizadas nuevamente. En estos dos momentos el sol ilumina de manera directa hacia el Lanzón (Lumbreras 2001).

- La salida del sol sobre el cerro Aguac Huanca señala el solsticio de diciembre e ilumina el lado norte de la plaza circular.



Figura 43. Salida del Sol el 21 de Mazo (equinoccio de otoño) del 499 a.C. Exactamente en posición Este. Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium).

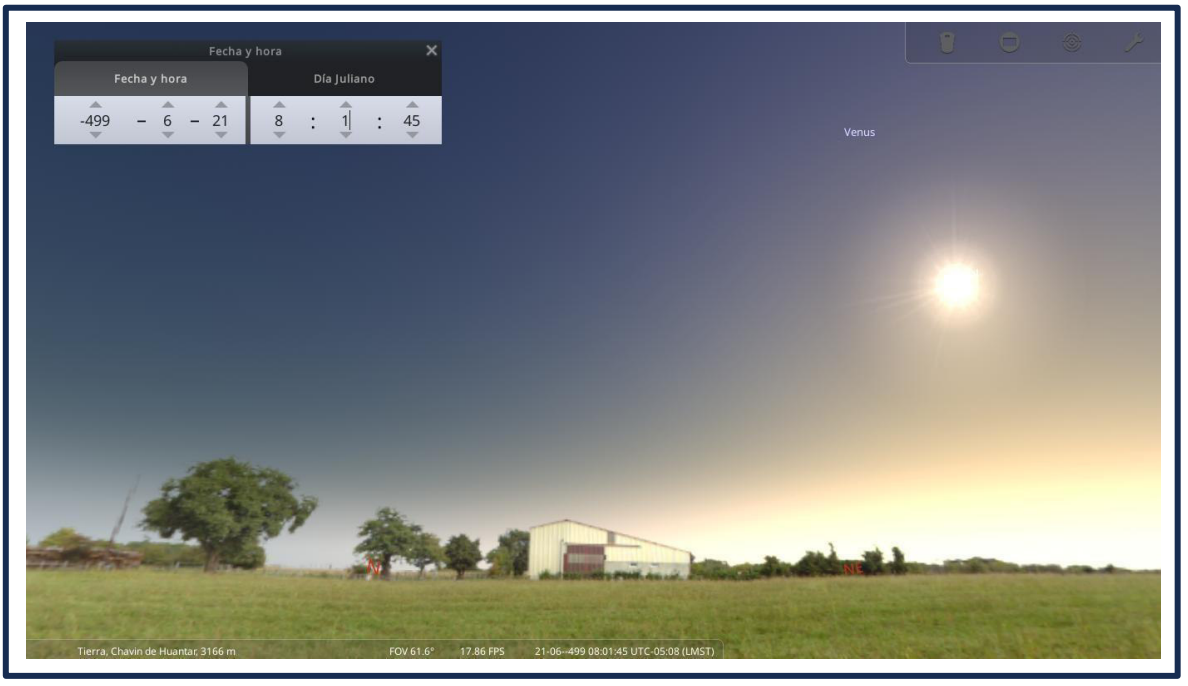


Figura 44. Salida del Sol por el Nor Este de Chavín de Huantar el 21 de junio del año 499 a.C (Solsticio de invierno). Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium)

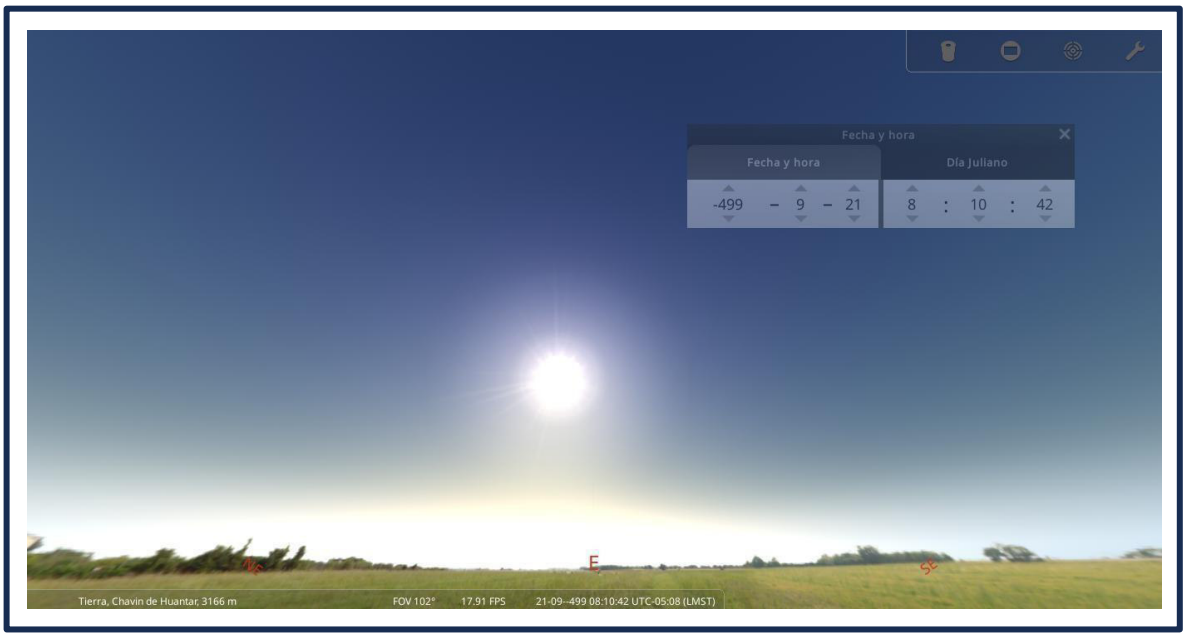


Figura 45. Salida del Sol por el Este el 21 de setiembre del año 499 a.C (equinoccio de primavera). Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium)

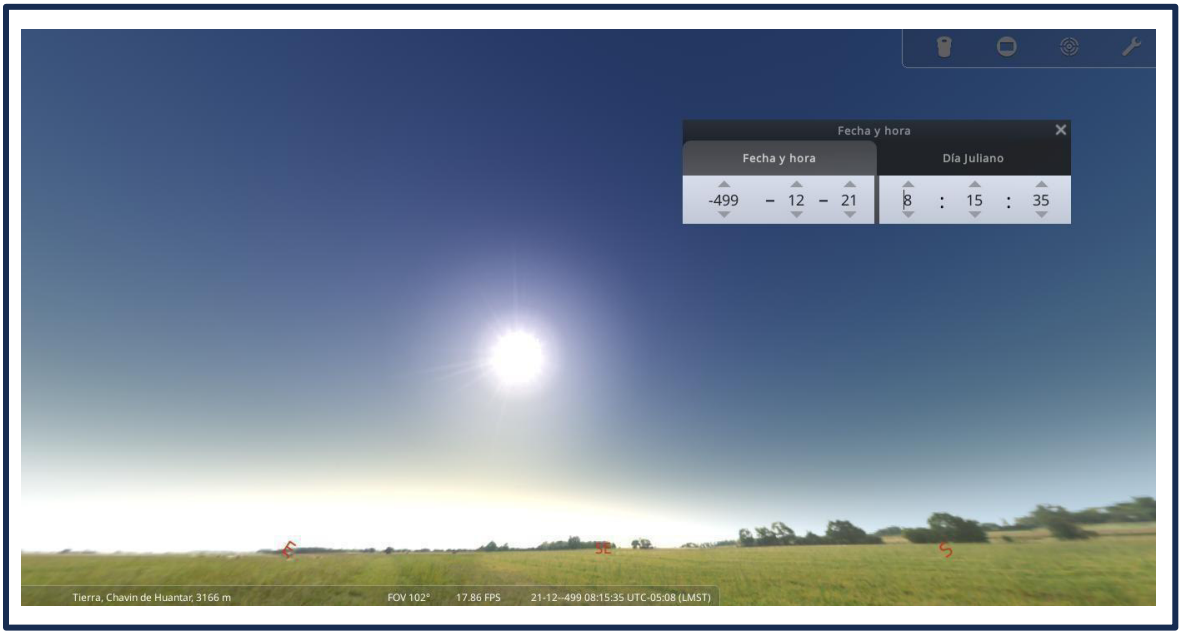


Figura 46. Salida del Sol por el Sur Este el 21 de diciembre del 499 a.C. marcando el solsticio de verano. Vista desde Chavín de Huantar (Según app. Stellarium)

Es bastante notoria la relación entre las denominaciones de los cerros mencionados y el felino antropomorfo del Lanzón y las águilas de las columnas del Pórtico del Templo Nuevo, que desde nuestro particular punto de vista, tanto como pilares y pórtico, son la representación de los colmillos y la boca de un felino; apreciación que no vamos a desarrollar en este trabajo.



Figura 47. Equinoccios sobre Cerro Wamanwain y solsticios de junio sobre Pumawillka y diciembre, sobre Aguac Huanca. Vista desde la Plaza Circular. Fuente: Observaciones de A. Espinoza y propias.

Otro elemento a tener en cuenta en Chavín de Huantar, es el denominado Altar del Choqe-Chinchay, ubicado en la plataforma occidental de la Plaza Rectangular de Chavín de Huantar. Este artefacto lítico tiene horadados siete pocillos, los mismos que por su disposición, Lumbreras y Gonzales (2012) asocian con también siete estrellas de la constelación de Orión, a saber: Alnitak, Alnilam y Mintaka, que configuran el llamado cinturón de Orión, que ahora

conocemos como “Las Tres Marías” o “Los Tres Reyes Magos”; rodeadas además por Betelgeuse, Bellatrix, Saiph y Rigel. Este conjunto de estrellas es bastante visible en las noches de verano del hemisferio sur, por lo que estarían asociadas a las lluvias y al felino. Serían las que aparecen de manera figurada en el mortero de Pennsylvania y la iconografía felínica en las lápidas de la Plaza Circular.

E. Brescia (2016) propone más bien que la configuración de los hoyos del mencionado altar, estarían relacionados también con siete estrellas, pero de Las Pleyades: Atlas. Alcyone, Maia, merope, Electra, Caleano y Taygeta, no obstante, concuerda con Lumbreras en que el altar del Choqe Chinchay está relacionado con el felino. Al respecto,

P. Vargas (2005), anota convincentemente en base a sus estudios sobre el Obelisco Tello, que los chavines dividieron el tiempo en dos mitades, la primera iniciaba con la aparición de Las Pleyades por el Este, marcando el inicio de la estación de sequía a mediados del mes de Junio, para dejar de ser vista a finales del mes de noviembre, anunciando también la cercanía de la temporada de lluvias. Esta segunda mitad, empezaba con el solsticio de verano (21 de diciembre). Así también, el mencionado investigador deja en claro que las principales observaciones astronómicas desarrolladas en Chavín, estuvieron relacionadas con los movimientos del sol (equinoccios y solsticios), la luna, la Chakana o Cruz del Sur y las Pleyades.

C. Milla (1983) anota que en Chavín de Huantar existe una estrecha relación entre los conceptos religiosos, la arquitectura y la observación astronómica de la Cruz del Sur, añadiendo que esto se materializa en las medidas y proporciones de la planta cruciforme donde al centro se ubica el Lanzón, la Plaza Circular que se configura como observatorio ritual y calendario; así como en la organización de los volúmenes y espacios en tres niveles claramente diferenciados, relacionado “con el esquema cósmico ideológico andino formado

por los 3 mundos del Ucku Pacha (Mundo de abajo), el Kay Pacha (el Mundo de aquí) y el Hanan Pacha (Mundo de arriba) (Milla 1983:218)".

En base a estas observaciones astronómicas y conocimiento de los ciclos astrales, los andinos prehispánicos desarrollaron calendarios lunares y solares que constituían sistemas cronométricos que integraban el conocimiento astronómico con la organización social y productiva. Según Zuidema (1977, 1982), el sistema incaico operaba mediante un calendario luni-astral de 328 noches correlacionado con el ciclo solar de 365 días, organizando 12 meses sidéreos de aproximadamente 27,3 días. El uso de estos dos calendarios permitió una sincronización precisa entre observaciones celestes y actividades terrestres, evidenciando una comprensión astronómica avanzada que articulaba múltiples escalas temporales.

Los calendarios andinos determinaban principalmente los ciclos agrícolas mediante la estimación entre fases lunares y períodos estacionales. La duración del período de visibilidad de las Pléyades correlacionaba con 11 meses lunares sinódicos, mientras que los 37 días restantes correspondían al período en que no era visible. Esta organización temporal regulaba siembras, cosechas y actividades ceremoniales específicas.

Creemos que, llegado a este punto, en lo referente a la astronomía y calendario, podemos tener un panorama general al respecto de los cuerpos celestes y fenómenos estelares que pudieron distinguir los antiguos andinos en general y en particular los chavinenses. En cuanto a la trascendencia que estas observaciones tuvieron y la relación que mantuvieron con el Lanzón y su iconografía transformativa, podemos asumir que esta estuvo relacionada principalmente con las constelaciones de la Cruz del Sur y el Choqe Chinchay. Así mismo anotamos que en Chavín de Huantar, se prestó atención a la observación de los solsticios y equinoccios.



Figura 48. Pleyades y CInturón de Orión (asociadas según Tello y Lumbrearas al Choqe Chinchay) vistas desde Chavín de Huantar el 21 de Setiembre del año 499 a.C (equinoccio primavera) en dirección hacia el Oeste (Según app. Stellarium). Marcando el fin de la temporada seca y la pronta llegada de las lluvias.

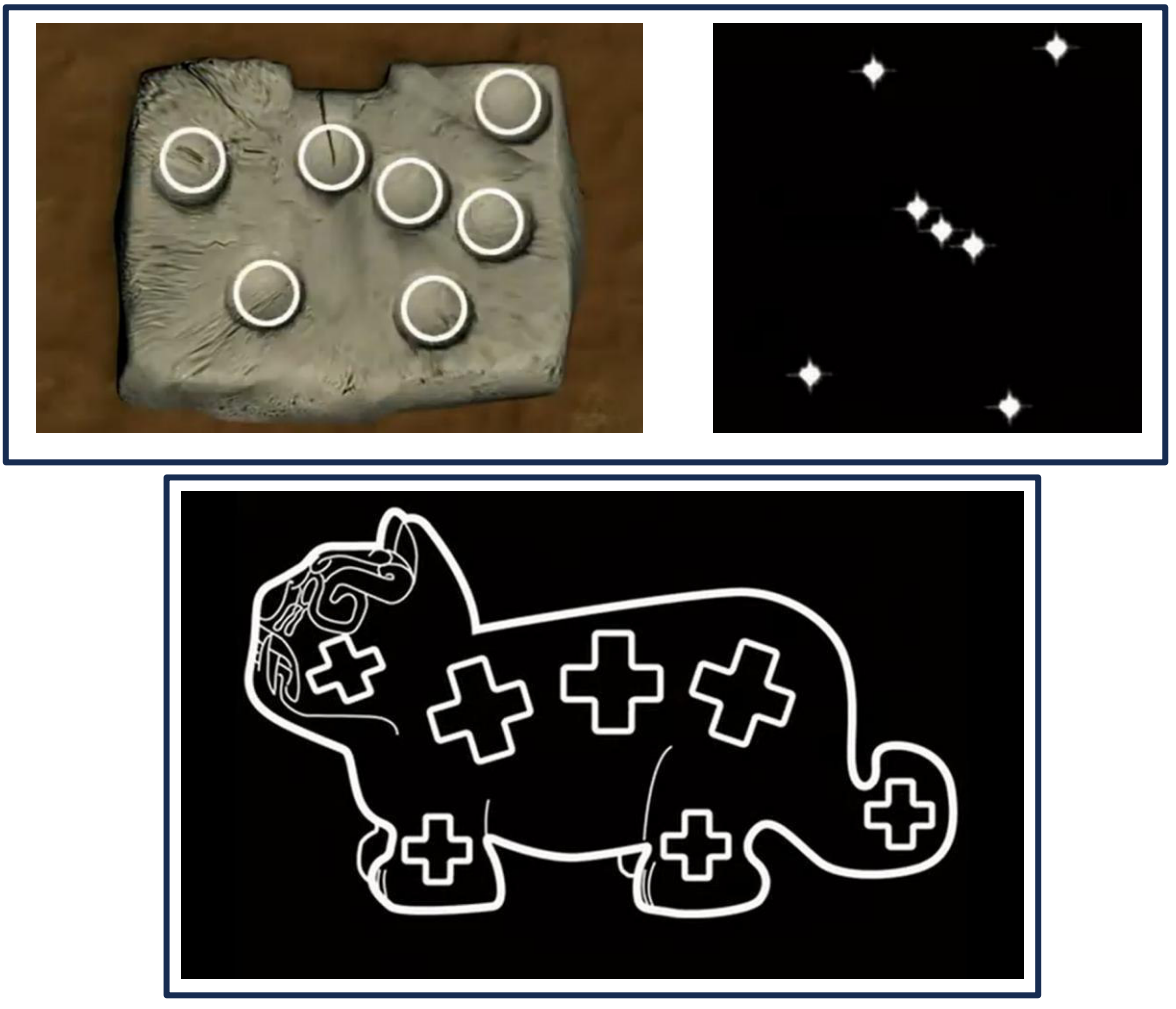


Figura 49. Dibujo esquemático del Mortero de Pennsylvania, donde estaría reflejada siete estrellas de Orión (Lumbreras 2012) o de las Pléyades (Tello 1923), asociadas a las lluvias y al felino.

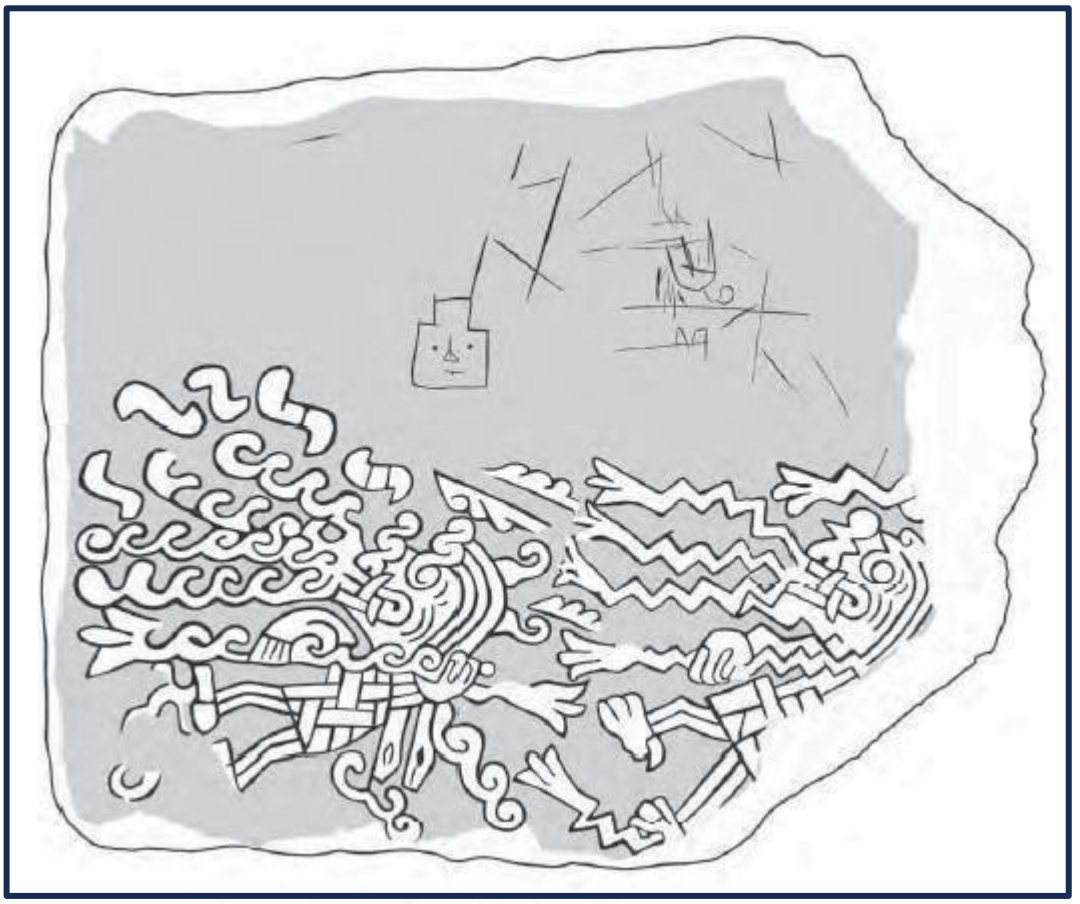


Figura 50. Dibujo de una laja descubierta en Chavín de Huantar en la temporada 2014. Pareciera que ambos personajes antropofelínicos se desplazan por el aire, el de la derecha lanzando rayos y el (o la) de la izquierda lanzando agua sobre semillas, haciendo alusión a la temporada de siembra y lluvias.
En: Boletín de Fin de Temporada de Campo 2014. Chavín de Huantar. Pg. 51. Fig. 56.

La observación astronómica constituyó un elemento fundamental para la organización socioeconómica y ritual. Los fenómenos celestes, se constituyeron en sofisticados marcadores temporales que permitieron sincronizar las actividades agropecuarias con los ciclos naturales.

Chavín de Huántar emergió como un extraordinario centro de conocimiento astronómico donde convergían las experiencias productivas, religión y poder político. Su arquitectura revelaría una planificación deliberada orientada a la observación y registro de eventos astronómicos significativos, donde los espacios ceremoniales estuvieron alineados con solsticios, equinoccios y la observación de la Chakana (Cruz del Sur) y la constelación de Orión

(Choqe Chinchay), lo que evidencia el interés por documentar con precisión los movimientos celestes críticos para el calendario agrícola.

La élite sacerdotal-chamánica de Chavín, productora y portadora de este conocimiento especializado, desarrolló un ordenamiento temporal que integraba la observación de estrellas, planetas y constelaciones. A través del oráculo y el ritual chamánico (Rick 2008), donde era participe la imagen del felino antropomorfo del lanzón, esta élite transmitía interpretaciones de los designios cósmicos, traduciendo observaciones astronómicas en directrices concretas para la siembra, cosecha y cría de animales a cambio de tributos u ofrendas. Esta mediación entre el cosmos y los suscriptores del culto, no solo optimizaba la producción, sino que simultáneamente consolidaba las estructuras jerárquicas de poder.

Los astros, cuyas posiciones y movimientos influían directamente en el destino comunitario, adquirían significado ritual y simbólico profundo. El conocimiento astronómico en Chavín trascendía así lo utilitario para convertirse en tecnología social que fusionaba eficientemente la subsistencia material con la legitimación política, creando un sistema donde el control del tiempo y la predicción astronómica constituyeron elementos de importancia para la estructuración del poder sagrado.

5.2. El Felino Antropomorfo del Lanzón Chavín. Elementos Iconográficos Diagnósticos

5.2.1. Unidades de Análisis: Rasgos y Atributos

En una investigación que utiliza el análisis iconográfico con pretensión explicativa —no puramente descriptiva—, la construcción de unidades de análisis debe responder a un criterio epistemológico de control: separar lo observable de lo inferible, y organizar ambos niveles de manera que la interpretación avance por pasos justificables. Por ello, en el estudio de la imagen del felino

antropomorfo del Lanzón Chavín, distinguimos rasgos y atributos como dos niveles de evidencia analítica articulados mediante el Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA).

El método MAIRA, desarrollado en esta investigación como alternativa a los enfoques iconográficos de matriz naturalista, establece que el análisis debe proceder desde la identificación de rasgos observables hacia la asignación de atributos ontológicamente informados, organizando ambos niveles en categorías derivadas del marco teórico de la ontología relacional chamánica. Este procedimiento garantiza que la interpretación no se produzca por asociación intuitiva o proyección etnocéntrica, sino mediante una secuencia controlada donde cada paso es explícito y verificable.

Los rasgos y atributos del felino antropomorfo se configuran como unidades de análisis porque constituyen los elementos mínimos portadores de significado susceptibles de observación sistemática. Epistemológicamente, una unidad de análisis debe cumplir tres condiciones: ser identificable empíricamente, ser discretamente delimitable y ser significativamente relevante para el problema de investigación.

Los rasgos —colmillos, garras, pupilas excéntricas, párpados serpentinos, chakana, espiral, entre otros— satisfacen estas condiciones porque constituyen marcadores visibles de una corporalidad en transformación. No representan accidentes formales sino índices ontológicos: cada rasgo felínico, humano, serpentino o cosmológico porta información sobre el proceso transformacional del ser representado. Su carácter discreto permite aislarlos analíticamente; su recurrencia en el corpus iconográfico Chavín permite establecer patrones comparables.

Los atributos —predación, visión interior, sensorialidad olfativa, cambio de perspectiva, ordenamiento cósmico, entre otros— constituyen el segundo nivel del análisis MAIRA. Mientras los rasgos responden a la pregunta qué se observa, los atributos responden a qué expresa ontológicamente lo observado. Epistemológicamente, los atributos capturan la dimensión relacional y procesual de la transformación chamánica: no describen la naturaleza estática del ser sino su agencia, su capacidad transformativa y su posición en la red de relaciones cosmológicas. Los atributos no se inventan ni se proyectan

arbitrariamente; se derivan del marco teórico y se asignan según criterios explícitos establecidos en la Matriz de Operacionalización MAIRA. Su sentido emerge por la coherencia con los principios del perspectivismo y el multinaturalismo amerindio, así como con los fundamentos analógicos de la cosmovisión andina.

La configuración de estos elementos como unidades de análisis responde además a una exigencia del marco teórico adoptado. Tanto el perspectivismo de Viveiros de Castro como las ontologías de Descola enfatizan que la corporalidad constituye el locus de la diferencia ontológica: los seres se distinguen por sus cuerpos, no por sus interioridades. Por tanto, analizar los rasgos corporales no es una decisión metodológica neutral sino una consecuencia lógica del aparato conceptual: si la transformación chamánica implica un tránsito entre corporalidades —la adquisición de capacidades perceptivas y agentes de otros seres—, entonces los rasgos que marcan esa corporalidad devienen necesariamente en las unidades primarias de observación, y los atributos que expresan el sentido ontológico de esos rasgos que constituyen las unidades primarias de interpretación.

El método MAIRA organiza estos dos niveles en una arquitectura analítica coherente. Los rasgos se agrupan según las subcategorías establecidas —Predación como Principio Transformador, Perspectivismo y Multinaturalismo, Elementos de Transformación Corporal, Dispositivos de Conexión Cósmica, Equilibrio Cósmico, Marcadores de Status Ritual— y estas subcategorías, a su vez, se articulan en las dos grandes categorías que vertebran la ontología relacional chamánica: Transformación Ontológica Chamánica y Mediación Cosmológica. Esta estructura no es arbitraria; refleja la doble función del chamán amerindio como agente de transformación perspectivista y mediador entre planos cósmicos.

En síntesis, los rasgos y atributos se constituyen en unidades de análisis porque representan la forma epistemológicamente más rigurosa de convertir una imagen ritual altamente codificada en un objeto de conocimiento descriptible, comparable y teóricamente interpretable, sin perder control metodológico del razonamiento ni imponer categorías ajenas a la ontología que la produjo.

5.2.1.1. Rasgos y Atributos de Transformación Ontológica Chamánica

5.2.1.1.1. Predación como Principio Transformador

5.2.1.1.1.2. Colmillos, Garras y Boca

El felino antropomorfo del lanzón chavín presenta:

- **Colmillos prominentes:** El personaje porta una máscara que presenta grandes colmillos curvos y puntiagudos que sobresalen de su boca, tanto hacia abajo como hacia los lados. Estos son típicos del jaguar, símbolo de fuerza, ferocidad y dominio nocturno. En la iconografía Chavín, los colmillos son uno de los marcadores más importantes de lo felínico y del poder sobrenatural.

- **Garras:** Aunque las manos son humanas, las representaciones iconográficas en otros relieves y en esta imagen tienden a acentuar los dedos con terminaciones angulosas o puntiagudas, lo cual evoca la garra felina. En los pies, esto es más evidente. Las manos podrían ser guantes que imitan las garras del felino, tal como se observa en el registro arqueológico andino

- **Boca**: Con mueca de agresión y dientes visibles: El personaje porta una máscara que presenta la expresión característica en la iconografía andina del felino que incluye una boca con retracción de labios y exposición de colmillos y dientes afilados. Esta es una señal de su capacidad depredadora y su poder sobrenatural (Lumbreras 1993, Burger 1993, Rick 2005).

Los marcados rasgos depredadores —garras felínicas, boca en gesto agresivo y colmillos prominentes— del personaje del Lanzón Chavín, son códigos visuales que materializan concepciones profundas sobre la alteridad y la transformación cosmológica. Estos atributos no solo simbolizan el poder del felino como depredador, sino que también son símbolos de la predación ritual, que tienen un profundo significado dentro de las prácticas chamánicas de los pueblos andinos.

Estos atributos de predación operan como indicadores de una subjetividad no-humana que, sin embargo, participa de un continuum ontológico con lo humano (Viveiros de Castro 2010). La predación, en este contexto, no es simplemente un acto biológico sino un modo relacional fundamentado en lo

que Descola (2012) denomina una "economía simbólica de la alteridad", donde la incorporación del otro constituye un principio organizativo fundamental.

La transformación del chamán en ser-felino mediante la adopción de sus atributos predatorios responde a una lógica donde, como señala Viveiros de Castro (2004b), "el punto de vista crea al sujeto". Los colmillos y garras se convierten así en atributos que no solo representan capacidades físicas sino potencias ontológicas: la capacidad de adoptar la perspectiva del depredador. Esta metamorfosis ontológica permite al chamán navegar entre diferentes mundos y perspectivas, funcionando como mediador cosmológico.

¿Por qué son importantes estos atributos de predación en el chamán? Según la propuesta de T. Lima (1996), la predación chamánica invierte la relación presa-depredador convencional, permitiendo al especialista ritual controlar las fuerzas potencialmente destructivas mediante su incorporación controlada. El chamán adquiere estos atributos no para destruir, sino para mediar y establecer relaciones productivas con alteridades poderosas.

La función de estos rasgos en el contexto chamánico es múltiple. Por un lado, como argumenta Århem (2016), confieren al especialista ritual la capacidad de transformación necesaria para establecer comunicación con entidades no-humanas. Por otro, siguiendo a Descola (Ibid.), estos atributos permiten la participación en lo que denomina "cadenas tróficas cósmicas", donde las relaciones de predación organizan el flujo de energía vital entre seres ontológicamente diferentes.

En las cosmologías andino-amazónicas, la transformación del chamán en jaguar representa un fenómeno central que trasciende lo simbólico para constituir un auténtico desplazamiento ontológico, visualmente codificado en el Lanzón Chavín mediante tres atributos fundamentales: garras afiladas, mueca agresiva con dentición visible y colmillos prominentes. Estos elementos iconográficos no constituyen representaciones estéticas, sino marcadores precisos de un proceso transformativo con profundas implicaciones cosmológicas.

El jaguar ocupa una posición privilegiada en estas cosmologías debido a su naturaleza multidimensional como nexo entre diversos dominios cósmicos. Como ha documentado exhaustivamente Reichel-Dolmatoff (1978) entre los Tukano, el felino es concebido simultáneamente como señor de la selva, guardián del conocimiento ancestral y vehículo de fertilidad. Su capacidad para transitar por ecológicas diversas — zonas acuáticas, selvas, montañas— lo constituye en un auténtico axis mundi, entidad que recorre libremente entre los estratos cósmicos. Esta capacidad de desplazamiento transespacial es precisamente lo que el chamán busca adquirir mediante la transformación ritual.

Descola (2012) denomina transformación de "fisicalidad" —la adquisición de disposiciones corpóreas y capacidades de acción propias del jaguar. Esta metamorfosis físico-perceptual permite al chamán interactuar con dominios normalmente inaccesibles para los humanos ordinarios.

Viveiros de Castro (1998) denomina "perspectivismo" —la capacidad de ver el mundo desde la posición subjetiva del predador. Según esta concepción, cada tipo de ser percibe la realidad desde su propia perspectiva corpórea, y "ver como jaguar" implica acceder a dimensiones de las realidades normalmente invisibles. Hill (2013), en su estudio sobre ontologías sonoras amazónicas, demuestra cómo los chamanes emplean vocalizaciones que imitan el rugido felínico para establecer comunicación con entidades meteorológicas, particularmente asociadas al rayo. Esta conexión sugiere que el rugido chamánico-felínico es concebido como manifestación sonora del trueno, fuerza generativa primordial.

Los colmillos prominentes, simbolizan la predación como modo relacional privilegiado y mecanismo de transferencia de potencias. Como argumenta Århem (2015), en las ontologías amerindias la predación constituye no sólo un acto biológico, sino un principio cosmológico fundamental mediante el cual se regenera el flujo energético entre dominios. Los colmillos representan la capacidad del chamán-jaguar para "devorar" simbólicamente y así incorporar potencias externas, proceso que Viveiros de Castro (2004b) describe como "canibalismo metafísico". Este aspecto predatorio se vincula directamente con la función del jaguar como guardián de los ancestros, documentada etnográficamente por Saunders (1998), quien demuestra cómo en numerosas tradiciones amazónicas y andinas, el felino es concebido

como encarnción de los antepasados, cuya sabiduría acumulada es "devorada" e incorporada por el chamán mediante la transformación ritual.

La particular asociación del jaguar con fenómenos meteorológicos —específicamente lluvia y rayos— documentada por Sullivan (1988) en su análisis comparativo de mitologías sudamericanas, sugiriere que la transformación chamánica en jaguar permite manipular fenómenos climáticos vitales para la fertilidad agrícola.

La figura del jaguar en la cosmovisión andina y amazónica es un símbolo poderoso que abarca múltiples dimensiones. Alfred Métraux (1973), en su estudio sobre las creencias indígenas de América del Sur, observa que, en las culturas amazónicas, el jaguar es visto como un ser capaz de trascender los límites entre lo visible y lo invisible, es decir, un ser con la habilidad de moverse entre los mundos de los vivos y los muertos. El jaguar es, por tanto, un animal transdimensional, un concepto que se vincula con la transformación chamánica en la cual el chamán adopta sus características para viajar entre mundos espirituales. Según Reichel-Dolmatoff (Ibid.), las transformaciones de los chamanes en animales como el jaguar representan el proceso en el que el chamán se convierte en un ser capaz de ver más allá de lo físico, adoptando la visión de lo espiritual, una habilidad esencial para realizar rituales de sanación o adivinación.

La transformación felínica plasmada en el Lanzón Chavín mediante los rasgos de garras, colmillos y boca felínica, constituye, por tanto, no sólo una representación simbólica, sino un complejo diagrama ontológico que codifica visualmente las múltiples dimensiones del jaguar como agente cósmico: mediador entre mundos, manifestación de los ancestros, vehículo de fertilidad y controlador de fenómenos meteorológicos vitales.

5.2.1.1.2. Perspectivismo y Alteración Sensorial

5.2.1.1.2.1. Pupilas Excéntricas

Los ojos del felino antropomorfo presentan las pupilas excéntricas en dirección hacia arriba. Las pupilas excéntricas son aquellas que se desvían de la dirección natural de la mirada, ya sea hacia los lados,

hacia arriba o hacia abajo, y se representan con frecuencia en figuras chamánicas o en seres con características sobrenaturales.

Desde el punto de vista fisiológico, el consumo de sustancias psicotrópicas, como el San Pedro (Echinopsis pachanoi) o la Vilca (Anadenanthera spp.), produce una alteración en la percepción visual. Los chamanes que consumen estas sustancias pueden experimentar distorsiones en su campo visual, lo que podría manifestarse en los ojos como pupilas descentradas o de formas no convencionales. Esta alteración refleja la capacidad de acceder a mundos invisibles o espirituales, un fenómeno comúnmente descrito en las experiencias chamánicas (Dobkin de Ríos, 1984).

Los rituales chamánicos normalmente se realizan en la oscuridad y en el proceso de transformación chamánica los ojos se mantienen cerrados; en ese sentido, las pupilas excéntricas durante los trances inducidos por sustancias alucinógenas, son un símbolo del viaje chamánico hacia la interioridad o microcosmos con proyección hacia el macrocosmos (Ordoñez 2025, comunicación personal 16.04.2025 Ver Anexos). Las alteraciones en la visión no solo son un indicio de la distorsión perceptual durante los rituales, sino también una representación de la capacidad chamánica para conectarse con realidades paralelas. Este fenómeno visual está ligado al concepto de "ver lo invisible" (Maybury-Lewis 1968).

M. Harner (1987), uno de los pioneros en el estudio del chamanismo, afirma que el estado alterado de conciencia inducido por psicotrópicos y rituales chamánicos permite al chamán ver más allá de la realidad visible, abriendo los ojos espirituales. Las pupilas excéntricas en la iconografía chamánica representan gráficamente esta percepción expandida y la capacidad de los chamanes para ver dimensiones invisibles. Según Harner, los chamanes son capaces de trascender los límites físicos, lo que puede ser simbolizado por las miradas descentradas.

D. Sharon (1980) anota cómo la alteración en la visión, incluyendo la desviación de las pupilas, refleja la capacidad del chamán para percibir realidades multidimensionales y acceder a sabiduría oculta.

El trabajo etnográfico de L. Luna (1984, 1992b) con chamanes contemporáneos revela que, durante los estados de trance inducidos por enteógenos, los practicantes reportan cambios en la percepción visual que incluyen la sensación de ojos que se mueven independientemente.

M. Winkelman (2000), destaca la importancia de la percepción distorsionada como un canal para la revelación espiritual. En su investigación sobre la psicología chamánica, argumenta que los ojos excéntricos representan un estado alterado de percepción y de conexión con lo sobrenatural. La distorsión visual, entonces, señala una alteración consciente de la visión hacia un plano trascendente.

De estas apreciaciones, podemos colegir que las pupilas excéntricas representadas en el personaje del Lanzón, estarían asociadas a estados alterados de conciencia producto del consumo de enteógenos en el proceso de transformación chamánica. Este atributo, simboliza la trascendencia del personaje sobre la realidad física.

5.2.1.1.2.2. Nariz Dilatada

Las alas nasales presentan una marcada dilatación. Desde el punto de vista fisiológico, la dilatación nasal durante la ingesta de sustancias psicoactivas puede atribuirse a la activación del sistema nervioso simpático. Como señala Nichols (2016), los compuestos psicoactivos como la DMT (dimetiltriptamina), presente en la ayahuasca, el yagé (Banisteriopsis caapi), chacruna (Psychotria viridis), vilca (Anadenanthera colubrina); la psilocibina y mescalina presente en el floripondio (Brugmansia spp.) y el san pedro (Echinopsis pachanoi), actúan principalmente sobre receptores serotoninérgicos, pero también desencadenan respuestas autónomas. McKenna (2004) ha documentado cómo estas sustancias estimulan la liberación de epinefrina y norepinefrina, neurotransmisores que provocan vasodilatación periférica, incluyendo la musculatura nasal.

La dilatación nasal tiene un propósito adaptativo claro, aumenta el flujo de aire y optimiza la captación de moléculas odoríferas. Winkelman (2013) sostiene que, durante los rituales chamánicos, esta hipersensibilidad olfativa representa una ventaja, permitiendo detectar sustancias volátiles específicas presentes en el entorno ritual. El chamán en trance tiene una percepción intensificada de todos los

sentidos, pero especialmente del olfato, que se convierte en un "puente" entre los mundos. La nariz dilatada es, en este contexto, más que un fenómeno fisiológico, un medio para ampliar la percepción y acceder a niveles superiores de consciencia y espiritualidad. De hecho, según Classen, Howes y Synnott (1994), muchas tradiciones chamánicas consideran los olores como vehículos directos de poder espiritual y conocimiento. Estos autores argumentan que el olfato, a diferencia de otros sentidos, tiene una conexión privilegiada con lo sagrado y lo místico en diversas culturas chamánicas precisamente por su cualidad etérea e invisible. En los pueblos andinos y amazónicos, el olfato se asocia con la capacidad de percibir presencias espirituales y señales del mundo invisible. Los chamanes, al experimentar un aumento de su percepción olfativa, pueden "oler" la presencia de espíritus, deidades o incluso fuerzas cósmicas, lo cual les permite navegar por el mundo espiritual y actuar como mediadores entre las realidades terrenal y espiritual.

La intensificación olfativa durante estos estados tiene importantes funciones rituales. Shepherd (2005) ha documentado cómo el sistema olfativo mantiene conexiones neuronales directas con estructuras límbicas asociadas a la memoria emocional y la intuición. Esta activación facilita una "cognición olfativa", un modo de procesamiento de información que trasciende el pensamiento analítico habitual (Luna 1986). Los chamanes, según Dobkin de Rios (2009), aprovechan esta amplificación sensorial para "leer" el entorno energético, diagnosticar enfermedades mediante olores sutiles, e identificar plantas medicinales por sus componentes volátiles específicos.

V. Beyer (2010) documentó cómo chamanes vegetalistas amazónicos desarrollan un "olfato mágico" (icarado) durante sus dietas con plantas maestras, permitiéndoles percibir no solo olores físicos sino también "firmas aromáticas" de espíritus y fuerzas invisibles. Este fenómeno, lejos de ser metafórico, encuentra respaldo en investigaciones sobre sinestesia inducida por psicodélicos, donde Shanon (2002, 2003) ha observado la transferencia perceptual entre modalidades sensoriales.

La dilatación nasal en contextos chamánicos no es considerada un efecto secundario farmacológico, sino un mecanismo adaptativo que potencia la recopilación de información olfativa vital para las

prácticas adivinatorias, curativas y espirituales. Esta convergencia entre neurofisiología y conocimiento tradicional ilustra cómo las alteraciones corporales durante estados no ordinarios de conciencia pueden tener funciones tanto biológicas como culturales profundamente significativas.

5.2.1.1.2.3. Párpados Serpentinos

Los ojos del personaje del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, presentan los parpados en forma de serpientes con pupilas excéntricas. Esta característica de asociación del ojo humano de ciertos personajes con rasgos de animales es recurrente en la iconografía andina.

La relación entre el chamán y la serpiente constituye uno de los ejes fundamentales de la cosmología andino-amazónica, revelando complejos entramados simbólicos que articulan la transformación, la mediación entre mundos y el conocimiento ancestral. Este vínculo trasciende una simple asociación simbólica para manifestarse como una relación ontológica que define la práctica chamánica.

En las cosmologías amazónicas, la serpiente encarna tres atributos esenciales de transformación chamánica: la mediación entre mundos, la metamorfosis corporal y el conocimiento privilegiado. Estos elementos se entrelazan en una concepción donde, como señala Viveiros de Castro (2010), el cuerpo es el lugar de la perspectiva diferenciada y la metamorfosis, no una simple representación simbólica.

La mediación entre mundos constituye el primer atributo fundamental. La serpiente, particularmente la anaconda (Eunectes murinus), habita simultáneamente los dominios acuáticos, terrestres y arbóreos, transitando fluidamente entre estos espacios. Reichel- Dolmatoff (1978), en sus estudios sobre los Tukano, documenta cómo la anaconda primordial conecta el inframundo acuático con el mundo terrestre y celeste. Esta capacidad de tránsito encarna el papel del chamán como mediador cósmico, quien atraviesa fronteras ontológicas durante el trance, navegando entre dominios que permanecen inaccesibles para los no iniciados. El segundo atributo refiere a la metamorfosis corporal. La serpiente, con su muda periódica de piel, personifica la transformación y regeneración continua. Como señala Métraux (1974) en sus estudios sobre el chamanismo tupí-guaraní, el chamán debe "abandonar su piel" para asumir perspectivas no-humanas. Esta concepción resuena con lo que

Descola (2012) denomina "fisicalidad transformativa", donde el cuerpo no constituye una entidad fija sino un continuum de posibilidades metamórficas. El chamán, mediante técnicas específicas (ayuno, aislamiento, ingesta de plantas maestras), experimenta una transformación corporal que le permite adoptar la perspectiva de seres no-humanos, particularmente predadores como jaguares y serpientes. El tercer atributo concierne al conocimiento privilegiado. En numerosas mitologías amazónicas, la serpiente, especialmente la anaconda, es depositaria del conocimiento primordial. Según documenta Hugh-Jones (1979) entre los Barasana, las marcas geométricas en la piel de las serpientes contienen códigos visuales que expresan conocimiento cósmico y terapéutico. El chamán, al establecer relación con la serpiente, accede a este conocimiento privilegiado. Este aspecto conecta directamente con lo que Viveiros de Castro denomina "perspectivismo amazónico", donde ver como jaguar o serpiente no es una metáfora sino una auténtica transformación epistémica.

La asociación serpiente-agua-inframundo constituye otro eje fundamental en esta cosmología. El chamán, al vincularse con la serpiente, establece relación con las fuerzas acuáticas primordiales. Como señala Sullivan (1988), en numerosas mitologías andino-amazónicas, las serpientes acuáticas (como Amaru en el mundo andino) custodian lagos y ríos, controlando las lluvias y fertilidad. Esta asociación vincula al chamán con los ciclos estacionales y fuerzas regenerativas asociadas al agua.

La predación, concepto central en las ontologías amazónicas según Viveiros de Castro, se manifiesta en la relación chamán-serpiente mediante la incorporación de cualidades predatorias. El chamán no solo ve como serpiente, sino que incorpora su capacidad de acechar, envolver y transformar a la presa. Este principio de predación ontológica, como argumenta Fausto (2007), transforma al chamán en un predador cósmico capaz de capturar conocimientos y poderes de otros seres.

En la cosmovisión amazónica, la serpiente trasciende su condición biológica para convertirse en un principio ordenador cósmico, manifestado en múltiples fenómenos celestes. Entre los Yagua, Hawakondi, es la “serpiente celeste” o gran arco iris, relacionado a los ancestros al igual que el gran chaman “alumbrador de las estrellas” (Chaumeil 1994). Los Asheninka del Gran Pajonal denominan

Thomiri a la gran anaconda, pero también la llaman Nonki, mismo nombre que usan para denominar al arco iris (Havalkof y Veber 1994).

Los Shipico-Conibo dan cuenta que Bari, el sol, creo el universo, el cielo, la tierra, la selva, el agua, los hombres, mujeres y los animales y eligió a Ronín, la anaconda, el jaguar, el relámpago y la lupuna como guardianes del cielo (Morín 1994).

Los Kogui, consideran a la serpiente como constelación en el cielo, la Culebra (en la cola del escorpión) es el animal del oeste y símbolo de la noche y de la muerte (Reichel Dolmatoff 1985). Es la opuesta a la constelación del jaguar azul, que está en el cinturón de orión (Gómez 2010). Para los Yaminahua, como para muchas otras comundades amazónicas, la anaconda representa la fuente y el símbolo del poder del chaman (Townsley 1994).

Los andinos también observaron al Amaru en la constelación del escorpión, asociada al solsticio del 21 de diciembre.

A través de estas características atribuidas a las serpientes dentro de la cosmovisión andino amazónica, podemos sugerir que los rasgos serpentinos del Lanzón Chavín materializan una sofisticada concepción cosmológica, donde las serpientes no conforman elementos decorativos, sino códigos visuales que vinculan al oficiante chamánico con los dominios celestes.

El felino antropomorfo del Lanzón Chavín exhibe una característica iconográfica de profundo significado ontológico: párpados configurados como serpientes. Este rasgo, recurrente en diversas tradiciones andinas prehispánicas (Kunturwasi, Chavín, Tumaco- La Tolita), constituye un elemento clave para comprender las concepciones amerindias sobre la visión chamánica y la transformación ontológica desde los marcos teóricos del multinaturalismo y perspectivismo.

La incorporación de serpientes como párpados representa una hibridación estética que materializa lo que Viveiros de Castro (2004b) denomina un "dispositivo de traducción perceptiva". Según el perspectivismo amerindio, cada especie percibe el mundo desde una perspectiva corporal específica;

así, ver a través de ojos serpentinos implica adoptar la perspectiva-serpiente y acceder a su modo particular de percibir el cosmos. Como sugiere Lagrou (2012), estos marcadores corporales visibles operan como signos de una transformación ontológica invisible, donde el chamán no imita a la serpiente, sino que deviene-serpiente al adoptar su perspectiva visual.

Esta configuración serpentina de los párpados adquiere la calidad de atributo de visión chamánica precisamente porque transforma el aparato perceptivo humano en uno no-humano. Según Descola (2013), los chamanes amerindios son "traductores cósmicos" capaces de circular entre distintos regímenes ontológicos mediante la adopción controlada de perspectivas no- humanas. La visión serpentina permite al especialista ritual percibir dimensiones de la realidad inaccesibles desde la perspectiva humana ordinaria.

Para los Yaminahua y otras comunidades amazónicas, las anacondas son consideradas como chamanes (Townsley 1994).

¿Por qué es importante este rasgo de visión serpentina en el chamán andino? En la cosmovisión andina la serpiente está íntimamente asociada al agua, la regeneración, el origen, el conocimiento, la transformación y el cosmos. Al adoptar la visión serpentina, el chamán adquiere acceso privilegiado a estos dominios cósmicos. Esta capacidad visual transformada permite al especialista ritual "ver" el flujo de energías vitales (camac) que animan el cosmos.

La función de estos rasgos serpentinos es múltiple. Primero, el ojo serpentino otorga al chamán una visión capaz de atravesar las barreras ontológicas entre mundos. Segundo, esta visión diferenciada convierte al chamán en un mediador entre diferentes planos cósmicos —Hanan Pacha (mundo de arriba), Kay Pacha (mundo del aquí) y Uku Pacha (mundo de abajo-adentro)— donde la serpiente, por su naturaleza ctónica y acuática, transita fluidamente. Tercero, la visión serpentina permite detectar las "enfermedades invisibles" causadas por desequilibrios en las relaciones entre humanos y no-humanos (Taylor 1996).

En la cosmología andina, donde la serpiente simboliza la transformación y regeneración continua, la adopción de su visión coloca al chamán en una posición privilegiada para negociar con las fuerzas del origen y regeneración. Como sugiere Narváez Vargas (2014), el especialista ritual con visión serpentina puede "anticipar" cambios cósmicos relacionados con ciclos agrícolas, astronómicos y meteorológicos, fundamentales para sociedades agrarias andinas.

Observamos, además, como se ha señalado líneas arriba, que en algunos soportes arqueológicos como la cerámica Nasca se representa a personajes con marcados rasgos de animales como las aves y los cetáceos alrededor de los ojos; lo que sugiere una identificación con la visión de esos animales. Esta incorporación de elementos animales, especialmente en el área ocular, no sería un recurso decorativo, sino una expresión simbólica de la transformación sensorial del chamán. En el contexto andino, la visión es entendida como un acceso privilegiado a otras realidades, y los animales como las aves (que dominan el cielo) o los cetáceos (que habitan las profundidades marinas) encarnan percepciones ampliadas del mundo. Así, los rasgos animales alrededor de los ojos representarían la adopción de la perspectiva no humana, esencial para el viaje chamánico y la conexión Inter dimensional con el cosmos.

Como podemos notar en las siguientes imágenes de la cerámica Nazca, presentadas en un trabajo de Yacovleff (1932); la orca, representada de manera naturalista se asocia con las características oculares de un personaje de relevancia.

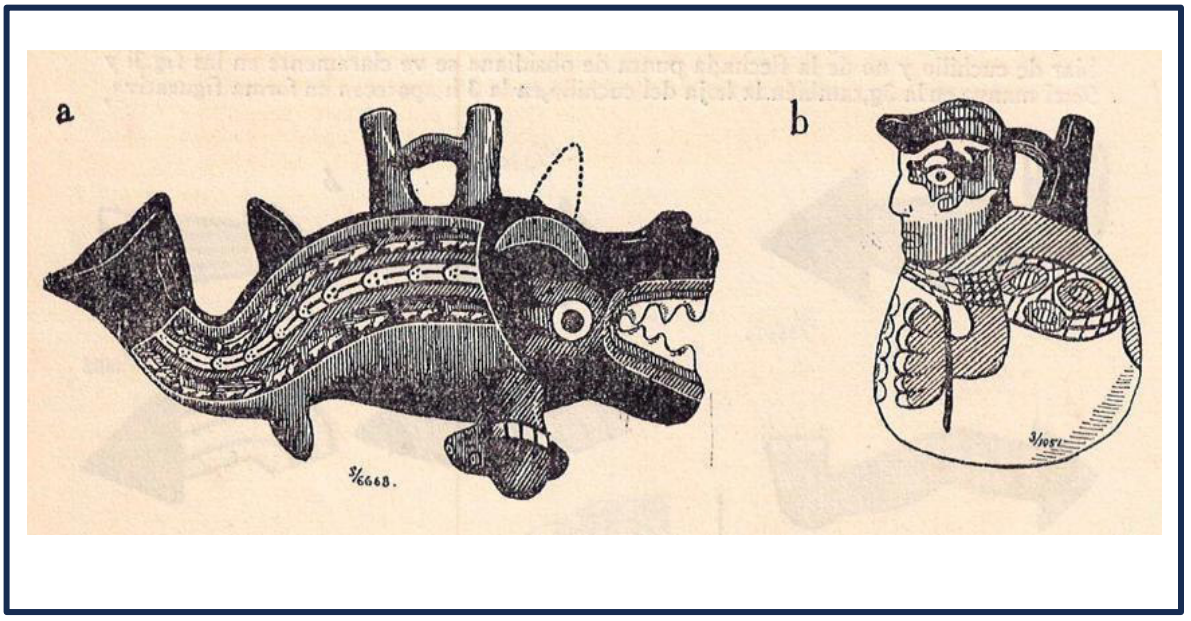


Figura 51. Orca representada de manera naturalista (a) y asociada con el ojo y la visión de personaje relacionado con rituales de pesca (b). (Yacovleff 1932).

Observamos también manchas sub oculares de un halcón aleto o aplomado, representadas en cerámica escultórica Nazca y en los ojos de personajes de cerámica muy probablemente de uso ritual.

Figura 52.
Halcón aplomado (Falco Femoralis). (Yacovleff 1932).

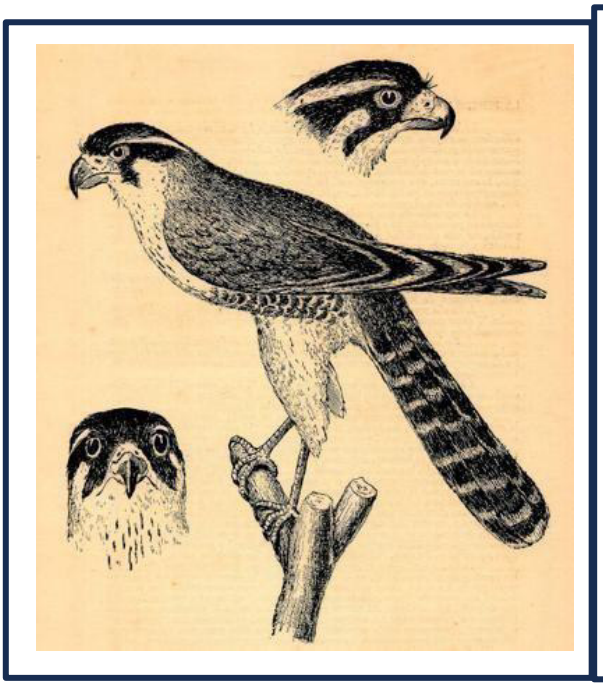
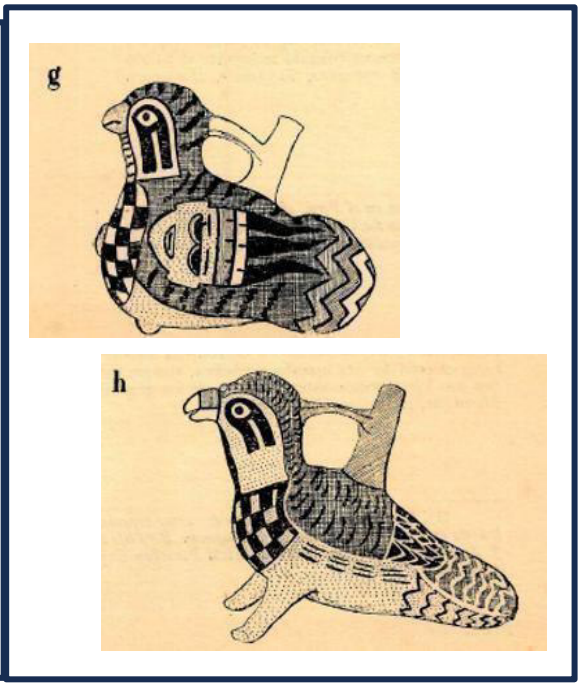


Figura 53.
Halcón aplomado en la cerámica Nazca. (Yacovleff 1932)



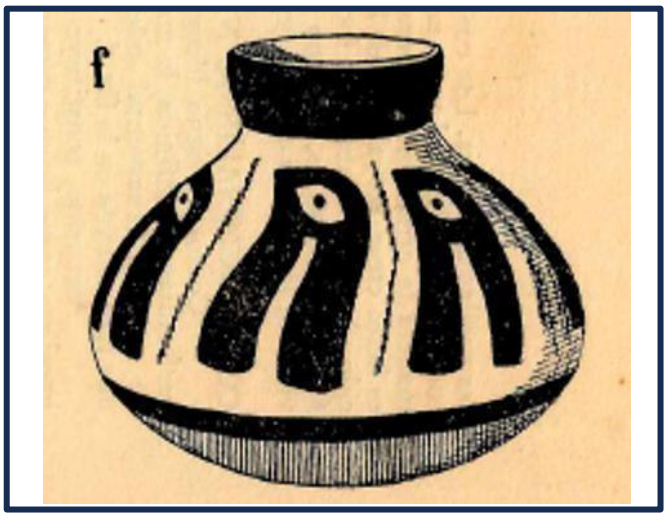


Figura 54. Manchas suboculares de halcón aplomado en personajes de relevancia de cerámica Nazca



Figura 55. Manchas suboculares del halcón aplomado en personajes de la cerámica Nazca (Yacovleff 1932).

L. Valcárcel (1932a), nos presenta un personaje Paracas, al que denomina como “semidios”, con manchas suboculares del halcón aplomado, el mismo que presenta, a través de su ajuar, características de ave y otros elementos distintivos en la cabeza que lo dotan como portador de poderes sobrenaturales.



Figura 56. “Semidios” Paracas con manchas suboculares de Halcón Aplomado. (Valcarcel 1932a)

El mismo Yacovleff (1932), muestra también otro personaje Paracas, al que denomina como guerrero o sacerdote; el mismo que porta diademas y presenta rasgos serpentinos y las manchas suboculares del halcón aplomado.



Figura 57. “Sacerdote” Paracas con diseños suboculares de halcón aplomado (Yacovleff 1932).

En la parte superior de la Portada del Sol de Tiwanaku, puede observarse un personaje cuyo ojo está rodeado de imágenes alusivas a las aves, sugiriendo la adquisición de atributos de visión relacionados con los alados.



Figura 58. Personaje de la Portada del Sol de Tiwanaku. (Bardales 2013:262, fig. 488b)

La figura central de la Portada del sol de Tiwanaku, presenta los ojos rodeados por iconografía felínica, remarcando sus facultades de poder visionario chamánico.

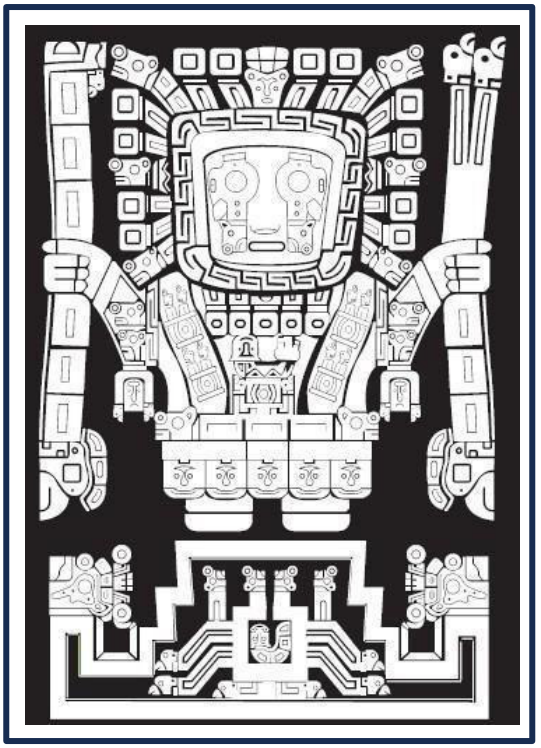


Figura 59. "Señor de los Cetros" de la Portada del Sol Tiwanaku (J. Ruiz 2004: 112, fig. 181)

Como podemos notar, el uso de rasgos asociados con los ojos de animales es utilizado por personajes de status ritual, sugiriendo que relacionaban sus visiones con los atributos de algunas aves, serpientes y oros animales. El Lanzón Chavín, con sus párpados serpentinos, materializaría así un sofisticado principio ontológico donde la percepción visual se constituye en una manera de participación y transformación cósmica que permite al chamán navegar entre múltiples naturalezas y perspectivas.

5.2.1.1.3. Elementos de Transformación Corporal

5.2.1.1.3.1. Máscara

Que presenta los siguientes rasgos humanos:

- Rostro frontal y ojos simétricos: Aunque los ojos presentan las pupilas excéntricas, están ubicados en una estructura facial frontal que remite a un rostro humano.

- Nariz centralizada: Se distingue una nariz en la parte media del rostro, aunque estilizada, similar a la humana. Las alas nasales presentan una marcada dilatación.

- Orejas con orejeras: Tiene orejas redondeadas a los lados de la cabeza, con grandes orejeras circulares, típicas de las élites en la iconografía andina.

Que presenta los siguientes rasgos felínicos:

- Boca con mueca de agresión y dientes visibles: El personaje porta una máscara que presenta la expresión característica en la iconografía andina del felino que incluye una boca con retracción de labios y exposición de colmillos y dientes afilados. Esta es una señal de su capacidad depredadora y su poder sobrenatural (Lumbreras 1993, Burger 1993, Rick 2005) .

- Colmillos prominentes: El personaje porta una máscara que presenta grandes colmillos curvos y puntiagudos que sobresalen de su boca, tanto hacia abajo como hacia los lados. Estos son típicos del jaguar, símbolo de fuerza, ferocidad y dominio nocturno. En la iconografía Chavín, los colmillos son uno de los marcadores más importantes de lo felínico y del poder sobrenatural.

Que presenta los siguientes rasgos serpentinos:

- La máscara presenta las figuras de veintiún serpientes con ojos de pupilas excéntricas. Doce en la parte superior, seis al lado derecho y seis del lado izquierdo, a manera de cabellera. Cuatro más a cada lado de lo que vendría a ser las sienes, ojos y pómulos. De ellas, dos forman claramente los párpados. Hacia el lado exterior de la oreja izquierda, se presenta también la figura de una serpiente.

Diez figuras serpentiformes del lado derecho, dirigen sus cabezas en ese mismo sentido, tanto hacia arriba, abajo y una posición intermedia. Igual sucede con las otras diez, pero en sentido contrario. La serpiente al lado de la oreja se presenta claramente en dirección hacia abajo.

El investigador C. Campana, observa que la cabeza del personaje del Lanzón porta una máscara, anotando al respecto que: “Bajo el collar hay un marco que sugiere ser el borde de una gran máscara” (2002) y en otra publicación lo remarca, anotando que “El rostro y la cabeza, como en otras imágenes de ese nivel, tienen en el extremo inferior una especie de borde entre el pecho y los hombros que parece representar la "embocadura" de una máscara” (2019). Hacemos nuestra esta apreciación, asumiendo que el personaje utiliza de una máscara como elemento transformativo.

En el contexto de las prácticas chamánicas, la máscara trasciende su condición de simple objeto material para convertirse en un dispositivo tecnológico de transformación ontológica. Investigadores como Mircea Eliade (2009) resaltan cómo la máscara permite al chamán "encarnar" entidades sobrenaturales, facilitando el viaje extático y la comunicación con el mundo espiritual. Claude Lévi-Strauss (1995) analiza la máscara como un mediador simbólico entre la naturaleza y la cultura, lo visible y lo invisible. Por su parte, Carlo Severi (2007) explora cómo la máscara opera en la construcción de la memoria ritual y la transmisión de conocimientos ancestrales a través de la experiencia sensorial intensificada. Según Viveiros de Castro (2012), las máscaras no representan, sino que activan la capacidad de metamorfosis, permitiendo al chamán asumir perspectivas no-humanas indispensables para su labor mediadora. El acto de portar una máscara durante el ritual constituye lo que Chaumeil (2005) denomina una "técnica corporal de alteridad", donde el especialista ritual no simplemente imita

sino que incorpora atributos y potencias de entidades otras. La máscara funciona simultáneamente como herramienta transformativa y como marcador visual del cambio de estado. Como señala Descola (2012), este objeto ritual materializa la concepción animista de un universo poblado por múltiples subjetividades, facilitando el tránsito entre distintos dominios cosmológicos. Perrin (2005) observa que la máscara actúa como un "conmutador ontológico" que permite al chamán convertirse momentáneamente en un ser con capacidades perceptivas excepcionales.

A. Ambrosio (2021) destaca que las máscaras son dispositivos de transformación que permiten a su portador acceder a estados de ser diferentes. En contextos religiosos, facilitan la encarnación temporal de entidades espirituales. Señala que funcionan como interfaces entre lo visible e invisible, permitiendo la comunicación entre el mundo humano y el divino o espiritual. Esta mediación es fundamental en rituales donde se busca establecer contacto con ámbitos trascendentes. El investigador analiza además cómo las máscaras marcan un estado liminal o de umbral, donde el portador existe simultáneamente en múltiples dimensiones, permitiendo transiciones controladas entre estados ordinarios y extraordinarios de conciencia. Identifica también que la iconografía de las máscaras opera como un sistema codificado de conocimiento religioso, preservando y transmitiendo concepciones cosmológicas a través de sus formas, colores y materiales. Las máscaras además legitiman la autoridad de especialistas rituales al materializar visualmente su capacidad de transformación y comunicación con lo sagrado.

5.2.1.1.3.2. Vestimenta Transformativa

La vestimenta transformativa es considerada una extensión del cuerpo que modifica la identidad del chamán. Al vestirse con ropa ritual o adornos de animales, el chamán adopta características no humanas, como las de felinos, aves, o serpientes, lo que lo capacita para moverse entre el mundo terrenal y el mundo espiritual. M. Eliade (2009) destaca cómo la vestimenta chamánica, a menudo imitando formas animales, es esencial para la identificación del chamán con su animal de poder y para facilitar su "vuelo mágico" al mundo de los espíritus. Así mismo, C. Severi (2007) explora cómo los

objetos rituales, incluyendo la vestimenta, participan en la construcción de la memoria ritual y la encarnación de entidades míticas a través de la experiencia sensorial. La vestimenta ayuda a "hacer presente" lo ausente. J. P. Chaumeil en sus estudios sobre el chamanismo de los Yagua de la Amazonía (1998), describe cómo la vestimenta ritual, adornada con elementos propios de las selvas tropicales, facilita la conexión del chamán con los espíritus de la naturaleza y le permite moverse simbólicamente a través de diferentes ecosistemas espirituales.

Además, la transformación física a través de la vestimenta está asociada a la creación de un espacio sagrado, que le permite al chamán realizar rituales de sanación, adivinación y mediación con el inframundo o con deidades. La vestimenta no solo tiene un valor estético, sino que refuerza la conexión ontológica entre el chamán y las entidades espirituales.

La vestimenta transformativa también tiene una función ritual: facilitar el trance chamánico. A través de la adopción de esta vestimenta, el chamán puede entrar en un estado alterado de conciencia y experimentar una percepción ampliada, crucial para viajar entre mundos o ver más allá de lo físico. M. Perrin (2005) argumenta que la vestimenta es un elemento de poder, ya que crea una sinergia entre el chamán y el mundo espiritual. El acto de ponerse la vestimenta implica un cambio de identidad, en el que el chamán ya no es un humano común, sino un ser capaz de interactuar con lo divino, lo animal y lo ancestral. Al Respecto, Anne-Christine Taylor (2005) ha documentado extensamente cómo entre los Jívaro, las vestimentas ceremoniales no representan, sino que actualizan las potencias de seres ancestrales, funcionando como "segundas pieles" que permiten al chamán incorporar atributos de animales de poder, señalando además que estos elementos no son simples disfraces sino verdaderos dispositivos de transformación.

5.2.1.2. Rasgos y Atributos de Mediación Cosmológica

5.2.1.2.1. Dispositivos de Conexión Cósmica: Chakana, Espiral, Soga y Lanzón

5.2.1.2.1.1. Chakana

El personaje del Lanzón muestra un símbolo geométrico que representa una variante estilizada de la chakana o cruz andina, hallada en la cúspide de la cabeza.

El elemento iconográfico presenta una composición cruciforme concéntrica compuesta por tres componentes principales: un núcleo circular central horadado, rodeado por dos anillos circulares concéntrico, y finalmente enmarcado por cuatro figuras cuadrangulares escalonadas que se proyectan en las cuatro direcciones cardinales.

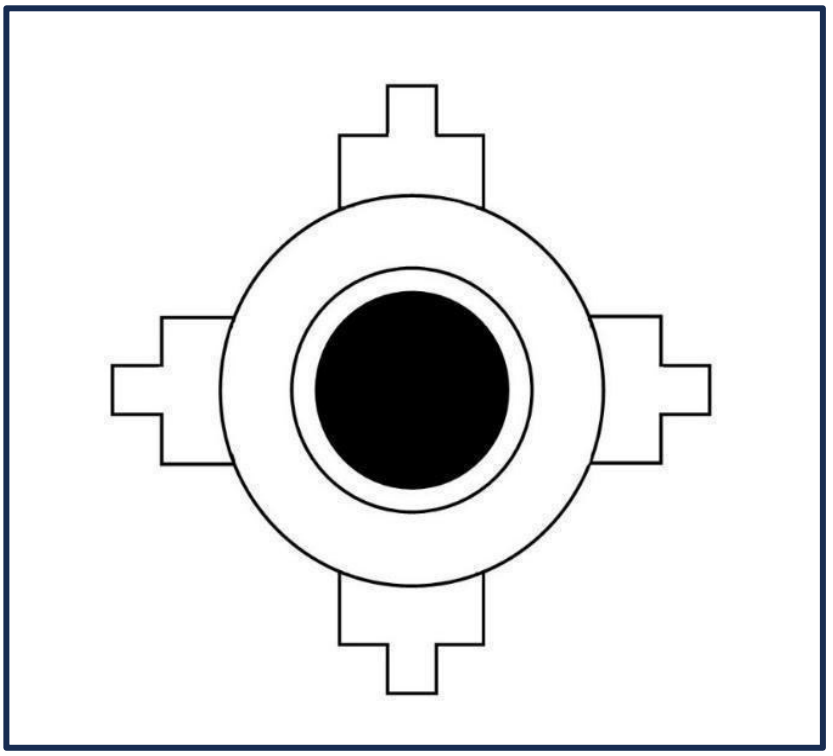


Figura 60. Dibujo esquemático de la Chakana sobre "cabeza" del personaje del Lanzón Chavín.

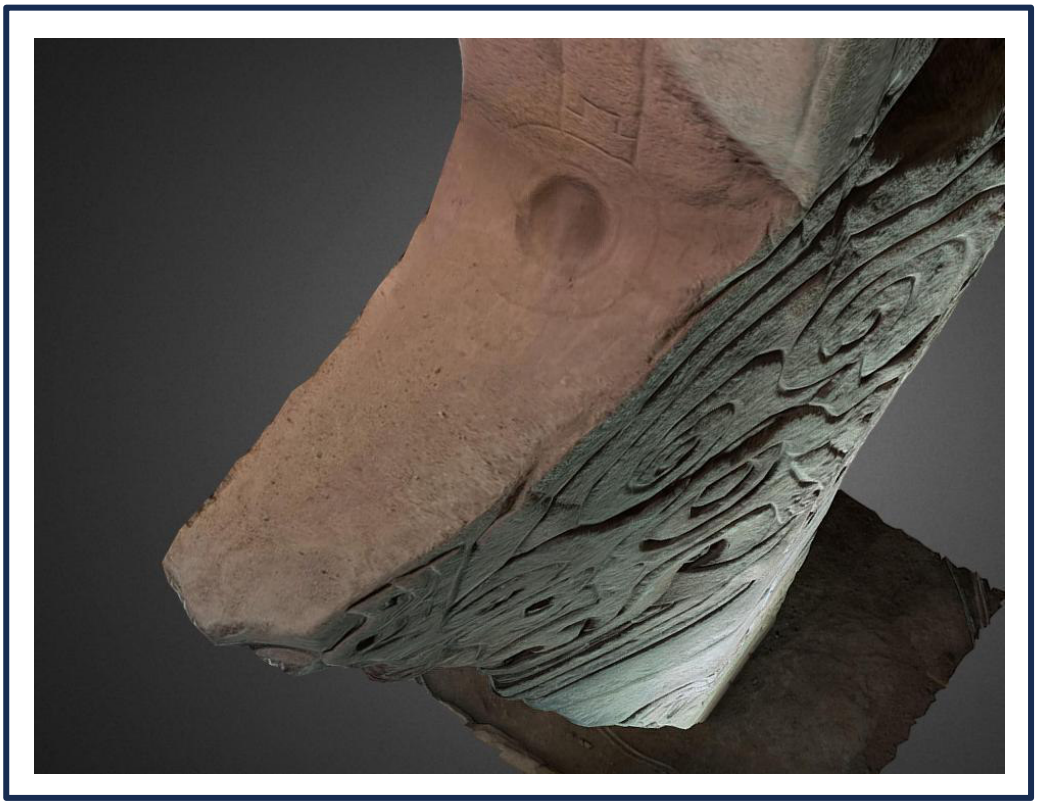


Figura 61. Variante estilizada de Chakana sobre la cabeza del personaje antropomorfo del Lanzón

La presencia de la chakana en la cúspide de la cabeza del personaje felínico antropomorfo del Lanzón Chavín, ya de por sí un mediador entre el mundo terrenal y el sobrenatural (Burger, 1992), refuerza su rol como elemento intermediario y se constituye como un componente fundamental para comprender los mecanismos de mediación cosmológica en la sociedad Chavín. Este símbolo escalonado de cuatro lados, representación abstracta de la Cruz del Sur, funciona como un dispositivo conceptual que articula diferentes dimensiones del cosmos andino.

Estermann (2006) señala que la chakana opera como un "puente cósmico" que conecta los tres niveles fundamentales de la existencia: Hanan Pacha (mundo superior), Kay Pacha (mundo terrestre) y Uku Pacha (mundo inferior), así como los puntos cardinales y las dualidades. Su ubicación específica en la parte superior del Lanzón potencia la función mediadora del felino antropomorfo, otorgándole capacidad para transitar entre estos planos cosmológicos.

C. Milla (1983) profundiza en la dimensión astronómica de la chakana, argumentando que su presencia en la iconografía Chavín no es ornamental, sino funcional, vinculando los rituales realizados con los

ciclos estelares, particularmente con los movimientos de la constelación de la Cruz del Sur. Esta conexión celeste habría permitido sincronizar las actividades rituales con momentos astronómicos precisos.

Como señala Zuidema (2010), la Cruz del Sur (Chakana) representa un principio ordenador del espacio-tiempo andino, estructurando tanto el territorio físico como el calendario ritual. Su incorporación en la iconografía del Lanzón sugiere que este monolito funcionaba como un marcador espacio-temporal que legitimaba la autoridad ritual de quienes controlaban el conocimiento astronómico.

La chakana es una figura geométrica y simbólica de profunda complejidad en la cosmovisión andina. Se trata de una cruz simétrica cuyos ejes vertical y horizontal se unen mediante niveles intermedios que configuran una forma escalonada, de apariencia circular y continua, como una escalera de ocho peldaños sin principio ni fin. En su centro, un círculo articula las cuatro direcciones cardinales, marcando el punto de conexión entre los distintos niveles del universo: el Hanan Pacha (mundo superior), el Kay Pacha (mundo de los vivos) y el Uku Pacha (mundo interior o subterráneo). Según J. Estermann (2006), la chakana simboliza el equilibrio entre estos espacios, un principio fundamental en la cosmología andina. La estructura de la chakana es un símbolo relacional, pues refleja la interdependencia y la reciprocidad entre la esfera humana y la cósmica. AL respecto el investigador señala lo siguiente: “La chakana entonces es el ‘punto de transición’ entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la relacionalidad del todo” (Estermann 2006: 170).

El término chakana, en quechua, significa literalmente "puente" o "escalera hacia lo alto", y constituye una de las representaciones simbólicas más difundidas en el mundo andino. Para E. Morón (2010), en la Chakana:

> “lo vertical nos indicaría la escala de la ‘polaridad’ entre lo ‘grande’ (makron) y lo ‘pequeño’ (mikron); es la representación de la oposición relacional de la correspondencia. Por su parte, lo horizontal es la escala que nos indicaría

la polaridad entre lo 'femenino' (izquierda) y lo 'masculino' (derecha); es la representación de la oposición relacional de la complementariedad.

La chakana (puente cósmico) es, pues, el punto de transición, pero también el elemento de conexión (relacionalidad) entre los principios de correspondencia (vertical) y complementariedad (horizontal)".

Evidencias arqueológicas indican su presencia desde épocas tempranas en la costa norte y central del Perú, como lo demuestra el muro en forma de media chakana en la Huaca de Ventarrón en Chiclayo (2500 a.C.), el friso en forma de Chakana del templo formativo de Miraflores en Aucallama, Huaral (2000 a.C.) y un diseño similar en la ciudad sagrada de Caral (2500 a.C.).



Figura 62. Media Chakana en el complejo arqueológico Ventarrón

Íntimamente ligada a la constelación de la Cruz del Sur, la chakana es un símbolo astronómico que refleja el orden del cosmos, el recorrido solar, las estaciones del año y los calendarios agrícolas y ceremoniales. Su estructura representa no solo la organización del espacio, sino también el tiempo cíclico y la reciprocidad. Desde la perspectiva de la cosmovisión andina, la chakana expresa un

pensamiento relacional, analógico y cosmológico, donde el ser humano no se sitúa como dominador de la naturaleza, sino como parte integral del tejido cósmico que articula lo terrestre con lo celestial, y lo tangible con lo intangible.

Para R. Bardales (2013: 548), sería la representación "de la unidad y el equilibrio de los poderes contrarios: el símbolo de la dualidad, de la cuatripartición y de la simetría total en el plano y el espacio", que llegó a constituirse en "un símbolo de poder, sacralidad y ordenador del mundo andino, cuando fue utilizado como insignia ideológica y jerarquica".

En el contexto cosmológico andino, la chakana está íntimamente relacionada con el movimiento de los astros y la organización del tiempo, los cambios estacionales y la duración de los ciclos agrícolas. Esta conexión entre la chakana y la observación astronómica demuestra que las culturas andinas tenían un conocimiento preciso sobre el cielo, la estacionalidad y la sincronización de las cosechas con los ciclos celestes.



Figura 63. Arqueólogo Pieter Van Dalen y hallazgo de Chakana en Templo Formativo Miraflores, en Aucallama, Huaral.

En el Lanzón Chavín, la chakana está representada en la zona de unión entre la espiga y la hoja del monolito, lo que vendría a ser la cúspide la cabeza del personaje antropomorfo, lo que sugiere que este personaje poseía no solo poderes espirituales, sino también la capacidad para articular diferentes esferas y observar e interpretar los cielos, establecer calendarios agrícolas y actuar como un oráculo de la estacionalidad y el tiempo cósmico. Esta figura, que interpretamos como un ser en transformación —es decir, un chamán que asume las características de un felino—, parece poseer la habilidad para conectar con las fuerzas espirituales y cósmicas. En este sentido, el personaje chamánico no solo habría sido un intermediario entre los mundos terrenal y espiritual, sino también un depositario de los conocimientos adquiridos en la observación del cielo. Asumiendo, por la amplia información al respecto, que los chamanes andinos desempeñaron un papel crucial en la cosmovisión agrícola, utilizando su conocimiento astronómico para predecir las estaciones y organizar las labores rurales. El personaje del Lanzón, por lo tanto, podría haber sido una representación de este conocimiento cósmico y su capacidad para establecer calendarios agrícolas, actuar como oráculo del tiempo y garantizar el equilibrio entre las fuerzas cósmicas. Portar la chakana, es también utilizar un instrumento simbólico de mediación cósmica y espiritual, como lo es la transformación del chamán en animales como la serpiente o el felino.



Figura 64. Huanca escalonada en Caral

5.2.1.2.1.2. Espiral

En la parte superior del rostro o máscara del personaje, se presentan seis figuras espiraladas, tres a la izquierda y tres a la derecha, cada una de las cuales da origen a una serpiente.

Como hemos mencionado en líneas anteriores, en la parte superior del rostro o máscara del personaje del Lanzón Chavín se presentan como rasgos, seis figuras espiraladas, cada una de las cuales da origen a una serpiente. En relación a esto, podemos encontrar en los mitos de los muiscas (Chibchas) al personaje de Bachué, asociado a la figura de la espiral y la transformación en serpiente.

El mito de la denominada madre Bachué, fundamental en la cosmovisión muisca, narra el origen de la humanidad a partir de esta mujer. Chiminigagua, el creador de todo lo existente dio origen a Suhá, el sol y Chia, la luna; ellos se enamoraron y producto de ese amor y por intermedio del reflejo de la luna llena sobre la laguna de Iguaque, emergió una noche, cargando un niño, una mujer de impresionante belleza, llamada Bachué. El niño, al crecer, se convirtió en su esposo, y prontamente juntos poblaron la tierra muisca, ya que, en cada embarazo, la madre engendraba entre cuatro a seis hijos.

Bachué (“La de los pechos desnudos”), conocida también como Furachogua ("Mujer Buena"), no solo dio origen a la humanidad, sino que también enseñó a su pueblo normas de convivencia, de culto religioso y armonía con la naturaleza. Cuando envejecieron Bachué y su esposo, regresaron a la laguna, transformándose en serpientes y sumergiéndose en sus aguas, desde donde continúan vigilando a su pueblo.

El sentido de la palabra Bachué, nos refiere a la madre bondadosa, alimentadora y proveedora de los hijos que engendró y en general del pueblo muisca al que dio origen. Ellos la asocian con la Madre Tierra, especialmente con las tierras negras de cultivo.

> “En la vida cuotidiana de los muiscas la imagen de Bachue estaba relacionado con lo placentero, lo agradable, lo distendiente, o sea, con la maternidad, la comida, el abrigo, el techo, el fuego casero, la casa de habitación, la múcura

> de chicha y la olla de las viandas, el placer sexual, la complementación masculino- femenino, hombre-mujer, arriba-abajo, muerte-vida, etc.[…] vino del mundo desde el abajo, llegó a la tierra entre las aguas y por ellas mismas regresó al mundo de abajo que es el mundo de ciertas potencias, fuerzas, influencias, poderes y de los muertos […] Bachue, madre de la humanidad, Tierra Madre, era la potencia encargada de la fertilidad del suelo, de la abundancia de las cosechas, de la fertilidad animal y humana, y en general proveedora-protectora de la nutrición de los muiscas […] En otras palabras Bachue era la potencia, la fuerza, el poder y el principio de la fertilidad femenina" (Rozo 1988).

Estos principios de fertilidad, origen y creación son simbolizados entre los muisca con la imagen de la espiral, asociada a Chiminigagua, el creador de todo lo existente, al sol y a la luna (Escribano 2005). J. Rozo (1988, 1997, 1998) ha documentado que, en petroglifos hallados en territorios Muisca, especialmente aquellos cercanos a cuerpos de agua, se encuentran representaciones espirales que han sido interpretadas como marcadores del mito de Bachué. Estos espirales suelen orientarse hacia lagunas y, en algunos casos, incorporan figuras serpentiformes que evocan la transformación final de Bachué y su pareja.

> "Además, en toda el área de herencia muisca el agua y las serpientes que se hallan en fuentes, manas y pozos son todavía objeto de respeto y veneración. A las serpientes se les llama "madre de agua", y está totalmente prohibido matarlas, hacerles daño o ahuyentarlas, pues cualquier desafecto hacia ellas causaría la sequía de las manas, la escasez de agua, la infertilidad, las malas cosechas y el hambre" (Rozo 1988).

Se observa además la presencia de objetos votivos de metal, cerámica y caracoles con forma espiral

recuperados en ofrendas sumergidas en lagunas sagradas. Estos elementos, generalmente elaborados en oro o tumbaga, eran depositados como ofrendas a Bachué siguiendo rituales específicos. La forma espiral de estas piezas pretendía facilitar la comunicación con la deidad, creando un canal simbólico entre los oferentes y el ámbito acuático donde residía la serpiente madre.

J. Ruiz (2004) sostiene que, en las culturas precolombinas, las conchas Strombus y los cuerpos de agua son asociados "con las matrices, los úteros, son el lugar de origen, del nacimiento. […] Representan el nacimiento de un nuevo espacio de orden". Al respecto A. Legast, ampliando este concepto, sostiene también que: "La estructura misma del caracol con sus diferentes espacios internos entre las vueltas de la espiral forma un diseño que puede evocar conceptos simbólicos particulares, relacionados por ejemplo con el concepto del espacio o el movimiento del tiempo. Es interesante notar que Fernández de Piedrahita compara las casas de los caciques de Bogotá con un caracol: ". Anota, además, haciendo referencia a un trabajo de Fernández de Piedrahita, que este comparaba "las casas de los caciques de Bogotá con un caracol: "y así estaba en ella el Palacio principal de sus Reyes, que eran unas casas grandes, y

redondas, que remataban en forma piramidal, […] Tenían pequeñas las puertas, y las ventanas y dividían lo interior en forma de caracol".

El espiral en este contexto puede ser interpretado como el movimiento cíclico de la vida: el regreso a las fuentes, el proceso de transformación y la relación constante entre el mundo terrestre y el mundo acuático. Bachué, al emerger del agua, se convierte en el origen de la humanidad Muisca, marcando un principio y un renacimiento continuo, como lo sugiere el patrón espiralado. Al respecto, M. Escribano menciona lo siguiente:

> "en el bestiario simbólico, la serpiente tiene una especificación inherente a su constitución física. Ella es cíclica […] y es profética, […] predice que cada ciclo genético que termina está encadenado con el comienzo de otro", de este modo reúne los conceptos de principio y final. "La serpiente mítica, define

también una ley de transformaciones y una ley de equivalencias entre contrastes significativos" (2000: 60).



Figura 65.
Cerámica Muisca con motivos de espirales y figura cruciforme al interior, sugiriendo un significado cosmológico (Legast 1998: 56, fig. 52).

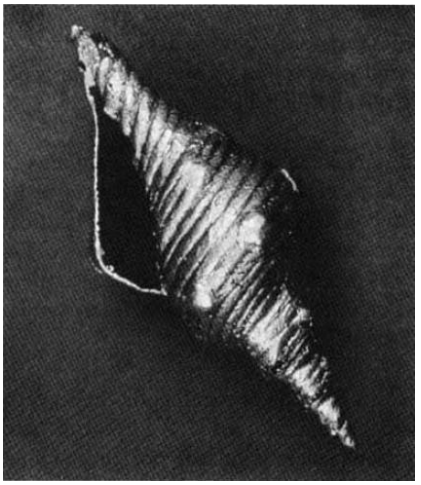


Figura 66.
Objeto votivo de metal imitando la forma de un caracol Strombus (Legast 1998: 73, fig. 73)

Al respecto de la espiral F. Kauffmann sostiene que: "Para algunas culturas, este diseño expresa la unión espiritual e intuitiva del hombre con el universo y con el dios supremo. […] En el mundo andino, el caracol está vinculado al inicio de las siembras o a la concepción y el parto", observando además que, al igual que en los pueblos muiscas, "Montegrande también presenta arquitectura en forma de espiral o de caracol" (2013:231). Al respecto, el descubridor de estas estructuras, en la provincia de Jaén (Cajamarca), con más de cinco mil años de antigüedad, el arqueólogo Quirino Olivera sostiene en una entrevista en un portal de internet que:

> "La arquitectura en forma de espiral de Montegrande que va desenvolviéndose desde adentro hacia fuera podría haberse construido bajo conceptos ideológicos sagrados para simbolizar el camino de retorno hacia la otra vida después de la muerte, […] quizá sea una serpiente enroscada relacionada con el símbolo del rayo como aparece representada en zigzag en

la iconografía de la cerámica o podría significar el símbolo de la fertilidad y del principio de lo femenino y masculino. También podría ser un caracol terrestre de los que aparecen en las excavaciones asociados a los contextos funerarios o la figura de la espiral, que simboliza el inicio y fin de la vida. […] La espiral también está relacionada con el inicio de las siembras, con la concepción, el parto y la prosperidad de una generación sobre la anterior" (Olivera 2022).



Figura 67. Montegrande. Estructura con planta en espiral

Otro sitio coetáneo a Montegrande, que presenta también estructuras con planta en espiral, es el de Santa Ana-La Florida, en el cantón de Palanda en Ecuador, construido por la cultura Mayo- Chinchipe y estudiado por el arqueólogo F. Valdez. Esta arquitectura presenta un fogón en la parte central de la espiral y está asociada a enterramientos de personajes de importancia y ofrendas. Esto asocia la forma de la estructura con un culto asociado al origen y los ancestros, "donde el punto central es una

hoguera” (Valdez 2013: 48). Desde nuestro punto de vista, estas estructuras podrían estar relacionada con el concepto de pacarina o lugar de origen.



Figura 68. Estructura con planta en espiral en sitio Santa Ana-La Florida, Amazonia de Ecuador.

Para F. González (1989), la espiral simboliza un movimiento dual de descenso y ascenso, funcionando como un conducto de conexión entre los niveles subterráneos, terrestres y celestiales. Este recorrido entre diferentes esferas es fundamental en todo proceso iniciático y en cada ciclo de creación, ya sea diario, mensual o anual. En estas transiciones, es necesario abandonar un estado para acceder a otro, recreando continuamente el proceso cósmico fundamental. De este proceso primordial se derivan diversos ciclos en los que participan las estrellas, las deidades terrestres y las entidades del mundo inferior. Profundizando en esta propuesta, J. Miranda (1991: 143) sostiene que la espiral “simboliza mediante su movimiento el devenir del cosmos y representa la eternidad, la infinidad, la reflexión y la transición continua de todas las cualidades filosóficas numéricas”. Al respecto R. Bardales (2013) sostiene que es un símbolo de la gestación de la vida y fuerza creadora, su centro es el punto de origen. En el pensamiento andino, la espiral configura la noción del transcurrir del tiempo y la ciclicidad

natural. Sobre este punto, G. Braden (2009: 114) observa que: “la evidencia de las espirales en la energía y la naturaleza sugiere que las ondas del tiempo siguen la trayectoria de esas espirales y mientras lo hacen, crean el campo de torsión que mueve los ciclos a través del universo”. Esta ciclicidad no significa estancamiento, sino que es evolución, a través del conocimiento y la existencia (Bardales, Ibid.).

En las culturas andinas, el caracol, las conchas y la serpiente son consideradas representaciones de la espiral. Esta misma se representa también en la cola de los felinos, en forma de ganchos, esvásticas o en la figura en “S”.



Figura 69. Pintura de Serpiente en espiral en cerámica Moche (J. Ruiz 2004: 96, fig. 143)

Para J. Ruiz, en la iconografía andina, la espiral es “la línea rotativa centrífuga que estructura imágenes de serpientes y olas en evolución dinámica. Fuerza centrífuga o centrípeta que concentra o dispersa, engulle o deyecta”.

Sobre el origen de la espiral como símbolo cosmológico precolombino, F. Ortiz plantea la hipótesis que el remolino aéreo, acuático, el tornado, el huracán y en general, los movimientos rotatorios del viento fueron su modelo prototípico. Estos fueron representados con símbolos de características giratorios “y por mayor abstracción esquemática, como una espiral” (Ortiz 1947: 107). Posteriormente, por analogías morfológicas y para otorgarle al símbolo la propiedad del movimiento, se le relacionó con la serpiente. Es así también como el ofidio se relaciona con estos fenómenos que anunciaban las lluvias. De estos conceptos, podemos entonces observar que los atributos de la espiral estarían asociados con

la cosmología, los astros, la ciclicidad y estacionalidad del tiempo, los fenómenos atmosféricos, el origen y la creación; teniendo la serpiente relacionada con el agua y la fertilidad especial relevancia en la configuración de este símbolo. Esto sugiere que los espirales que dan origen a las serpientes ubicadas en la parte superior de la máscara del personaje del Lanzón Chavín estarían relacionados al cosmos, la estacionalidad, el origen y la transformación.

5.2.1.2.1.3. Soga

La figura del felino antropomorfo, presenta una cuerda trenzada que lo recorre por su lado posterior desde arriba hacia abajo. La mano derecha del personaje toca la soga, que es donde esta desparece, para volver a aparecer bajo del faldellín, continuando su recorrido hasta debajo de los pies, donde se cuadriplica, señalando las mismas direcciones que la chakana que ostenta sobre la cabeza.

La representación de una soga en el Lanzón Chavín constituye un elemento iconográfico fundamental que trasciende su función material para convertirse en una metáfora visual del axis mundi y un instrumento de mediación cosmológica. El recorrido vertical de la cuerda, desde la parte superior del personaje felinizado hasta su base, donde se cuadriplica direccionándose hacia los puntos cardinales, establece una clara correspondencia simbólica con la chakana que ostenta el personaje sobre su cabeza y la planta arquitectónica donde se encuentra ubicado el monolito.

Esta configuración espacial sugiere que la soga opera como un canal de comunicación entre los diferentes niveles cósmicos andinos: el terrenal, el celeste y el subterráneo. La mano derecha del personaje, que toca la cuerda en el punto donde esta "desaparece", señalaría un momento y espacio de transformación o transición, posiblemente representando el acto de mediación chamánica entre mundos.

La cuatripartición de la soga bajo los pies del personaje establece una conexión directa con la simbología de la chakana, reforzando la concepción andina del ordenamiento cósmico tetragónico. Esta dualidad vertical-horizontal (soga-chakana) configura un sistema simbólico integrado que reproduce el modelo cosmológico andino, donde el axis mundi no solo conecta verticalmente los planos de existencia, sino que también articula horizontalmente las direcciones cardinales.

La soga, en este contexto, refleja no solo un instrumento físico, sino un canal simbólico a través del cual el chamán o el felino antropomorfo podría actuar como mediador entre las esferas cósmicas. Al igual que en otras festividades andinas, donde las cuerdas están asociadas con lo sagrado y lo cósmico, en el Lanzón la soga refleja el ritual de conexión y transformación. Así, la soga no solo tiene una función utilitaria, sino que se convierte en un elemento ritual clave para la mediación de fuerzas cósmicas y espirituales en la sociedad andina prehispánica; así, el personaje felinizado del Lanzón, mediante esta soga-axis mundi, se constituye en un mediador cosmológico capaz de canalizar fuerzas sobrenaturales. Investigadores como Makowsky (2000), Campana (2015, 2019) y Ruiz Durand (2004), sostiene que la soga, en el ámbito de la iconografía religiosa de Chavín, está asociada con la representación del "axis mundi"; como elemento integrador, comunicación cosmológica y de complementariedad. Como hemos anotado en puntos anteriores en este trabajo, en el Obelisco Tello se puede observar también a dos personajes antropomorfos, colocados en lados opuestos, que portan cuerdas. Campana los denomina "los contorsionistas". Estos mismos estudiosos del tema, asumen que el personaje del Lanzón Chavín estaría representado en estos personajes, tanto por sus rasgos de felino y humano, como por la soga que porta.

Al respecto de este tema, podemos anotar también que, en la ritualidad andina prehispánica, se desarrollaban festividades relacionadas principalmente con los camélidos, en donde las cuerdas o sogas tenían relevancia mítica y cosmológica. La producción de estos cordeles tiene antecedentes mitológicos en La Yacana (Constelación de la Llama Negra) quién produjo lana de cuatro colores: azul, blanca, negra y parda; y es así, con esa mezcla de colores, que se confeccionan las cuerdas para las festividades (Taylor 1976). Si atendemos a los significados que otorga Garcilaso de la Vega (2016 [1609]) a la cromática andina, tendríamos que estos colores estarían asociados con el aire-agua (azul), la luna, el ganado y la buena cosecha (blanco), lo sagrado (negro) y la autoridad (pardo). En la actualidad, no contamos con información fidedigna al respecto de alguna posible relación entre estos colores y las direcciones cardinales. Pero no nos parece desatinado suponer que si las hubo.

De los trabajos de Zuidema y Urton (1976) podemos extraer el relato de algunas actividades

conmemorativas donde las sogas adoptan connotaciones simbólicas, más allá de su uso práctico, relacionadas con la cosmología y la mítica. En la LLamaya o fiesta de las llamas, que se desarrollaba en Chinchaycocha durante el solsticio de diciembre, se realizaba el llamado “baile de la soga”, donde la comunidad rendía tributos a sus lagunas paqarinas, creadoras de las llamas. En una festividad similar, en San Damian, dedicada a la productividad pastoril, los danzantes buscaban entrelazar las cuerdas y una vez terminado el baile, entregaban en sacrificio un animal a la soga de cuatro colores.

También en Cusco, en el mes de Capac Raymi, se desarrollaba un baile de las sogas, donde los hombres vestían con pieles de puma. En la celebración del Camay Quilla, los días 16° y 17°, se ejecutaba un baile similar con la soga, donde se bebía con el sol, las huacas y los ancestros (Zuidema y Urton 1976).

Al respecto de esta información, podemos observar que estos actos festivos tenían un profundo significado cósmico. La soga, tejida con la lana que otorga la Yacana, se convertía en un puente simbólico que conectaba a los participantes con lo sagrado: las huacas (sitios o elementos sagrados), las pakarinas (lugares de origen) y los ancestros, sincronizando actividades agropastoriles con ciclos astronómicos y narrativas míticas. Estas prácticas muestran cómo elementos materiales como la soga trascendían su funcionalidad utilitaria para convertirse en instrumentos simbólicos de cohesión social y comunicación sobrenatural, relacionando la astronomía, la mitología, la ritualidad y la producción agrícola.

Asumimos, tal como los investigadores mencionados al principio de este punto; que el simbolismo de las sogas en la ritualidad andina comparte significados con las que porta el personaje felinizado del Lanzón Chavín, en cuanto a la conexión e interacción con esferas suprahumanas.

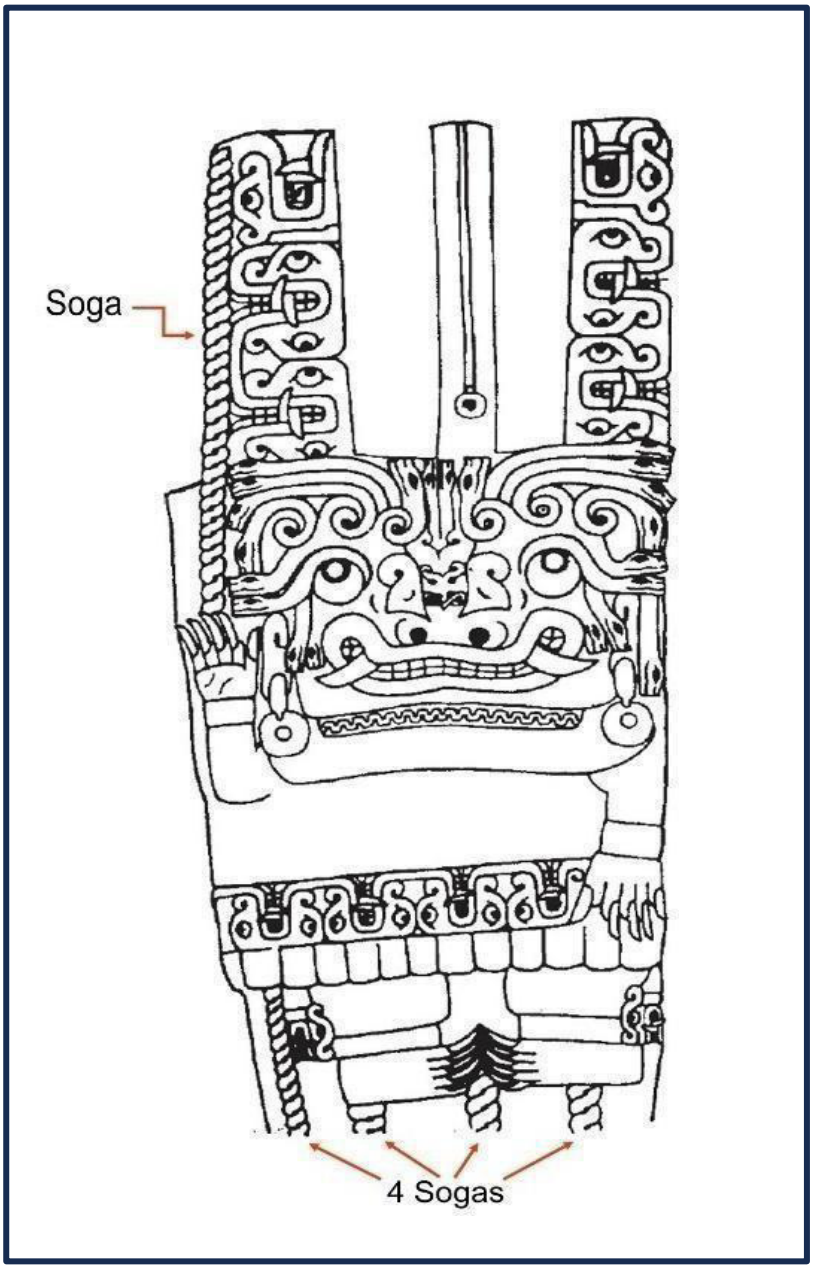


Figura 70. Personaje del Felino antropomorfo del Lanzón Chavín portando Soga Cosmológica

5.2.1.2.1.4. Lanzón

Consideramos la función del Lanzón como instrumento de mediación cosmológica, observando su vinculación con el concepto de huanca, su relación con los ancestros, el oráculo y las capacidades y funciones del felino antropomorfo que contiene.

Entendemos el concepto de instrumento de mediación cosmológica como un dispositivo material-simbólico (objeto, espacio o figura) que facilita la comunicación y tránsito entre las diferentes dimensiones del cosmos, el terrenal, el celeste y el subterráneo, permitiendo la negociación de relaciones entre humanos, no-humanos y entidades suprahumanas.

Estos instrumentos trascienden la dualidad occidental objeto/sujeto. En la cosmovisión relacional andina, operan como agentes activos dentro de una red de reciprocidades que mantiene el equilibrio cósmico. Estos instrumentos son fundamentales para las comunidades prehispánicas andino amazónicas ya que permiten a los chamanes y líderes espirituales comunicarse con las deidades, actuar como intermediarios entre los mundos y transformar la realidad mediante el uso de objetos que poseen significados y "energías" especiales.

Desde esta perspectiva, la importancia y significado de los instrumentos de mediación cosmológica para las comunidades prehispánicas radica en:

- Conexión con los Mundos Espirituales: Los instrumentos de mediación permiten el tránsito de la conciencia entre diferentes mundos (el humano, el animal, el divino), facilitando que el chamán acceda a visiones, poderes y conocimientos sobrenaturales. La máscara, el Lanzón, la huanca, la chakana y otros artefactos rituales son formas de construir puentes simbólicos entre estos planos.

- Transformación y Regeneración: Según la cosmovisión andina, la transformación y el renacer son fundamentales. A través de la mediación, los chamanes pueden superar el ciclo de la muerte y renacimiento, accediendo a los ciclos cósmicos de regeneración. Los enteógenos, las máscaras y otros elementos rituales permiten a los individuos moverse entre identidades y mundos, facilitando su regeneración espiritual.

- Relación entre Humanos y Cosmos: En términos de multinaturalismo (Viveiros de Castro) y perspectivismo (Descola), las entidades no humanas (como los animales, las plantas o los astros) se perciben como sujetos con su propia agencia y perspectiva. Los instrumentos de mediación

cosmológica permiten integrar a los humanos con estas entidades, reconociendo que las relaciones de poder y simbólicas son recíprocas y relacionales. Los objetos rituales, como la chakana, funcionan como puntos de conexión entre lo humano y las fuerzas cósmicas.

- Cognición Espacial y Temporal: Desde la arqueología cognitiva, los instrumentos de mediación, como los temples, monolitos y espacios rituales, permiten estructurar la experiencia humana de lo divino, lo temporal y lo espacial. Estos objetos no solo sirven como medios de transformación espiritual, sino como representaciones del orden cósmico, mostrando cómo los pueblos andinos concebían el espacio y el tiempo en relación con su entorno natural y divino.

- Codificar y transmitir el conocimiento cosmológico: La iconografía presente en estos instrumentos, como la chakana, los diseños textiles o la cerámica, son sistemas que condensan complejas narrativas míticas, principios cosmológicos y conocimientos ancestrales. Su interpretación y transmisión a través de generaciones aseguran la continuidad de la cosmovisión.

- Incorporar el paisaje y la naturaleza al entramado social y espiritual: En la cosmovisión andina y amerindia, la naturaleza no es un telón de fondo pasivo, sino un actor vivo con el que se establecen relaciones de reciprocidad y parentesco. Montañas (apus), ríos (mayu), y ciertos animales y plantas pueden funcionar como instrumentos de mediación, encarnando espíritus o actuando como intermediarios entre los humanos y otras entidades.

En las sociedades prehispánicas andinas, los instrumentos de mediación cosmológica eran cruciales para establecer relaciones interdimensionales y facilitar la transformación espiritual. Estos instrumentos, sean máscaras, enteógenos, huancas, símbolos astronómicos u otros, no solo representan el acceso a los mundos espirituales, sino que estructuran la forma en que las personas se conectaban con el cosmos, entendían su lugar en él y participaban en los procesos cíclicos de la vida y la muerte. Estos elementos materiales y simbólicos son vitales para comprender cómo las comunidades andinas concebían su cosmovisión, sus rituales y su relación con el universo.

Consideramos la función del Lanzón como instrumento de mediación cosmológica, observando su vinculación con el concepto de huanca y la representación del felino antropomorfo que contiene.

Pierre Duviols (1979) entendió a los huancas como elementos líticos de carácter sagrado que funcionaban como nexos entre el mundo tangible y el ámbito sobrenatural. Estas piedras sacralizadas representaban a los ancestros fundadores y servían como puntos de comunicación con las deidades. Según el investigador, el huanca representa un puente entre el mundo terrenal y el espiritual. sugiere que el huanca, al ser colocada en lugares sagrados, actuaba como un punto de concentración energética, donde se facilitaban las interacciones entre el hombre y las deidades, así como con los espíritus de los antepasados.

Este concepto de huanca como instrumento de mediación subraya su rol dentro de un sistema ritual que permite la transformación del chamán durante los trances chamánicos, a través de los cuales se obtienen conocimiento y poder.

El Lanzón, ubicado estratégicamente en el centro del templo viejo de Chavín, debe entenderse dentro de esta tradición de objetos líticos mediadores, pero con características que lo distinguen por su complejidad iconográfica y ubicación espacial.

Por otro lado, el huanca contiene también la imagen de un ser mediador, lo que refuerza su carácter de instrumento de mediación cosmológica. Al respecto, anotamos que para R. Burger (1992) la figura representada en el Lanzón no es simplemente una deidad, sino un ser mediador entre mundos. Su análisis subraya cómo la imagen tallada combina elementos humanos y felínicos, creando un ente híbrido capaz de transitar entre diferentes planos de la realidad. Esta capacidad transformativa es esencial para la función mediadora, pues simboliza la ruptura de las fronteras entre el mundo terrestre y el sobrenatural. Burger señala:

> “La deidad suprema de Chavín de Huántar estaba representada en un gran ídolo de piedra conocido hoy como el Lanzón, guardado en las galerías

> interiores del Templo Viejo. […] El Lanzón constituye un axis mundi con su sección superior incrustada en el techo de una cámara cruciforme y su base profundamente incrustada en el suelo" (Burger 1992: 136 – traducción propia).

Por su parte, Colin McEwan (1992) enfatizó la relación del Lanzón con ciclos astronómicos. Su estudio revela cómo la orientación del monolito y su relación con aberturas específicas en la arquitectura permiten que sea iluminado durante determinados eventos solares, vinculándolo así con los ciclos cósmicos. McEwan argumenta que el Lanzón personifica la relación entre muerte y regeneración, estableciendo una conexión entre los ciclos celestes y los ciclos de vida terrestres.

Así mismo, L. Lumbreras (2007), enfatizan el carácter oracular del Lanzón, sugiriendo que, a través de sacerdotes especializados y rituales complejos, la comunidad Chavín buscaba comunicarse con las deidades y obtener guía para sus vidas y su subsistencia. En este sentido, el Lanzón Chavín no era sólo un objeto de veneración, sino que representaba una herramienta activa en la negociación entre diferentes planos. Se constituía como un sofisticado dispositivo de mediación cosmológica que integra aspectos líticos ancestrales (huanca) con una compleja iconografía transformativa. Su capacidad mediadora no reside únicamente en su forma o imagen, sino en la convergencia de elementos astronómicos, arquitectónicos, iconográficos y rituales que lo convierten en un instrumento fundamental para la negociación entre el mundo humano y las fuerzas sobrenaturales.

5.2.1.2.2. Equilibrio Cósmico

5.2.1.2.2.1. Manos en Posiciones Opuestas

El felino antropomorfo presenta las manos en posiciones opuestas. La derecha hacia arriba y mostrando la palma. La mano izquierda hacia abajo mostrando la cara dorsal.

Al respecto de las posiciones de las manos, el control de fuerzas opuestas representa un aspecto fundamental en el chamanismo pan-andino. Como señala Eliade (2009 [1974]), el chamán es un ser que transita entre los opuestos, y su función ritual es precisamente la de mediar y equilibrar fuerzas

cósmicas antagónicas, como la vida y la muerte, el orden y el caos, lo masculino y lo femenino. En este contexto, la disposición deliberada de las manos del personaje principal del Lanzón, refleja una dinámica de mediación, donde el chaman no sólo canaliza las energías, sino que también las armoniza en un acto ritual. Esto evidencia una conceptualización sofisticada del poder chamánico como entidad reguladora del equilibrio cósmico.

Como argumenta Torres (2008), el chamanismo andino se distingue precisamente por su énfasis en el equilibrio más que en el dominio absoluto. La postura de las manos reflejaría esta filosofía, sugiriendo que el poder chamánico radica no en la supresión de una fuerza en favor de otra, sino en la habilidad para mantenerlas en tensión productiva.

Como dato a tener en cuenta, podemos anotar que en la iconografía Maya el lado derecho está asociado con la alta jerarquía, el reconocimiento social y el poder político (Palka 2002).

La posición de las manos en el personaje del Lanzón no representa sólo una convención estilística, sino la codificación de un conocimiento esotérico relacionado con el control de polaridades fundamentales.

En el siguiente cuadro podemos observar cómo los conceptos de izquierda y derecha están asociados a otras nociones andinas relacionados con el espacio y el tiempo. A través de estos conceptos, observamos como el brazo derecho hacia arriba está relacionado con la mano hacia afuera y adelante, tanto como el brazo izquierdo hacia abajo con la mano hacia adentro y atrás.

Tabla 8. Oposición de los brazos y manos en el personaje del lanzón y su relación con otros conceptos de la cosmovisión andina. Elaborado en base a los conceptos desarrollados por E. Motta Z. (2015) y P. Vargas (2005)

Posiciones de los brazos y manos en el personaje del Lanzón y relación con otros conceptos	
Izquierda / LLoque	Derecha / Paña
Adentro / Uqho	Fuera / Jawa
Atrás / Q'epa	Adelante /Ñawpa
Estar atrás	Estar delante
Estar después	Estar primero
Por donde se oculta el sol (oeste)	Por donde aparece el sol (este)
Sur	Norte
Abajo / Hurin	Arriba / Hanan
Hurin pacha (espacio-tiempo de abajo)	Hanan pacha (espacio-tiempo de arriba)
Uqhopacha	Jawapacha
Mundo de las tinieblas	Mundo de la Luz
Donde habitan los muertos, los mallcus, los espíritus de las montañas, las serpientes, las raíces, las semillas.	Donde viven los hombres, animales y plantas
Femenino	Masculino
Wari	Llaquash
Wari	Liviak
Sol oscuro o Luna	Sol
Femenino	Masculino
Pueblos	Despoblados
Agricultura de regadío	Agricultura de lluvia
Primeros ocupantes	Advenedizos

5.2.1.2.3. Marcadores de Status Ritual

5.2.1.2.3.1. Orejeras

En el contexto de la transformación chamánica, las orejeras como apéndices corporales poseen un significado multidimensional que va mucho más allá de su función ornamental. Estos elementos cumplen varios roles significativos:

Amplificación sensorial: Las orejeras simbolizan y materializan una capacidad auditiva expandida, representando la habilidad del chamán para escuchar voces, sonidos y mensajes del mundo espiritual que son inaccesibles para personas comunes. Como señalan varios antropólogos, esta "audición privilegiada" es fundamental para la comunicación con entidades no-humanas.

Marcadores de liminalidad: Al modificar una parte sensorial tan crucial como el oído, las orejeras señalan visualmente que su portador se encuentra en un umbral entre mundos. Esta modificación corporal indica que el chamán posee una corporalidad diferente, capaz de percibir y transitar entre múltiples realidades.

Conexión cósmica: En muchas tradiciones, especialmente en los Andes y Mesoamérica, las orejeras de materiales preciosos como oro o jade representaban canales que conectaban al especialista ritual con fuerzas celestiales o subterráneas. La forma circular de muchas orejeras replicaba símbolos cósmicos como el sol, la luna o portales interdimensionales.

Transformación social y ontológica: En contextos como el mundo andino, las orejeras también marcaban una transformación de estatus, indicando no solo una capacidad especial de comunicación con lo sagrado sino también una posición específica dentro de jerarquías social- religiosas.

5.2.1.2.3.2. Brazaletes y Ajorcas

En el contexto de la transformación chamánica, los brazaletes y ajorcas son apéndices corporales que desempeñan un papel simbólico y funcional esencial para la transformación física y espiritual del chamán. Estos elementos no solo representan estatus ritual, sino que también están profundamente

ligados a la energía espiritual y a la capacidad del chamán para mediar entre los mundos material y espiritual.

Los brazaletes y ajorcas son adornos que, más allá de su función estética o de estatus, simbolizan protección espiritual y potenciación de las fuerzas cósmicas que el chamán puede canalizar durante sus rituales. Estos apéndices se colocan típicamente en las muñecas y piernas, y están asociados con las líneas de energía que circulan por el cuerpo del chamán. Su uso durante la transformación chamánica señala una conexión profunda con las fuerzas invisibles y una capacidad amplificada para interactuar con las energías espirituales.

Los brazaletes y ajorcas a menudo presentan motivos animales o geometrías simbólicas que evocan cualidades específicas, como la agudeza sensorial. En este sentido, el uso de estos adornos no solo indica un cambio de estatus, sino que también refleja el desdoblamiento del chamán en un ser capaz de adoptar atributos de animales espirituales, facilitando su viaje chamánico y su capacidad para ver y percibir el mundo espiritual.

Los brazaletes y ajorcas también están vinculados a la protección espiritual. En muchos rituales, estos adornos se consideran fuentes de poder que protegen al chamán de energías malignas, mientras lo fortalecen para enfrentar los desafíos que surgen durante su trance chamánico. Además, pueden estar asociados con la captación de energías espirituales o la conexión con deidades protectoras. Estos elementos también permiten al chamán canalizar la energía de la tierra y las fuerzas cósmicas, lo que lo convierte en un mediador entre el mundo físico y el espiritual.

Investigadores como M. Eliade (2009) y C. Severi (2007) han destacado cómo los adornos corporales en contextos rituales, además de estéticos, participan activamente en la construcción de la identidad ritual y la eficacia de la performance chamánica. En el ámbito andino-amazónico, estudios etnográficos específicos de diversas etnias podrían ofrecer detalles más precisos sobre el simbolismo particular de estos elementos. La arqueología también puede revelar la presencia de brazaletes y ajorcas en contextos funerarios o rituales, sugiriendo su importancia simbólica en el pasado.

En la cosmovisión andina y amazónica, los brazaletes y ajorcas son elementos de poder que amplifican la percepción y fortalecen la conexión con lo divino. La forma en que estos adornos interactúan con el cuerpo del chamán se alinea con la idea de transformación y la capacidad de los chamanes para trascender las limitaciones humanas, accediendo a un conocimiento más profundo y un poder superior a través de su contacto con los elementos y los espíritus.

5.2.1.2.3.3. Vestimenta Especial

El felino antropomorfo del lanzón Chavín presenta un cinturón, faldellín o taparrabos. La presencia de una banda decorada en la zona de la cintura, sugiere un atuendo humano, posiblemente de tipo ritual o ceremonial.

Las vestimentas especiales en las sociedades andinas prehispánicas, desempeñaron un papel fundamental como marcadores de estatus ritual. Estas vestimentas no solo cumplían con una función estética, sino que también eran herramientas de diferenciación social y espiritual. La vestimenta de los líderes espirituales y chamanes debía manifestar visualmente su conexión con lo divino y lo sobrenatural, lo que les otorgaba un estatus superior dentro de la jerarquía social.

Este elemento del ajuar, constituyó uno de los sistemas más elaborados y visibles de comunicación social que codificaban información cosmológica, política y ceremonial. El análisis de estos elementos textiles revela su papel fundamental en la construcción y legitimación de jerarquías socio-rituales.

La indumentaria ceremonial andina debe entenderse como un sistema de signos que transmitía visualmente la autoridad y función ritual del portador. La iconografía asociada muestra cómo determinadas prendas estaban exclusivamente relacionadas con especialistas rituales, evidenciando un sistema codificado de vestimenta que diferenciaba rangos y funciones ceremoniales. La vestimenta ritual estaba elaborada con materiales que reflejaban el poder y el estatus del portador. Las ropas, adornos servían como símbolos de poder y conexión con los dioses. Este tipo de vestimenta funcionaba como un vehículo simbólico que representaba la transformación del chamán al adoptar características animales o divinas. (Guinea 2004).

Frame (2008) profundiza en la dimensión técnica de estos textiles, argumentando que la complejidad estructural de ciertas prendas ceremoniales constituía en sí misma un indicador de estatus. Su análisis de los bordados Paracas demuestra que las técnicas más elaboradas y los diseños más complejos estaban reservados para vestimentas de la más alta jerarquía ritual, sugiriendo que el conocimiento técnico textil operaba como una forma de "capital simbólico" exclusivo que reforzaba distinciones sociales. Sostiene además que las vestimentas y adornos ceremoniales son fundamentales en la ritualización de la identidad. La indumentaria especial, como los fajines o cintos, brazaletes. unkus y cuentas, otorgaba legitimidad al individuo para ejecutar rituales y transformarse en un intermediario entre los mundos espiritual y terrenal. Sugiere que la vestimenta era una extensión del cuerpo ritualizado, ayudando a los líderes espirituales a canalizar energías cósmicas para realizar funciones como la sanación o la adivinación.

P. Mufarech (2016) ha documentado exhaustivamente la integración de elementos metálicos (láminas, placas, apliques, brazaletes, coronas, máscaras, etc) en vestimentas especiales, señalando que estos componentes potenciaban la función ritual de las prendas. Su investigación revela que la combinación de textiles con elementos metálicos no solo aumentaba el valor material de la vestimenta, sino que también potenciaba su eficacia simbólica mediante efectos visuales como el brillo y el movimiento.

Complementariamente, Conklin (1997) ha identificado cómo ciertos pigmentos y tintes utilizados en textiles ceremoniales estaban reservados exclusivamente para prendas de alto rango ritual, revelando que la cromática podía establecer jerarquías visuales instantáneamente reconocibles en contextos públicos.

5.3. Identificación de Principios de Ordenamiento Espacial Analógico

5.3.1. Oposición Complementaria

La imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, encarna un complejo sistema de pensamiento basado en oposiciones complementarias. La cosmovisión andina se fundamenta en la idea de que los opuestos no se excluyen mutuamente, sino que conforman una totalidad integrada y necesaria. Esta dualidad complementaria se manifiesta a través de múltiples niveles de significación. La figura central, con sus rasgos humanos y felinos fusionados, representa la primera oposición fundamental: lo humano y lo animal coexisten en un mismo ser, simbolizando la interconexión entre los mundos natural y cultural.

En la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, uno de los rasgos más destacados es su capacidad para representar la dualidad masculino-femenino. El felino, como símbolo de fuerza, agresión, predación y poder, remite a lo masculino; mientras que su asociación con la serpiente relacionada con la fertilidad, la transformación y renovación sugiere una función femenina. El chamán que adquiere atributos de felino no es solo una figura de poder, sino también un ser que tiene la capacidad, a través de los atributos serpentino, de crear y regenerar, fusionando así las energías masculinas y femeninas.

El concepto de Hanan, el mundo superior o celestial de la luz y hurin, el mundo inferior o subterráneo, de la oscuridad; también se refleja en la figura del Lanzón. Como un ser mediador entre estos dos mundos, el chamán en transformación felínica tiene la capacidad de descender al inframundo (hurin) y de ascender al mundo superior (hanan), lo cual le otorga un rol de conexión cósmica. Esta noción de los dos mundos, complementarios e interconectados, es crucial para entender cómo los andinos conceptualizaban los movimientos estelares y las dinámicas espirituales.

La orientación espacial del monolito también participa de esta lógica dual. Su eje principal sigue aproximadamente la dirección oeste - este, alineándose con importantes referentes astronómicos que organizaban el calendario ritual andino. Esta orientación cardinal materializa la oposición

complementaria entre el "atrás" y el "adelante" en términos temporales y espaciales. El este asociado a la salida del sol y al renacimiento y el oeste a las regiones de los la oscuridad, los ancestros y los muertos.

Estas dualidades no representan simplemente categorías abstractas, sino principios organizadores que estructuraban la vida social, política y económica en el mundo andino. El sistema de mitades (hanan/hurin) que dividía los asentamientos andinos en sectores "altos" y "bajos" deriva directamente de esta concepción dual del cosmos. Las relaciones de parentesco, las obligaciones rituales y los derechos sobre recursos naturales se articulaban siguiendo estos principios de complementariedad.

La oposición fuera-adentro constituye también uno de los principios fundamentales en la cosmología andina. En el pensamiento andino, esta dualidad fuera-adentro refleja la tensión complementaria entre el microcosmos y el macrocosmos. El microcosmos representa la interioridad del ser humano, sus procesos mentales, emocionales y espirituales. Por otra parte, el macrocosmos comprende el universo externo, el mundo estelar, los ciclos astronómicos y las fuerzas naturales que gobiernan la existencia. El Lanzón, en su función mediadora, articula precisamente estos dos niveles de realidad.

El chamanismo andino se fundamenta en la capacidad de transitar entre estos dos planos de existencia. El chamán, como especialista ritual, desarrolla técnicas que le permiten moverse entre la interioridad del ser (microcosmos) y las dimensiones cósmicas externas (macrocosmos). Esta capacidad de tránsito espiritual encuentra su correlato arquitectónico en la estructura del templo de Chavín, diseñado como un mapa cosmológico que permite el movimiento entre diferentes esferas de realidad.

Las galerías internas de Chavín, oscuras y laberínticas, representan el viaje interior que debe realizar el iniciado o el chamán para acceder al conocimiento. Estos espacios confinados, donde se ubicaba el Lanzón, simulan el proceso de introspección y transformación personal necesario para la comprensión de las fuerzas cósmicas. Por el contrario, las plazas exteriores y las estructuras expuestas al cielo representan la conexión con el macrocosmos, con los astros y las fuerzas naturales visibles.

El chamán andino, al igual que el Lanzón, opera como un conector entre estos mundos. Durante los estados alterados de conciencia, probablemente inducidos en el contexto de Chavín mediante sustancias psicoactivas (evidenciadas en la iconografía del cactus San Pedro), sonidos y manipulación sensorial, el especialista ritual emprendía un viaje interior que paradójicamente le permitía proyectarse hacia las dimensiones externas del cosmos. Esta aparente contradicción—el viaje hacia adentro que conduce hacia afuera— es precisamente lo que encarna la imagen del felino antropomorfo del Lanzón en su disposición espacial y configuración iconográfica.

La iconografía del Lanzón refuerza esta interpretación mediante elementos que aluden simultáneamente a la interioridad y exterioridad. Sus ojos, representados en un estado de transformación o trance, sugieren la mirada interior del chamán, mientras que los elementos espirales y la chakana que emergen de su cabeza evocan la conexión con las fuerzas estelares y cósmicas externas.

Esta complementariedad fuera-adentro en el contexto chamánico andino no debe entenderse como una simple dicotomía, sino como un continuum de experiencia donde las fronteras entre lo interno y lo externo se disuelven. El personaje del Lanzón, en su magnífica síntesis simbólica, nos recuerda que, para la cosmovisión andina, el viaje hacia las profundidades del ser constituye simultáneamente un viaje hacia el cosmos (Ordoñez 2025, comunicación personal 16.04.25. Ver Anexos).

Esta lógica de complementariedad contrastaba significativamente con visiones más dicotómicas propias de otras tradiciones religiosas. En la cosmovisión andina, la contradicción no es un problema lógico a resolver sino una condición necesaria para la existencia misma. El personaje del Lanzón, con sus paradojas visuales y conceptuales, nos ofrece una ventana privilegiada a esta forma de pensamiento que concibe el mundo como un tejido de relaciones complementarias entre principios opuestos pero interdependientes.

5.3.2. Tripartición

Los elementos más significativos que sugieren una referencia a la tripartición son las tres espirales a cada de lado de la parte superior de la máscara, que vendría a ser la frente del personaje antropomorfo. De ellas, se originan doce serpientes, divididas también en tres grupos. Esta configuración podría estar relacionada con el calendario lunar sinódico de doce meses divididos en tres estaciones vinculadas con la producción agrícola: una temporada fría (del equinoccio de marzo al equinoccio de setiembre), otra cálida, soleada (del equinoccio de setiembre al solsticio de diciembre) y un período de lluvias (del solsticio de diciembre al equinoccio de marzo) (Rowe 1963, Urbano 1974, Earls 1976, Bouysse 1987).

Para los Amahuaca, los días y los meses están relacionados con los fenómenos estelares nocturnos. Los días se llaman “lunas” y los meses son lunares, es decir, un mes es el intervalo entre dos lunas nuevas. Así mismo, dividen el año en dos estaciones principales, “owiya”, la lluviosa; “wari xiti”, la soleada y una tercera estación ventosa intermedia: “niya” (Dole 1998). Anotamos además que, en la cosmovisión andina prehispánica, la serpiente y la luna están estrechamente asociadas a la fertilidad femenina y la agricultura, debido a su vínculo con la ciclicidad, la transformación y la renovación, simbolismo que se extiende a las prácticas rituales y la interpretación de los ciclos cósmicos que regulan la vida en los Andes.

El vínculo entre la luna y la serpiente puede entenderse mejor al observar los rituales y las prácticas agrícolas en las sociedades andinas. Estos pueblos observaban el ciclo lunar para determinar los mejores momentos para sembrar y cosechar. La luna no solo era un indicador temporal, sino también una representación de la ciclicidad cósmica, de las fases de vida y la fertilidad de la tierra. En este sentido, la serpiente, como emblema de la regeneración, también estaba asociada con estos ciclos de vida, muerte y renacimiento, en los cuales la luna desempeñaba un papel crucial.

Esta asociación se manifiesta en numerosos hallazgos arqueológicos como en la cerámica moche y nazca con representaciones de serpientes con atributos lunares, textiles paracas y wari donde aparecen serpientes asociadas a símbolos de la luna.

La conceptualización del tiempo en la cosmovisión andina refleja una profunda comprensión de los ciclos naturales y su relación con las prácticas agrícolas y rituales. Si bien las investigaciones tradicionales han enfatizado la división dual (estación seca/estación húmeda) o cuatripartita del año andino, evidencia creciente sugiere la existencia de un modelo tripartito que merece mayor atención.

Como señala T. Bouysse (Ibid.), numerosas comunidades andinas organizan su percepción anual en tres períodos fundamentales vinculados directamente con los estados de los cultivos: siembra, crecimiento y cosecha. Esta tripartición va más allá de lo descriptivo, ya que estructura integralmente las actividades rituales y sociales.

La evidencia etnográfica contemporánea también sustenta esta tripartición. Allen (2002) documenta en comunidades quechuas de Sonqo (Cusco) cómo el ciclo ritual anual se organiza principalmente en tres momentos: Pawkar Raymi (florecimiento/crecimiento), Inti Raymi (maduración/plenitud) y Qhapaq Raymi (preparación/siembra). Estos períodos no son simplemente divisiones temporales, sino marcos conceptuales que organizan las relaciones entre humanos, naturaleza y entidades no-humanas.

Esta perspectiva tripartita del tiempo andino ofrece un contrapunto importante a los modelos binarios y cuatripartitas más frecuentemente citados, sugiriendo que la temporalidad andina opera simultáneamente en múltiples niveles de organización, donde los ciclos tripartitos coexisten y se entrelazan con otras divisiones temporales, reflejando la sofisticada comprensión andina de un cosmos multidimensional.

5.3.3. Cuatripartición

Las doce serpientes, en la parte superior de la máscara, están presentadas en tres grupos de cuatro ofidios cada uno, haciendo referencia muy probablemente, como ya hemos mencionado, a una división del tiempo relacionado a la producción agrícola y a un calendario lunar.

Uniendo los dos perfiles del rostro frente a frente y obteniendo una vista frontal del mismo, observamos que se presentan también otras cuatro serpientes a cada, dos relacionadas con el ojo y dos relacionadas con lo que sería el pómulo. Cada una de estas cuatro serpientes mira hacia direcciones

opuestas, en este caso norte, sur. Pero, en su posición original, las serpientes de ambos perfiles, estarían mirando hacia atrás, en este caso hacia el oeste.

Otro elemento que claramente está relacionado con la cuatripartición es la chakana, ubicada en la cúspide la cabeza del personaje antropomorfo. Según Estermann (2006), la chakana representa un cosmograma: no solo organiza el espacio en cuatro direcciones cardinales, sino que articula los tres niveles del mundo andino —Hanan Pacha (mundo superior), Kay Pacha (mundo terrenal) y Uku Pacha (mundo interior o subterráneo)— a través de un centro donde todo converge.

En este marco simbólico, la imagen del personaje antropomorfo del Lanzón Chavín, puede interpretarse como una entidad mediadora entre estos planos. Su carácter híbrido —como lo han analizado Burger (1992) y Lumbreras (1993)— le permite trascender la condición humana y convertirse en un eje cosmológico viviente, tal como la chakana. La representación de una chakana en la parte superior de su cabeza refuerza su papel como articulador del cosmos.

Como señala Rick (2005), la ubicación del Lanzón en el cruce de galerías cruciformes no es accidental, sino que refleja principios cosmológicos de ordenamiento espacial similares a los expresados por la chakana. Ambos representan no solo división cuatripartita, sino también integración y síntesis. El personaje antropomorfo del Lanzón, en su condición de ser híbrido, encarna perfectamente esta capacidad mediadora, resolviendo la tensión entre opuestos complementarios (Campana, 1995).

La estructura simbólica compartida entre chakana, el Lanzón y la imagen del personaje antropomorfo, demuestra la persistencia de concepciones cosmológicas fundamentales en los Andes centrales, donde la mediación entre esferas y la integración de opuestos constituyen principios organizativos centrales del pensamiento andino. Así, el personaje del Lanzón no solo es un elemento estático, sino un mediador cosmológico activo, un chamán arquetípico que, como la chakana, conecta y equilibra los extremos del mundo: arriba y abajo, los extremos cardinales, lo espiritual y lo material. Este simbolismo complejo refuerza la centralidad de la chakana como una herramienta visual y conceptual para comprender el orden andino del universo.

5.3.4. Quintipartición – El Centro

La cosmovisión andina precolombina se estructura fundamentalmente a través de un pensamiento analógico que ordena el universo mediante dualidades complementarias y un principio integrador central. Este sistema, conocido como quintipartición, trasciende la división cuatripartita del espacio para incorporar un quinto elemento central o chawpi que articula y equilibra los opuestos (Estermann, 2006).

Este principio organizativo se materializa en diversas expresiones culturales andinas, entre ellas la chakana o cruz andina. Como señala Milla Villena (1983), la chakana no solo representa los cuatro puntos cardinales y las estaciones, sino que su centro constituye ese axis mundi donde confluyen y se resuelven las tensiones entre dualidades: arriba-abajo, masculino-femenino, día- noche. Este centro no es un punto estático sino un espacio dinámico de mediación, transformación y balance.

En este contexto, el monolito huanca o Lanzón, el personaje del felino antropomorfo y la chakana tallada en la cúspide de su cabeza, cumplen la función de ejes cósmicos. El personaje antropomorfo-felínico del Lanzón, simboliza la unión de los mundos opuestos: arriba y abajo, vida y muerte, luz y oscuridad. Su posición en el centro ceremonial de Chavín de Huántar lo convierte en un mediador entre las esferas cósmicas, encarnando el equilibrio que la quintipartición exige.

Como argumenta Burger (1992), este personaje del "felino antropomorfo" no debe interpretarse como una simple yuxtaposición de elementos contradictorios, sino como la manifestación de un principio fundamental del pensamiento andino: la complementariedad no- contradictoria (yanantin). Las aparentes oposiciones (colmillos felínicos con rasgos humanos, atributos celestes con referencias ctónicas) constituyen pares complementarios que alcanzan su equilibrio en este ser mediador.

Así, la representación del centro como un punto de articulación no es solamente espacial, sino profundamente ontológica: el chamán-felino del Lanzón integra y dinamiza el cosmos, asegurando la continuidad cíclica del orden natural y social. Este esquema refleja la sofisticada comprensión andina sobre la armonía del cosmos en base a la mediación consciente de las oposiciones.

5.4. Relación con Otras Imágenes del Felino Antropomorfo en Chavín de Huantar

En algunas representaciones escultóricas de Chavín de Huantar, encontramos también los rasgos del felino antropomorfo, incluso elementos del ajuar, similares a la imagen principal de Lanzón; una de estas figuras es el personaje denominado por Makowski “contorsionista“ (Makowski 2022: 80) y por Campana el “contorsionado” (Campana 2019: 63), tallado en la parte inferior del Obelisco Tello; lito escultura encontrada en la esquina sudeste de la Plaza Rectangular del Templo Nuevo por dos campesinos en 1908 y reportada en los informes de Tello de sus investigaciones arqueológicas en 1919 (Tello 1960). Este, comparte rasgos con el personaje del Lanzón, como el cuerpo humano, el rostro de felino, labios, colmillos, una soga que sujeta de la mano, brazaletes y ajorcas. Además, la cabeza felínica que conforma su vientre es similar al cinturón del Lanzón.

Este personaje detenta ciertos atributos como los que Tello observa, sugiriendo que la posición de las extremidades de este personaje son las mismas que adopta el felino y que este se encuentra en actitud de vuelo (Tello 1923). En tanto, Makowski sostiene que, por su ubicación dentro del obelisco y el tocado con rostro humano radiante, la función del “contorsionista” pudo haber sido la de mediador entre el cielo y la tierra (Makowski 2022). Por su parte, C. Campana afirma que, por sus atributos, se trataría de un personaje relacionado con el manejo del tiempo (Campana 2019).

Otra imagen con rasgos similares es la Estela Raimondi, pieza encontrada por un poblador de Chavín de Huantar en un área vecina del Templo Nuevo y reportada por Antonio Raimondi (Raimondi 1873). Este personaje visto de pie, comparte con la imagen del Lanzón, el cuerpo humano, la cabeza felínica con cabellera de serpientes, nariz, labios, dos líneas de dientes, pupilas excéntricas, garras bastante alargadas, brazaletes, ajorcas, cinturón con boca felínica y serpientes que penden a sus costados. Bajo el rostro y la cabeza es notorio un borde entre el pecho y los hombros, que es también observable en la figura del Lanzón y que C. Campana sostiene “parece representar la embocadura de una máscara” (Campana 2019: 35).

Por sus atributos, José Toribio Polo consideraba que esta imagen era la del dios sol (Polo 1900); principalmente por las varas que sostiene en sus manos y lo que llama “rayos que coronan su cabeza”. Markham asociaba esta figura con la de la portada de Tiawanako (Markham 1910). Uhle asume que este personaje tiene características de felino y propone que las serpientes que lleva en las manos a manera de varas, probablemente personifican al relámpago (Uhle 1920). Tello lo describe como la “representación de la divinidad suprema, el jaguar en su aspecto antropomorfo” (Tello 1923: 304). Makowski lo relaciona con dos personajes de la Obelisco Tello: el ser fundamento del axis mundo, con dos penachos y cara de lagarto; y con el “contorsionista”.

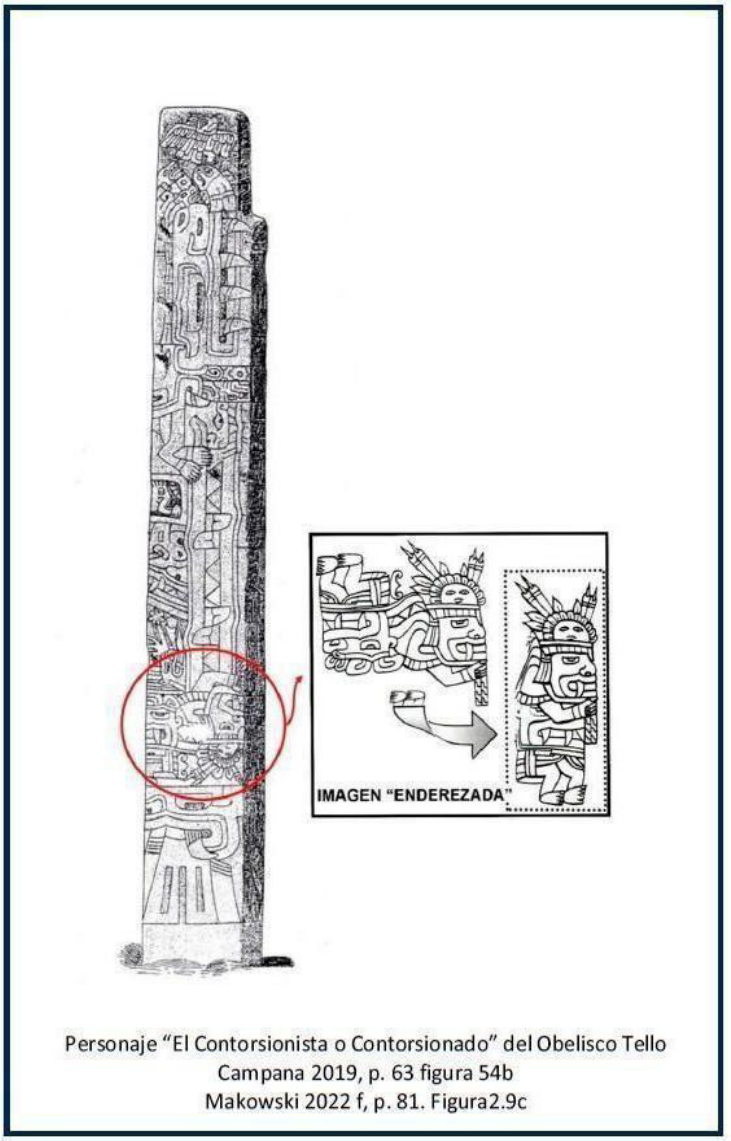


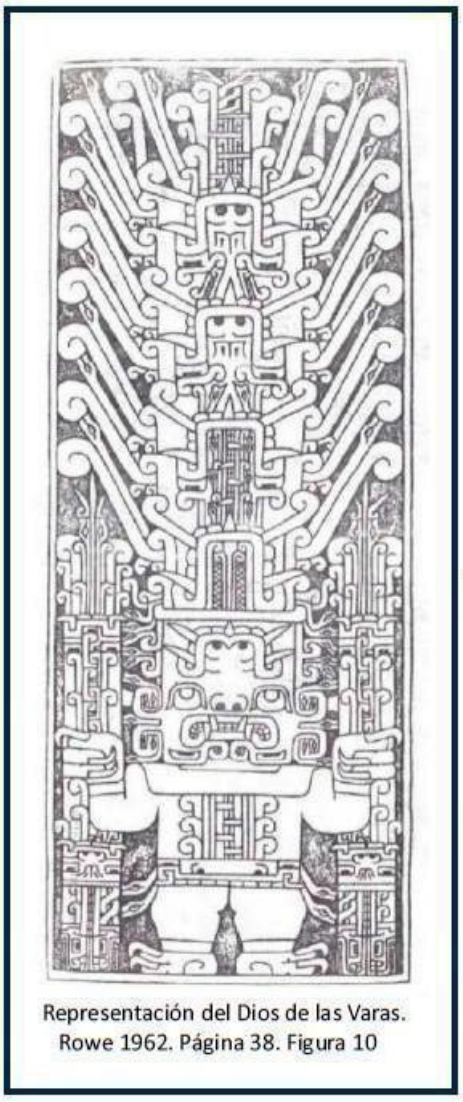
Figura 71. Personaje denominado “El Contorsionista” en el Obelisco Tellos, asociado a la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín

C. Campana propone que se trata de un gran señor que sujeta dos cetros como muestra de poder y dignidad, relacionado al control y manejo de las aguas y otros fenómenos vitales. Sugiere además que pudo ser un sacerdote (Campana 2019). Kauffman también asocia esta figura con la de la portada de Tiawanako y asume que es la representación de una variante del personaje mítico que él denomina "piscoruna pumapasimin" (hombre pájaro con boca de felino), asociado al control de fenómenos atmosféricos como las lluvias (Kauffmann 2002). J. Silva propone que este fue un personaje de prestigio y una representación del "Dios Sonriente" (Silva 2007).

La imagen tallada en una losa encontrada frente a la portada Negra y Blanca del Templo Nuevo, denominada por J. Rowe como el "Dios Sonriente", comparte también similitudes con la figura principal del Lanzón; presenta cuerpo humano, cabeza felínica, cabellera de serpientes, pupilas excéntricas, grandes orificios nasales, labios gruesos, dos líneas de dientes, colmillos superiores extendidos hacia los lados, garras de los pies alargadas, brazaletes, ajorcas en la parte baja de las piernas, y "aretes pendientes que parecen ser las copias de los de La Gran Imagen" (Rowe 1962: 22).

Kauffman y J. Silva lo relacionan con la imagen del Lanzón (Kauffmann 2002, Silva 2007). Por su parte, Lumbreras afirma que el personaje sostiene entre sus manos conchas Strombus y Spondylus asociados a rituales de control de las estaciones (Lumbreras 2019).

Entre las losas y sillares que sirven de paramento a los muros que rodean la Plaza Circular Hundida del Templo Antiguo de Chavín de Huantar, Luis Lumbreras encontró en 1972 la figura tallada de un personaje que sostiene en la mano derecha un cactus alucinógeno (Lumbreras 1977, Feldman 2006) y que comparte rasgos con la imagen del Lanzón. Esta imagen denominada como "El Portador de San Pedro" (Lumbreras 1989: 160), tiene cuerpo humano, rostro felínico, cabellera o tocado de serpientes, pupilas excéntricas, amplias fosas nasales, labios gruesos, dos líneas de dientes, boca con colmillos, garras en pies y manos, cinturón con serpientes que penden a los lados, brazaletes, ajorcas y la embocadura de una máscara.



Representación del Dios de las Varas.
Rowe 1962. Página 38. Figura 10

Figura 72. "Dios de las Varas"



El "Dios Sonriente" Rowe 1962.
Página 44. Fig. 21

Figura 73. "Dios Sonriente"

Esta sería la imagen de un sacerdote chaman que adquiere los poderes del felino a través del consumo del San Pedro. Al respecto, y como alegoría de ese proceso de transformación, Lumbreras sugiere que podría "estar portando una máscara de felino" (Lumbreras 1989: 166).

L. Feldman observa también que "presenta un atributo que puede interpretarse como alas desplegadas en acción de volar" (Feldman 2006: 93), una representación que hace alusión a una de las características y funciones del chaman que es la del vuelo extático, tema sobre la cual hay una amplia bibliografia (Eliade 1976, 2005, Dolmatoff 1978, León 2010, Llamazares 2022, Legast 2015); refiriendo además que este chaman conducía un ritual que tenía como propósito el tomar contacto con los

antepasados y los espíritus de la naturaleza para obtener curaciones y predicciones (Feldman 2006). Otros autores complementan que el aspecto felínico del personaje, sugiere la transformación shamanica bajo efectos de la mescalina (Carod-Artal y Vásquez-Cabrera 2006).

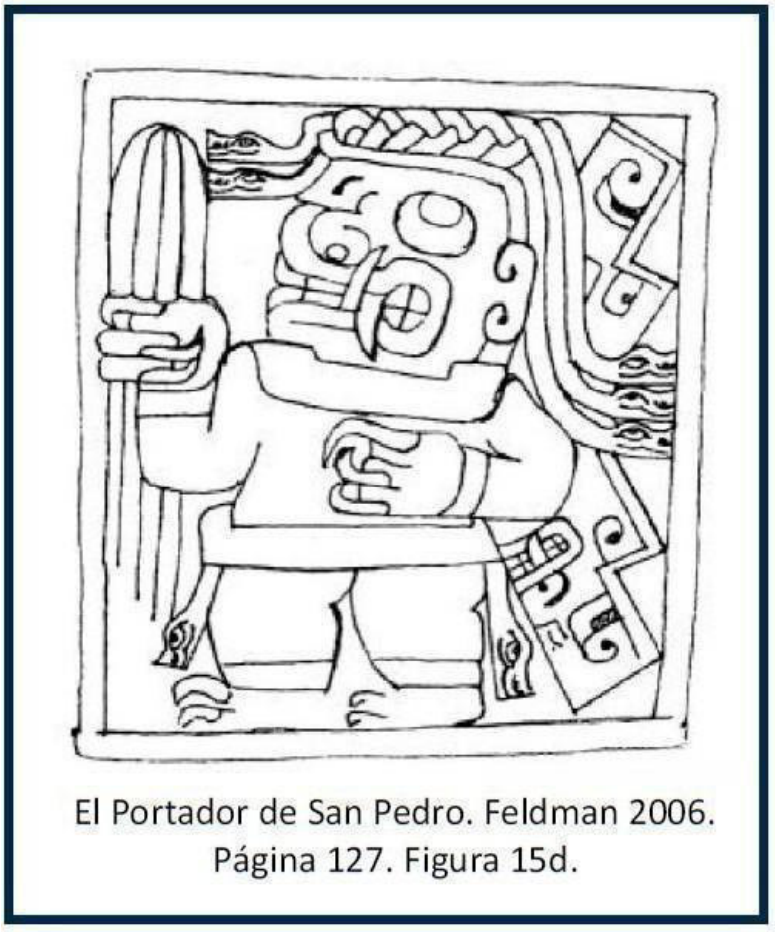


Figura 74. Estela Chavín con personaje portando cactus San Pedro

Kauffmann nos presenta una estela Chavín con la imagen de un felino antropomorfo portando plantas (kauffmann 2002), que C. Campana las describe como coca y uña de gato (Campana 2019). Este personaje tiene cuerpo humano, rostro felínico, pupila excéntrica, labios gruesos, boca con colmillos, garras en pies y manos, embocadura de máscara, cinturón con serpientes pendientes a los lados, brazaletes y ajorcas.

Figura 75. Estela Chavín con personaje portando plantas



Estela Chavín con personaje felínico portando plantas
Kauffmann 2002 pag 203 Arqueologia del peru 2 .
porta cetro de serpientes y en otra mano coca y uña de gato
Campana 2019 página 139 figura 80

Las excavaciones de J. Rick en Chavín de Huantar, encontraron el fragmento de una cornisa con las imágenes de dos personajes en aparente actitud de seguir una procesión, uno tocando una trompeta Strombus y el otro portando una concha Spondylus (Rick 2008). El Strombus, convertido en trompeta o "pututo" ha sido encontrado en contextos que están asociados a la época de funcionamiento del Templo Antiguo y la Plaza Circular Hundida; tanto en la Galerías de Ofrendas como objetos de oblación, en la Galería de Las Caracolas como artefacto de uso en el ritual (Lumbreras 1989, 1993) y también en contextos domésticos (Sayre 2010). En tanto las conchas Spondylus han sido encontradas también en la Galería de Las Ofrendas (Lumbreras 1989, 1993) y en contextos domésticos (sayre 2010). L. Feldman sostiene que el strombus y el spondylus son de uso eminentemente ritual y anota, basándose en estudios etnográficos, que los pututos son tocados por los chamanes al inicio y termino de las ceremonias (Feldman 2006). Estas figuras comparten ciertas características con la del Lanzón,

principalmente en lo que respecta al ajuar y la morfología corporal. En el personaje que toca el pututo los elementos similares son los aretes, brazaletes, cinturón con una serpiente que cuelga de un lado y ajorcas; tiene labios gruesos, nariz prominente y garras en las manos. Mientras que el personaje que porta el Spondylus tiene un tocado con serpientes, brazaletes, tiene labios gruesos, colmillos, nariz prominente y garras similares a la imagen del Lanzón.

Además de los atributos que les confiere el uso de elementos rituales como el strombus y el spondylus, estos personajes llevan a sus espaldas lo que parecieran ser alas, lo que sugeriría la capacidad simbólica del vuelo.

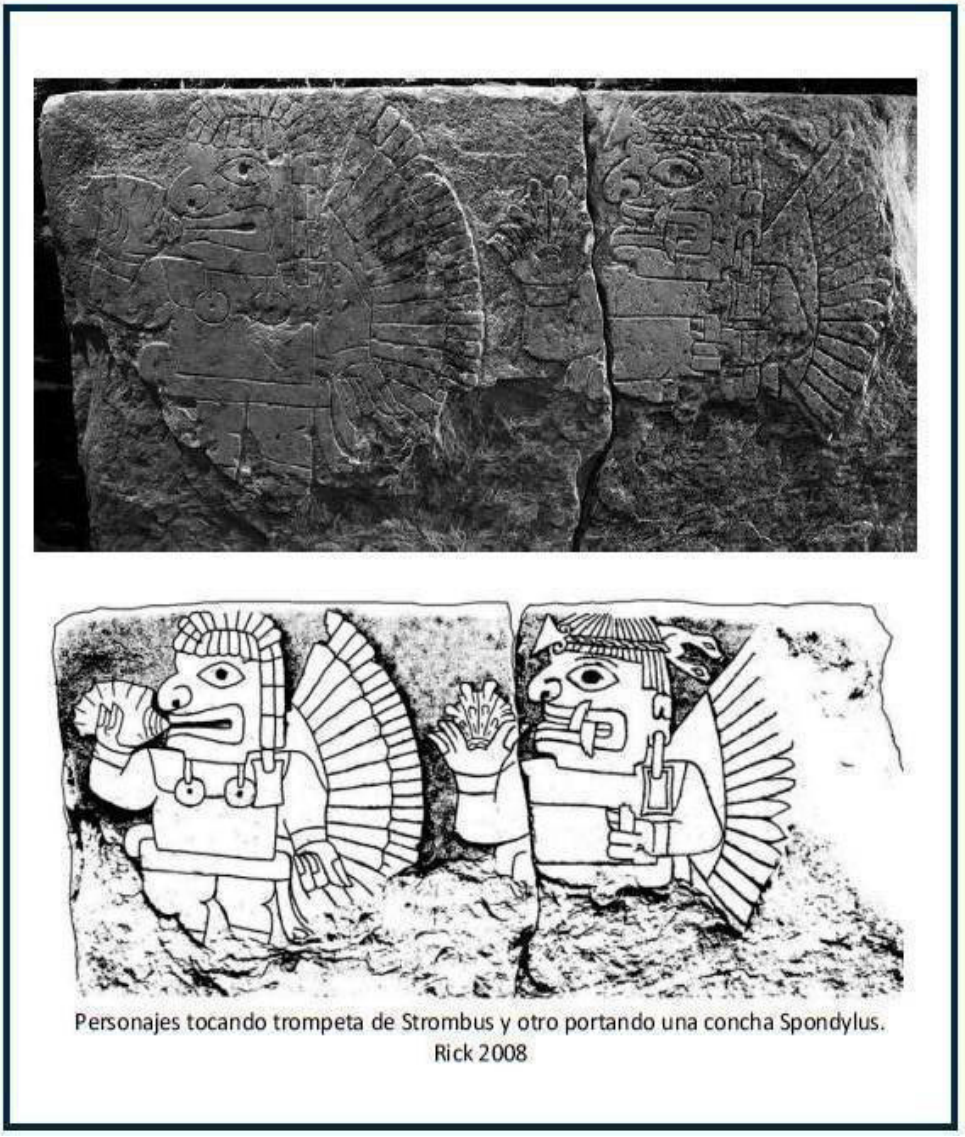


Figura 76. Personajes portando Strombus y Spondylus

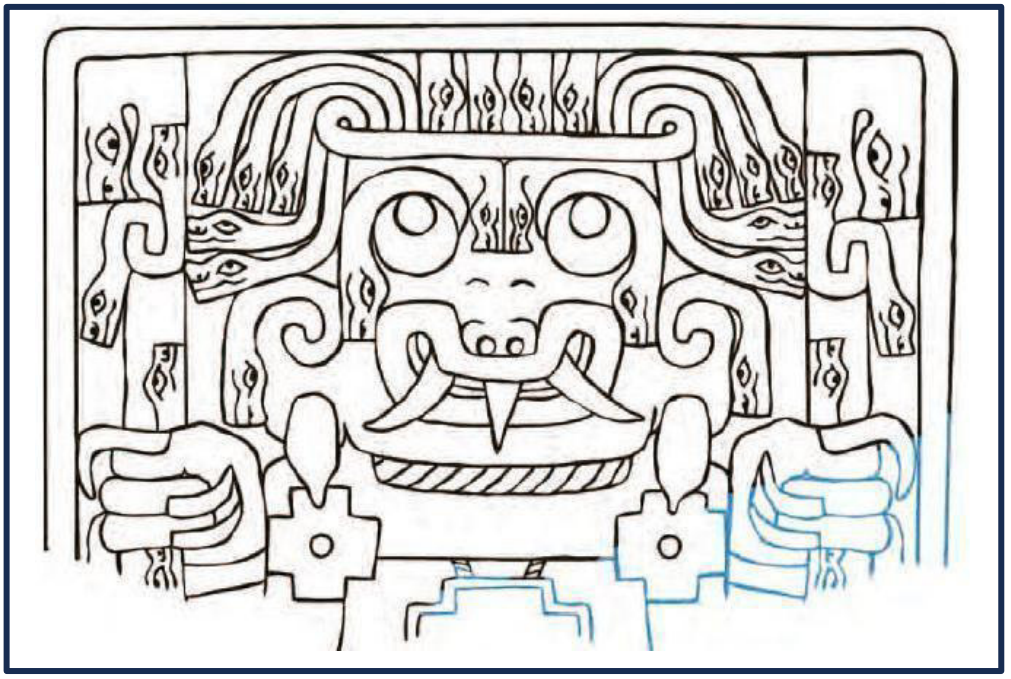
Una Cabeza Clava recuperada por Marino González Moreno y presentada en una publicación por Luis Lumbreras (Lumbreras 1977), muestra un rostro felínico con ojos excéntricos, nariz gruesa con amplias fosas nasales, boca con colmillos, labios gruesos y dos filas de dientes; además de serpientes en las sienes al igual que la imagen del Lanzón.



Figura 77. Cabeza Clava con rasgos similares al personaje del Lanzón Chavín

Durante las excavaciones realizadas en la temporada 2013, frente a la cara norte del edificio "C" de Chavín de Huantar, se encontró una lápida con la figura de un personaje antropomorfo con elementos iconográficos de felino, serpiente y chakana, muy probablemente relacionado con las observaciones astronómicas y rituales propiciatorios de lluvias. Esta imagen junto a la del denominado "Dios Sonriente", son las que guardan más semejanza con la figura del felino antropomorfo del Lanzón.

Figura 78. Dibujo de personaje felino antropomorfo en una lápida encontrada muy cerca de la fachada norte del edificio C. En: Boletín de Fin de Temporada de Excavaciones 2013. Chavín de Huantar. Pg. 30. Fig. 32



5.5. La Mítica de los Animales Arquetípicos Presentes en la Imagen Antropomorfa del Lanzón Chavín

El mito es una narración simbólica que explica los orígenes del mundo, los fenómenos naturales, y las leyes sociales, vinculando lo humano con lo divino. Según Mircea Eliade, el mito conecta a los seres humanos con los arquetipos primordiales, ofreciendo un modelo de repetición cósmica y restaurando la cosmovisión de la comunidad (Eliade 1963, 2001). Para Claude Lévi-Strauss, el mito refleja las estructuras mentales humanas, representando una forma de organización del pensamiento que permite la comprensión de los opuestos y su resolución (Levi-Strauss 1964, 1995). Los mitos son fundamentales en las sociedades, ya que mantienen el orden cósmico, transmiten valores culturales y explican la relación entre lo divino y lo humano.

Los animales arquetípicos en los mitos funcionan como mediadores simbólicos entre diferentes esferas cosmológicas y categorías ontológicas fundamentales. Carl Jung identificó estos arquetipos animales

como manifestaciones del inconsciente colectivo que expresan aspectos primordiales de la psique humana, representando fuerzas instintivas, transformaciones iniciáticas y conocimientos ancestrales (Jung 1970, 1995).

Claude Lévi-Strauss demostró que los animales míticos operan como operadores lógicos dentro de sistemas clasificatorios, articulando oposiciones binarias fundamentales (cultura/naturaleza, crudo/cocido, salvaje/doméstico) que estructuran el pensamiento simbólico (Levi Strauss 1964, 1966, 1995).

Mircea Eliade estableció que los animales arquetípicos conectan el tiempo mítico con el tiempo histórico, actuando como hierofanías que revelan aspectos sagrados de la realidad (Eliade 1979, 1974). Campbell identifica patrones universales donde animales específicos (serpiente, jaguar, águila, oso) encarnan transformaciones heroicas y procesos iniciáticos (1972, 1991).

En contextos amerindios, investigadores como Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro han demostrado que los animales míticos poseen agencia y subjetividad propias, funcionando como personas no-humanas que establecen alianzas, intercambios y conflictos con los humanos. Esta perspectiva ontológica revela que los animales arquetípicos no son sólo símbolos, sino entidades relacionales activas que co-constituyen el cosmos social y natural (Viveiros de Castro 2004b, Descola 2012).

5.5.1. El Felino

En la mítica amerindia, el felino (jaguar-puma) constituye una entidad cosmológica multidimensional cuyos atributos se organizan en categorías específicas que articulan la totalidad del universo.

Encarna capacidades metamórficas fundamentales, facilitando la transformación y mediación cosmológica entre diferentes planos existenciales. Su naturaleza liminal permite transitar entre realidades humanas y no-humanas, configurándose como arquetipo del especialista ritual capaz de adoptar múltiples perspectivas ontológicas. Mediante la predación, el felino ejerce poder y fuerza transformadora, regulando equilibrios ecosistémicos y sociales. Esta capacidad predatoria simboliza

autoridad legítima y control sobre fuerzas caóticas, consolidando su posición como entidad ordenadora del cosmos amerindio (Reichel-Dolmatoff 1978, Descola 2012, Viveiros 2004, 2010,). Esta facultad transformadora a través de la predación, puede observarse nítidamente en la mítica andina y amazónica, donde el felino devora seres humanos y no humanos; y de ese acto se originan los héroes culturales, el sol, la luna, plantas, etc. (Tello 1923).

La vinculación felínica con constelaciones y estrellas lo establece como ordenador celestial, capaz de interpretar ritmos astronómicos y coordinar calendarios rituales. Esta dimensión astral refuerza su función como mediador entre esferas terrestres y cósmicas superiores (Lumbreras 2012).

Como mediador con los ancestros, articula temporalidades cíclicas y lineales, conectando pasado mítico con presente ritual. Su asociación con el origen lo posiciona como entidad primordial que participa en cosmogonías fundacionales y procesos de creación cósmica.

El felino controla la fertilidad y procreación gestionando fuerzas reproductivas esenciales para la continuidad social y ecológica. Su poder generativo se extiende tanto a la reproducción biológica como a la renovación cósmica.

Al respecto de la importancia del felino en la cosmovisión andina, Tello anotaba lo siguiente:

> "El respeto por este gran felino, el temor a sus constantes asedios, y su reconocida superioridad sobre los otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con que la fantasía lo engalana, engendraron en la mente del hombre florestal, la creencia en un dios jaguar, o mejor, en un animal feroz con poderes sobrenaturales (…) No debe por tanto extrañar, que en los pueblos indígenas sudamericanos, que parecen tener manifiestas analogías étnicas, el jaguar desempeñe en las florestas el principal papel; en la Sierra, confunda su poder con el rayo y en la Costa, con el temblor".. (Tello 1923: 106).

5.5.2. La Serpiente

En la mitología andina y amazónica, la serpiente es un arquetipo fundamental que articula y ordena múltiples aspectos del universo. Esta figura es un principio cosmológico que concentra el poder visionario, la transformación y la mediación. Su simbolismo se organiza en torno a categorías que interconectan lo natural, lo espiritual y lo humano. En la visión chamánica, la "Serpiente Cósmica" se configura como "el símbolo común y principio vital y creador en el tiempo mítico de los ancestros" (Ochoa 2002: 151). Estas facultades de la sierpe están tan interiorizadas en el chamán, que en la visión popular este animal es el espíritu de chamán difunto. Al respecto, una leyenda popular cuenta que una enorme serpiente que reptaba en las noches era en realidad "el alma del sacerdote del santuario de Huaca Chotuna, que va a oficiar sus ritos nocturnos de magia y encantamiento en la Huaca de Chornancacún" (Toro Montalvo 2013:75).

La serpiente es la encarnación del poder visionario. Se asocia con el origen de las plantas mágicas que utilizan los chamanes para inducir estados de trance y adquirir conocimiento. Controla el conocimiento sobre especies psicoactivas y medicinales. Esta facultad la establece como entidad primordial que otorga a los humanos acceso a sustancias visionarias fundamentales para la comunicación con lo sagrado y la navegación entre mundos (Naranjo 1986, Luna 1986)).

Este ser posee la capacidad de "embrujar" o ejercer una influencia sobrenatural. Este poder es un pilar del chamanismo, ya que el especialista ritual, al identificarse con la serpiente, puede transitar entre dimensiones y adquirir las visiones necesarias para curar, predecir o influir en el destino. Actúa además como mediador cosmológico. Es considerada la madre de los ríos y lagunas, simbolizando el origen de las fuentes de vida y la fertilidad. Su presencia en la mitología explica la existencia del agua, elemento vital para la subsistencia.

Su vinculación con constelaciones y la luna, establece a la serpiente como ordenadora de temporalidades cíclicas y calendarios rituales. Esta dimensión astral refuerza su capacidad de coordinar ritmos celestes con actividades terrestres (Zuidema 1982b). Se le asocia además con el arcoíris,

manifestación visible de un puente entre el cielo y la tierra, que conecta diferentes ámbitos. Así, para los Kichwas del napo hay serpientes “que son como de fuego. El arco-iris que se ve en el cielo es justamente la Boa-Candela, el Nina Amarun” (Mercier 1979:113).

La conexión con el inframundo posiciona a la serpiente como mediadora entre mundos subterráneos y superficiales, controlando fuerzas ctónicas y conocimientos ancestrales.

En nuestro análisis del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, observamos claramente el vínculo de los rasgos espiral-serpiente asociados al origen y la ciclicidad

5.5. Las Evidencias Arqueológicas

5.5.1. Evidencias del Ajuar del Personaje del Lanzón y de Prácticas Chamánicas en el Registro Arqueológico de Chavín de Huantar y Otros Sitios del Área Andina

El registro arqueológico andino, particularmente durante el periodo Formativo, revela una compleja trama de interacciones sociales, políticas y religiosas donde la figura del chamán emerge como un eje central en la cosmovisión y la organización sociopolítica de las primeras sociedades complejas. Sitios emblemáticos como Chavín de Huántar, Pacopampa, Kunturwasi, Huaca Partida, Cerro Blanco (Nepeña), Limoncarro, Tumaco-La Tolita (Ecuador) y San Agustín (Colombia) ofrecen un rico corpus de evidencias que, analizadas a la luz de investigaciones multidisciplinarias, permiten inferir la presencia y el rol significativo de las prácticas chamánicas. La parafernalia chamánica constituye un elemento fundamental para identificar estas prácticas en el registro arqueológico. En Chavín de Huantar se ha documentado la presencia de conchas de Strombus y Spondylus , inhaladores y otros elementos del ajuar del especialista religioso, los mismos que aparecen también representados en la iconografía del sitio como las plantas psicoactivas. Esta asociación material sugiere rituales de alteraciones de conciencia por especialistas religiosos.

En Pacopampa, el proyecto arqueológico dirigido por Yuji Seki, identificó contextos funerarios de individuos como los denominados “Sacerdotes de la Serpiente Jaguar”, en cuya tumba se encontró una cerámica asociada a la figura del felino y un collar de oro que portaba uno de los esqueletos. También

se encontró la tumba del llamado “Sacerdote de los Pututos”, con un ajuar exótico conformado por collares de conchas marinas y malaquita, orejeras de piedra semipreciosa y nueve pututos que eran utilizados como instrumentos sonoros de mediación cosmológica. Las denominaciones de estos hallazgos por parte de los investigadores del proyecto no dejan duda de su asociación con la religión y el chamanismo.

La iconografía es particularmente reveladora en sitios como Kunturwasi, donde Onuki (2008) documentó representaciones de seres híbridos antropozoomorfos que combinan rasgos humanos con atributos de felinos, aves y serpientes. Estos seres transformacionales han sido interpretados como representaciones de chamanes en estados de trance, manifestando la capacidad de metamorfosis que caracteriza la cosmovisión chamánica andina.

Frame (2001) y Paul (1990) han analizado detalladamente la iconografía textil de la tradición Paracas-Nasca, identificando representaciones de chamanes en transformación, donde la figura humana adopta progresivamente atributos animales. Esta iconografía sugiere la existencia de un sistema de creencias donde ciertos individuos podían transitar entre distintos planos de realidad mediante la transformación corporal.

En Cerro Blanco, Huaca Partida y Limoncarro, Ikehara (2020) documenta representaciones murales de seres antropomorfos con atributos felinicos y aracnidos, asociados a la predación simbólica y el chamanismo.

En la cultura Tumaco-La Tolita, Ugalde (2006, 2009) identificó figurillas cerámicas representando individuos en actitud ritual, con modificaciones corporales y atributos de poder chamánico. López (2016) relaciona estas representaciones con prácticas chamánicas vigentes en grupos indígenas contemporáneos de la región, evidenciando continuidades culturales de larga duración.

El enfoque etnoarqueológico ha permitido establecer paralelismos entre las evidencias arqueológicas y las prácticas chamánicas documentadas etnográficamente. Reichel-Dolmatoff (1978) desarrolló correlaciones entre la iconografía prehispánica de San Agustín y las prácticas chamánicas de grupos

indígenas contemporáneos de Colombia, interpretando los monolitos como representaciones de chamanes transformados bajo el efecto de sustancias enteógenas. Llanos (1995) y Velandia (1994) han profundizado también en el estudio del complejo escultórico de San Agustín, identificando representaciones de chamanes como mediadores cosmológicos. Las esculturas evidencian el consumo ritual de plantas psicoactivas y la transformación del especialista religioso en seres sobrenaturales, manifestando el poder transformacional atribuido a estos individuos.

La figura del chamán en el mundo andino trascendió el ámbito estrictamente religioso para constituirse en un pilar de la organización sociopolítica. En Chavín de Huantar, Tello (1942, 2005) interpretó el complejo arquitectónico como un centro oracular dirigido por una élite de especialistas religiosos que controlaban el acceso al conocimiento sobrenatural y las experiencias exóticas. Silverman (1994) ha profundizado en esta interpretación, señalando la centralidad del chamán-sacerdote como mediador entre la comunidad y las fuerzas sobrenaturales, legitimando así su poder político. Según H. Llanos (1995) y Reichel-Dolmatoff (1978), el chamán también actuaba como un agente de cohesión social, promoviendo la unidad comunitaria a través de rituales que reforzaban la identidad colectiva y el vínculo con los ancestros.

Como podemos observar, El registro arqueológico andino presenta evidencias consistentes de prácticas chamánicas en diferentes sitios y del formativo andino, manifestadas en la cultura material, la iconografía y los contextos funerarios. La figura del chamán constituyó un elemento central en la religiosidad andina prehispánica, fungiendo como intermediario entre el mundo natural y sobrenatural, y legitimando su poder a través del control de experiencias exóticas y conocimientos esotéricos. Las investigaciones contemporáneas han permitido reconstruir aspectos fundamentales de estas prácticas rituales, evidenciando su complejidad simbólica y su importancia en la organización sociopolítica de las comunidades andinas tempranas.

5.5.1.1. Parafernalia Chamánica

La parafernalia chamánica constituye el conjunto de objetos materiales utilizados por los especialistas rituales para facilitar sus prácticas mediadoras entre el mundo natural y sobrenatural. Desde perspectivas arqueológicas y antropológicas, estos elementos no representan solo instrumentos funcionales sino también símbolos de poder y conocimiento esotérico. Puede definirse como el conjunto de objetos, instrumentos y sustancias utilizadas por los chamanes para establecer comunicación con el mundo espiritual, realizar curaciones y ejercer su función como intermediarios cosmológicos. Estos elementos varían según las tradiciones culturales, pero presentan patrones recurrentes en diferentes contextos.

La importancia de la parafernalia radica en su capacidad para ayudar a los chamanes a inducir estados alterados de conciencia, esenciales para sus prácticas espirituales. Estos estados son frecuentemente facilitados por sustancias psicoactivas, como la coca, el cactus de San Pedro o la ayahuasca, las cuales son ingestas ritualizadas en la práctica chamánica. Los instrumentos y objetos rituales también facilitan la creación de ambientes propicios para la comunicación con las fuerzas espirituales, tales como los pututos, las cuales se interpretan como vehículos sonoros que ayudan a la conexión con lo sobrenatural.

Desde el punto de vista antropológico, la parafernalia chamánica juega un papel fundamental en la estructuración social y religiosa de las sociedades andinas. En estas culturas, los chamanes eran figuras de autoridad y respeto, ya que su poder para mediar con los dioses y el mundo espiritual les confería un estatus elevado dentro de la jerarquía social. La parafernalia era, por lo tanto, un elemento crucial en la validación de este poder y estatus. Los chamanes, al poseer y usar estos objetos rituales, eran reconocidos como intermediarios legítimos entre el mundo humano y el espiritual.

Para J. Moore (2014), la posesión y manejo de parafernalia chamánica tiene importantes implicaciones sociopolíticas, ya que el control sobre estos objetos representa un mecanismo de consolidación de poder, especialmente en sociedades donde el acceso al mundo sobrenatural constituye una fuente

importante de legitimidad política. M. Brown (2007), la complejidad y elaboración de la parafernalia chamánica refleja procesos de institucionalización religiosa y jerarquización social. En sociedades formativas andinas, la presencia de parafernalia especializada y costosa sugiere la emergencia de desigualdades sociales basada en el acceso diferencial al conocimiento ritual y la capacidad de comunicación con entidades sobrenaturales El uso de la parafernalia chamánica también refleja las creencias sobre la conexión entre el ser humano y el entorno natural. Elementos como las figuras de felinos, serpientes o aves, presentes en la iconografía de sitios como San Agustín y Pacopampa, son representaciones simbólicas de los animales que los chamanes invocaban para transformarse y obtener poder. Según Silverman (1994), estos animales no solo eran vistos como seres de poder, sino como portadores de sabiduría ancestral. La parafernalia chamánica ayudaba a los chamanes a "acercarse" a estos animales en sus rituales de transformación.

5.5.1.1.1. Elementos de Transformación Corporal y Marcadores de Status Ritual

5.5.1.1.1.1. Mascaras

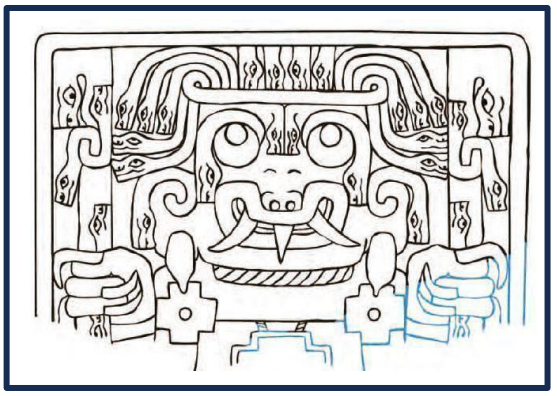
En el registro arqueológico andino, las máscaras y elementos transformativos que aparecen tanto en la iconografía Chavín y cerámica estilo Cupisnique, constituyen evidencias materiales de prácticas rituales asociadas a la transformación chamánica que revelan una compleja relación entre el mundo espiritual y material. Estas representaciones comunican una ideología en la que el chamán —figura central de la



Figura 79. Cerámica Cupisnique que representa la cabeza de un personaje humano que tiene sobrepuesta una máscara representando la transformación de humano a felino. Museo Larco. Lima.

cosmología andina— atraviesa estados alterados de conciencia para mediar entre el mundo terrenal, el inframundo y el cosmos. En este proceso, la máscara actúa como un símbolo visible de esa metamorfosis, permitiendo la manifestación de atributos de animales poderosos, como el jaguar, que eran considerados portadores de fuerza espiritual.

Figura 80. Personaje de la iconografía Chavín que muestra Máscara y su embocadura. En: Boletín de Fin de Temporada de Excavaciones 2013. Chavín de Huantar. Pg. 30. Fig. 32



La presencia de máscaras en contextos rituales de carácter chamánico, tal como se evidencia en la cerámica e iconografía de Chavín de Huántar, sugiere connotaciones arqueológicas y antropológicas vinculadas a la transformación identitaria y al acceso a estados alterados de conciencia. En el marco del chamanismo andino, la máscara opera como un dispositivo liminal que permite al oficiante transitar entre mundos —el terrenal, el subterráneo y el celeste— asumiendo temporalmente atributos de entidades no humanas, como felinos, aves rapaces o serpientes. Este principio de transformación está representado iconográficamente en personajes como el del Lanzón o el de la Estela Raimondi, quienes presentan rasgos híbridos entre lo humano y lo animal, muchas veces asociados al uso simbólico de máscaras.

Desde una perspectiva arqueológica, la recurrencia de estas imágenes indica que el uso de máscaras no solo fue un elemento performativo, sino un símbolo de estatus ritual, legitimación y mediación cosmológica. Estos artefactos presentes en la iconografía y otros soportes revelan un sofisticado sistema simbólico donde predominan representaciones híbridas con atributos antropomorfos y zoomorfos, particularmente felínicos, ornitomorfos y serpentinos, que materializan el concepto de

transformación ontológica. Esta condición evidencia una cosmovisión relacional, donde la persona podía convertirse en otro-ser durante el rito, especialmente en contextos de iniciación o prácticas oraculares.

5.5.1.1.1.2. Apéndices Corporales

5.5.1.1.1.2.1. Orejeras

Durante las excavaciones desarrolladas el año 2005 por M. Sayre (2010) en la zona denominada “La Banda”, ubicada en la margen derecha del río Mosna, exactamente al frente al Este del sitio de Chavín de Huantar, se encontraron objetos producidos en el lugar, pero con materia prima foránea; entre ellas, piezas elaboradas de hueso, muy probablemente de ballena, como la orejera que mostramos en la siguiente imagen y que tienen correlación con las que portan los personajes de la iconografía del sitio.

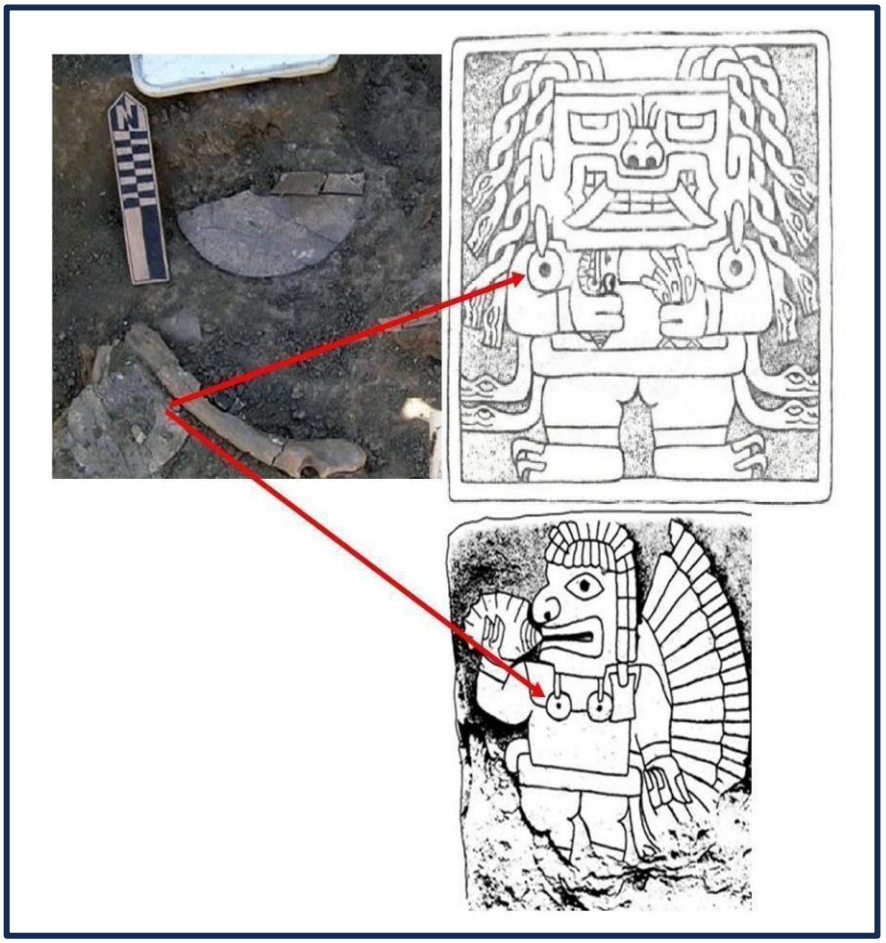


Figura 81. Orejera de hueso encontrada en las excavaciones en La Banda en el año 2005 y vinculados con la iconografía del sitio de Chavín de Huantar. (Sayre 2010: 165, fig. 8.18)

5.5.1.1.1.2.2. Brazaletes y Ajorcas

Entre los años 1928-1929, en la hacienda "El Almendral" localizada en Chongoyape, Lambayeque, los propietarios, la famila Gayoso, encontraron un conjunto de objetos de oro

compuesto por brazaletes, ajorcas y pectotales con iconografía repujada de estilo Chavín (Tello 1929, Lothrop 1941).

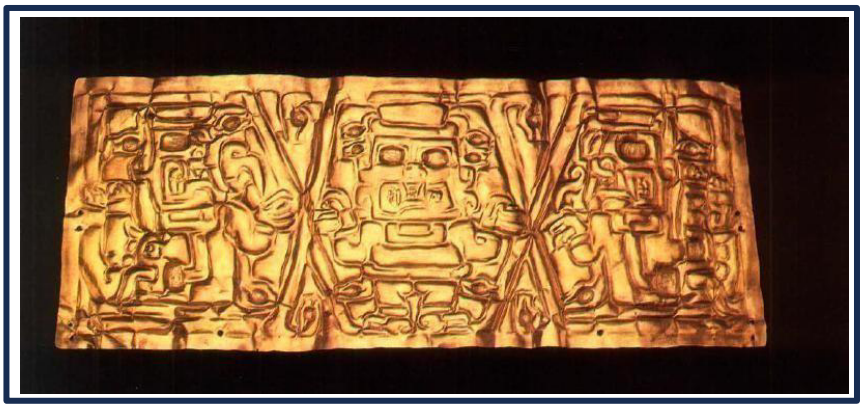


Figura 82. Brazalete de oro estilo Chavín encontrado en Chongoyape, fabricado con la técnica del laminado y repujado. 44x18 cms. (W. Alva 1992, Pg. 20, Lámina 3)

5.5.1.1.1.2.3. Prótesis Teriomórfica: Garras Metálicas

En una tumba excavada en la denominada Plataforma 2, dentro del núcleo urbano de Huaca de La Luna, se encontró un esqueleto de un hombre de unos 30 años, que fue sepultado entre los años 500- 600 d.C.; el mismo que estaba de rodeado de objetos suntuarios y otros artefactos, donde destacamos un par de garras metálicas de felino y tres mandíbulas del mismo animal. Al respecto, en una entrevista a una página web, S. Uceda (2014) declaró: "Estos objetos como centro, orejeras, tocados felinos con ojos y garras le dan un estatus muy elevado, tal vez el más alto descubierto en huacas del Sol y de la Luna".

Los investigadores plantean que tanto las mandíbulas como las garras felínicas estuvieron cosidas a alguna prenda textil como parte del ajuar. Si estos objetos fueron parte de la vestimenta mortuoria, nos sugiere una estrecha relación del personaje con las capacidades transformativas chamánicas que en vida pudo practicar.

Figura 83. Garra metálica encontrada junto a cuerpo en tumba de Huaca de La Luna





Figura 84. Par de garras metálicas encontradas en tumba de Huaca de La Luna.

5.5.1.1.1.3. Textiles Chamánicos y Vestimenta Transformativa

Las figuras que predominan en el cinturón o borde de un unku y las tiras a los costados exteriores de las piernas presentan la imagen de cabezas del felino antropomorfo, relacionadas con las características transformativas e híbridas del personaje principal del Lanzón. Este vínculo sugiere que el atuendo refuerza -más no determina- la condición y carácter chamánico del personaje. Para investigadores como Murra (1962), Meisch (1997) y Conklin (2008), los textiles asociados a imágenes de seres sobrenaturales fueron de importancia en la vida cotidiana como portadores de significados religiosos y poder político.

En el registro arqueológico del formativo andino, especialmente en los enterramientos de Paracas, encontramos en los textiles, vestimentas con representaciones de personajes híbridos, con características humanas, de ave, serpiente y felino principalmente. Esto podría indicar la situación de

tránsito de los difuntos hacia el mundo de los ancestros o seres espirituales míticos y/o también la cualidad chamánica que pudieron haber tenido en vida los occisos.

En las siguientes imágenes de textiles Paracas, podemos observar la iconografía asociada a personajes híbridos y a la transformación.

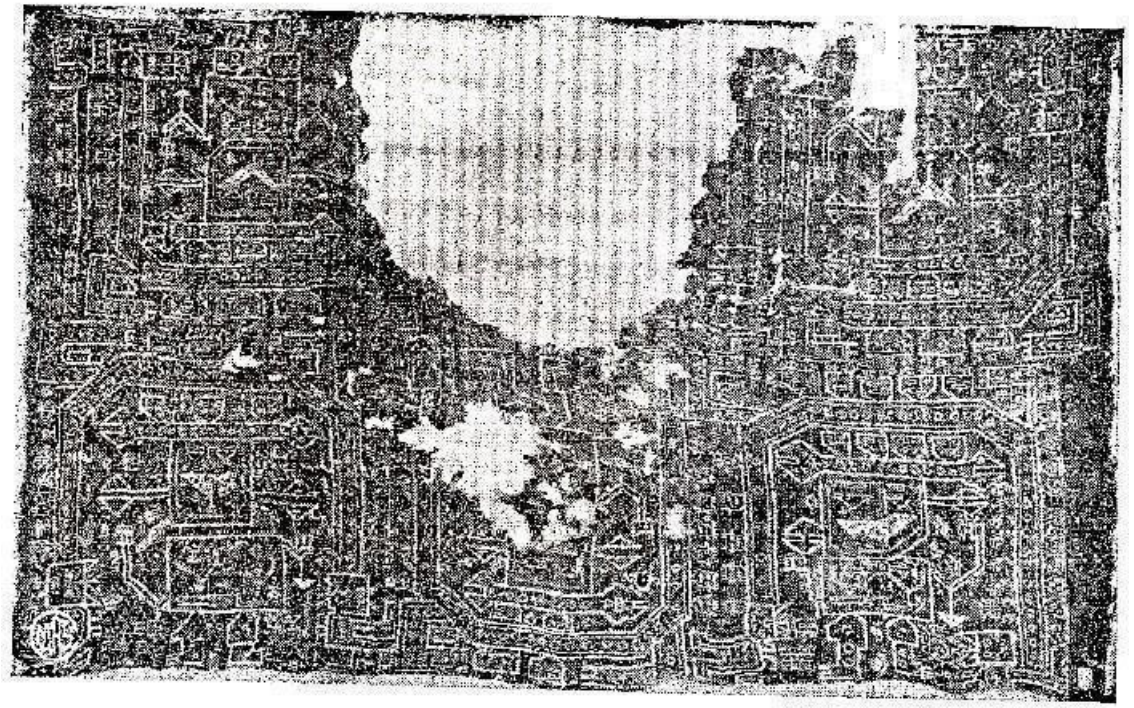


Figura 85. Manto ornamentado con figuras antropomorfas mitológicas de Paracas Cavernas. (Carrión 1931: 40, Figura 1)



Figura 86. Textil pintado estilo Chavín de personaje híbrido con atributos felínicos y serpentinos. Paracas Cavernas (Conklin 2008: 273, fig. 10.11)

Cordy-Collins analiza un textil encontrado en Carhua, en el valle de Ica, al que denomina como “Textil Chamánico”, actualmente exhibido en el Museo del Hombre de San Diego, California. La investigadore observa que, en la tela, confeccionada de algodón, están pintados “todos los elementos básicos del chamanismo representados en el: el chamán, su animal de poder, su técnica para entrar en trance para contactar al mundo sobrenatural, y la deidad de ese mundo” (Cordy Collins 1982: 144). Anota además que puede notarse tres plantas, el San Pedro (Trichocereus pachanoi), una Anadenanthera (Peregrina o Colubrina) y otra que también pudiera ser de uso narcótico.

Cordy-Collins sostiene que la religión Chavín tuvo una base chamánica (Cordy-Collins 1977, 1980) y que los textiles transmitían mensajes religiosos entre comunidades no letradas de manera pictográfica (Cordy-Collins 1976).

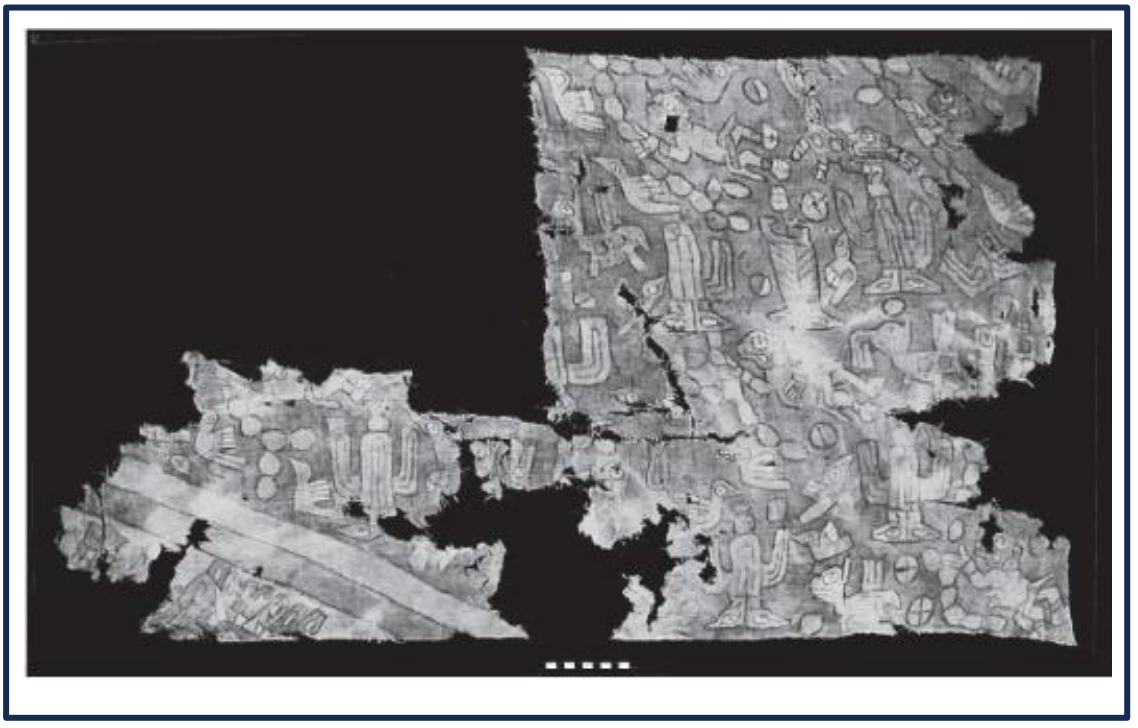


Figura 87. Textil Chamánico. (Cordy-Collins 1982: 144, fig.1)

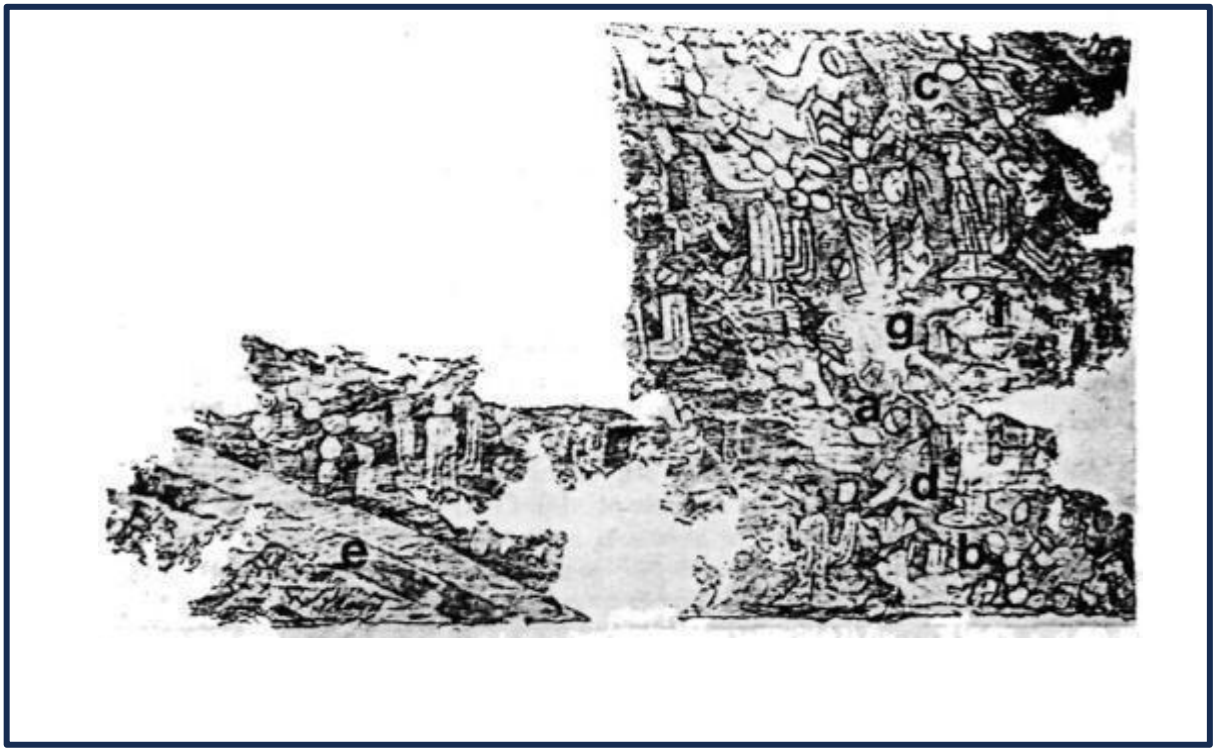


Figura 88. Representaciones en "Textil Chamánico" analizado por Cordy-Collins (1982): a) Chamán agarrando vainas de Anadenanthera. b) Cactus de San Pedro. c) Jaguar. d) Colibri. e) Dios de las Varas. f) Ciervo alado. g) Planta no identificada



Figura 89. Manto "Chamanes de las Orcas" de Paracas Necrópolis, encontrado en Wari Kayán (MNAAHP).



Figura 90. Figura principal del manto "Chamanes de las Orcas", que representa muy probablemente a un chamán con atributos marinos. El personaje porta una gran máscara, túnica, faldellín y faja. (Museo Chileno de Arte precolombino 2015: 70, fig. 47).

5.5.1.1.2. Instrumentos de Mediación Cosmológica

5.5.1.1.2.1. Instrumentos Sonoros

En las excavaciones de la Galería de Las Caracolas, ubicada en el lado sur del atrio de la Plaza Circular del sitio de Chavín de Huantar y contemporánea a la Galería de Las Ofrendas en la fase Blanco y Negro; se encontraron completamente intactos, 20 pututos o trompetas de concha Strombus Galeatus. La mayoría de estas, contienen imágenes grabadas, pero sólo tres presentan diseños claramente reconocibles y sin desgaste. El resto muestra desgaste por el uso, especialmente en las zonas de donde es cogida por las manos para su uso como instrumento sonoro. Esto manifiesta que los objetos estuvieron en uso durante mucho tiempo y quizás fueron heredados de una generación a otra. Estas conchas aún producen sonidos de volúmenes altos, lo que pudo haber producido un gran impacto entre los oyentes creando un ambiente especial para los rituales desarrollados en el sitio (Rick 2008).

A diferencia de la Galería de Las Ofrendas, en donde se depositaron objetos en un solo evento (Lumbreras 1993); la Galería de Las caracolas parece haber sido un lugar de uso continuo como depósito de objetos de la parafernalia ritual como los pututos.

Estos instrumentos están también representados en el arte lítico del sitio, en lápidas del lado sur de la Plaza Circular, como los personajes que tocan el pututo en dirección al oeste donde se encuentra la escalinata que da acceso a la Galería del Lanzón, denominados “Los Tañedores de Pututos” y en el llamado “Dios Sonriente”, quién lo porta en su mano derecha.



Figura 91. Uno de los personajes tocando pututo, en una lápida de la Plaza Circular de Chavín de Huantar (Feldman: 127, figura 15b)

Los caracoles Strombus encontrados en Chavín proceden de la costa norte y fueron obtenidas por intercambio u ofrendas. Su alto valor simbólico estuvo también relacionado con su origen marino (agua) y su perdurabilidad; así como su asociación con la sexualidad por lo que se le tenía como elemento vinculado con la fertilidad (J. López 2014).

Según las investigaciones en psicoacústica realizadas por la especialista Miriam Kolar, quien estudió la producción, transmisión y percepción de los sonidos generados por los pututos en los espacios internos

y externos del sitio de Chavín de Huántar, la potencia sonora de estos instrumentos pudo haber generado efectos significativos en las emociones y estados sensoriales de los participantes del culto. Kolar sostiene que estos sonidos, al interactuar con la arquitectura ritual del sitio, no solo creaban una experiencia acústica envolvente, sino que también habrían sido utilizados como medio de inducción sensorial durante las ceremonias, reforzando el carácter transformativo del rito (Kolar, Rick, Cook, Abel 2012; Kolar 2018).

Se tiene documentado que hasta el siglo XVII en los Andes del Sur, el sonido de los pututos daba inicio y fin a las "mesadas" o rituales chamánicos de adivinación y curación (Feldman 2006). El citado investigador sostiene que los sacerdotes Chavín invocaban, a través de los pututos, a las fuerzas de la naturaleza. Para J. López (Ibid.) los pututos fueron utilizados principalmente para rituales relacionados con el inicio de la siembra y propiciatorios de las lluvias, tan importantes para la agricultura.

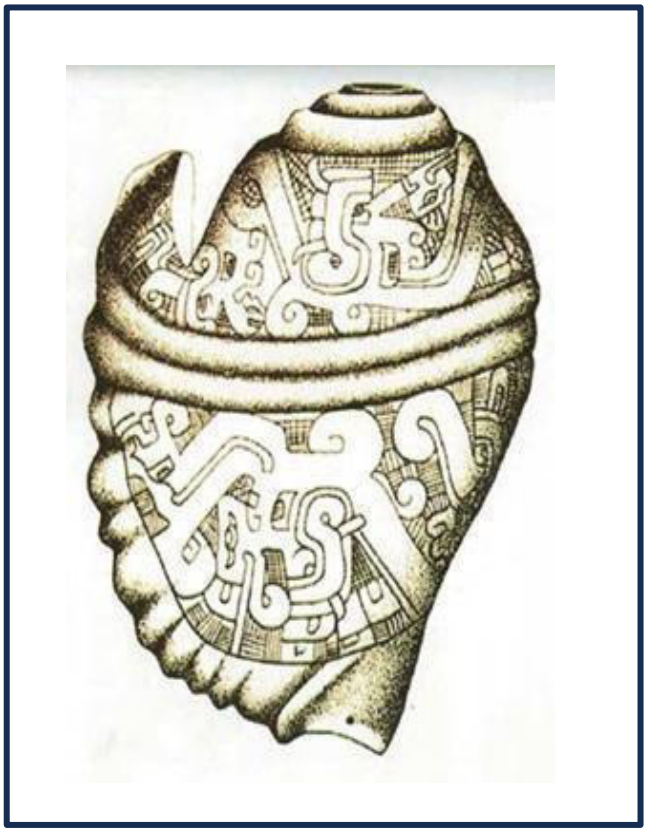


Figura 92. Dibujo de Pututo de concha Strombus encontrada en galería de Las Caracolas. (Chavín de Huantar- Boletín 1. Campaña del año 2011, pg. 18

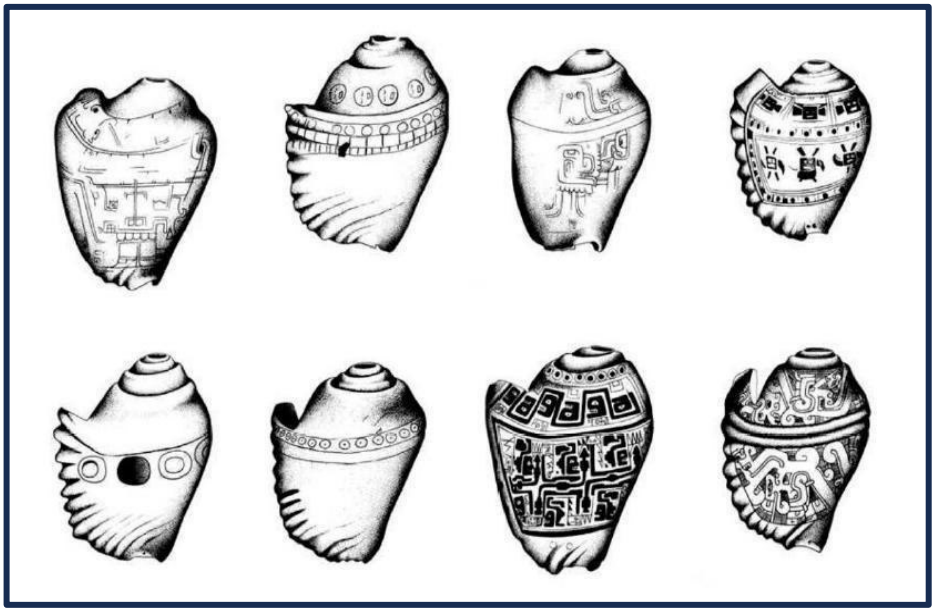


Figura 93. Ocho trompetas (pututos) de concha Strombus excavadas en 2001 en la Galería de Las Ofrendas (Rick 2008: 26, fig. 1.20)

5.5.1.1.2.2. Enteógenos

Los enteógenos, término acuñado por Ruck et al. (1969), del griego "entheos" (dios dentro) y "genesthai" (generar), designan sustancias vegetales que, al ser ingeridas, propician experiencias de comunión con lo divino. En el marco del perspectivismo y multinaturalismo ontológico amerindio, C. Wagner (2014), sostiene que los enteógenos permiten adoptar la "visión del otro": ver como jaguar, serpiente, espíritu o estrella. Esta transformación perceptiva tiene implicancias cosmológicas: el mundo no es uniforme ni objetivable, sino que está compuesto por múltiples realidades y perspectivas en constante relación. De allí que los enteógenos no se conciban como sustancias, sino como agentes activos de relación y alteridad, esenciales en la formación del conocimiento ritual.

Los chamanes utilizan enteógenos para adoptar perspectivas de otros seres, trascendiendo así la limitación del cuerpo humano. Shanon (2002) documenta cómo la ayahuasca, por ejemplo, permite experimentar realidades donde las categorías occidentales de naturaleza-cultura se diluyen, posibilitando un diálogo intersubjetivo con plantas, animales y espíritus que, desde la ontología perspectivista relacional amerindia, poseen intencionalidad y agencia propias. El investigador sostiene

además, que estas experiencias constituyen auténticas formas de sabiduría, con estructuras simbólicas complejas comparables a los sistemas filosófico-religiosos de otras culturas.

Desde una perspectiva antropológica y arqueológica, los enteógenos han sido identificados como instrumentos de acceso a realidades no ordinarias, facilitando el tránsito del chamán hacia otros planos ontológicos donde puede comunicarse con espíritus, ancestros y entidades no humanas. Este acceso, como señala Winkelman (2000), está enraizado en una ecología neural que induce estados modificados de conciencia, fundamentales para la sanación, la adivinación y la integración social. En este sentido, los enteógenos son puentes rituales que permiten la entrada a un cosmos expandido, reforzando la capacidad del chamán como mediador entre mundos. Además, esta "ecología neural" explicaría algunas características universales del chamanismo a través de culturas dispares, sin reducir su complejidad simbólica a meros efectos farmacológicos.

Como señala Furst (1980), los enteógenos no son simples alucinógenos, sino instrumentos sagrados que facilitan experiencias genuinas de contacto con lo divino. Su ingestión ritual estructura un sistema relacional donde diversos seres comparten capacidades de intencionalidad y perspectiva, conformando lo que las ontologías amerindias reconocen como multinaturalismo.

La significación de los enteógenos trasciende lo individual para manifestarse también como instrumento de cohesión social. MacRae (1992) asume que estos facilitan procesos de sanación comunitaria al incorporar crisis personales dentro de un marco cosmológico compartido. Los rituales enteogénicos establecen un continuum entre cuerpo-sociedad-cosmos, donde las fronteras entre salud individual y armonía colectiva se tornan permeables.

Schultes y Hofmann (2000) documentan la rica biodiversidad enteogénica del continente americano, evidenciando cómo estas plantas maestras constituyen pilares cosmológicos para numerosas culturas indígenas. La mediación enteogénica permite al chamán negociar con potencias cósmicas, sanar enfermedades y mantener el equilibrio comunitario mediante un perspectivismo donde las fronteras entre naturaleza y cultura se revelan permeables y culturalmente construidas.

Los enteógenos representan un núcleo fundamental en las prácticas chamánicas precolombinas, funcionando como instrumentos de mediación cosmológica que posibilitan el tránsito entre diferentes planos existenciales. Estas sustancias, derivadas principalmente de plantas sagradas, no solo inducen estados alterados de conciencia, sino que establecen puentes ontológicos entre mundos habitados por diversas subjetividades. Estos agentes psicoactivos permitían al chamán precolombino acceder a un estado perceptivo privilegiado donde podía comunicarse con entidades no-humanas, consolidando así un sistema relacional que trascendía las divisiones occidentales entre naturaleza y cultura (Quirce 2010).

Cane (1988) documenta el uso ritual de alucinógenos en la región andina prehispánica, destacando su papel como tecnologías de comunicación cósmica que legitimaban el rol social del chamán como negociador con potencias suprahumanas. El consumo controlado de enteógenos establecía un perspectivismo ritual donde el cuerpo chamánico se transformaba temporalmente, adquiriendo capacidades perceptivas propias de otros seres, fundamentales para funciones como curación, adivinación y mantenimiento del equilibrio cosmológico.

El complejo arqueológico de Chavín de Huantar, representa uno de los ejemplos más sofisticados de integración entre arquitectura, cosmovisión y prácticas chamánicas mediadas por enteógenos en el mundo precolombino. La evidencia arqueológica e iconográfica sugiere que este centro ceremonial funcionó como un oráculo panandino donde especialistas rituales utilizaban sustancias psicoactivas para facilitar experiencias de mediación cosmológica.

La iconografía lítica de Chavín de Huantar revela un complejo universo simbólico donde se representan sistemáticamente plantas enteogénicas junto a figuras antropomorfas con atributos zoomorfos, evidenciando transformaciones chamánicas inducidas por estas sustancias. Mulvany (1984) ha catalogado sistemáticamente los motivos fitomorfos en la iconografía chavín, identificando al menos tres especies de plantas enteogénicas representadas recurrentemente: San Pedro, Anadenanthera y posiblemente Brugmansia spp. La frecuencia y prominencia de estas representaciones sugiere su

centralidad en la cosmología chavín y su papel como mediadoras en un universo multinaturalista donde diversas entidades compartían capacidades de intencionalidad, pero habitaban naturalezas ontológicamente distintas.

Feldman (2006) ha documentado exhaustivamente la representación del cactus San Pedro (Echinopsis pachanoi) en columnas, dinteles y estelas del templo, argumentando que esta planta constituía un elemento central en los rituales de transformación ontológica. Estas representaciones codifican cartografías cosmológicas que mapeaban los diversos mundos accesibles mediante la alteración controlada de la conciencia.

Vargas (2005), observa que en Chavín de Huantar, el uso del cactus cobraba importancia en la temporada de lluvias, tanto para los rituales propiciatorios, como para la observación astronómica, relacionados con asegurar la producción.

Burger (2011) identifica parafernalia para el consumo de rapés alucinógenos (posiblemente Anadenanthera colubrina) en la iconografía chavín, incluyendo tabletas, tubos inhaladores y morteros, además de representaciones de figuras con mucosidad nasal —signo distintivo del consumo de estas sustancias—. Su análisis sugiere que el rapé de Chavín probablemente conteníaDMT (dimetiltriptamina), un potentealucinógeno que produce visiones extremadamente vívidas y experiencias de vuelo chamánico, fundamentales para la comunicación con entidades no-humanas dentro del sistema relacional perspectivista andino. Iwasaki (1987) argumenta que los sacerdotes-chamanes de Chavín constituían una élite especializada en la manipulación de estados alterados de conciencia, utilizando enteógenos para legitimarse como mediadores entre mundos. Esta mediación cosmológica trascendía lo puramente religioso para constituirse en fundamento de un sistema político-religioso donde el control de la experiencia enteogénica significaba también control sobre el conocimiento cosmológico y, por extensión, sobre la estructura social. Complementando estas propuestas, J. Rick (2005) propone que el diseño del templo estaba deliberadamente concebido para desorientar a los iniciados y amplificar los efectos sensoriales de los

enteógenos, creando un teatro sensorial donde las fronteras ontológicas se difuminaban, permitiendo la emergencia de un espacio liminal donde humanos y deidades convergían.

La evidencia arqueológica, iconográfica y etnográfica sugiere que Chavín de Huantar representa un paradigma excepcional de chamanismo institucionalizado donde los enteógenos eran utilizados como instrumentos de mediación cosmológica, dentro de un sistema integral que permitía la negociación entre múltiples planos de realidad.

5.5.1.1.2.3. El Huanca

En el contexto de la cosmología andina prehispánica, las piedras sacralizadas conocidas como huancas constituyen elementos fundamentales de mediación entre distintos planos de la realidad. Estos monolitos, estratégicamente emplazados en el paisaje, no representaban dispositivos ontológicos que articulaban relaciones entre entidades humanas y no-humanas dentro de un sistema cosmológico caracterizado por su relacionalidad, perspectivismo y multinaturalismo.

La función del huanca como axis mundi o eje del mundo se manifiesta claramente en su capacidad para conectar los tres niveles cosmológicos fundamentales: el Uku Pacha (mundo inferior), el Kay Pacha (mundo terrenal) y el Hanan Pacha (mundo celestial). Esta cualidad conectora no era sólo simbólica sino ontológicamente efectiva dentro del pensamiento andino. Como señala Farfán (2012), el huanca constituía un umbral que permitía la comunicación entre mundos distintos pero complementarios, facilitando el flujo de fuerzas vitales necesarias para el mantenimiento del orden cósmico. Estas piedras sagradas no eran objetos pasivos sino sujetos con agencia propia, capaces de ver y actuar sobre el mundo humano (Galdames y Díaz 2015).

La función del huanca como conector con el mundo de los antepasados constituye otra dimensión fundamental de estos monolitos. Duviols (2016) ha demostrado que los huancas eran concebidos como ancestros petrificados o "litomorfizados", estableciendo así una continuidad ontológica entre pasado y presente. Esta petrificación, lejos de representar una muerte definitiva, significaba una transformación ontológica que permitía al ancestro permanecer como agente activo en el mundo

social. Los ancestros petrificados en huancas continuaban participando activamente en los asuntos comunitarios, especialmente en la regulación de recursos hídricos y en la fertilidad agrícola" (Gose 1993).

El caso del Lanzón de Chavín de Huantar representa la máxima expresión de esta conceptualización. Este monolito, tallado con la imagen de una deidad felínica antropomorfa y estratégicamente ubicado en el centro del antiguo templo, funcionaba como eje articulador de todo el complejo arquitectónico. La ubicación central del Lanzón no es accidental, sino que responde a una concepción del espacio donde el centro constituye el punto de convergencia de fuerzas cósmicas. Esta piedra sagrada no solo contenía la imagen de un ser híbrido relacional, sino que efectivamente era también un medio por el cual transportarse y comunicarse con otras esferas, constituyéndose, así como una herramienta de mediación cosmológica que evidencia la fluidez ontológica característica del pensamiento amerindio.

5.5.1.1.2.4. La Chakana

La iconografía andina precolombina constituye un complejo sistema semiológico que codifica conceptualizaciones fundamentales sobre la estructura del cosmos y las relaciones entre sus distintos planos existenciales. Entre estos símbolos, la chakana o cruz andina se manifiesta como uno de los más significativos por su capacidad para sintetizar principios cosmológicos y facilitar la mediación entre diferentes niveles de realidad.

Su presencia en la cúspide de la cabeza del personaje híbrido y relacional del Lanzón Chavín resulta particularmente significativa, pues sugiere que este ser mediador utilizaba la chakana como instrumento conceptual para navegar entre mundos. Esta conjunción iconográfica evidencia de que el especialista ritual o chamán empleaba la chakana como mapa cosmológico que orientaba sus desplazamientos ontológicos, permitiéndole adoptar perspectivas no- humanas durante estados alterados de conciencia.

La chakana comparte con el chamán y el huanca la función primordial de mediación cosmológica, pero opera en un nivel conceptual complementario. Mientras el chamán ejerce la mediación como agente

vivo y el huanca como entidad litomorfizada, la chakana funciona como cartografía que posibilita estos tránsitos. En este sentido, la chakana representa una división del espacio y un sistema de coordenadas que permite ubicar cualquier fenómeno en relación con la totalidad del cosmos (Lajo 2003).

La presencia de la iconografía de la Chakana en la cúspide de la cabeza del personaje antropomorfo del Lanzón de Chavín revela su función como operador ontológico dentro de un sistema de pensamiento caracterizado por su relacionalidad y perspectivismo. Este elemento permitiría al especialista chamán conectar el espacio y tiempo de abajo con el espacio y tiempo de arriba, el microcosmos con el macrocosmos y viceversa, como representación relacional de la correspondencia; así como las polaridades horizontales como izquierda (sur, adentro, oeste, femenino) - derecha (norte, fuera, este, masculino) y otras subyacentes como representación de las oposiciones relacionales de la complementariedad.

La persistencia de la chakana a través de múltiples periodos históricos y su presencia en contextos tan distintos como Caral, Chavín, Tiwanaku y el imperio incaico demuestra su centralidad como instrumento conceptual para comprender y manipular las relaciones cósmicas dentro de una ontología donde lo material y lo espiritual no constituyen dominios separados sino aspectos complementarios de una misma realidad relacional.

5.5.1.1.2.5. Recipientes para Sustancias Psicoactivas

Los trabajos etnográficos en Sudamérica y el Caribe, desarrollados por C. Torres y D. Repke, sobre el uso de polvos psicoactivos y la parafernalia asociada a su ingesta, documentan que “el instrumental necesario para la inhalación de polvos psicoactivos consiste en una pequeña tableta, un tubo inhalador, una cuchara y pequeños bolsos de cuero para guardar los polvos” (Torres y Repke 2006:11), evidenciando además dos modalidades principales de consumo: autoadministrada y cooperativa.

La inhalación autoadministrada empleaba mayoritariamente artefactos pequeños como tubos simples, tabletas dosificadoras y cucharas elaboradas en madera y hueso, así como contenedores para almacenamiento fabricados de calabazas, cerámica o cestería. Los mencionados investigadores

documentan exhaustivamente esta parafernalia asociada principalmente al consumo de Anadenanthera, destacando su distribución desde la Amazonía hasta los Andes.

En contraste, la inhalación cooperativa requería tubos más largos bifurcados o dispositivos donde un especialista ritual insuflaba el polvo a otro participante.

Estas prácticas se asocian a menudo con rituales chamánicos y visiones, facilitando la comunicación con el mundo espiritual. La parafernalia, a menudo decorada con motivos simbólicos, no era solo un instrumento, sino también un objeto ritual en sí mismo.

Las excavaciones arqueológicas en Chavín de Huántar han revelado evidencias significativas del uso ritual de sustancias psicoactivas. Julio C. Tello (1960), documenta el hallazgo de objetos de hueso de uso en el ritual, relacionados con la inhalación de sustancias psicoactivas. Estos artefactos como tubos y pequeñas espátulas, están finamente acabados y con diseños grabados de personajes que él denomina “felino mitológico” y “personaje humano”.

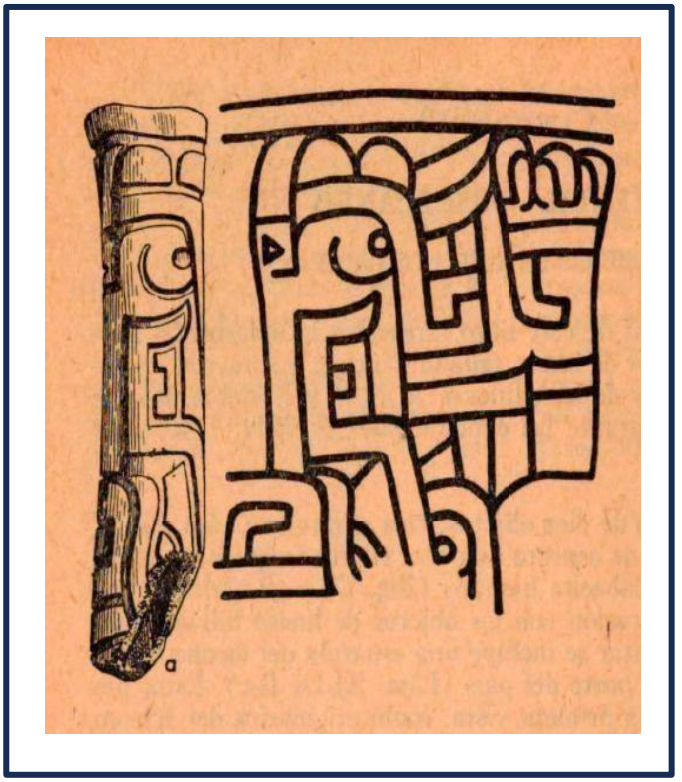


Figura 94. Dibujo de tubo de hueso tallado y grabado con diseño extendido al costado. Longitud: 140 mm. (Tello 1960: 354, fig. “a”)

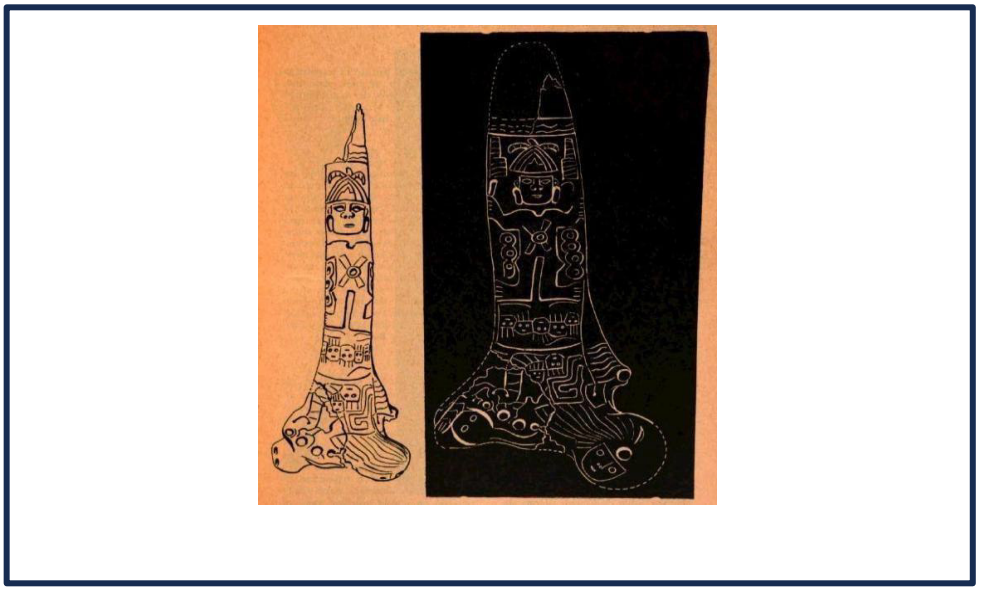
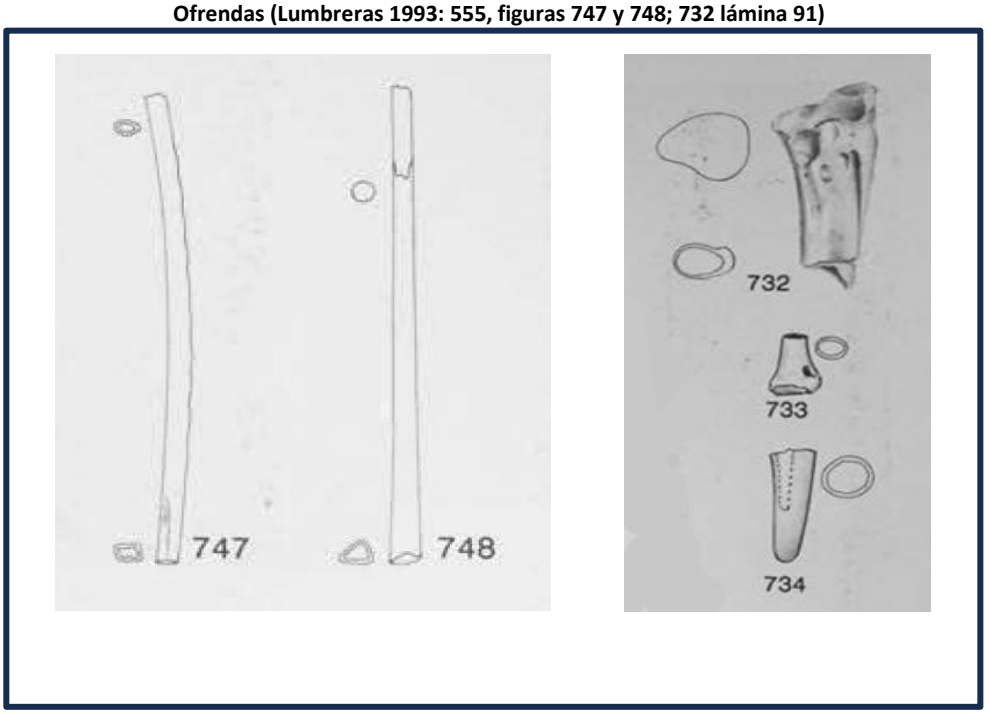


Figura 95. Dibujo de espátula de hueso tallado y grabado con diseño de figura humana realista estilo "Huaylas-Marañó", encontrada en Chavín de Huantar. Longitud: 221 mm. (Tello 1960: 357, fig. 179)

Lumbreras (1993), en sus excavaciones de la Galería de las Ofrendas, documentó tubos de hueso finamente tallados, espátulas y recipientes que constituían un conjunto completo de parafernalia para inhalación.

Figura 96. Dibujos de Tubos inhaladores (Izq.) y pequeños recipientes (Der.) encontrados en Galería de las Ofrendas (Lumbreras 1993: 555, figuras 747 y 748; 732 lámina 91)



Por su parte, R. Burger (1998, 2011) en sus excavaciones en el complejo arqueológico de Chavín de Huantar y alrededores, encontró utensilios similares que fueron empleados desde los primeros momentos de funcionamiento del sitio, en la fase que el mismo Burger denomina “Urabarriu”. Estos artefactos, muy probablemente de huesos de camélido, incluyen tabletas de rapé y cucharas, espátulas y tubos inhaladores. Estos hallazgos demostraron la importancia de los implementos para consumo de sustancias psicoactivas dentro del complejo ritual Chavín.

Así mismo, la identificación de la Anadenanthera sp. (vilca o cebil) como la principal sustancia consumida ha sido corroborada por diversos investigadores. Torres (2008) analizó la iconografía de Chavín, encontrando representaciones recurrentes de semillas de Anadenanthera y de los efectos de su consumo en las tallas líticas del templo. Mulvany (1984) identificó motivos fitomorfos específicos que representarían las vainas y semillas de esta planta en relieves y cerámica del sitio. La parafernalia hallada está diseñada específicamente para la administración nasal de polvos preparados a partir de estas semillas, lo que confirma su uso ritual.



Figura 97. Espátulas de hueso de la Fase Urabarriu encontrados en Chavín de Huantar. Entre 5 a 9 cms. de longitud. (Burger 1998: 433, figuras de izq. a der. 414-417)



Figura 98. Tubo de hueso para inhalación de rapé de la Fase Urabarriu encontrados en Chavín de Huantar. 43 mm. de longitud. (Burger 1998: 433, figuras 418)

M. Sayre (2010), en sus excavaciones en contextos domésticos en la zona de La Banda, muy próxima a Chavín de Huantar, encuentra también elementos de hueso tallado para servir tabaco u otros compuestos vegetales alucinógenos.



Figura 99. Cuchara de hueso para rapé (Sayre 2010: 155, fig. 8.8

C. Mesia (2014), en sus excavaciones en un contexto de basural cercano, al norte de las estructuras de Chavín de Huantar, en el denominado sector Wacheqsa; reporta el hallazgo de instrumentos de hueso como cucharas pequeñas y tubos pulidos muy probablemente para el consumo de polvos psicoactivos

derivados de la Anadenanthera. Observa el investigador que los festines desarrollados en Chavín de Huantar estuvieron acompañados de la ingesta de alucinógenos.

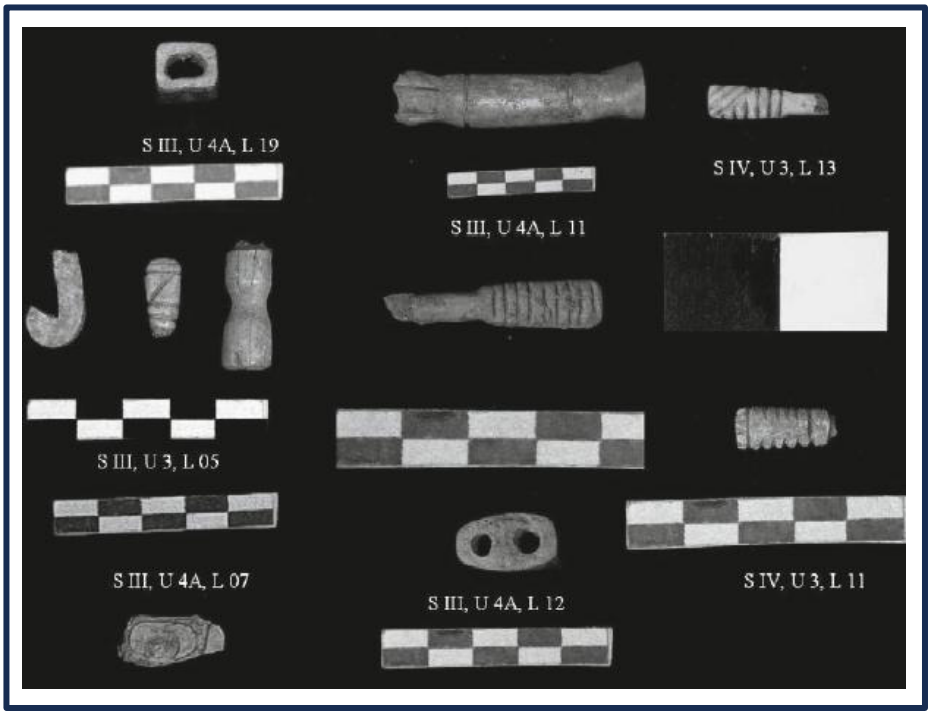


Figura 100. Artefactos de material óseo utilizados muy probablemente para la ingesta de sustancias psicoactivas (C. Mesía 2014: 328, fig. 16)

J. Rick (2005) sostiene que estos implementos eran parte de la parafernalia ritual chamánica que se desarrollaba en Chavín de Huantar. Según su interpretación, el chamanismo institucionalizado funcionaba como mecanismo de poder, donde la élite sacerdotal manipulaba experiencias psicoactivas para validar su autoridad e intermediación con el mundo sobrenatural. Las representaciones iconográficas del "transformador" muestran seres antropomorfos en proceso de transformación chamánica, con rasgos felinos, ornitomorfos y serpentiformes, consistentes con los efectos visionarios documentados para la Anadenanthera y otros psicoactivos como el cactus San Pedro (Feldman 2006).

Esta asociación entre los artefactos arqueológicos y el consumo de alucinógenos, principalmente basada en estudios iconográficos y etnográficos, encontraron por fin un asidero contundente a través del análisis químico y botánico de nuevos objetos tubulares de hueso de aves y mamíferos de 2800 años de antiguedad, encontrados en las temporadas 2017 y 2018 en una galería de uso ceremonial del

sector denominado como “Atrio del Lanzón”. Los respectivos exámenes de los residuos hallados en estos instrumentos revelaron la presencia de un rapé alucinógenos como la “Vilca” o Anadenanthera y nicotina, posiblemente procedente del tabaco silvestre u otras plantas similares (Rick, Lema, Sayre 2025).



Figura 101. Tubos de hueso de aves y mamíferos para inhalación de rapé, encontrados en el atrio del Lanzón en las temporadas 2017-2018

Este hallazgo muestra de manera categórica el uso ritual de plantas psicoactivas en el sitio de Chavín de Huantar en la atapa del formativo andino, donde los estados alterados de conciencia fueron parte de las dinámicas de control político-social y el establecimiento de la autoridad religiosa sobre la comunidad suscriptora al culto.

Efectivamente, esta parafernalia se constituye en instrumentos de mediación cosmológica. Los tubos inhaladores, espátulas y tabletas no solo facilitaban el consumo de sustancias, sino que materializaban la conexión entre mundos. Su elaborada decoración, en algunos casos con símbolos cosmológicos y su cuidadosa deposición en contextos rituales evidencian su función como tecnología sagrada que

permitía atravesar fronteras ontológicas. A través de estos implementos, los oficiantes de Chavín accedían a estados alterados de conciencia interpretados como comunicación directa con deidades y fuerzas sobrenaturales, legitimando así su rol como mediadores entre el mundo ordinario y el cosmos sagrado.

5.5.2. Sacrificios Humanos y Antropofagia Ritual en Chavín de Huantar

La dimensión sacrificial del chamanismo amerindio, encuentra un correlato arqueológico en los hallazgos de Chavín de Huántar, los mismos que respaldan la idea de que el sacrificio humano y la antropofagia estaban estrechamente ligados a la espiritualidad y la cosmología de las culturas arqueológicas de los Andes.

Lumbreras sostiene que el sacrificio humano y la antropofagia fue una práctica ritual habitual y sistemática en los Andes formativos, argumentando que estas conductas formaban parte integral del sistema religioso y social (1989). Hallazgos arqueológicos en Chavín de Huántar revelan, además, la presencia de prácticas rituales complejas que incluyen sacrificios humanos y antropofagia durante el período Formativo (Lumbreras 1993).

Complementariamente, las investigaciones de John Rick sobre el chamanismo evolucionado en Chavín (2006, 2017) aportan una perspectiva interpretativa crucial. Rick propone que estos rituales se desarrollaban dentro de espacios sagrados específicamente diseñados para actividades chamánicas, donde los sacrificios humanos y el consumo ritual de carne humana constituían elementos centrales de las ceremonias de transformación espiritual y legitimación del poder religioso-político chavín.

De las excavaciones en la Galería de las Ofrendas, Lumbreras (1993) reporta el hallazgo de huesos de animales como camélidos, zorros, aves, vizcacha, venados y cuyes; así como de huesos humanos fragmentados y quemados, correspondientes a ocho individuos: tres (03) adultos, dos (02) adolescentes, dos (02) infantes y un (01) neonato; como restos presumiblemente de un banquete ritual, que pudo haber estado complementado por bebidas como chicha de maíz muy probablemente contenida en los cantaros y botellas encontradas en la misma galería (Burger 1998).

Los análisis forenses desarrollados por J. P. Baraybar (Lumbreras 1993, Anexo II), mostraron que los cadáveres fueron desmembrados deliberadamente mediante herramientas cortantes y fragmentados por artefactos contundentes; así mismo, expuestos al fuego cuando aún estaban recubiertos por tejidos blandos. Al respecto, el investigador señala que: "todo parece indicar que el contexto de ofrendas de huesos humanos era similar al de los demás huesos, como parte de prácticas antropofágicas" (Lumbreras, Ibid.: 291); añadiendo además que este fue una habito generalizado, del que hay testimonio arqueológico desde los últimos momentos del precerámico y el formativo andino.

5.6. La Evidencia Lingüística

5.6.1. ¿Wari o Bari?

Tal como hemos mencionado en el punto referido al contexto lingüístico de Chavín de Huantar, el termino Wari o Guari, es inexistente en las lenguas quechua y aymara, con las connotaciones de divinidad que algunos autores le otorgan a la representación del felino antropomorfo del Lanzón Chavín. En tanto en las lenguas pano, la expresión Pari, Fari o Bari es la que denomina al sol.

Es importante para nuestro estudio, valorar las connotaciones de este vocablo, ya que desde las primeras crónicas que hacen referencia al sitio de Chavín de Huantar, se menciona que ahí se desarrollaba el culto al "Dios Guari".

En ese sentido, en este subtítulo, anotamos un nuevo significado de esta palabra dentro de la cosmología de los Bororo de Brasil, del tronco lingüístico Macro-Je, que, a nuestro criterio, se relaciona directamente con las facultades que en la cosmovisión andina se le atribuye a la supuesta deidad Wari, que algunos cronistas e investigadores relacionan con la imagen antropomorfa del Lanzón Chavín.

El sistema cosmológico de los Bororo, evidencia una estructura dualista fundamental articulada mediante dos categorías espirituales complementarias: bope y aroe. Es así que cada una presenta una entidad espiritual y chamánica distintiva como lo es el denominado Bari y el Aroe Etawa-Are respectivamente. En las siguientes líneas, haremos referencia únicamente a las características del espíritu y chamán Bari de la categoría bope.

Entre las comunidades Bororo, la expresión “Bari”, designa al espíritu temible de un muerto o a un ánima que nunca tuvo forma humana, que habita normalmente en el cielo, pero que puede también presentarse en la tierra.

Estos espíritus que habitan el cielo, presentan características humanas como piernas, brazos, cabellera densa y cabeza con cavidades; así como rasgos animales, como garras muy grandes. Estos espíritus, ayudados por ciertos insectos voladores y aves rapaces, dirigen los fenómenos celestes, guiando al sol en su curso diario, provocando los movimientos y fases de la luna. De sus ojos, nariz, cabellos y uñas dejan caer las lluvias, produciendo también los vientos y las estrellas fugaces (Colbacchini y Albisetti et. Al.). Clasen, Howes y Synnott anotan que los bari son los maestros del tiempo, ya que están asociados con las fuerzas vitales y la transformación orgánica en la cosmología Bororo (1994).

Los bari controlan los ritmos cíclicos vitales al mediar entre las dimensiones temporales ordinaria y mítica. Su dominio temporal se manifiesta en la sincronización de eventos ceremoniales con ciclos naturales y astronómicos, la capacidad de acceder al "tiempo primordial" donde residen los bope (fuerzas vitales); y la regulación de transiciones biográficas críticas (nacimiento, iniciación, muerte) que requieren manipulación temporal ritual.

Levi Strauss apunta que en general, intervienen en la ocurrencia de los fenómenos astronómicos y meteorológicos: “Esos seres, cuya efectividad se acrecienta regularmente con las almas de los brujos difuntos son responsables de la marcha de los astros, del viento, de la lluvia, de la enfermedad y de la muerte” (Levi Strauss 1988 :251).

A través de los trabajos de Albisetti y Venturelli (1962) y Ch. Crocker (1985), podemos ser más específicos y resumir los poderes o competencias de los espíritus Bari, que, a nuestra valoración y conforme a la propuesta de nuestro estudio, están relacionadas con la entidad andina ” Wari”, a saber:

- Control de todos los cambios naturales. Causan las lluvias, truenos y relámpagos, tornados, tormentas de viento, terremotos, eclipses solares y lunares; así como las estrellas fugaces.

- Responsables de la alternancia de las estaciones entre húmedas y secas. Están asociados con la fertilidad femenina, los períodos lunares y hacen que el mundo vegetal fructifique. Están vinculados con el calor y el fuego. Controlan el ciclo diurno de luz y calor, oscuridad y frio. Así mismo causan las inundaciones y sequías. Influyen en todas las variaciones del clima. Son dueños concretos del tiempo natural, de los patrones y eventos biológicos
- Originan la vida y pueden también destruirla. Son agentes de transformación, nacimiento y renovación. Son los únicos espíritus que pueden convertirse en jaguares y serpientes
- Predicen y determinan el destino. Son guías.

Los espíritus Bari, se transforman en cualquier cosa o elemento de la naturaleza, pueden ser un cuerpo celeste tanto como un animal; se encarnan también en las personas a la que convierten en brujos poderosos a los que otorgan todas sus potencias.

¿De qué manera una persona se convierte en chamán Bari? La vocación para ser un chamán Bari se manifiesta a través de sueños, visiones de cosas extrañas, en comunicaciones con un espíritu que no pueden definir. En algunos casos, el elegido, cumple con el requisito de ser pariente consanguíneo de un chamán fallecido (Crocker 1985). La iniciación de los chamanes Bari, se realiza cuando ese espíritu en forma de algún animal le ordena internarse en la selva y le exige sumisión. El elegido ofrece su arco y flechas a manera de aceptación y cuando siente una sensación de éxtasis, se habrá convertido en chamán. Al entregar sus flechas y arco, el iniciado chamán renuncia a su libertad, entrega su persona y su alma (Colbacchini y Albisetti 1942).

Los bororo sostienen que el chamán bari posee la facultad de transformarse temporalmente en jaguar o serpiente. Esto sólo sucede cuando está solo (Colbacchini y Albisetti et. Al.).

Cuando el bari se encuentra en éxtasis puede también predecir el futuro, las calamidades, la muerte y enfermedades, así como curarlas y alejar los males atribuidos a espíritus malignos principalmente durante los eclipses de sol y de luna.

El prestigio del bari y la confianza que la comunidad deposita en él son indiscutibles e ilimitados. la principal atribución del bari es establecer una relación con el espíritu que lo invocó y curar enfermedades mediante su influencia (Colbacchini y ALbisetti et. Al). Esta apreciación la complementa Levi Strauss anotando que los bari intermedian las relaciones entre la comunidad y las almas malignas individuales y cosmológicas, apuntando que: "Los barí constituyen una categoría especial de seres humanos que no pertenecen directamente ni al universo físico ni al mundo social, pero cuyo papel es el de establecer una mediación entre los dos reinos" (Levi Strauss 1988: 251).

Cuando el chamán Bari muere, su alma va directamente al cielo, deambula por la tierra o se introduce dentro de ella.

Como podemos observar, los atributos, facultades y poderes de los espíritus Bari y que comparten con sus chamanes, están claramente relacionados con los de la entidad andina Wari, que los primeros cronistas europeos en los andes y posteriormente algunos investigadores confunden en categorizar como un dios, dentro un vasto panteón de dioses que concibieron por desconocimiento en algunos casos de los principios ontológicos amerindios y en otros por intentar equiparar la religión andina con la ontología judeocristiana europea.

¿Serían entonces los espíritus bari, de los bororo de lengua Macro Jé, los arquetipos de la entidad Wari? Teniendo además en cuenta la asociación de este término entre los pano con el sol y dentro de la vasta relación de contactos e intercambios entre los pueblos amazónicos y andinos, podemos señalar que al menos si existen claros vínculos entre ambos.

Aun cuando las primeras crónicas relatan que en Chavín de Huantar se rendía culto a Wari, no sabemos con certeza, si este era el ente espiritual al que se rendía culto en los primeros momentos del sitio. Pero lo que sí tenemos claro es que, para esas épocas, el pensamiento religioso chavín, no había configurado una entidad categorizable como dios; sino que más bien el culto estaba centrado en una potente entidad espiritual transformadora, muy probablemente asociado también con los astros, los fenómenos atmosféricos, las predicciones y la transformación en felino-serpiente y que otorgaba a sus

iniciados chamanes un vasto repertorio de poderes y facultades que los convertía en portadores de trascendentales conocimientos esotéricos necesarios para mantener el orden cosmológico y social.

VI RESULTADOS

6.1. Presentación y Análisis de los Resultados

6.1.1. Resultados del Análisis Iconográfico del Felino Antropomorfo del Lanzón Chavín

6.1.1.1. Categoría: Transformación Ontológica Chamánica

La primera categoría de análisis corresponde a la Transformación Ontológica Chamánica, que agrupa aquellos rasgos iconográficos vinculados con el proceso de metamorfosis del especialista ritual. Desde la ontología animista amazónica, la transformación chamánica implica la capacidad del especialista para adoptar perspectivas no-humanas mediante la incorporación de atributos físicos y perceptivos de entidades animales con las que establece relaciones de alianza ontológica (Viveiros de Castro 2004b, Descola 2012).

6.1.1.1.1. Subcategoría: Predación como Principio Transformador (Animismo)

La predación constituye un principio cosmológico fundamental en las ontologías amazónicas. Según Viveiros de Castro (2010) y Fausto (2007), la predación no es meramente un acto biológico sino un modo relacional que regula el flujo de energía vital entre seres ontológicamente diferenciados. El chamán, al incorporar atributos predatorios del felino, adquiere la capacidad de "devorar" simbólicamente y así incorporar potencias externas, proceso que Viveiros de Castro (2004b) describe como "canibalismo metafísico". Los rasgos de predación presentes en el Lanzón Chavín materializan esta concepción ontológica.

6.1.1.1.1.1. Rasgo: Colmillos/Atributo: Predación

Descripción formal: El personaje del felino antropomorfo del Lanzón Chavín porta una máscara que exhibe grandes colmillos curvos y puntiagudos que sobresalen prominentemente de la boca, proyectándose tanto hacia abajo como hacia los lados. Estos colmillos son de dimensiones considerables en relación con el rostro, configurando un elemento visual dominante que remite inequívocamente a la dentición felínica, muy probablemente al jaguar (Panthera onca).

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Los colmillos prominentes constituyen uno de los marcadores iconográficos más significativos de lo felínico y del poder sobrenatural en la tradición Chavín (Lumbreras 1993, Burger 1993, Rick 2005). En la mitología amerindia, el jaguar encarna el arquetipo del predador cósmico capaz de transitar entre diferentes planos existenciales. Como documentó Reichel-Dolmatoff (1978) entre los Tukano, el felino es concebido simultáneamente como señor de la selva, guardián del conocimiento ancestral y vehículo de fertilidad. Julio C. Tello (1923: 106) ya señalaba que "el respeto por este gran felino, el temor a sus constantes asedios, y su reconocida superioridad sobre los otros animales, unido a los atributos misteriosos y sobrenaturales con que la fantasía lo engalana, engendraron en la mente del hombre florestal, la creencia en un dios jaguar". Los colmillos simbolizan la predación como modo relacional privilegiado y mecanismo de transferencia de potencias (Århem 2015). El chamán que porta colmillos adquiere visualmente la capacidad predatoria del jaguar, habilitándolo para "devorar" simbólicamente e incorporar potencias de alteridades poderosas.

6.1.1.1.1.2. Rasgo: Garras/Atributo: Predación

Descripción formal: Las extremidades del personaje presentan terminaciones angulosas y puntiagudas que evocan las garras felinas. En los pies, esta característica es particularmente evidente, con dedos alargados que terminan en uñas afiladas. Las manos, aunque mantienen una configuración humana con cinco dedos, exhiben igualmente terminaciones que sugieren la garra predatoria. Esta configuración podría representar guantes rituales que imitan las garras del felino, como se documenta en el registro arqueológico andino.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Las garras afiladas del jaguar representan su capacidad de aprehensión y dominio sobre las presas. En el contexto chamánico, las garras materializan lo que Descola (2012) denomina la adquisición de "fisicalidad" del predador: la apropiación de disposiciones corpóreas y capacidades de acción propias del jaguar. Esta metamorfosis físico-perceptual permite al chamán interactuar con dominios normalmente inaccesibles para los humanos ordinarios. Las garras

también se vinculan con la función del jaguar como guardián de los ancestros, documentada etnográficamente por Saunders (1998), quien demuestra cómo en numerosas tradiciones amazónicas y andinas, el felino es concebido como encarnación de los antepasados, cuya sabiduría acumulada es "apresada" e incorporada por el chamán mediante la transformación ritual. El registro arqueológico de andino ha revelado la existencia de prótesis teriomórficas, específicamente garras metálicas, que constituyen evidencia material de la práctica de incorporación de atributos felínicos durante rituales chamánicos (Alva 1992).

6.1.1.1.1.3. Rasgo: Boca/Atributo: Predación

Descripción formal: La boca del personaje exhibe una configuración característica de la iconografía Chavín: labios gruesos con una pronunciada retracción que expone tanto los colmillos como las dos hileras de dientes visibles en su interior. Esta representación evoca la mueca de agresión propia del felino en actitud de amenaza o ataque, con la exposición máxima del aparato dentario como señal de poder predatorio.

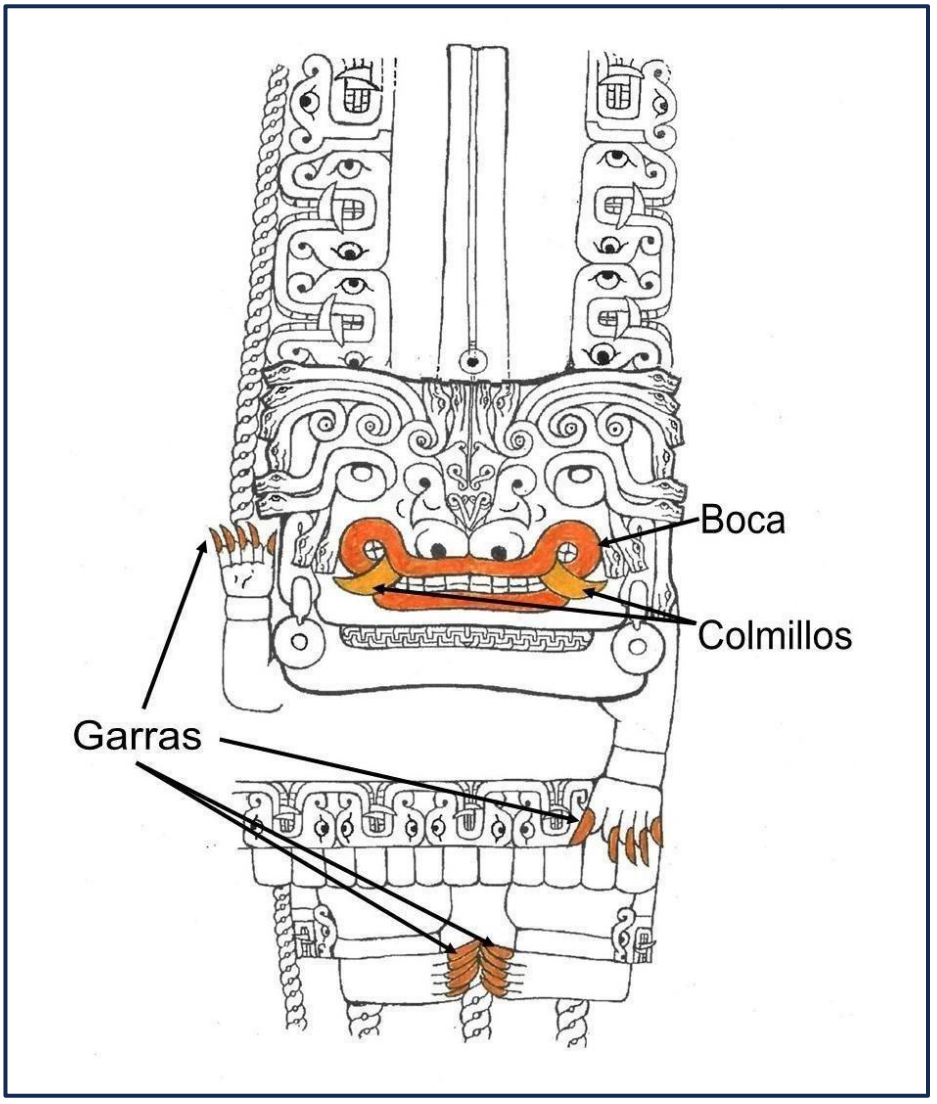
Fundamentación etnográfica/etnohistórica: La boca con mueca de agresión y exposición dentaria constituye un código visual que materializa concepciones profundas sobre la alteridad y la transformación cosmológica. Esta expresión facial del felino, denominada “reacción de flehmen” en etología, implica la apertura de la boca para captar feromonas y señales químicas del entorno, representando una forma de percepción expandida. En términos ontológicos, la boca predatoria representa la capacidad de incorporación de alteridades, proceso fundamental en el chamanismo amerindio. Como argumenta T. Lima (1996), la predación chamánica invierte la relación presa-depredador convencional, permitiendo al especialista ritual controlar las fuerzas potencialmente destructivas mediante su incorporación controlada. Hill (2013), en su estudio sobre ontologías sonoras amazónicas, demuestra cómo los chamanes emplean vocalizaciones que imitan el rugido felínico para establecer comunicación con entidades meteorológicas, particularmente asociadas al rayo. Esta

conexión sugiere que el rugido chamánico-felínico es concebido como manifestación sonora del trueno, fuerza generativa primordial.

Tabla 9. Rasgos y Atributos de Predación en el felino Antropomorfo del Lanzón Chavín

Rasgos y Atributos de Predación			
Unidades de Análisis		Subcategorías	Categorías
Rasgos	Atributos		
Colmillos	Predación	Predación Como Principio Transformador	Transformación Ontológica Chamánica
Garras	Predación		
Boca	Predación		

Figura 102. Colmillos, Garras y Boca identificadas como Rasgos de Predación.



6.1.1.1.2. Subcategoría: Perspectivismo y Multinaturalismo (Animismo)

El perspectivismo amazónico, desarrollado teóricamente por Viveiros de Castro (1998, 2004b), sostiene que cada tipo de ser percibe el mundo desde su propia perspectiva corpórea. "Ver como jaguar" o "ver como serpiente" implica acceder a dimensiones de la realidad normalmente invisibles desde la perspectiva humana ordinaria. Los rasgos agrupados en esta subcategoría materializan la capacidad del chamán para adoptar múltiples perspectivas sensoriales, particularmente la visión y el olfato, mediante la incorporación de atributos de animales con capacidades perceptivas excepcionales.

6.1.1.1.2.1. Rasgo: Pupilas Excéntricas/Atributo: Visión Interior

Descripción formal: Los ojos del personaje del felino antropomorfo presentan pupilas que se desvían marcadamente de la dirección natural de la mirada, dirigiéndose hacia arriba. Esta representación atípica de las pupilas, denominada "excéntrica" en la literatura especializada, constituye un rasgo diagnóstico recurrente en la iconografía Chavín, particularmente en figuras asociadas a especialistas rituales y seres con características sobrenaturales.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Desde el punto de vista fisiológico, el consumo de sustancias psicotrópicas como el San Pedro (Echinopsis pachanoi) o la Vilca (Anadenanthera spp.) produce alteraciones en la percepción visual, manifestándose en los ojos como pupilas descentradas. Los rituales chamánicos normalmente se realizan en la oscuridad y en el proceso de transformación los ojos se mantienen cerrados; las pupilas excéntricas durante los trances inducidos por sustancias alucinógenas simbolizan el viaje chamánico hacia la interioridad o microcosmos con proyección hacia el macrocosmos (Ordoñez 2025, comunicación personal). M. Harner (1987) afirma que el estado alterado de conciencia inducido por psicotrópicos y rituales chamánicos permite al chamán ver más allá de la realidad visible, abriendo los "ojos espirituales". Las pupilas excéntricas representan gráficamente esta percepción expandida y la capacidad de los chamanes para ver dimensiones invisibles. D. Sharon (1980) anota cómo la alteración en la visión, incluyendo la desviación de las pupilas, refleja la capacidad del chamán para percibir realidades multidimensionales y acceder a

sabiduría oculta. L. Luna (1984, 1992b), en su trabajo etnográfico con chamanes amazónicos contemporáneos, revela que durante los estados de trance los practicantes reportan cambios en la percepción visual que incluyen la sensación de ojos que se mueven independientemente. M. Winkelman (2000) argumenta que los ojos excéntricos representan un estado alterado de percepción y de conexión con lo sobrenatural.

6.1.1.1.2.2. Rasgo: Nariz Dilatada/Atributo: Sensorialidad Olfativa

Descripción formal: El personaje presenta una nariz prominente con alas nasales marcadamente dilatadas, configurando amplias fosas nasales que sugieren una capacidad respiratoria y olfativa intensificada. Esta característica anatómica, enfatizada en la representación iconográfica, constituye un elemento distintivo del rostro del personaje.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Desde el punto de vista fisiológico, la dilatación nasal durante la ingesta de sustancias psicoactivas se atribuye a la activación del sistema nervioso simpático. Según Nichols (2016), los compuestos psicoactivos como la DMT, psilocibina y mescalina presentes en plantas como la ayahuasca, chacruna, vilca, floripondio y san pedro, actúan sobre receptores serotoninérgicos desencadenando respuestas autónomas. McKenna (2004) ha documentado cómo estas sustancias estimulan la liberación de epinefrina y norepinefrina, provocando vasodilatación periférica incluyendo la musculatura nasal. Winkelman (2013) sostiene que durante los rituales chamánicos esta hipersensibilidad olfativa representa una ventaja adaptativa, permitiendo detectar sustancias volátiles específicas presentes en el entorno ritual. El chamán en trance tiene una percepción intensificada de todos los sentidos, pero especialmente del olfato, que se convierte en un "puente" entre los mundos. Según Classen, Howes y Synnott (1994), muchas tradiciones chamánicas consideran los olores como vehículos directos de poder espiritual. V. Beyer (2010) documentó cómo chamanes vegetalistas amazónicos desarrollan un "olfato mágico" (icarado) durante sus dietas con plantas maestras, permitiéndoles percibir no solo olores físicos sino también "firmas aromáticas" de espíritus y fuerzas invisibles.

6.1.1.1.2.3. Rasgo: Párpados Serpentinos/Atributo: Visión Chamánica Serpentina

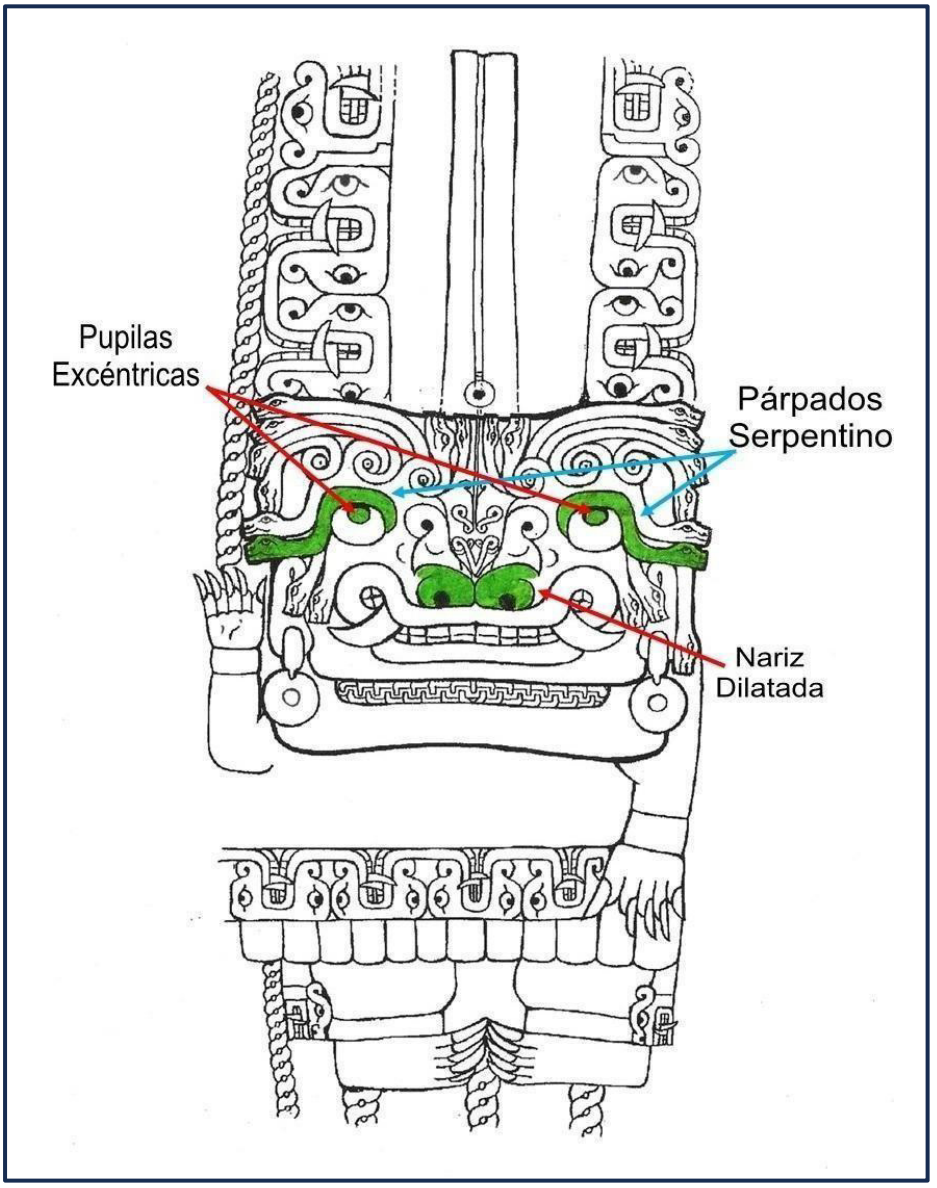
Descripción formal: Los ojos del personaje del Lanzón Chavín presentan los párpados configurados como serpientes con pupilas excéntricas. Esta característica de asociación del ojo humano con rasgos de animales es recurrente en la iconografía andina. La máscara presenta además veintiún serpientes distribuidas sistemáticamente: doce en la parte superior a manera de cabellera (seis a cada lado), cuatro más a cada lado en las sienes, ojos y pómulos, de las cuales dos forman claramente los párpados, y una adicional hacia el lado exterior de la oreja izquierda.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: La incorporación de serpientes como párpados representa una hibridación que materializa lo que Viveiros de Castro (2004b) denomina un "dispositivo de traducción perceptiva". Según el perspectivismo amerindio, cada especie percibe el mundo desde su perspectiva corporal específica; ver a través de ojos serpentinos implica adoptar la perspectiva-serpiente y acceder a su modo particular de percibir el cosmos. Como sugiere Lagrou (2012), estos marcadores corporales visibles operan como signos de una transformación ontológica invisible: el chamán no imita a la serpiente, sino que deviene-serpiente al adoptar su perspectiva visual. Descola (2013) señala que los chamanes amerindios son "traductores cósmicos" capaces de circular entre distintos regímenes ontológicos mediante la adopción controlada de perspectivas no-humanas. Para los Yaminahua y otras comunidades amazónicas, las anacondas son consideradas como chamanes (Townsley 1994). En la cosmovisión andina la serpiente está íntimamente asociada al agua, la regeneración, el origen, el conocimiento, la transformación y el cosmos. Los Shipibo-Conibo dan cuenta que Bari, el sol, creó el universo y eligió a Ronín, la anaconda, como guardiana del cielo (Morín 1994). Los Kogui consideran a la serpiente como constelación celeste, opuesta a la constelación del jaguar azul en el cinturón de Orión (Reichel Dolmatoff 1985, Gómez 2010). Los andinos también observaron al Amaru en la constelación del escorpión, asociada al solsticio del 21 de diciembre.

Tabla 10. Rasgos y Atributos de Perspectivismo y Multinaturalismo

Rasgos y Atributos de Perspectivismo y Multinaturalismo			
Unidades de Análisis		**Subcategorías**	**Categorías**
Rasgos	**Atributos**		
Pupilas Excéntricas	Visión Interior	Perspectivismo y Multinaturalismo (Animismo)	Transformación Ontológica Chamánica
Nariz Dilatada	Sensorialidad Olfativa		
Párpados Serpentinos	Visión Chamánica Serpentina		

Figura 104. Pupilas Excéntricas, Nariz Dilatada y Párpados Serpentinos identificados como Rasgos de Perspectivismo y Multinaturalismo.



6.1.1.1.3. Subcategoría: Elementos de Transformación Corporal (Animismo)

Los elementos de transformación corporal comprenden aquellos componentes del ajuar ritual que facilitan la metamorfosis del chamán en entidades no-humanas. Según Severi (2007), estos objetos rituales participan activamente en la construcción de la identidad ritual y la eficacia de la performance chamánica. La máscara y la vestimenta transformativa no son simples disfraces sino verdaderos dispositivos de transformación ontológica que permiten al especialista ritual incorporar atributos de animales de poder (Taylor 2005).

6.1.1.1.3.1. Rasgo: Máscara/Atributo: Cambio de Perspectiva

Descripción formal: El investigador Cristóbal Campana (2002, 2019) observa que la cabeza del personaje del Lanzón porta una máscara, señalando que "bajo el collar hay un marco que sugiere ser el borde de una gran máscara" y que "el rostro y la cabeza tienen en el extremo inferior una especie de borde entre el pecho y los hombros que parece representar la 'embocadura' de una máscara". Esta máscara presenta rasgos felínicos (colmillos, boca con mueca de agresión), serpentinos (párpados y cabellera de serpientes) y humanos (rostro frontal, ojos simétricos, nariz centralizada, orejas con orejeras).

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: En el contexto de las prácticas chamánicas, la máscara trasciende su condición de simple objeto material para convertirse en un dispositivo tecnológico de transformación ontológica. Mircea Eliade (2009) resalta cómo la máscara permite al chamán "encarnar" entidades sobrenaturales, facilitando el viaje extático y la comunicación con el mundo espiritual. Claude Lévi-Strauss (1995) analiza la máscara como mediador simbólico entre la naturaleza y la cultura, lo visible y lo invisible. Carlo Severi (2007) explora cómo la máscara opera en la construcción de la memoria ritual y la transmisión de conocimientos ancestrales a través de la experiencia sensorial intensificada. Según Viveiros de Castro (2012), las máscaras no representan, sino que activan la capacidad de metamorfosis, permitiendo al chamán asumir perspectivas no-humanas indispensables para su labor mediadora. El acto de portar una máscara durante el ritual constituye lo que Chaumeil

(2005) denomina una "técnica corporal de alteridad", donde el especialista ritual no simplemente imita, sino que incorpora atributos y potencias de entidades otras. A. Ambrosio (2021) destaca que las máscaras son dispositivos de transformación que funcionan como interfaces entre lo visible e invisible, permitiendo la comunicación entre el mundo humano y el espiritual.

6.1.1.1.3.2. Rasgo: Vestimenta Transformativa/Atributo: Cambio de Envoltura Corporal

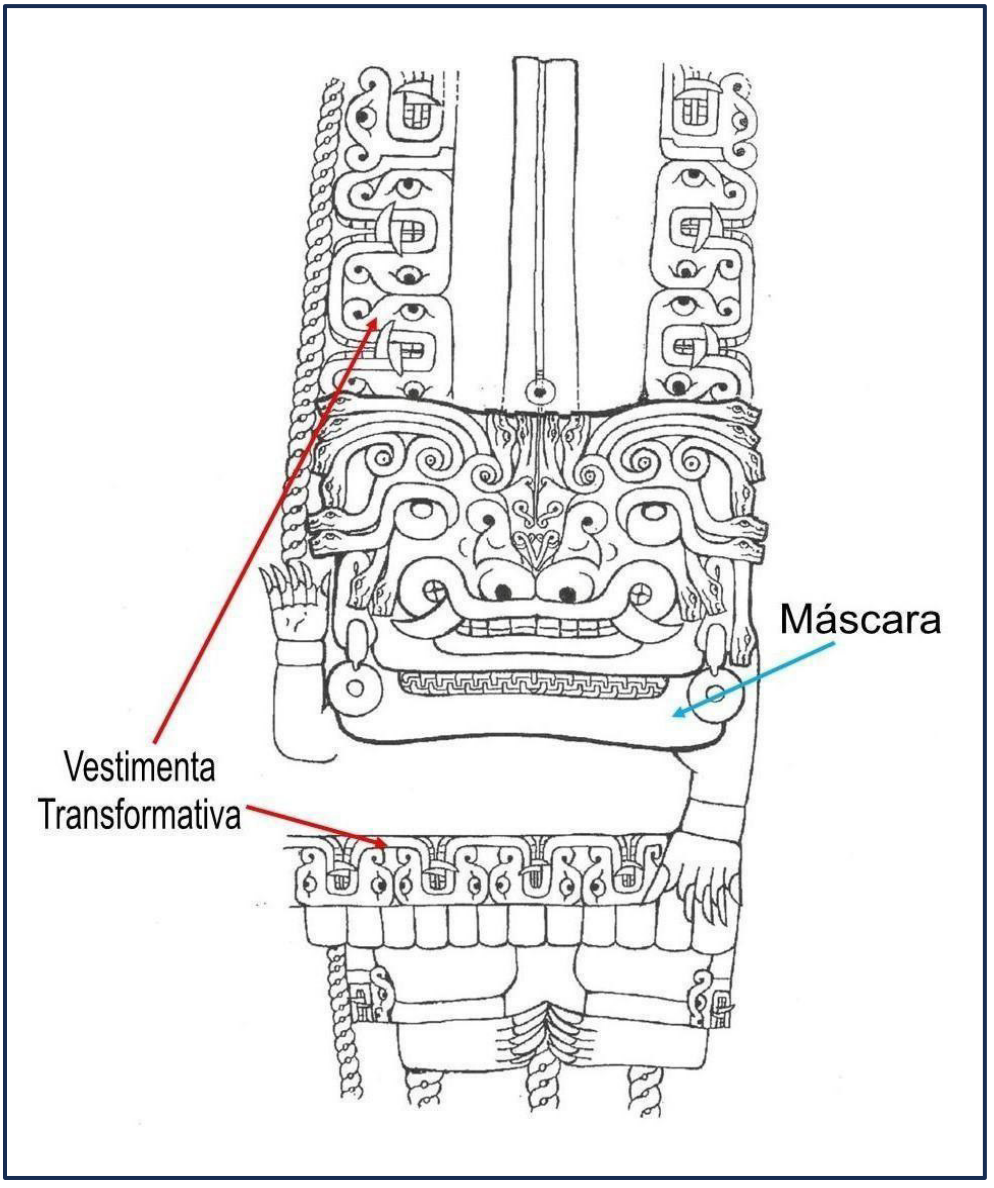
Descripción formal: El personaje del Lanzón presenta elementos de vestimenta ritual que incluyen un cinturón decorado en la zona de la cintura y un faldellín o taparrabos. El cinturón exhibe una iconografía que incluye una boca felínica con colmillos y serpientes que penden a los lados, configurando un elemento del ajuar con significación cosmológica propia.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: La vestimenta transformativa es considerada una extensión del cuerpo que modifica la identidad del chamán. Al vestirse con ropa ritual o adornos de animales, el chamán adopta características no humanas, lo que lo capacita para moverse entre el mundo terrenal y el espiritual. M. Eliade (2009) destaca cómo la vestimenta chamánica, a menudo imitando formas animales, es esencial para la identificación del chamán con su animal de poder y para facilitar su "vuelo mágico". C. Severi (2007) explora cómo los objetos rituales, incluyendo la vestimenta, participan en la construcción de la memoria ritual y la encarnación de entidades míticas. J. P. Chaumeil (1998), en sus estudios sobre el chamanismo de los Yagua, describe cómo la vestimenta ritual adornada facilita la conexión del chamán con los espíritus de la naturaleza. Anne-Christine Taylor (2005) ha documentado extensamente cómo entre los Jívaro las vestimentas ceremoniales no representan, sino que actualizan las potencias de seres ancestrales, funcionando como "segundas pieles" que permiten al chamán incorporar atributos de animales de poder. M. Perrin (2005) argumenta que la vestimenta es un elemento de poder que crea una sinergia entre el chamán y el mundo espiritual: el acto de ponerse la vestimenta implica un cambio de identidad.

Tabla 11. Elementos de transformación Corporal

Elementos de Transformación Corporal			
Unidades de Análisis		**Subcategorías**	**Categorías**
Rasgos	**Atributos**		
Máscara	Cambio de Perspectiva	Elementos de Transformación Corporal (Animismo)	Transformación Ontológica Chamánica
Vestimenta Transformativa	Cambio de Envoltura Corporal		

Figura 104. Máscara y Vestimenta Transformativa identificadas como elemento de transformación corporal.



6.1.1.2. Categoría: Mediación Cosmológica

La segunda categoría de análisis corresponde a la Mediación Cosmológica, que agrupa aquellos rasgos iconográficos vinculados con la función del chamán como intermediario entre los diferentes planos del cosmos andino y como regulador de las relaciones entre entidades humanas y no-humanas. Desde la ontología analógica andina, la mediación cosmológica se fundamenta en los principios de correspondencia y complementariedad que articulan los diferentes niveles de la existencia: Hanan Pacha (mundo de arriba), Kay Pacha (mundo del aquí) y Uku Pacha (mundo de adentro-abajo) (Estermann 2006).

6.1.1.2.1. Subcategoría: Dispositivos de Conexión Cósmica (Analogismo)

Los dispositivos de conexión cósmica son elementos iconográficos que materializan la capacidad del chamán para establecer comunicación y tránsito entre las diferentes dimensiones del cosmos. Estos dispositivos operan como instrumentos de mediación cosmológica que facilitan la negociación de relaciones entre humanos, no-humanos y entidades suprahumanas, trascendiendo la dualidad occidental objeto/sujeto para constituirse como agentes activos dentro de una red de reciprocidades que mantiene el equilibrio cósmico.

6.1.1.2.1.1. Rasgo: Chakana/Atributo: Ordenamiento Cósmico

Descripción formal: El personaje del Lanzón muestra un símbolo geométrico en la cúspide de la cabeza que representa una variante estilizada de la chakana o cruz andina. El elemento iconográfico presenta una composición cruciforme concéntrica compuesta por tres componentes principales: un núcleo circular central horadado, rodeado por dos anillos circulares concéntricos, y finalmente enmarcado por cuatro figuras cuadrangulares escalonadas que se proyectan en las cuatro direcciones cardinales.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: La chakana es una figura geométrica de profunda complejidad en la cosmovisión andina. El término, en quechua, significa literalmente "puente" o "escalera hacia lo alto". Según J. Estermann (2006: 170), "la chakana entonces es el 'punto de transición' entre arriba/abajo y derecha/izquierda; es prácticamente el símbolo andino de la

relacionalidad del todo". Para E. Morón (2010), lo vertical indica la escala de polaridad entre lo grande (makron) y lo pequeño (mikron), representando la correspondencia; lo horizontal indica la polaridad entre lo femenino (izquierda) y lo masculino (derecha), representando la complementariedad. Evidencias arqueológicas indican su presencia desde épocas tempranas: el muro en forma de media chakana en Ventarrón, Chiclayo (2500 a.C.), el friso en forma de chakana del templo formativo de Miraflores en Aucallama, Huaral (2000 a.C.) y un diseño similar en la ciudad sagrada de Caral (2500 a.C.). R. Bardales (2013: 548) sostiene que es la representación "de la unidad y el equilibrio de los poderes contrarios: el símbolo de la dualidad, de la cuatripartición y de la simetría total". C. Milla (1983) profundiza en su dimensión astronómica, argumentando que su presencia en la iconografía Chavín vincula los rituales con los ciclos estelares, particularmente con la Cruz del Sur. Zuidema (2010) señala que la Cruz del Sur representa un principio ordenador del espacio-tiempo andino, estructurando tanto el territorio físico como el calendario ritual.

6.1.1.2.1.2. Rasgo: Espiral-Atributo: Origen / Ciclicidad

Descripción formal: En la parte superior del rostro o máscara del personaje se presentan seis figuras espiraladas, tres a la izquierda y tres a la derecha, cada una de las cuales da origen a una serpiente. Esta configuración establece una relación formal entre la espiral como símbolo de origen y la serpiente como entidad vinculada al agua y la transformación.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: En los mitos de los muiscas (Chibchas), el personaje de Bachué está asociado a la figura de la espiral y la transformación en serpiente. J. Rozo (1988) ha documentado que, en petroglifos hallados en territorios Muisca, especialmente cercanos a cuerpos de agua, se encuentran representaciones espirales interpretadas como marcadores del mito de Bachué, asociados a la madre del agua. J. Ruiz (2004) sostiene que las conchas Strombus y los cuerpos de agua son asociados "con las matrices, los úteros, son el lugar de origen, del nacimiento". Para F. González (1989), la espiral simboliza un movimiento dual de descenso y ascenso, funcionando como conducto de conexión entre los niveles subterráneos, terrestres y celestiales. J. Miranda (1991: 143) sostiene que

la espiral "simboliza mediante su movimiento el devenir del cosmos y representa la eternidad, la infinidad". R. Bardales (2013) sostiene que es un símbolo de la gestación de la vida y fuerza creadora, su centro es el punto de origen. Estructuras con planta en espiral se han documentado en Montegrande, Jaén (Olivera 2022) y en Santa Ana-La Florida, Ecuador (Valdez 2013), ambas asociadas a enterramientos y cultos al origen. F. Ortiz plantea la hipótesis de que el remolino aéreo, acuático, el tornado y el huracán fueron el modelo prototípico de la espiral, posteriormente relacionada con la serpiente que anuncia las lluvias.

6.1.1.2.1.3. Rasgo: Soga/Atributo: Conexión Transversal

Descripción formal: La figura del felino antropomorfo presenta una cuerda trenzada que lo recorre por su lado posterior desde arriba hacia abajo. La mano derecha del personaje toca la soga en el punto donde esta desaparece, para volver a aparecer bajo del faldellín, continuando su recorrido hasta debajo de los pies, donde se cuadriplica, señalando las mismas direcciones que la chakana que ostenta sobre la cabeza.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Investigadores como Makowsky (2000), Campana (2015, 2019) y Ruiz Durand (2004) sostienen que la soga, en el ámbito de la iconografía religiosa de Chavín, está asociada con la representación del axis mundi, como elemento integrador, comunicación cosmológica y complementariedad. En el Obelisco Tello se observan dos personajes antropomorfos ("contorsionistas") que portan cuerdas. En la ritualidad andina prehispánica, las sogas tenían relevancia mítica y cosmológica. La producción de cordeles tiene antecedentes mitológicos en La Yacana (Constelación de la Llama Negra) quien produjo lana de cuatro colores: azul, blanca, negra y parda, asociados con el aire-agua, la luna, lo sagrado y la autoridad respectivamente (Garcilaso de la Vega 2016 [1609]). De Zuidema y Urton (1976) podemos extraer el relato de actividades conmemorativas donde las sogas adoptan connotaciones simbólicas relacionadas con la cosmología y la mítica: en la Llamaya o fiesta de las llamas durante el solsticio de diciembre se realizaba el "baile de la soga"; en Cusco, durante el Capac Raymi, los danzantes vestían con pieles de puma; en el Camay Quilla se

ejecutaba un baile donde se bebía con el sol, las huacas y los ancestros. La cuatripartición de la soga bajo los pies del personaje establece una conexión directa con la simbología de la chakana, reforzando la concepción andina del ordenamiento cósmico tetragónico.

6.1.1.2.1.4. Rasgo: Lanzón (Monolito-Huanca)-Atributo: Huanca / Ancestro / Oráculo

Descripción formal: El soporte material de la imagen del felino antropomorfo es un monolito de granito blanco de 4,54 metros de altura, configurado en forma de lanza o cuchillo con dos partes principales: la "espiga" (cuarto superior) y la "hoja" (tres cuartos inferiores con punta aguzada). Se encuentra emplazado verticalmente en el centro de una cámara de planta cruciforme en el interior del Templo Antiguo de Chavín de Huántar, orientado hacia el Este.

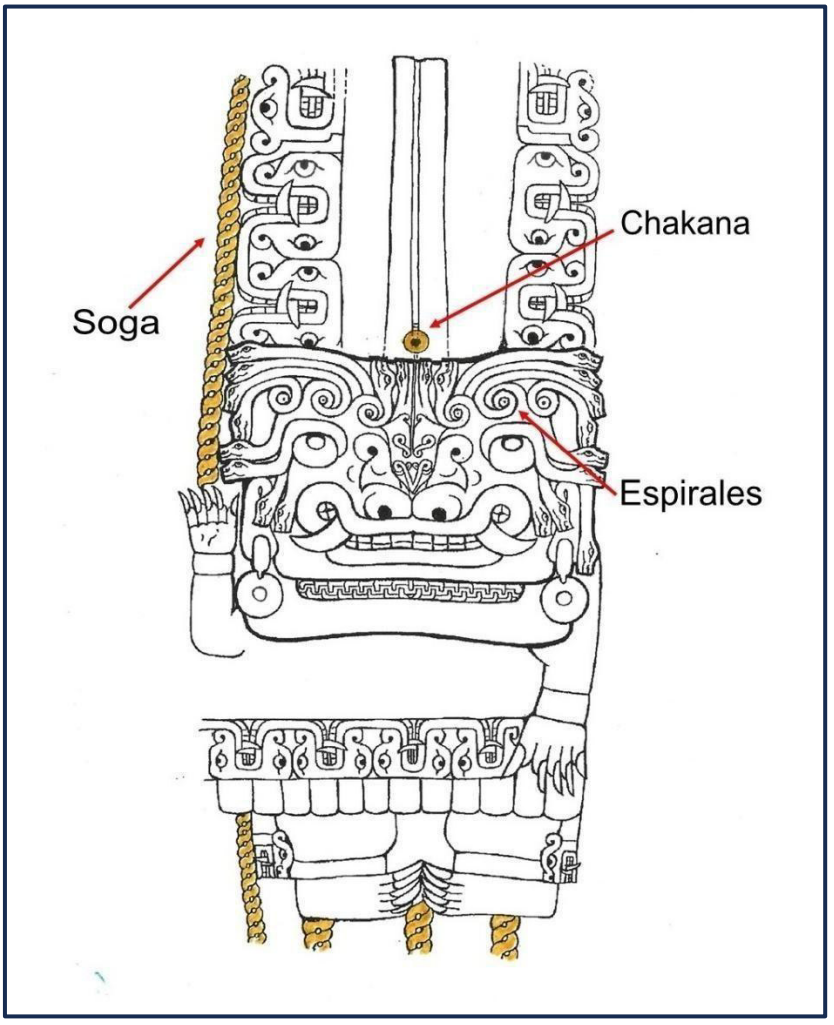
Fundamentación etnográfica/etnohistórica: En los Andes, el huanca es entendido como la manifestación lítica de un antepasado fundacional. Duviols (2016) señala que el huanca es el "doble mineral" del mallqui, el cuerpo momificado del ancestro. Estas piedras sacralizadas representaban a los ancestros fundadores y servían como puntos de comunicación con las deidades y nexos entre el mundo tangible y el sobrenatural. Farfán (2012) refuerza esta idea al indicar que el huanca representa la petrificación de antiguos líderes, constituyendo un vínculo tangible con el pasado y la memoria colectiva. En sus funciones agrícolas, este monolito controla y regula los ciclos, propicia las lluvias y conserva la provisión de agua. Es también oráculo e intermediario con el mundo de los muertos y las esferas sobrenaturales (Cieza de León 1984 [1553], Molina 1916[1553], Polo 1554, Arriaga 1621, Cobo 1956 [1653]). Para R. Burger (1992: 136), el Lanzón "constituye un axis mundi con su sección superior incrustada en el techo de una cámara cruciforme y su base profundamente incrustada en el suelo". L. Lumbreras (2007) enfatiza el carácter oracular del Lanzón, sugiriendo que, a través de sacerdotes especializados y rituales complejos, la comunidad Chavín buscaba comunicarse con las deidades y obtener guía. Su ubicación en una estructura de planta cruciforme le otorga connotación astronómica relacionada con la chakana (Cruz del Sur) y las lluvias. El concepto de huanca como instrumento de

mediación subraya su rol dentro de un sistema ritual que permite la transformación del chamán durante los trances chamánicos, configurando un sofisticado dispositivo de mediación cosmológica.

Tabla 12. Dispositivos de Conexión Cósmica

Rasgos y Atributos de Conexión Cósmica			
Unidades de Análisis		**Subcategorías**	**Categorías**
Rasgos	**Atributos**		
Chakana	Ordenamiento Cósmico	Dispositivos de Conexión Cósmica (Analogísmo)	Mediación Cosmológica
Espiral	Orígen/Ciclicidad		
Soga	Conexión Transversal		
Lanzón	Huanca/Ancestro/Oráculo		

Figura 105. Chakana, Espiral, Soga y Lanzón identificados como Dispositivos de Conexión Cósmica.



6.1.1.2.2. Subcategoría: Equilibrio Cósmico (Analogismo)

El equilibrio cósmico constituye un principio fundamental de la ontología analógica andina. Según esta concepción, el cosmos se organiza mediante la articulación de pares complementarios cuya tensión productiva genera y sostiene la existencia. El chamán, como mediador cosmológico, tiene la función de regular y armonizar estas fuerzas opuestas complementarias, manteniendo el equilibrio que posibilita la continuidad del orden cósmico.

6.1.1.2.2.1. Rasgo: Manos en Posiciones Opuestas/Atributo: Equilibrio Complementario

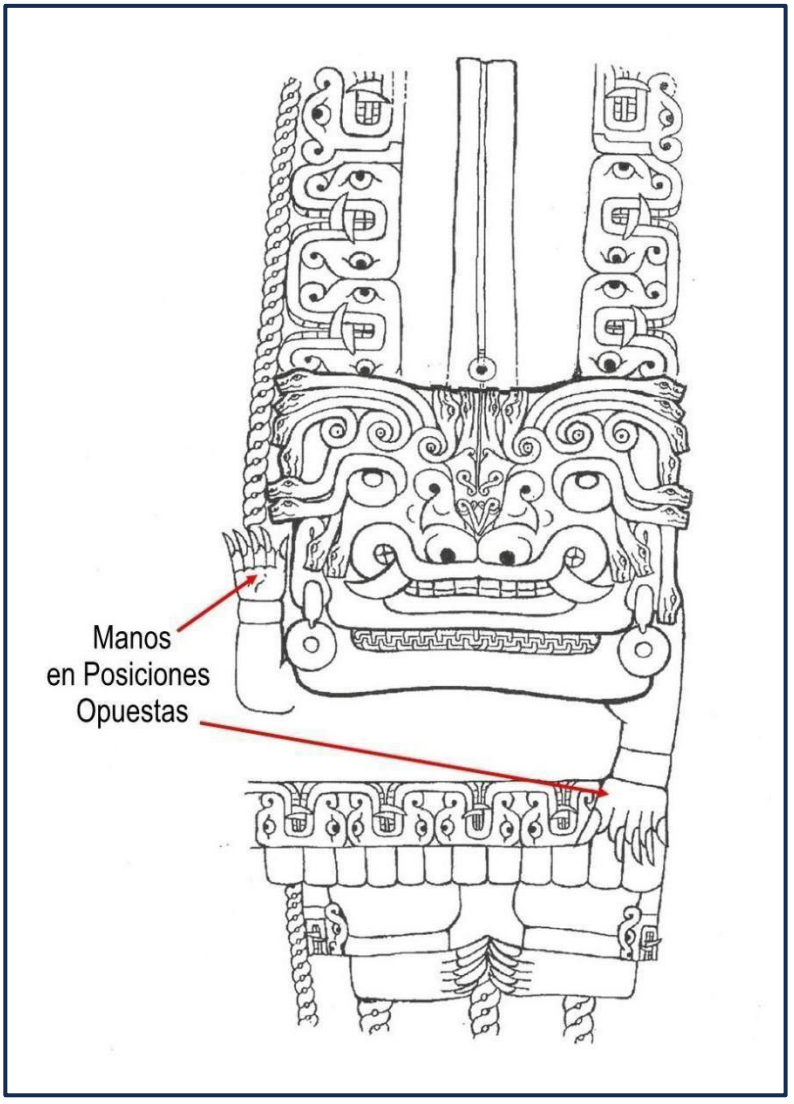
Descripción formal: El personaje presenta sus brazos y manos en una configuración deliberadamente asimétrica: el brazo derecho se eleva con la mano hacia afuera y adelante, mientras el brazo izquierdo desciende con la mano hacia adentro y atrás. Esta disposición corporal no es casual, sino que codifica principios cosmológicos fundamentales de la cosmovisión andina.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: El control de fuerzas opuestas representa un aspecto fundamental en el chamanismo pan-andino. Como señala Eliade (2009 [1974]), el chamán es un ser que transita entre los opuestos, y su función ritual es precisamente la de mediar y equilibrar fuerzas cósmicas antagónicas como la vida y la muerte, el orden y el caos, lo masculino y lo femenino. La disposición de las manos refleja una dinámica de mediación donde el chamán no solo canaliza las energías, sino que las armoniza en un acto ritual. Como argumenta Torres (2008), el chamanismo andino se distingue por su énfasis en el equilibrio más que en el dominio absoluto. E. Motta (2015) ha desarrollado la correspondencia entre las posiciones corporales y los conceptos andinos: derecha/paña asociada con fuera/jawa, adelante/ñawpa, este, norte, alto/hanan, mundo de la luz, masculino; izquierda/lloque asociado con adentro/uqho, atrás/q'epa, oeste, sur, abajo/hurin, mundo de las tinieblas, femenino. Esta dualidad vertical-horizontal codifica un conocimiento esotérico relacionado con el control de polaridades fundamentales. En la iconografía Maya, el lado derecho está asociado con la alta jerarquía, el reconocimiento social y el poder político (Palka 2002).

Tabla 13. Rasgos de Equilibrio Cósmico

Rasgos y Atributos de Equilibrio Cósmico			
Unidades de Análisis		**Subcategorías**	**Categorías**
Rasgo	**Atributo**		
Manos en Posiciones Opuesta	Equilibrio Complementario	Equilibrio Cósmico (Analogismo)	Mediación Cosmológica

Figura 106. Manos en Posiciones Opuestas identificadas como Rasgos de Equilibrio Cósmico.



6.1.1.2.3. Subcategoría: Marcadores de Status Ritual (Analogismo)

Los marcadores de status ritual constituyen elementos materiales que codifican, legitiman y transmiten la posición excepcional de ciertos individuos dentro de sistemas cosmológico-religiosos. Como señalan

Renfrew (1994) y Renfrew y Bahn (2011), estos objetos trascienden su función ornamental para constituirse en correlatos materiales de comportamiento ritual, operando simultáneamente como indicadores de autoridad cosmológica, dispositivos de transformación ontológica y herramientas para la comunicación con entidades no-humanas.

6.1.1.2.3.1. Rasgo: Orejeras/Atributo: Investidura Ritual

Descripción formal: El personaje presenta orejas redondeadas a los lados de la cabeza adornadas con grandes orejeras circulares. Estos ornamentos, típicos de las élites en la iconografía andina, constituyen elementos distintivos que señalan la condición especial del portador.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: En el contexto de las sociedades andinas prehispánicas, las orejeras desempeñan un papel crucial como marcadores de estatus ritual. Según M. Guinea (2004), las orejeras eran símbolos de poder y prestigio social, utilizados principalmente por las élites para señalar su posición dentro de la jerarquía social y religiosa. Las orejeras trascienden la función estética para convertirse en "insignias de rango" que legitiman la autoridad ritual de quien las porta. Su análisis iconográfico revela que los diseños incorporados en estos ornamentos son codificaciones visuales de conocimientos cosmológicos reservados a especialistas rituales. Las orejeras simbolizan y materializan una capacidad auditiva expandida, representando la habilidad del chamán para escuchar voces, sonidos y mensajes del mundo espiritual inaccesibles para personas comunes. Esta "audición privilegiada" es fundamental para la comunicación con entidades no-humanas. Al modificar una parte sensorial tan crucial como el oído, las orejeras señalan visualmente que su portador se encuentra en un umbral entre mundos, con una corporalidad diferente, capaz de percibir y transitar entre múltiples realidades. P. Carcedo (2016) resalta que las orejeras en la iconografía Sicán estaban vinculadas a personajes de élite, deidades y ancestros que mostraban atributos de poder sobrenatural. M. Frame (2008) amplía esta perspectiva, sugiriendo que las orejeras funcionaban como señales de identidad ritual y jerarquía, a menudo vinculadas a seres sobrenaturales o en escenas de transformación.

6.1.1.2.3.2. Rasgo: Brazaletes/Atributo: Investidura Ritual

Descripción formal: El personaje presenta brazaletes en ambas muñecas. Estos ornamentos corporales constituyen parte del ajuar que identifica al personaje como portador de una condición especial vinculada a funciones rituales.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: En el contexto de la transformación chamánica, los brazaletes son apéndices corporales que desempeñan un papel simbólico y funcional esencial. Estos elementos no solo representan estatus ritual, sino que están profundamente ligados a la energía espiritual y a la capacidad del chamán para mediar entre los mundos material y espiritual. Guinea (2004) ha documentado cómo estos adornos corporales se constituían en emblemas de autoridad ritual. Su análisis de contextos funerarios de élite revela una correlación directa entre la presencia de brazaletes metálicos y los roles ceremoniales de mayor jerarquía, sugiriendo que estos ornamentos eran insignias que legitimaban funciones específicas dentro del aparato ritual. Los brazaletes se colocan en las muñecas y están asociados con las líneas de energía que circulan por el cuerpo del chamán. Su uso durante la transformación chamánica señala una conexión profunda con las fuerzas invisibles y una capacidad amplificada para interactuar con las energías espirituales. Investigadores como M. Eliade (2009) y C. Severi (2007) han destacado cómo los adornos corporales en contextos rituales participan activamente en la construcción de la identidad ritual y la eficacia de la performance chamánica.

6.1.1.2.3.3. Rasgo: Ajorcas/Atributo: Investidura Ritual

Descripción formal: El personaje presenta ajorcas o tobilleras ornamentales en las piernas. Estos adornos corporales complementan los brazaletes, configurando un conjunto de ornamentos que cubren las extremidades superiores e inferiores.

Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Las ajorcas, junto con los brazaletes, constituyen elementos fundamentales dentro del sistema de marcadores corporales que delimitan jerarquías rituales en las sociedades andinas prehispánicas. Estos ornamentos ubicados en las extremidades inferiores simbolizan la conexión del chamán con los dominios terrestres y subterráneos del cosmos.

Guinea (2004) documenta cómo estos adornos se constituían en emblemas de autoridad ritual, con una correlación directa entre su presencia y los roles ceremoniales de mayor jerarquía. En la cosmovisión andina y amazónica, los brazaletes y ajorcas amplifican la percepción y fortalecen la conexión con lo divino. Estos ornamentos están vinculados a la protección espiritual, considerándose fuentes de poder que protegen al chamán de energías malignas mientras lo fortalecen para enfrentar los desafíos durante su trance chamánico. También permiten al chamán canalizar la energía de la tierra y las fuerzas cósmicas, lo que lo convierte en un mediador entre el mundo físico y el espiritual.

6.1.1.2.3.4. Rasgo: Vestimenta Especial/Atributo: Diferenciación Jerárquica

Descripción formal: Además de la vestimenta transformativa ya descrita (cinturón y faldellín), el personaje presenta un conjunto de elementos indumentarios que lo distinguen como portador de una condición jerárquica especial: la máscara con iconografía compleja, las orejeras, los brazaletes, las ajorcas y la vestimenta decorada configuran un ajuar ceremonial completo.

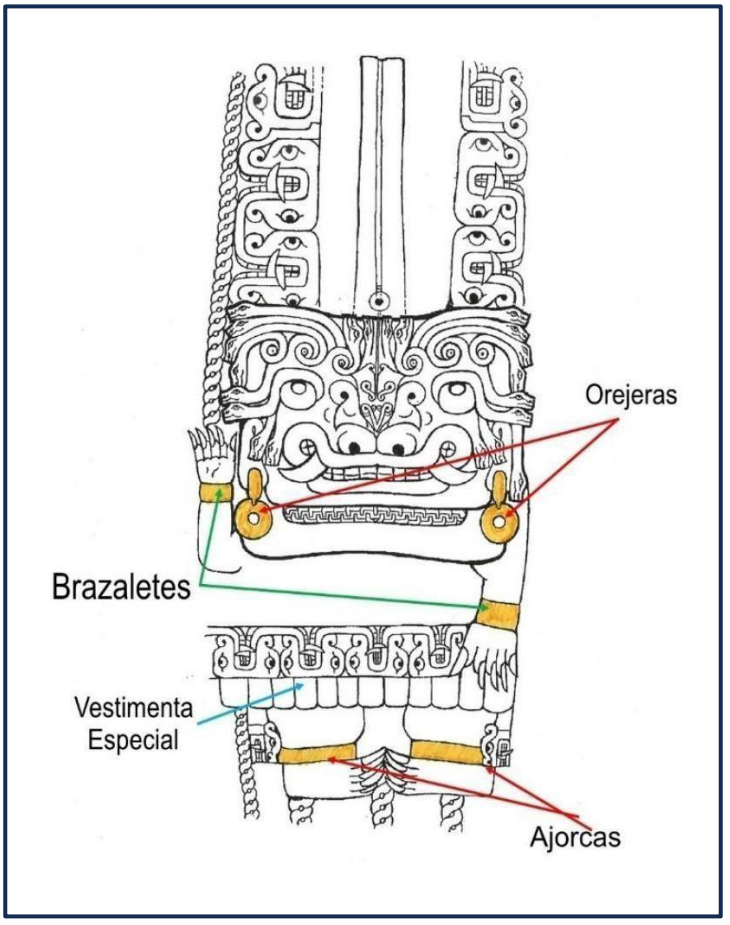
Fundamentación etnográfica/etnohistórica: Las vestimentas especiales en las sociedades andinas prehispánicas desempeñaron un papel fundamental como marcadores de estatus ritual. La indumentaria ceremonial andina debe entenderse como un sistema de signos que transmitía visualmente la autoridad y función ritual del portador (Guinea 2004). Frame (2008) profundiza en la dimensión técnica de estos textiles, argumentando que la complejidad estructural de ciertas prendas ceremoniales constituía en sí misma un indicador de estatus: las técnicas más elaboradas y los diseños más complejos estaban reservados para vestimentas de la más alta jerarquía ritual, sugiriendo que el conocimiento técnico textil operaba como una forma de "capital simbólico" exclusivo. Sostiene además que la vestimenta era una extensión del cuerpo ritualizado, ayudando a los líderes espirituales a canalizar energías cósmicas para realizar funciones como la sanación o la adivinación. P. Mufarech (2016) ha documentado la integración de elementos metálicos (láminas, placas, apliques, brazaletes, coronas, máscaras) en vestimentas especiales, señalando que estos componentes potenciaban la función ritual de las prendas: la combinación de textiles con elementos metálicos no solo aumentaba

el valor material, sino que también potenciaba su eficacia simbólica mediante efectos visuales como el brillo y el movimiento. Conklin (1997) ha identificado cómo ciertos pigmentos y tintes utilizados en textiles ceremoniales estaban reservados exclusivamente para prendas de alto rango ritual, revelando que la cromática podía establecer jerarquías visuales instantáneamente reconocibles en contextos públicos.

Tabla 14. Marcadores de Status Ritual

Rasgos y Atributos de Status Ritual			
Unidades de Análisis		**Subcategorías**	**Categorías**
Rasgos	**Atributos**		
Orejeras	Investidura Ritual	Marcadores de Status Ritual (Analogismo)	Mediación Cosmológica
Brazaletes	Investidura Ritual		
Ajorcas	Investidura Ritual		
Vestimenta Especial	Diferenciación Jerárquica		

Figura 107. Orejeras, Brazaletes, Ajorcas y Vestimenta Transformativa identificados como Marcadores de Status Ritual.



6.2. Síntesis de la Descripción Analítica

La descripción analítica de los rasgos/atributos del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, realizada conforme a la Matriz de Operacionalización del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), revela un sistema iconográfico coherente que articula dos categorías ontológicas fundamentales: la Transformación Ontológica Chamánica, sustentada en principios animistas amazónicos, y la Mediación Cosmológica, fundamentada en principios analógicos andinos.

Los rasgos de predación (colmillos, garras, boca) materializan la capacidad del chamán para incorporar potencias de alteridades predatorias mediante el "canibalismo metafísico". Los rasgos de perspectivismo y multinaturalismo (pupilas excéntricas, nariz dilatada, párpados serpentinos) codifican la capacidad del especialista ritual para adoptar perspectivas no-humanas y percibir dimensiones de la realidad inaccesibles desde la corporalidad humana ordinaria. Los elementos de transformación corporal (máscara, vestimenta transformativa) constituyen dispositivos tecnológicos de metamorfosis ontológica.

Los dispositivos de conexión cósmica (chakana, espiral, soga, lanzón-huanca) materializan la función del chamán como axis mundi y mediador entre los planos del cosmos andino. El rasgo de equilibrio cósmico (manos en posiciones opuestas) codifica la capacidad del especialista para regular fuerzas complementarias. Los marcadores de status ritual (orejeras, brazaletes, ajorcas, vestimenta especial) legitiman la autoridad cosmológica del chamán dentro de sistemas jerárquicos socio-religiosos.

La convergencia de estos rasgos en una única representación iconográfica configura un "dispositivo de mediación cosmológica" compuesto por: (1) componente iconográfico (chamán-ancestro en transformación ontológica), (2) componente ontológico-material (huanca con atributos de ancestro y oráculo), (3) componente espacial (ubicación en cámara cruciforme orientada al Este), y (4) componente performático (prácticas rituales documentadas arqueológicamente). La "convergencia ontológica" entre imagen y soporte constituye la contribución original de esta investigación para

superar la distinción imagen/soporte mediante categorías amerindias que reconocen al Lanzón Chavín como entidad relacional activa, no como mero objeto de culto.

VII DISCUSIÓN

7.1 Discusión y Perspectivas

La persistencia milenaria del felino antropomorfo en el registro arqueológico andino, desde el Arcaico y Formativo (Huaca Prieta, Chavín, Paracas), revela la materialización de un complejo simbólico central para el chamanismo amerindio

La presente investigación ha demostrado a través del análisis de rasgos y atributos que configuran a la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, que esta no constituye la representación de una divinidad en el sentido naturalista occidental, sino la materialización de un ancestro-chamán capturado en el momento liminal de su transformación ontológica. Esta interpretación se sustenta en la convergencia de dos sistemas ontológicos documentados etnográficamente: la ontología analógica relacional andina y la ontología animista perspectivista amazónica.

La condición de huanca del monolito resulta fundamental para comprender su agencia. El Lanzón no representa al ancestro: es el ancestro petrificado, una entidad con interioridad, intencionalidad y capacidad de acción efectiva. Las evidencias arqueológicas de ofrendas, sacrificios y parafernalia ritual recuperadas en Chavín de Huántar contextualizan esta relacionalidad, donde la comunidad ritual mantenía vínculos de reciprocidad con una entidad presente, no con un símbolo abstracto.

Los atributos cosmológicos identificados —chakana, espiral, soga— configuran al personaje como ordenador del espacio-tiempo, articulando ciclos estelares, calendarios agrícolas y el ordenamiento del universo andino. Esta dimensión cosmológica, sumada a su capacidad oracular documentada etnohistóricamente, revela un dispositivo de mediación que opera simultáneamente como ancestro tutelar, transformador chamánico y eje del cosmos.

Los resultados de la investigación, sustentan la tesis de que el felino antropomorfo del Lanzón Chavín constituye un instrumento integral de mediación cosmológica: la fusión ontológica entre huanca- ancestro y chamán-transformador, cuya agencia no reside en la representación simbólica sino en su capacidad efectiva de producir transformaciones en quienes se relacionaban con él.

La interpretación del felino antropomorfo del Lanzón Chavín como ancestro-chamán en transformación ontológica que proponemos en esta investigación se inscribe en una tradición de estudios que, desde perspectivas diversas, han buscado interpretar el significado de esta imagen central del Formativo andino. El diálogo crítico con estas propuestas permite situar nuestro aporte teórico y reconocer simultáneamente las contribuciones que posibilitaron el desarrollo del campo.

Julio C. Tello, pionero de la arqueología peruana, propuso que el Lanzón representaba la "divinidad suprema" de Chavín, una deidad felínica que presidía el panteón religioso del Formativo. Esta interpretación, formulada en las primeras décadas del siglo XX, estableció correctamente la centralidad del felino en la iconografía Chavín y su asociación con el poder ritual. Sin embargo, Tello operaba dentro de un marco conceptual que asumía implícitamente categorías teológicas occidentales, proyectando sobre las sociedades precolombinas una estructura religiosa análoga a los politeísmos del Viejo Mundo. Desde nuestra perspectiva ontológica, el concepto de "divinidad suprema" presupone una separación radical entre lo natural y lo sobrenatural, entre lo humano y lo divino, que resulta incompatible con las ontologías analógicas andinas y animistas amazónicas. En estos sistemas cosmológicos, como ha demostrado Descola, no existe la trascendencia ontológica que posibilita la emergencia de dioses en el sentido naturalista. El Lanzón no representa una deidad que gobierna desde una esfera sobrenatural separada, sino una entidad con agencia inmanente que opera dentro de un cosmos continuo donde humanos y no-humanos comparten interioridades análogas.

John Rowe (1972), denominó a la figura del Lanzón como el "Dios Sonriente", enfatizando los labios curvados hacia arriba que caracterizan la imagen. Su análisis iconográfico sistemático contribuyó significativamente a la descripción formal del monolito y estableció criterios metodológicos rigurosos para el estudio de la iconografía Chavín. No obstante, Rowe mantuvo la categoría de "dios" sin problematizarla ontológicamente, perpetuando la asunción de que las sociedades andinas precolombinas organizaban su religiosidad en torno a divinidades antropomorfas o zoomorfas comparables a las del Mediterráneo antiguo. Nuestra propuesta reconoce el valor del análisis formal

de Rowe, pero reinterpreta los rasgos que él describió desde el perspectivismo amerindio: los labios curvados y los colmillos entrecruzados no son atributos de una deidad sonriente, sino marcadores visuales de la transformación corporal del chamán en felino, indicadores de un proceso de metamorfosis ontológica donde el especialista ritual adopta la corporalidad y la perspectiva del jaguar.

La propuesta de John Rick sobre la manipulación ritual en Chavín de Huántar constituye un antecedente fundamental para nuestra interpretación. Rick demostró arqueológicamente que la arquitectura del templo estaba diseñada para producir experiencias sensoriales transformadoras mediante efectos acústicos, lumínicos y posiblemente el uso de sustancias psicoactivas. Estos elementos de captación de la atención, servían para legitimar la autoridad de especialistas rituales que manipulaban las percepciones de los peregrinos. Nuestra investigación incorpora plenamente estos hallazgos, pero los reenmarca ontológicamente. Donde Rick enfatiza la manipulación como estrategia de poder —una lectura que mantiene cierta distancia escéptica respecto a la eficacia real de los rituales—, nosotros proponemos que las experiencias inducidas en las galerías subterráneas no eran ilusiones producidas para engañar audiencias crédulas, sino transformaciones ontológicas efectivas dentro del marco cosmológico amerindio.

El perspectivismo de Viveiros de Castro nos permite comprender que, para los participantes rituales, la metamorfosis chamánica no era metafórica sino literalmente real: el chamán que devenía jaguar accedía efectivamente a otra naturaleza corporal y a otra perspectiva sobre el mundo. Los dispositivos arquitectónicos y sensoriales documentados por Rick no manipulaban percepciones, sino que facilitaban tránsitos ontológicos reconocidos como posibles dentro de la cosmología local.

Ralph Cané (1986), interpretó al personaje del Lanzón como un chamán en trance, vinculándolo con prácticas chamánicas universales documentadas por la antropología comparada. Su propuesta anticipó correctamente la dimensión chamánica de la imagen, constituyendo un precedente directo de nuestra interpretación. El investigador, sustenta este planteamiento en principalmente tres fuentes, las propuestas de Eliade (2009 [1974]) sobre la transformación chamánica en animales de poder, como el

felino, que además posee la capacidad de volar; la mitología andina, que relata la abundante presencia de seres con características de “felinos voladores”, asociados con el culto al agua, la fertilidad y las montañas (Mariscotti 1976, Demarest 1981, Reinhard 1983a, 1985); así como en la propuesta de Kauffmann (1970) que sostiene que la mano derecha levantada del personaje del Lanzón alude a la actitud de vuelo.

Cané operaba dentro del paradigma del "chamanismo universal" que postulaba estructuras religiosas transculturales basadas en estados alterados de conciencia (el chamán arquetípico de Eliade). Esta aproximación, aunque valiosa, diluye la especificidad cultural de las prácticas chamánicas andino-amazónicas al subsumirlas en categorías generales. La referencia que hace Cané a Eliade implica que el chamanismo es una técnica arcaica con elementos transculturales (éxtasis, vuelo, transformación animal), pero anotamos que el alcance se limita a identificar que el chaman se transforma y/o vuela, dentro de un modelo funcional del chamanismo. Asume Cané, que podemos comprender Chavín desde categorías religiosas universales (el chamán arquetípico de Eliade). Para nuestra propuesta, en cambio, y a través de nuestro marco teórico metodológico, no sólo interesa que el chaman se transforma, sino como se concibe y opera esta transformación. Estos criterios nos permiten analizar a la imagen antropomorfa del Lanzón como un punto de “cambio de perspectiva” (perspectivismo), donde el chaman adquiere un cuerpo de felino (multinaturalismo) para interactuar con otros entes. El chamán no "se convierte" sino que accede a la perspectiva-felino, adoptando su corporalidad. Observamos como esta imagen híbrida codifica además la analogía relacional andina que vincula distintos dominios cósmicos a través de un esquema relacional compartido. Esto va más allá de la simple función. Así mismo, se reconoce la especificidad ontológica andino-amazónica, evitando proyecciones universalistas. En Chavín se configuraría una confluencia entre sistemas ontológicos (analogismo andino y animismo amazónico).Nuestra propuesta, fundamentada en las ontologías específicas teorizadas por Descola y Viveiros de Castro, ofrece mayor precisión cultural: el chamán del Lanzón no es un ejemplo genérico de transformación chamánica universal, sino la materialización de principios ontológicos específicos donde la metamorfosis felínico- serpentina responde a lógicas perspectivistas amazónicas y correspondencias analógicas andinas. La transformación no es un fenómeno psicológico individual, sino un proceso cosmológico que articula al especialista ritual con redes

de reciprocidad que incluyen ancestros, animales arquetípicos y fuerzas cósmicas.

Por otra parte, Cané utiliza la iconografía del felino volador y la interpretación morfológica de Kauffmann, como la mano levantada del personaje antropomorfo del Lanzón, como evidencia de apoyo para la función de vuelo/transformación. En nuestra propuesta, la iconografía es la materia prima de la cognición. El cuerpo del personaje del felino antropomorfo es la interfase que comunica una ontología. Podemos entender así, a través de los rasgos y atributos, entre otros, las dualidades (analogismo andino) y los ojos excéntricos, las serpientes, garras y colmillos, como puntos de vista alternativos (perspectivismo amazónico) o el proceso visual de adquirir o manifestar un cuerpo y una perspectiva no humana (constitución de la alteridad), a través del cual el chaman percibe el cosmos como lo hace el ser en el que se transforma (jaguar, serpiente). El método así, se constituye en más explicativo de la estructura visual. No sólo identifica al personaje antropomorfo, sino como la imagen muestra la ontología de la transformación.

En esencia, la propuesta de Cané, basada en una comparación analógica de rasgos sueltos, concluye en una hipótesis etno-funcional, desde nuestro punto de vista, limitada. Para superar esta, aplicamos al análisis del objeto arqueológico, modelos de la antropología contemporánea diseñadas específicamente para abordar contextos amerindios donde no opera la dicotomía naturaleza/cultura, con el propósito de demostrar que la sintaxis visual de la iconografía de Chavín, en el Formativo andino, ya operaba bajo lógicas relacionales-animistas, y que es a través de estas que se genera la imagen chamánica del Lanzón. Nuestra propuesta, se configura como un programa de investigación ontológico- cognitivo que busca una explicación más profunda de la cosmovisión codificada en las imágenes Chavín.

La aplicación de los marcos teóricos de P. Descola y Viveiros de Castro al estudio del Lanzón Chavín tiene implicancias profundas para la arqueología del Formativo andino, ya que exige una revisión epistemológica de las categorías con las cuales hemos abordado tradicionalmente el registro material de este período. La distinción entre ontologías naturalistas, animistas, totemistas y analógica, propuesta por Descola no constituye solamente una tipología comparativa, sino un instrumento heurístico que permite al arqueólogo suspender las asunciones implícitas de su propia tradición cultural para aproximarse a sistemas de pensamiento radicalmente distintos.

Para la arqueología del Formativo, esto significa abandonar la proyección de categorías religiosas occidentales sobre las sociedades precolombinas. Conceptos como "dios", "ídolo", "culto" o "adoración" presuponen una ontología naturalista donde lo sagrado se separa ontológicamente de lo profano, las imágenes representan entidades ausentes y los objetos carecen de interioridad. El perspectivismo de Viveiros de Castro y el animismo descrito por Descola revelan que estas categorías resultan inadecuadas para sociedades donde humanos y no-humanos comparten una condición común de persona, donde los objetos poseen agencia efectiva y la transformación entre estados ontológicos constituye una posibilidad permanente. La arqueología del Formativo andino, incorporando estos marcos, debe desarrollar un vocabulario conceptual que capture estas especificidades sin reducirlas a versiones primitivas o incompletas de religiosidades occidentales.

El reconocimiento de la agencia de las huacas modifica sustancialmente nuestra comprensión de los centros ceremoniales tempranos. Si el Lanzón no es un objeto inerte que representa una deidad sino una entidad con capacidad de acción efectiva, entonces Chavín de Huántar no puede entenderse simplemente como un "escenario" donde se realizaban rituales dirigidos a dioses externos. El complejo ceremonial se reconfigura como un dispositivo relacional donde la huaca central constituye un nodo activo que demanda, otorga, comunica y transforma. La arquitectura monumental, los sistemas de galerías, los conductos acústicos, las plazas ceremoniales: todos estos elementos adquieren nuevo sentido como infraestructura diseñada para facilitar la interacción con una entidad presente, no para representar teatralmente creencias abstractas.

Esta reconceptualización tiene consecuencias metodológicas concretas. Las ofrendas depositadas en contextos ceremoniales dejan de ser meros "tributos" o expresiones de "devoción" para revelarse como dones intercambiados en relaciones de reciprocidad con personas no-humanas. Los sacrificios, incluidos los humanos documentados en la Galería de las Ofrendas, se comprenden como transacciones ontológicas donde flujos vitales circulan entre entidades equivalentes en agencia. La parafernalia ritual recuperada arqueológicamente no son objetos auxiliares de ceremonias sino mediadores activos en redes de relación que incluyen humanos, ancestros, animales arquetípicos y fuerzas cósmicas.

La arqueología cognitiva aporta a estos debates un énfasis en los procesos mentales y perceptivos que las

aproximaciones iconográficas tradicionales no aprehenden. Mientras la iconografía y la historia del arte se concentran en la descripción formal y la identificación de motivos, la arqueología cognitiva interroga cómo las imágenes operaban cognitivamente sobre sus receptores, qué esquemas mentales activaban, qué experiencias perceptivas producían. En el caso del Lanzón, esto significa preguntar no solo qué representa la imagen sino qué hacía: cómo la configuración de rasgos felínicos, serpentinos y cosmológicos impactaba cognitivamente a quienes accedían a su presencia en las galerías subterráneas, qué estados de conciencia facilitaba, qué disposiciones afectivas generaba.

La convergencia de arqueología cognitiva con ontologías relacionales produce una aproximación que supera tanto el formalismo iconográfico como el funcionalismo procesual. No se trata únicamente de describir motivos ni de explicar estrategias de poder: se trata de reconstruir, en la medida de lo posible, los marcos ontológicos dentro de los cuales el Lanzón era experimentado como entidad viva, ancestro transformador y mediador cósmico. Esta arqueología ontológicamente informada no pretende acceder directamente a las mentes de poblaciones del primer milenio antes del presente, pero sí puede identificar las condiciones materiales, arquitectónicas y sensoriales que hacían plausibles determinadas experiencias ontológicas, contribuyendo así a una comprensión más profunda y culturalmente específica del Formativo andino.

La propuesta interpretativa desarrollada en esta investigación abre múltiples vías para investigaciones futuras que podrían ampliar y profundizar nuestra comprensión del Formativo andino desde perspectivas ontológicas. El marco teórico articulado —que integra la arqueología cognitiva con las ontologías de Descola y el perspectivismo de Viveiros de Castro— constituye una herramienta analítica cuya aplicabilidad trasciende el caso específico del Lanzón Chavín.

Una primera línea de investigación derivada de esta propuesta consistiría en el análisis sistemático de otros monolitos o iconografía del Formativo bajo el mismo marco ontológico. Sitios como Kuntur Wasi, Pacopampa, Huaca de los Reyes, Garagay y el mismo Chavín de Huantar presentan iconografía felínica y serpentina que podría reinterpretarse desde la confluencia de ontologías analógicas y animistas. Particularmente prometedor resulta el estudio comparativo de los monolitos de Kuntur Wasi, cuyas representaciones antropo-zoomórficas sugieren procesos transformativos análogos a los identificados en

el Lanzón. Este análisis comparativo permitiría evaluar si la interpretación del felino antropomorfo como ancestro-chamán en transformación constituye un patrón transregional del Formativo o si existen variaciones locales significativas que revelen especificidades ontológicas particulares.

Una segunda línea de investigación podría extenderse hacia el Formativo de los Andes Septentrionales y Centro Sur. La iconografía de San Agustín en Colombia y Pukara en el altiplano sur presenta elementos felínicos y serpentinos que merecen análisis desde el perspectivismo amerindio. Esta ampliación geográfica permitiría explorar la distribución espacial de ontologías transformativas y evaluar hipótesis sobre la existencia de un sustrato cosmológico panandino articulado en torno a la metamorfosis chamánica.

Otra línea de investigación particularmente relevante consistiría en el análisis de la arquitectura ceremonial del Formativo como dispositivo ontológico. Los sistemas de galerías, conductos acústicos, orientaciones astronómicas y espacios liminales documentados en Chavín de Huántar y otros sitios coetáneos podrían analizarse como infraestructura diseñada para facilitar experiencias transformativas específicas. Esta aproximación arquitectónico-cognitiva, articulada con el marco ontológico propuesto, permitiría comprender cómo el espacio construido participaba activamente en la producción de metamorfosis chamánicas y en el mantenimiento de relaciones con entidades no-humanas.

En cuanto al refinamiento metodológico, la presente investigación sugiere varias direcciones. Primero, sería necesario desarrollar protocolos más sistemáticos para la identificación de indicadores arqueológicos de ontologías específicas. Si bien hemos propuesto que ciertos rasgos iconográficos funcionan como marcadores de transformación ontológica, se requiere una operacionalización más rigurosa que permita distinguir entre indicadores de metamorfosis chamánica, representaciones de ancestros, y otros tipos de entidades. La elaboración de matrices analíticas que correlacionen atributos iconográficos con categorías ontológicas específicas constituiría un avance metodológico significativo.

Segundo, la integración de datos arqueométricos podría fortalecer las interpretaciones ontológicas. El análisis de residuos en contextos ceremoniales, la identificación de sustancias psicoactivas, el estudio de patrones de deposición de ofrendas y el análisis de isótopos en restos óseos sacrificiales proporcionarían evidencia material que complementaría las inferencias derivadas del análisis iconográfico. Esta

triangulación metodológica entre iconografía, contexto arqueológico y análisis arqueométrico robustecería la plausibilidad de las interpretaciones ontológicas.

Tercero, estudios etnoarqueológicos con comunidades andinas y amazónicas contemporáneas que mantienen prácticas chamánicas deben servir como fuentes a las interpretaciones del registro arqueológico. Aunque la cautela metodológica impide proyecciones directas desde el presente etnográfico hacia el pasado arqueológico, la documentación de cómo operan las ontologías animistas y analógicas en contextos vivos puede generar hipótesis interpretativas susceptibles de evaluación arqueológica.

7.2. La Ontología Relacional Chamánica: Propuesta Teórica para la Interpretación de las Figuras Híbridas Chavín

El análisis iconográfico del felino antropomorfo del Lanzón Chavín, desarrollado en los capítulos precedentes, ha puesto de manifiesto las limitaciones de los enfoques interpretativos tradicionales para comprender las imágenes del Formativo andino. La iconología de raíz panofskiana, diseñada para descifrar el arte europeo renacentista y barroco, opera bajo premisas ontológicas naturalistas que asumen una separación fundamental entre el dominio de las representaciones (cultura) y el dominio de lo representado (naturaleza). Bajo esta lógica, la imagen funciona como vehículo simbólico que remite a significados preexistentes, y la tarea del analista consiste en reconstruir los códigos culturales que permiten su decodificación (Panofsky, 1939). Sin embargo, cuando este aparato metodológico se aplica a las imágenes amerindias, se produce un desajuste ontológico fundamental: se impone una matriz interpretativa que presupone aquello que debería ser interrogado.

La presente investigación propone que la interpretación del de la iconografía Chavín requiere un marco teórico construido desde las propias lógicas ontológicas amerindias. A este marco lo denominamos ontología relacional chamánica, una propuesta teórica que no existe como tal en la literatura antropológica o arqueológica, sino que constituye una síntesis original elaborada a partir de la articulación de tres cuerpos teóricos convergentes: las ontologías comparadas de Philippe Descola, el perspectivismo y multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro, y los principios de la arqueología cognitiva desarrollados por Colin Renfrew y otros investigadores.

7.2.1. Fundamentos, Articulación y Alcances de la Síntesis Teórica

La ontología relacional chamánica se sustenta en el reconocimiento de que los pueblos amerindios — tanto andinos como amazónicos— operan bajo matrices ontológicas radicalmente distintas al naturalismo occidental. Descola (2012) ha demostrado que el naturalismo, con su división tajante entre una naturaleza universal y múltiples culturas, constituye solo uno de los cuatro modos de identificación que estructuran las relaciones entre humanos y no-humanos. Los Andes prehispánicos, según esta tipología, se inscriben predominantemente en el modo analogista, caracterizado por la percepción de un mundo fragmentado en singularidades que deben ser conectadas mediante sistemas de correspondencias, mientras que las sociedades amazónicas operan bajo el modo animista, donde humanos y no-humanos comparten una interioridad común, pero difieren en sus corporalidades.

Viveiros de Castro (2004, 2010) complementa esta caracterización con su teoría del perspectivismo amerindio, según la cual la posición de sujeto no es exclusiva de los humanos: animales, plantas, espíritus y ciertos objetos poseen su propio punto de vista, su propia perspectiva desde la cual se perciben a sí mismos como humanos y perciben a los otros como no-humanos. El multinaturalismo que deriva de esta concepción invierte la fórmula occidental: donde el naturalismo postula una naturaleza y múltiples culturas, el pensamiento amerindio postula una cultura (un modo humano de ser) y múltiples naturalezas (múltiples corporalidades). En este marco, el cuerpo no es un dato biológico fijo sino un conjunto de disposiciones, afectos y capacidades susceptible de transformación (Viveiros de Castro, 2004).

La arqueología cognitiva, por su parte, proporciona las herramientas para operacionalizar estos principios ontológicos en el análisis de la cultura material. Renfrew (1990) y Renfrew Bahn (2008) establecieron que el registro arqueológico permite acceder a las estructuras cognitivas de sociedades pasadas a través de las materializaciones de sus sistemas simbólicos y conceptuales. L. Schele y Freidel (1990) demostraron la viabilidad de este enfoque para las sociedades prehispánicas americanas.

La articulación de estos tres cuerpos teóricos no es arbitraria, sino que responde a una coherencia epistemológica profunda. Los tres comparten el rechazo del dualismo naturaleza/cultura como matriz universal, el reconocimiento de la relacionalidad como principio ontológico fundamental, y la comprensión

del cuerpo como locus de diferenciación y transformación. Esta convergencia resulta particularmente productiva para el análisis de las imágenes chamánicas, donde la transformación corporal constituye el mecanismo central de tránsito entre perspectivas ontológicas.

El chamanismo amerindio, como han documentado extensamente Eliade (2009 [1974]), Reichel- Dolmatoff (1978) y más recientemente Viveiros de Castro (2004), se define precisamente por la capacidad del chamán de atravesar las fronteras ontológicas, de adoptar temporalmente la perspectiva de otros seres —jaguares, serpientes, ancestros— mediante la transformación de su envoltura corporal. En el contexto andino, esta práctica se articula con los principios analógicos de correspondencia y reciprocidad que estructuran las relaciones entre los diferentes planos del cosmos (Estermann, 2006; Golte, 2015).

El análisis del felino antropomorfo del Lanzón Chavín valida y enriquece esta propuesta teórica. Los rasgos híbridos de la imagen —la combinación de elementos humanos (postura bípeda, manos, vestimenta), felínicos (colmillos, garras), serpentinos ("cabellos" ofídicos) y cosmológicos (chakana, soga, espirales)— no pueden ser adecuadamente comprendidos como símbolos que representan atributos de una deidad. Desde la ontología relacional chamánica, estos rasgos constituyen índices de un proceso de transformación ontológica: la imagen no representa a un ser, sino que hace presente el acto mismo de devenir-otro.

Las pupilas excéntricas, interpretadas tradicionalmente como rasgo estilístico, adquieren bajo este marco un sentido ontológico preciso: señalan la alteración perceptual propia del trance chamánico, el acceso a una visión que trasciende la perspectiva ordinaria. Los colmillos y garras no simbolizan poder abstracto, sino que indicializan la adquisición de capacidades predatorias propias del jaguar, la adopción de su perspectiva. La posición de las manos —una hacia arriba, otra hacia abajo— materializa el principio analógico de mediación entre planos cósmicos que define la función del chamán andino.

La ontología relacional chamánica ofrece un marco coherente para interpretar no solo al felino antropomorfo del Lanzón Chavín, sino el conjunto de manifestaciones iconográficas del Formativo andino donde aparecen figuras híbridas y elementos de transformación corporal. Las estelas de Kuntur Wasi, los relieves de Huaca de los Reyes, la iconografía Cupisnique y las manifestaciones tempranas de Paracas pueden ser reexaminadas bajo esta óptica, identificando en ellas no representaciones de un panteón de

deidades, sino índices de prácticas chamánicas y concepciones ontológicas compartidas.

Este marco permite además establecer conexiones interpretativas con tradiciones iconográficas coetáneas de los Andes septentrionales —Tumaco-La Tolita, San Agustín— y con el horizonte amazónico, sugiriendo la existencia de un sustrato ontológico común que trasciende las divisiones culturales convencionales.

La ontología relacional chamánica, como toda propuesta teórica, presenta limitaciones que deben ser explicitadas. En primer lugar, su aplicación a contextos arqueológicos implica necesariamente un grado de inferencia que no puede ser verificado directamente. La ausencia de fuentes escritas contemporáneas a Chavín obliga a recurrir a analogías etnográficas e históricas cuya validez debe ser evaluada críticamente en cada caso. En segundo lugar, el riesgo de esencializar "lo amerindio" como categoría homogénea debe ser contrarrestado mediante la atención a las especificidades locales y temporales. Finalmente, la propuesta requiere ser contrastada con análisis de otras manifestaciones del Formativo para evaluar su capacidad explicativa más allá del caso específico del Lanzón.

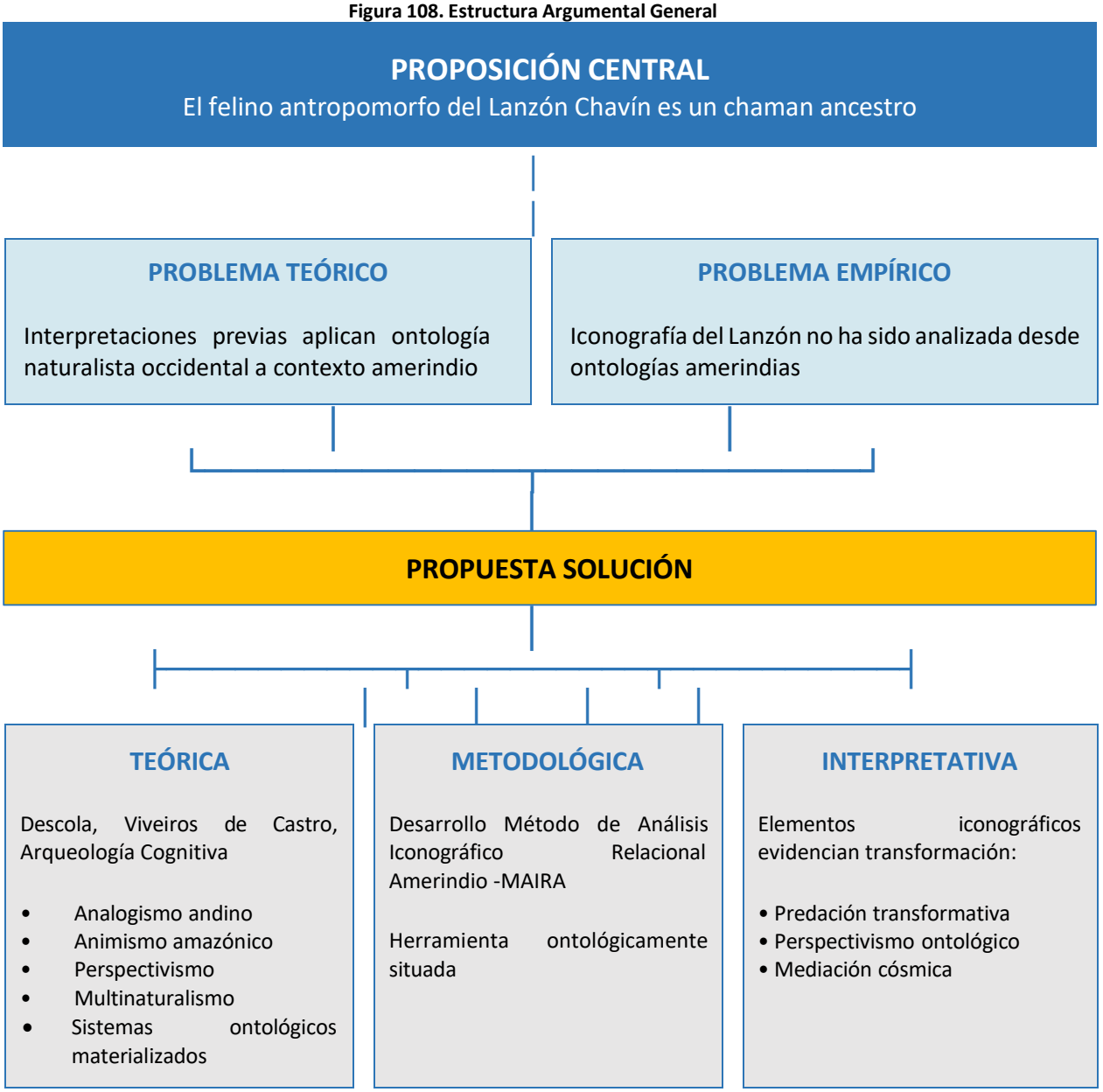
La agenda futura de investigación incluye la aplicación sistemática del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA) a otros soportes iconográficos de Chavín de Huántar, la comparación con sitios contemporáneos del Formativo, y el diálogo con investigaciones etnográficas actuales sobre chamanismo andino-amazónico.

VIII CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES

8.1. Conclusiones

Las conclusiones de la presente investigación se organizan en correspondencia con los objetivos planteados, exponiendo los hallazgos alcanzados mediante la aplicación del Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA) a la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín. Cada conclusión representa la síntesis de los resultados obtenidos y su interpretación desde el marco teórico de las ontologías amerindias.

Figura 108. Estructura Argumental General



8.1.1. Conclusión Respecto al Objetivo Principal

Objetivo Principal: Establecer cuáles son las características iconográficas, contextuales y ontológicas del felino antropomorfo para identificar su naturaleza.

La investigación establece las características iconográficas, contextuales y ontológicas del felino antropomorfo del Lanzón Chavín que permiten identificar su naturaleza como la de un chamán- ancestro en proceso de transformación ontológica. Esta identificación constituye la conclusión central de la tesis y se fundamenta en la convergencia de tres dimensiones analíticas:

En cuanto a las características iconográficas, el análisis mediante el método MAIRA identificó dos categorías fundamentales de rasgos: (a) rasgos de Transformación Ontológica Chamánica, que incluyen elementos de predación (colmillos, garras, boca), perspectivismo y multinaturalismo (pupilas excéntricas, nariz dilatada, párpados serpentinos) y transformación corporal (máscara, vestimenta transformativa); y (b) rasgos de Mediación Cosmológica, que comprenden dispositivos de conexión cósmica (chakana, espiral, soga, Lanzón-huanca), equilibrio cósmico (manos en posiciones opuestas) y marcadores de status ritual (orejeras, brazaletes, ajorcas, vestimenta especial). La configuración de estos rasgos evidencia un proceso de metamorfosis activo —no un estado híbrido estático— donde un ser humano está adquiriendo los atributos corporales del jaguar mientras conserva su interioridad humana, configuración característica del chamán en las ontologías amerindias.

En cuanto a las características contextuales, el registro arqueológico de Chavín de Huantar presenta evidencias materiales coherentes con la interpretación propuesta: restos de sustancias psicoactivas utilizadas en prácticas chamánicas (Anadenanthera, Trichocereus), parafernalia ritual asociada al consumo de psicotrópicos (morteros, espátulas, tubos de inhalación), arquitectura diseñada para experiencias transformativas (plazas, galerías, ductos acústicos, habitáculos y canales asociados al ritual, etc.), secuencias iconográficas de transformación en las cabezas clavas, y la ubicación del Lanzón en el núcleo del templo como axis mundi del complejo ceremonial. Estas evidencias contextuales no solo son coherentes con la identificación del personaje como chamán, sino que la refuerzan al

demostrar que Chavín de Huantar funcionó como un centro especializado en prácticas de transformación ontológica.

En cuanto a las características ontológicas, la investigación identificó que el personaje porta los atributos definitorios del chamán en la cosmovisión andino-amazónica: capacidad de transitar entre perspectivas (perspectivismo), adopción de corporalidades alternativas manteniendo la interioridad humana (multinaturalismo), y función de mediación entre planos cósmicos y entre humanos y no- humanos (analogismo relacional). Adicionalmente, el monolito-soporte presenta los atributos ontológicos de huanca (ancestro petrificado con agencia), axis mundi (conector de planos cósmicos) y oráculo (canal de comunicación con entidades no-humanas). La convergencia ontológica entre la imagen del chamán en transformación y el monolito-huanca configura una unidad indisociable que potencia las funciones mediadoras de ambos componentes.

La naturaleza del felino antropomorfo del Lanzón Chavín es, por tanto, la de un chamán-ancestro: chamán porque exhibe los rasgos de transformación ontológica y las capacidades de mediación propias del especialista ritual amerindio; ancestro porque el soporte constituye una huanca que materializa la presencia activa del fundador mítico con agencia sobre la comunidad. Esta doble naturaleza — chamánica y ancestral— no es contradictoria sino complementaria: el chamán primordial que estableció las relaciones fundacionales con las entidades no-humanas permanece activo en su forma petrificada, perpetuando su función mediadora a través del tiempo.

Esta identificación supera las interpretaciones previas que caracterizaban al personaje como "dios", "divinidad", "ser sobrenatural" o "deidad felínica" —categorías que imponen una ontología naturalista occidental donde lo divino se opone a lo humano y lo natural—. Desde las ontologías amerindias, el chamán-ancestro no es un dios que desciende al mundo humano ni un humano que asciende a la divinidad, sino un especialista en transformación que transita entre perspectivas y media entre dominios ontológicos, función que conserva incluso en su estado ancestral petrificado.

8.1.2. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 1: Rasgos y Atributos Felínicos

Se identificaron tres rasgos felínicos fundamentales en la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín: colmillos, garras y boca. Estos rasgos comparten el atributo ontológico de la predación, concepto central en las ontologías amerindias que trasciende la mera función alimentaria para constituirse en un principio transformador fundamental.

Los colmillos se manifiestan como prominentes piezas dentales que sobresalen de la boca, característica iconográfica distintiva de la iconografía Chavín. Las garras aparecen en las extremidades superiores e inferiores, con uñas curvadas y afiladas que contrastan con la configuración de cinco dedos propia del humano. La boca presenta una apertura pronunciada con comisuras hacia arriba, configurando una expresión que ha sido interpretada tradicionalmente como "sonrisa felínica". Desde la perspectiva de las ontologías amerindias, estos rasgos no representan simplemente características anatómicas del jaguar, sino que constituyen los instrumentos ontológicos de la predación que el chamán adquiere durante el proceso de transformación.

8.1.3. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 2: Rasgos y Atributos Humanos

Se identificaron múltiples rasgos humanos en la imagen del felino antropomorfo: postura bípeda erguida, extremidades con cinco dedos, manos en posiciones opuestas, ornamentos corporales (orejeras, brazaletes, ajorcas), máscara y vestimenta. Estos rasgos evidencian la naturaleza fundamentalmente humana del personaje representado.

Desde el marco teórico del perspectivismo de Viveiros de Castro, la presencia de rasgos humanos es coherente con la noción de que la transformación chamánica implica la adquisición de una nueva corporalidad (fisicalidad) manteniendo la interioridad humana. El personaje del Lanzón no es un felino que adquiere rasgos humanos, sino un humano —específicamente un chamán— que está adquiriendo los atributos corporales del jaguar mientras preserva su condición humana fundamental.

8.1.4. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 3: Otros Rasgos No Humanos

Se identificaron rasgos no humanos adicionales a los felínicos: párpados serpentinos y elementos

iconográficos de mediación cosmológica (chakana, espiral, soga). Los párpados serpentinos constituyen el rasgo no humano más significativo, manifestándose como apéndices ondulantes que enmarcan los ojos del personaje y que remiten morfológicamente a ofidios.

Los párpados serpentinos portan el atributo de visión chamánica serpentina, concepto que en las ontologías amazónicas refiere a la capacidad del chamán de percibir la realidad desde múltiples perspectivas simultáneamente. La presencia conjunta de rasgos felínicos y serpentinos en el personaje del Lanzón configura un ser ontológicamente complejo capaz de articular las potencias de múltiples especies, evidenciando la capacidad chamánica de adoptar múltiples perspectivas animales.

8.1.5. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 4: Rasgos de Transformación Ontológica Chamánica

Se identificaron rasgos y atributos de transformación ontológica chamánica organizados en tres subcategorías conforme al método MAIRA: (a) Predación como principio transformador: colmillos, garras y boca; (b) Perspectivismo y multinaturalismo: pupilas excéntricas, nariz dilatada y párpados serpentinos; y (c) Elementos de transformación corporal: máscara y vestimenta transformativa.

Las pupilas excéntricas y la nariz dilatada evidencian que el personaje se encuentra en un estado de trance chamánico activo, no en una condición estática. La máscara y la vestimenta transformativa funcionan como dispositivos de metamorfosis que facilitan el tránsito entre perspectivas. La convergencia de estos rasgos permite concluir que la imagen representa un proceso de transformación ontológica chamánica en curso.

8.1.6. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 5: Rasgos de Mediación Cosmológica

Se identificaron rasgos y atributos de mediación cosmológica organizados en tres subcategorías: (a) Dispositivos de conexión cósmica: chakana, espiral, soga y Lanzón-huanca; (b) Equilibrio cósmico: manos en posiciones opuestas; y (c) Marcadores de status ritual: orejeras, brazaletes, ajorcas y vestimenta especial.

Las manos en posiciones opuestas materializan el principio de equilibrio complementario (yanantin) característico de la ontología analogista andina, expresando la función mediadora del personaje entre los opuestos complementarios. Los marcadores de status ritual evidencian que el personaje es una entidad

investida de autoridad ritual reconocida socialmente, habilitada para ejercer funciones de mediación cosmológica.

8.1.7. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 6: Evidencias Arqueológicas

Se identificaron múltiples evidencias del registro arqueológico de Chavín de Huantar y otros sitios del Formativo andino relacionadas con los elementos iconográficos del felino antropomorfo y las prácticas de transformación chamánica: restos de sustancias psicoactivas, parafernalia ritual, iconografía relacionada en otros soportes (Obelisco Tello, Estela Raimondi, cabezas clavas), arquitectura ritual diseñada para experiencias transformativas, y ofrendas depositadas en contextos asociados al Lanzón; así como sacrificios humanos y antropofagia ritual como expresión material de la predación transformadora.

Las cabezas clavas constituyen una secuencia iconográfica particularmente relevante, representando diferentes estadios del proceso de transformación chamánica. El registro arqueológico de sitios contemporáneos presenta elementos iconográficos afines que sugieren la existencia de un complejo simbólico compartido durante el Formativo andino.

8.1.8. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 7: Propiedades Ontológicas de Entidades Híbridas

La cosmovisión andino-amazónica atribuye a las entidades híbridas humano-felínicas las propiedades ontológicas características del chamán transformador: (a) capacidad de transitar entre perspectivas (perspectivismo); (b) adopción temporal de la corporalidad del jaguar manteniendo la interioridad humana (multinaturalismo); y (c) función de mediación entre planos cósmicos y entre humanos y no- humanos (analogismo relacional). Estas propiedades definen al chamán-jaguar como bisagra entre dominios ontológicos diferenciados.

8.1.9. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 8: Atributos Ontológicos del Monolito- Soporte

Se identificaron los atributos ontológicos que la cosmovisión andina asigna al monolito-soporte: (a) condición de huanca (ancestro petrificado con agencia activa); (b) función de axis mundi (conector de planos cósmicos); (c) capacidad oracular (comunicación con entidades no-humanas); y (d) función de marcador

territorial y tutelar. Estos atributos se manifiestan en el Lanzón a través de su verticalidad, ubicación en el núcleo del templo, orientación, y las evidencias de recepción de ofrendas.

8.1.10. Conclusión respecto al Objetivo Secundario 9: Relación Ontológica Felino Antropomorfo-Soporte

La relación ontológica entre la imagen del felino antropomorfo y el monolito que la soporta es de fusión o convergencia ontológica. Desde las ontologías amerindias, la distinción occidental entre "imagen" y "soporte" no opera en este contexto. El monolito-huanca y el chamán en transformación configuran una unidad ontológica indisociable donde ambos componentes comparten atributos de mediación cosmológica y agencia sobre los humanos.

El concepto de convergencia ontológica imagen-soporte desarrollado en esta investigación ofrece una herramienta teórica para superar la dicotomía representación/soporte material. El Lanzón Chavín no es una escultura que representa a un ser mítico, sino la materialización de una entidad chamánico- ancestral con plena agencia ontológica.

8.1.11. Conclusión Respecto al Objetivo Secundario 10: Funciones del Lanzón Chavín

Se identificaron las siguientes funciones del Lanzón Chavín: (a) función oracular, canalizando la comunicación entre consultantes humanos y entidades no-humanas; (b) función de ordenamiento cósmico y control del tiempo, articulando los planos del cosmos como axis mundi y funcionando como marcador astronómico; (c) función de materialización del ancestro fundador, presencia ontológicamente activa que legitimaba la autoridad del centro ceremonial; y (d) función de centro de peregrinación, atrayendo peregrinos y ofrendas de regiones distantes que buscaban acceder a su potencia mediadora.

8.1.12. Integración de Conclusiones

8.1.12.1. Principios Analógicos y Animistas Generando una Imagen Chamánica en Chavín de Huantar

La representación antropo-zoomórfica del Lanzón Chavín constituye una manifestación arqueológica de la confluencia de la ontología analógica relacional andina y la ontología animista perspectivista amazónica.

La cosmovisión andina opera bajo principios de correspondencia analógica donde las entidades se relacionan mediante vínculos de reciprocidad y complementariedad. En este sistema, el chamán no es un intermediario jerárquico ante una deidad trascendente, sino un especialista ritual capaz de activar las correspondencias analógicas entre diferentes escalas cósmicas. La hibridación felino-humano del Lanzón materializa estas correspondencias. Esta no es la imagen de un dios, sino de un especialista ontológico que actualiza las potencias relacionales del cosmos.

Desde la ontología animista amazónica, todos los seres poseen agencia y subjetividad, pero habitan "naturalezas" diferentes mientras comparten una humanidad común subyacente. El perspectivismo de Viveiros de Castro, establece que la transformación chamánica no es metafórica sino ontológicamente real: el chamán accede a la perspectiva del jaguar, adoptando temporalmente su naturaleza corporal mientras mantiene su subjetividad humana. Los atributos felínicos del Lanzón no representan poderes sobrenaturales otorgados por una deidad, sino la capacidad chamánica de transitar entre naturalezas múltiples, característica fundamental del multinaturalismo amazónico.

Esta convergencia ontológica imposibilita, por definición, la interpretación de dicha imagen como la de un dios en el sentido naturalista occidental.

La ontología naturalista que sustenta el concepto occidental de "dios" presupone una separación radical entre naturaleza y cultura, donde lo divino trasciende ontológicamente lo natural. Sin embargo, tanto la ontología analógica andina como la animista amazónica operan bajo principios de continuidad ontológica. En estos sistemas, no existe la separación naturaleza/sobrenatural que posibilita la emergencia conceptual de entidades divinas trascendentes.

La imagen del Lanzón, por tanto, en correspondencia con las ontologías analógicas y animistas debe

interpretarse como la representación de un especialista ritual en proceso de transformación ontológica, capaz de actualizar las potencias relacionales del cosmos y acceder a las múltiples naturalezas del perspectivismo. Esta lectura, sustentada en una arqueología cognitiva, reconoce la especificidad ontológica de las sociedades precolombinas y evita la imposición de categorías teológicas ajenas a sus sistemas de pensamiento.

8.1.12.2. Transformación Chamánica y Poder Cósmico

La iconografía del felino antropomorfo del Lanzón de Chavín constituye un testimonio de los procesos de transformación chamánica, cuya comprensión se enriquece sustancialmente desde las perspectivas ontológicas andina y amazónica. Las pupilas excéntricas que sugieren una visión que trasciende lo ordinario y la nariz dilatada que refleja una mayor percepción olfativa, conectada a la captación de esencias y fluidos vitales en rituales chamánicos, evidencian estados alterados de conciencia característicos del tránsito chamánico, donde la percepción sensorial se modifica para acceder a realidades no ordinarias. Desde el perspectivismo amazónico propuesto por Viveiros de Castro, estos rasgos representan la capacidad del chamán de adoptar múltiples perspectivas ontológicas, transitando entre diferentes "naturalezas" o formas de ser.

La configuración de manos en posiciones opuestas refleja el principio andino de complementariedad, donde las fuerzas contrarias no se oponen, sino que se articulan dialécticamente. Esta dualidad constitutiva del cosmos andino encuentra resonancia en la ontología relacional, donde los seres no existen de forma aislada sino en redes de reciprocidad e interdependencia. El chamán, como mediador ontológico, encarna esta tensión productiva entre opuestos.

Los atributos felínicos de predación, junto con elementos serpentinos, evidencian el multinaturalismo amazónico donde diferentes especies comparten una misma "cultura" interior, pero poseen "naturalezas" corporales distintas. La transformación chamánica implica la capacidad de acceder a estas diferentes corporalidades, adquiriendo las potencias específicas de cada especie.

Particularmente significativa resulta la representación de párpados configurados como serpientes, que materializan la "visión chamánica" o la capacidad de múltiples visiones a través de la transformación y que

hace clara referencia a una ontología perspectivista y multinaturalista. Esta iconografía sugiere que el acto de ver trasciende la percepción visual, constituyendo un modo específico de conocimiento donde la serpiente, asociada con la fertilidad, la transformación y el cosmos, media el acceso a realidades alternas.

En la configuración de la imagen del felino antropomorfo del Lanzón Chavín se articulan atributos que no solo refieren a la transformación chamánica, sino también al ejercicio de un poder cósmico que vincula al especialista ritual con los órdenes celeste, terrenal e inframundano.

Las figuras de la espiral en la parte superior de la máscara transformativa que usa el personaje y que dan origen a serpientes asociadas con la fertilidad y los ciclos lunares, es particularmente significativa ya que constituye una manifestación paradigmática del dominio estelar, cuya decodificación requiere la articulación de marcos ontológicos andinos, amazónicos y cognitivistas. Este motivo puede ser interpretado como una representación visual del poder cósmico y la regeneración cíclica. La espiral, como símbolo de crecimiento, flujos vitales, ciclicidad del tiempo y renovación, se vincula a la dinámica del origen y transformación; mientras que las serpientes emergentes pueden ser entendidas como encarnaciones de la fertilidad y la conexión con los ritmos lunares. En clave amazónica, las serpientes son además entidades maestras que transmiten saberes visionarios, confirmando el rol del chamán como mediador que accede a otras perspectivas.

Esta relación espiral – serpiente, tendría así connotaciones calendáricas y de ordenamiento del tiempo. La presencia de la chakana como símbolo relacional en la cúspide de la cabeza del personaje, asociada a la constelación de la Cruz del Sur y a los principios de cuatripartición, correspondencia, complementariedad y en general al equilibrio y la armonía; es la manifestación más clara de su poder cósmico. La chakana simboliza la articulación del universo andino, uniendo el mundo superior, el inferior y el terrenal en un sistema de correspondencia, complementariedad y reciprocidad. Esto evidencia que el ser del Lanzón no es solo un mediador, sino el principio ordenador que organiza el espacio y el tiempo. Su presencia y ubicación en la figura antropomorfa, sugiere una forma de cognición superior, un conocimiento intrínseco de las leyes que rigen el universo.

Desde una perspectiva cognitivista, la configuración de esta imagen puede ser vista como una

manifestación de la capacidad humana para crear y manipular símbolos que condensan significados complejos. La combinación de elementos visuales y simbólicos en la imagen del felino antropomorfo sugiere una sofisticada comprensión de la estructura del cosmos y la interconexión de los fenómenos naturales y humanos.

8.1.12.3. El Chaman Transformador Andino

El chamán amerindio constituye una figura central en la construcción de la cosmología y el orden social dentro de las sociedades originarias de los Andes y la Amazonía. A diferencia del dios creador propio de la ontología naturalista occidental, que se concibe como trascendente, exterior y dotado de poder absoluto, el chamán no crea el mundo ex nihilo. Su poder se basa en su capacidad de ordenar y transformar, articulando la compleja red de relaciones entre humanos, no humanos, espíritus y fuerzas cósmicas.

Desde la ontología analógica andina, el chamán funge como mediador que teje correspondencias entre entidades y dominios, asegurando la complementariedad y reciprocidad. Su función es mantener el equilibrio entre opuestos. En este sentido, es un ordenador que garantiza la continuidad del cosmos mediante la práctica ritual y la regulación de intercambios energéticos y sociales.

El chamán como ordenador no impone estructura sobre el caos, sino que reestabiliza relaciones cósmicas perturbadas. La función ordenadora implica conocimiento especializado de correspondencias cósmicas y capacidad para movilizar fuerzas ya existentes en el cosmos.

La ontología animista amazónica, por su parte, dota al chamán de la capacidad de reconocer la interioridad compartida entre seres humanos y no humanos. A través del perspectivismo, el chamán asume la mirada del jaguar, del ave, la serpiente o cualquier otro espíritu, transitando entre múltiples realidades corporales. Esta capacidad de “volverse otro” lo convierte en un transformador, capaz de negociar con entidades de distintos mundos. El multinaturalismo amerindio enmarca este tránsito: cada ser comparte la condición de sujeto, pero lo vive desde cuerpos diferentes, lo que exige un especialista que pueda cruzar esas fronteras ontológicas.

La dimensión transformativa del chamán deriva de su habilidad para transitar entre estados ontológicos y perspectivas múltiples. Esta capacidad no es creativa en sentido naturalista, sino metamórfica: reorganiza

configuraciones de relaciones preexistentes.

8.12.1.4. Configurando un Instrumento de Mediación Cosmológica

El Lanzón de Chavín constituye una sofisticada fusión ontológica entre huanca (piedra sagrada) e imagen del chamán (especialista ritual), configurando un instrumento integral de mediación cosmológica. Esta simbiosis trasciende la representación iconográfica para materializar una tecnología ritual específica que opera simultáneamente en múltiples dimensiones ontológicas.

En la cosmovisión andina, tanto el huanca (representado por el Lanzón de Chavín) como el chamán comparten características claves que los vinculan al orden cósmico y a la mediación entre esferas. El huanca, un monolito sagrado, es un eje que conecta el mundo terrenal con el cósmico, actuando como un punto de referencia. Es el ancestro petrificado y a la vez un canal de comunicación con los espíritus de los antepasados y otras entidades espirituales. En tal sentido, la figura del chaman en el Lanzón de Chavín podría ser interpretada como la de un poderoso chaman ancestral, histórico o mítico; un héroe cultural o fundador de un linaje, lo que añade otra capa de significado a su rol como mediador. En la cosmovisión andina, los ancestros no son entidades pasivas; son figuras activas y poderosas que continúan influyendo en el mundo de los vivos, actuando como puentes entre los diferentes planos cósmicos.

De manera similar, el chamán en su función ritual se convierte en un mediador entre los planos humanos y no humanos, utilizando técnicas transformativas y perceptivas para transitar entre diferentes realidades.

La imagen del felino antropomorfo esculpida en el Lanzón amplifica esta función de mediación. Esta fusión refleja una ontología analógica, donde las similitudes formales entre seres y objetos permiten la transferencia de propiedades y significados, así mismo desde una ontología animista, se entiende que tanto el chamán como el huanca tienen una interioridad común con los espíritus y los elementos naturales.

En este sentido, el Lanzón no solo es un objeto de culto, sino un instrumento de mediación cosmológica, que articula las dimensiones terrenales y cósmicas a través de la relación entre el chamán y el felino, capaz de operar como oráculo, mediador entre diferentes seres o entidades y ordenador multidimensional.

8.1.13. Síntesis Conclusiva

Finalmente anotamos que la presente investigación demuestra que la aplicación de las ontologías amerindias —particularmente el perspectivismo y multinaturalismo de Viveiros de Castro y la tipología ontológica de Descola— permite una interpretación epistemológicamente coherente de la iconografía chavín, superando las limitaciones de los enfoques occidentales. La identificación del felino antropomorfo del Lanzón Chavín como un chamán-ancestro en proceso de transformación ontológica constituye una contribución al conocimiento arqueológico y antropológico sobre las sociedades del Formativo andino.

El Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio (MAIRA), desarrollado y aplicado en esta investigación, se valida como instrumento replicable para el análisis de iconografía producida bajo ontologías amerindias, ofreciendo una alternativa metodológica epistemológicamente más pertinente para el estudio del registro arqueológico andino y amazónico.

8.2. Recomendaciones

A partir de los resultados y conclusiones de la presente investigación, se formulan las siguientes recomendaciones para futuras investigaciones y para la aplicación práctica de los hallazgos:

1. Aplicación del método MAIRA a otros artefactos iconográficos Chavín. Se recomienda aplicar el Método de Análisis Iconográfico Relacional Amerindio a otros artefactos emblemáticos del corpus iconográfico Chavín, particularmente el Obelisco Tello, la Estela Raimondi y las cabezas clavas. La aplicación sistemática del método a estos materiales permitirá: (a) validar y refinar las categorías analíticas propuestas; (b) identificar patrones iconográficos compartidos y variaciones; (c) construir una interpretación integral del sistema simbólico chavín desde las ontologías amerindias. Se sugiere priorizar el Obelisco Tello por su complejidad iconográfica y su potencial para revelar aspectos cosmológicos complementarios a los identificados en el Lanzón.

2. Estudios comparativos con iconografía del Formativo andino. Se recomienda realizar estudios comparativos aplicando el método MAIRA a la iconografía de otros sitios del Formativo andino que presentan representaciones de felinos antropomorfos y entidades híbridas, tales como Kuntur Wasi, Pacopampa, Garagay, Huaca de los Reyes, etc. Estos estudios permitirán: (a) establecer el alcance

geográfico y temporal del complejo simbólico chamánico-felínico; (b) identificar variantes regionales y desarrollos cronológicos; (c) comprender las redes de interacción ideológica durante el Formativo.

3. Investigaciones interdisciplinarias sobre prácticas chamánicas en otros sitios arqueológicos. Se recomienda desarrollar investigaciones interdisciplinarias que articulen arqueología, arqueobotánica, bioarqueología y etnografía para profundizar en la comprensión de las prácticas chamánicas. Específicamente se sugiere: (a) análisis de residuos en la parafernalia ritual para identificar sustancias psicoactivas específicas; (b) estudios bioarqueológicos de restos humanos para caracterizar posibles prácticas sacrificiales; (c) análisis de la arquitectura ritual desde la perspectiva de la arqueoacústica y la arqueoastronomía; (d) documentación etnográfica de prácticas chamánicas contemporáneas en comunidades andino-amazónicas que preserven tradiciones transformativas.

4. Profundización en el concepto de convergencia ontológica. Se recomienda desarrollar investigaciones teóricas que profundicen en el concepto de convergencia ontológica imagen-soporte propuesto en esta tesis. Este desarrollo debería incluir: (a) revisión de otros casos arqueológicos andinos donde la relación imagen-soporte presente características similares (huancas con iconografía, mallquis con ajuar, etc.); (b) diálogo con los desarrollos teóricos de la antropología del arte y los estudios de cultura material; (c) exploración de las implicaciones del concepto para la teoría arqueológica general. Se sugiere organizar seminarios o coloquios que reúnan a especialistas en ontologías amerindias, arqueología andina y teoría arqueológica.

5. Refinamiento y estandarización del método MAIRA. Se recomienda continuar el desarrollo metodológico del MAIRA mediante: (a) la elaboración de un manual metodológico detallado que explicite los procedimientos de análisis; (b) la construcción de un glosario estandarizado de términos y categorías; (c) el desarrollo de protocolos para la identificación y registro de rasgos y atributos; (d) la creación de bases de datos que permitan la sistematización y comparación de análisis.

6. Aplicaciones para la gestión patrimonial y museografía. Se recomienda que los resultados de esta investigación sean incorporados en las estrategias de gestión patrimonial y difusión del sitio arqueológico de Chavín de Huantar y del Museo Nacional Chavín. Específicamente se sugiere: (a) actualizar los contenidos

museográficos incorporando la interpretación del Lanzón como chamán- ancestro; (b) desarrollar materiales educativos que expliquen las ontologías amerindias de manera accesible; (c) capacitar a los guías e intérpretes del patrimonio en el nuevo marco interpretativo; (d) diseñar experiencias de visita que permitan a los visitantes comprender la función mediadora y transformativa del Lanzón en su contexto original.

7. Diálogo con comunidades andinas contemporáneas. Se recomienda establecer diálogos con comunidades andinas contemporáneas, particularmente aquellas que preservan tradiciones relacionadas con huancas, ancestros y prácticas rituales. Este diálogo debería: (a) valorar los conocimientos tradicionales como fuentes válidas para la interpretación arqueológica; (b) explorar continuidades y transformaciones en las concepciones ontológicas andinas; (c) contribuir a la revitalización de saberes ancestrales; (d) incorporar perspectivas comunitarias en la gestión del patrimonio arqueológico. Se sugiere desarrollar proyectos de arqueología colaborativa que integren a las comunidades como co-investigadores.

Bibliografía

Abal, C (1995) “Chavín de Huántar: símbolo y cultura De la magia al mito”. Editorial Almagesto. Buenos Aires.

Acosta, José de (1589). “Historia Natural y Moral de las Indias”. Sevilla.

Adelaar, W. (2010) “Trayectoria histórica de la familia lingüística quechua y sus relaciones con la familia lingüística aimara”. Boletín de Arqueología PUCP, N°14, pp. 239-254.

Albisetti, C. y Venturelli, A. (1962) Enciclopedia Bororo. Volume I. Vocabulario e Etnografia. Museu Regional Dom Bosco. Mato Grosso. Brasil

Albornoz, Cristobal (1989) [1581] “Instrucción para descubrir todas las guacas del Piru y sus camayos y haziendas”, En Revista Historia16 N°155, pp. 161-198. Madrid.

Allen, C. J. (2021). El Mundo Entero Está Viendo: Nuevas Perspectivas Sobre el Animismo Andino. En: La Arureología de las Wakas. Exploraciones de Lo sagrado en los Andes Precolombinos. Editado por Tamara L. Bray.

(1988) The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community. Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry. Smithsonian Institution Press.

Alva, W. (1992) “Orfebrería del formativo”. En: Oro del Antiguo Perú, pg. 17-118. Banco de crédito del Perú.

Amat, Hernán (1997) “Formación y desarrollo de la sociedad teocrática en los Andes Centrales”. En Actas y trabajos científicos del XI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina.

(1971) “Informe preliminar de exploraciones arqueológicas PAEA”. En: Arqueología y Sociedad, n°5. pp. 36-56. Museo de Arqueología y Etnología. U.N.M.S.M. Lima

Ambrosio, A. F. (2021) “Les fonctions culturelles et religieuses du masque”. En: Quaderni di «Filosofia», pp. 161-171. Mimesis Edizioni, Milano-Udine.

Arens, W. (1979). The man-eating myth: Anthropology and anthropophagy. Oxford University Press.

Arguedas, J. M. (1966) Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración Quechua Recogida por Franciscco de Ávila [¿1598?]. Edición Bilingüe. Instituto de Estudios Peruanos-IEP.

Århem, K. (2016). Southeast Asian animism in context. In A. Kallinen (Ed.), Animism in Southeast Asia (pp. 3-30). Routledge.

(1996). The cosmic food web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola & G. Pálsson (Eds.), Nature and society: Anthropological perspectives (pp. 185-204). Routledge.

Arnold, D. y Yapita, J. (2022) Lengua, cultura y mundos entre los aymaras: reflexiones sobre algunos nexos vitales. –Denise Y. Arnold y Juan de Dios Yapita, editores. La Paz: Instituto de Lengua y Cultura Aymara, ILCA. (Serie: Biblioteca Lengua y Cultura Aymara, No. 8). Primera edición.

Arocha, J. y Friedemann, Nina de (1982) Herederos del Jaguar y la Anaconda. Carlos Valencia Editores. Santa Fé de Bogota.

Arriaga, P. (1968[1621]) La Extirpación de la Idolatría en el Perú. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.

Arroyo, S. (2011) "Los Apus y el Culto a los Muertos en los Andes: Los Entierros en el Nevado Wamanrasu de Huancavelica". En: Perspectivas Latinoamericanas N°8. Pp. 24-50. UNMSM. Ashmore, W.A. (1991). Site-Planning Principles and Concepts of Directionality among the Ancient Maya. Latin American Antiquity, 2, 199 - 226.

Ashmore, W.A., & Sabloff, J.A. (2002). Spatial Orders in Maya Civic Plans. Latin American Antiquity, 13, 201 - 215.

Astuhuaman, C. y Gonzales, A. (2012) "Cultos, rituales y pasajes en los andes centrales, siglo XVII: Apo Parato, Junín". En Revista Haucaypata. Año 2, n°4. Lima.

Avendaño, H. (1986[1617]) Relación de las idolatrías de los indios. En Duviols P Cultura Andina y Represión. Centro Bartolomé de las Casas. Cuzco, Perú.

Aveni, A. F. (2001). Skywatchers: A revised and updated version of Skywatchers of ancient Mexico. University of Texas Press.

(2003). Archaeoastronomy in the ancient Americas. Journal of Archaeological Research, 11(2), 149-191.

Bardales, R. (2013) Wirakocha. El Código de Tiwanaku y Machu Picchu. Universidad Nacional del

Altiplano.

Barfield, T. (2001) Diccionario de Antropología. Ediciones Bellaterra. Barcelona.

Bartra, Roger (2006) "Antropología del cerebro. La conciencia y los sistemas simbólicos". Fondo de Cultura Económica, pp. 227, Mexico D.F.

Bauer, B. & Dearborn, D. (1995). Astronomy and empire in the ancient Andes. University of Texas Press.

Benfer, Robert (2011) "La Tradición Religioso-Astronómica en Buena Vista". En Boletín de Arqueología PUCP, N°11, pp. 53-102, Lima.

Bennet, Wendell (1944) "The North Highland of Peru. Excavations in the Callejon de Huaylas and at Chavin de Huantar". Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. 39. Pp. 124. New York.

Benson, E. (1974) "A Man and a Feline in Mochica Art. Studies in Pre-Columbian Art and Archacology 14. Washington, D.C.: Dumbartoo Oaks.

(1985) The Classic Maya use of Jaguar accessories. ln E.P. Benson (ed.), Fourth Palenque Round Table VI. San Francisco: Pre-Columbian Art Institute: 155-158.

Benson, E. P., & Cook, A. G. (Eds.). (2001). Ritual Sacrifice in Ancient Peru. University of Texas Press. https://doi.org/10.7560/708938

Betanzos, Juan de (2004) [1551] "Suma y Narración de los Incas". Colección Crónicas y Memorias. Ediciones Polofemo. Madrid.

Berenguer, J. (1985) "Secuencia del Arte Rupestre en el Alto Loa: una hipótesis de trabajo". In C. Aldunate et al. (eds), Estudios en Arte Rupestre. Santiago: Musco Chileno de Arte Precolombino: 87-108.

Beyer, V. (2010) "Singing to the plants: A guide to mestizo shamanism in the upper Amazon. University of New Mexico Press.

Bickel, M. (1976) Sortilegio Rutilante de la Cruz del Sur. Ed. McMillan Co. of Australia.

Bird, Junius y John Hyslop (1985) The Preceramic Excavations at the Huaca Prieta Chicama Valley, Peru.

Volume 62 : Part 1, Pg. 161. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. New York, U.S.A.

Bischof, Henning (1999) "Los mates tallados de Huaca Prieta: ¿evidencias del arte Valdivia en el arcaico centroandino?. Boletin de Arqueologia PUCP, N° 3, 85-119. Lima

(1997) Cerro Blanco, Valle de Nepeña, Perú – Un sitio del Hortizonte Temprano en Emmergencia. In: Archaeologica Peruana 2. Arquitectura y civilización en los Andes Prehispánicos (Bonnier E. & H. Bischof eds.): 203-234; Heidelberg: Sociedad Arqueológica Peruano-Alemana.

Botero, Luís Fernando (2016b). "Apus, Wakas y Cerros. Una Aproximación a la Geografía Sagrada en los Andes". En Runas: Sociedad, Religión y Cultura en los Indigenas del Chimborazo. Ed. Diocesis de Riobamba. Ecuador.

Bouchard, J. F. (2004) Sacrificios y Chamanismo en la Cultura Tumaco-La Tolita (Colombia- Ecuador). En Simbolismo y Ritual en los Andes septentrionales, pgs. 51-68. Mercedes Guinea Editora. Ediciones Abya-Yala. Quito

Bourget, S. (2006). Sex, Death, and Sacrifice in Moche Religion and Visual Culture. University of Texas Press.

Bouysse, T. (1987) "La Identidad Aymara. Aproximación Histórica (Siglo XV, Siglo XVI)". HISBOL- IFEA.

Boyer, Pascal (1994) "The naturalness of religious ideas. A cognitive theory of religión". University of California Press, pp. 352. Berkeley.

Bray, T. (2021) Wak'as Andina y Configuraciones Altrrnativas de Personas, Poder y Cosas. En: La Arqueología e las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos. Ediciones El Lector S.R.L. Arequipa. Perú.

Brescia, C. (2016) El Altar de Piedra o "Choque Chinchay": Descubrimiento, Origen del Nombre y Posibles Funciones. En página web PEREGRINA-Un VideoOfrenda al Mundo Andino. https://peregrinadanza.wordpress.com/2016/09/02/el-altar-de-piedra-de-choque-chinchay/#respond

Braden, G. (2009) 2012 ¿Qué esperar del cambio de Era? Ed. Sefirá

Brosseder, C. (2014). The Power of Huacas: Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*. University of Texas Press.

Brown, M. (2007) Tsewa's Gift: Magic and Meaning in an Amazonian Society (Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry). 3rd ed. University of Alabama Press.

Burger, R. (2011). What kind of hallucinogenic snuff was used at Chavín de Huántar? An iconographic identification. Ñawpa Pacha, 31(2), 123-140.

(1992) "El Centro Sagrado de Chavín de Huantar". En The Ancient Americas: Art from Sacred Landscapes. Editado por R. Towsend, pp.265-277. Art Institute of Chicago. Chicago, U.S.A

(1992) "Chavin and the origins of andean civilization". Thames and Hudson, pp. 249. Londres.

(1998) "Excavaciones en Chavín de Huantar". Fondo Editorial PUCP, pp. 461, Lima.

(1989) "El horizonte Chavín: ¿quimera estilística o metamorfosis socioeconómica?". En Revista Andina, Año 7, n°2, pp. 543-573. Lima.

(1984) "The Prehistoric Occupation At Chavin de Huantar". University of California Publications, Anthropology 14. University of Berkeley. Berkeley, Califormia, U.S.A.

(1982) "Pójoc and Waman Wain: two villages in the Chavín heartland". En: Ñawpa Pacha, n°20. pp. 3 – 40. Berkeley.

(1979) "Resultados preliminares de excavaciones en los distritos de Chavín de Huántar y San Marcos, Perú". En Arqueología Peruana, editado por Ramiro Matos, pp. 133-153. Actas del Seminario Investigaciones Arqueológicas en Perú 1976. Editorial Centro de Proyección Cristiana, Lima.

Burger, Richard y Salazar, Lucy (2000) "Las divinidades del universo religioso Cupisnique y Chavín". En Los dioses del antiguo Perú. Lima, Banco de Crédito del Perú. Lima.

Cabello, M. (1951[1586]) Miscelánea Antártica. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. 562 pp. Lima, Perú.

Calancha, A. (1638) Crónica Moralizadora de la Orden de San Agustín en el Perú. Por Pedro Lacavallería. Barcelona.

Calancha, A. y Torres, B. (1972[1638]) Crónicas Agustinas del Perú. Consejo Superior de

Investigaciones Científicas, “Instituto Flores”. Madrid, España.

Calsín, David (2020) “Emplazamientos iniciales, expansión y convergencia del quechua, aymara y puquina”. Revista Educación Año 18, N°18. Universidad San Cristóbal de Huamanga, pp. 158-166. Ayacucho.

Campana, Cristóbal (2019) “El mar y las aguas en la iconografía andina”, Trujillo, UPAO. (1995) “Arte Chavín. Análisis estructural de formas e imágenes”, Lima, UNFV.

(2015) “Iconografía del Pensamiento Andino”, Trujillo, UPAO.

(2012). Arquitectura y ceremonia en Chan Chan. Trujillo: Universidad Nacional de Trujillo.

(2006) “Chan Chan del Chimo. Estudio de la ciudad de adobe más grande de América antigua”. 1ra. Edición. Editorial Orus.

(2002) “Estructura de una deidad Chavín”. Revista ARKINKA N°78, pp. 86-93. Lima.

(1995) “Una deidad antropomorfa en el formativo andino”. A&B. BELLO, Editores, (pp.116). Lima.

(1994) “La Cultura Mochica”

(1970) “Chavín, dioses, símbolos y estilo”. Edit. Ávalos, pp. 96. Trujillo.

Campbell, Joseph (2012) “Imagen del mito”. Ediciones Atalanta, pp. 619. Girona, España.

(1991) The masks of God: Primitive mythology. Penguin Books.

(1972) El héroe de las mil caras: Psicoanálisis del mito. Fondo de Cultura Económica

Cané, R. (1986) “Iconografía de Chavín: Caimanes o Cocodrilos y sus Raíces Shamánicas” en Boletín de Lima N°45, pp. 86-95. Lima

(1988) “Alucinógenos utilizados en la Región Andina Prehispánica”. En: Boletín de Lima N°56,

pgs. 35-40

Carcedo, P. (2016) “Personajes de Élite en la Orfebrería Sicán: Deidades, Linajes y Ancestros”. En: Revista Lambayeque Nuevos Horizontes de la Arqueología Peruana.

Carlos, E. (2015) “La Circulación entre Mundos en la Tradición Oral y Ritual y las Categorías del pensamiento Quechua: En Hanansaya Ccullana Ch’isikata (Cusco-Perú). Tesís Doctoral. Universitat Autónoma de Barcelona.

Carlson, Uwe (2023) “La Imagen Divina Híbrida y su Iconografía en todas las culturas antiguas del Antiguo Perú” en Tejiendo imágenes. Homenaje a Victòria Solanilla Demestre, ed. C. Simmons Caldas y M. Valls i García. Lincoln, Nebraska.

(2020) “Las imágenes divinas del antiguo Perú”. Edición del autor.

(2019) “La imagen divina y su representación en el antiguo Perú”. Revista del Museo de Arqueología, Antropología e Historia, vol. 14, pág. 20-33.

(2012) “Iconografía andina: el simbolismo de Chavín”. En Boletín de Lima Vol. XXXIV. N°169/170, pp. 283-308. Lima.

(2010) “Iconografía Andina. Interpretación del Simbolismo en Antiguos Tejidos Peruanos”. Boletin de lIma N° 158. Lima

(2009) “Imágenes y símbolos en el antiguo Perú”. En Boletín de Lima Vol. XXI. N°158, pp. 21- 63. Lima.

Carneiro, Robert (1970) “A Theory of the Origin of the State”. En: Science Vol. 169, pp. 733-739. California

Carod-Artal F.J. y Vásquez Cabrera C.B. (2006). “Mescalina y ritual del cactus de San Pedro: evidencias arqueológicas y etnográficas en el norte del Perú”. Revista de Neurología, Volumen 42; N°8; pp. 489-498. Viguera Editores. Madrid.

Carrión, Rebeca (1948) “La cultura Chavín”. Reimpreso de la Revista del Museo Nacional de Antropología y Arqueología. Vol. II. N°1. (pp. 84). Lima.

(2005) “El culto al agua en el antiguo Perú”. Instituto Nacional de Cultura del Perú. 2da edición.

(pp. 209). Lima.

Castillo, A. (2021) “Del Yanantín al Pachakuti: La dialéctica Andina”. En: Disenso: Crítica y Reflexión Latinoamericana, vol. 4, n° I. UNSA.

Cazho, Walter (2018) “Análisis morfológico–semiótico del complejo arqueológico de ingapirca para la creación de su línea gráfica en el periodo 2018 – 2019”. Universidad Nacional del Chimborazo. Trabajo de Titulación, pp.117. Riobamba.

Cerrón, R. y kaulicke, P. (2010) “Los Estudios de Lingüística Histórica Andina”. Boletín de Arqueología

PUCP, N°14, pp. 9-13.

Cerrón, R. (2019) "La tesis del quechuismo primitivo y su efecto distorsionador en la interpretación del pasado prehispánico". En CURATOLA, Marco (ed.): El estudio del mundo andino. Fondo Editorial PUCP, pp. 177-186. Lima.

(2008) "Voces del Ande. Ensayos sobre onomástica andina". PUCP, pp. 412. Lima.

(2000) "El origen centro andino del aymara". En Boletín de Arqueología PUCP N°4, pp. 131-142. Lima.

Chase, Z. (2021) ¿Qué es una Wak'a? ¿Cuándo es una Wak'a?. En: La Arqueología e las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos. Ediciones El Lector S.R.L. Arequipa. Perú.

Chaumeil, J. P. (2005). "Un Método de Asimilación". En: Chamanismo y sacrificio: Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur. IFEA, pp. 117-125.

(1998) "Ver, Saber, Poder. Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana". IFEA – CAAAP.

Chávez, S. y Mohr, K. (1970) Newly discovered monoliths from the highlands of Puno, Peru. Expedition, 12(4):25-39.

Chaumeil, J. P. (1994) Los Yagua. En: Guía etnográfica de la Alta Amazonia. Vol. 1, pp. 181-308. IFEA

Chevalier, J. (1986) Diccionario de Los Símbolos. Editorial Herder. Barcelona.

Choque, Alba (2009) "La imagen del felino en el arte antiguo del Perú". Fundación San Marcos, pp. 92. Lima.

Cieza de León, P. (1984 [1553]). Crónica del Perú. Primera parte. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú - Lima.

Clasen, C., Howes, D., & Synnott, A. (1994) Aroma: The Cultural History Of Smell. Routledge. New York.

Coe, M. (1972) Olmec Jaguars and Olmec kings. In E.P. Benson (ed.), The Cult of the Feline. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks: 1-18.

Cobo, B. (1956[1653]) Historia del Nuevo Mundo. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.

Colbacchini, A. y Albisetti, C. (1942) Os Boróros Orientias. Orarimogodogue do Planalto Oriental de Mato Grosso. Brasiliana Serie 5. Vol.4. Bibliogteca Pedagógica Brasileira. Compahia Editora Nacional.

Conklin, W. (1997). Structure as Meaning in Ancient Andean Textiles. Chungara, Vol. 29, N°1, pp. 109-

131. Universidad de Tarapacá.

(2008) The Culture of Chavin Textiles. En: Chavín: Art, Architecture, and Culture (pp. 261-278). Cotsen Institute of Archaeology Press.

Cordova, Diego de (1957 [1651]) Crónica Franciscana de la Provincia del Perú. Publications of the Academy of American Franciscan History. Washington D.C.

Cordy-Collins, A. (1976). An iconographic study of Chavin textiles from the south coast of Peru: the discovery of a PreColumbian catechism. Univ. Microfilms, Ann Arbor, Michigan.

(1977). Chavín art: Its shamanic/hallucinogenic origins. In A. Cordy-Collins & J. Stern (Eds.), Pre-Columbian Art History: Selected Readings (pp. 353-362). Peek Publications.

(1980) An artistic record of the Chavrn hallucinatory experience. En: The Masterkey 54(3):84-93. (1982) Psychoactive Painted Peruvian Plants the Shamanism Textile. En: J. Ethnobiol. 2(2): 144- 153.

(1998) The Jaguar of the Backward Glance. Routledge.

(1999) "Telas pintadas Chavín del valle de Ica, Costa Sur". En Tejidos milenarios del Perú. J.A. Lavalle y R. De Lavalle (eds.): 107-142.

Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). Qualitative inquiry and research design: Choosing among five approaches (4a ed.). SAGE Publications.

Crocker, J. (1985) Vital Souls. Bororo Cosmology, Natural Symbolism, and Shamanism. The University of Arizona Press.

Cruz, P. y Joffre, R. (2020). "Pukara de los wak'a. Cerros, muros concéntricos y divinidades tutelares en el altiplano centro-sur andino», Journal de la Société des américanistes [En línea], 106- 2/2020. URL: http://journals.openedition.org/jsa/18487, pp. 47-76.

(1992). «Archaism or Tradition?: The Decapitation Theme in Cupisnique and Moche Iconography». Latin American Antiquity 3 (3): 206-220.

Curatola, Marco (2019) "El estudio del mundo andino". Fondo editorial PUCP, pp. 333. Lima.

(2017) "Los oráculos de los confines del mundo: Pachacamac, Titicaca y el Inca Tupa Yupanqui. En Pachacamac: El oráculo en el horizonte marino del Sol poniente". Fondo editorial BCP, pp. 167 - 197.

Lima.

(2016) “La voz de la huaca Acerca de la naturaleza oracular y el trasfondo aural de la religión andina antigua”. El Inca y la Huaca. La religión del poder y el poder de la religión en el mundo andino antiguo. PUCP - Hebrew University of Jerusalem, pp. 259 - 316). Lima.

(2013) “¿Fueron Pachacamac y los otros grandes santuarios del mundo andino antiguo verdaderos oráculos? Una aproximación comparativa”. En Los rostros de la tierra encantada: Religión, evangelización y sincretismo en el Nuevo Mundo. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 725 - 748. Lima.

(2008) “Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo”. En Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 15-70. Lima.

(2008b) “La Función de los Oráculos en el Imperio Inca”. En: Adivinación y Oráculos en el Mundo Andino Antiguo. Pp. 15-70. Fondo Editorial PUCP.

(1991) “Iconografía Chavín: El dios de los grandes colmillos”, en Los Incas y el Antiguo Perú, tomo 1. Sociedad Estatal Quinto Centenario. Madrid.

Daggett, P. y Henning, D. (1974) “The Jaguar in North America. American Antiquity 39, 3: 465- 469. D’ Andrade, Roy (1995) “The development of cognitive anthropology”. Cambridge University Press, pp. 273, Cambridge.

(1984). "Cultural meaning systems". en R. A. Shweder & R. LeVine (Eds.), Culture Theory: Essays on mind, self, and emotion. Cambridge University Press (pp. 88–119). Cambridge.

DeBoer, W. (2001). The Big Drink: Feast and Forum in the Upper Amazon. In M. Dietler & B. Hayden (Eds.), Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics, and Power (pp. 215-239). Smithsonian Institution Press.

De la Cadena, M. (2015). Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds. Duke University Press.

De Rivero, M. y De Tschudi, J. (1851) “Antiguedades Peruanas”. Imprenta Imperial de la Corte y del Estado, pp. 484. Viena.

De Saussure, Ferdinand (1995) “Curso de lingüística general”. 14ta edición. Ed. Lozada, pp. 260. Buenos Aires.

Demarest, A. (1981) “VIRACOCHA The Nature and Antiquity of the Andean High God”. Peabody Museum of Archaeology Hardvard University, Cambridge. Massachusetts.

Denzin, N., Lincoln, Y. & Giardina, M. (2006) Disciplining Qualitative Research. International Journey of Qualitative Studies in Education, 19(6), 769-82.

Depaz, Zenón (2015) “La cosmovisión andina en el Manuscrito de Huarochirí”. Ediciones Vicio Perpetuo Vicio Perfecto. 1ra. Edición.

Descola, P. (2003) “Antropología de la Naturaleza”. IFEA. Lima.

(2012) Más allá de la naturaleza y la cultura. Amorrortu editores.

(1994). In the society of nature: A native ecology in Amazonia. Cambridge University Press.; Diccionario de la Lengua Española (1992) Real Academia de la Lengua Española. Vigésima primera edición. RAE. Madrid.

Di Salvia, Daniela (2011). “Para una dialéctica de la naturaleza andina. Aproximaciones filosófico-antropológicas a las creencias quechuas en los Apus y la Pachamama”. Gazeta de Antropología. Volumen 27, N°1. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de Jaén. Jaén, España.

Dobkin de Ríos, M. (1984). Hallucinogens: Cross-cultural perspectives. University of New Mexico Press.

(2009). The psychedelic journey of Marlene Dobkin de Rios: 45 years with shamans, ayahuasqueros, and ethnobotanists. Park Street Press.

Dole, G. (1998) “Los Amahuaca”. En: Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. III, pp. 125-274.

Donnan, C. B. (1978). Moche Art of Peru: Pre-Columbian Symbolic Communication. Museum of Cultural History, UCLA

Duch, Lluís (2001) “Antropología de la religión”. Ediciones Herder, pp. 162. Barcelona.

(2008) “Antropología simbólica y corporeidad cotidiana”. UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, pp. 245. Cuernavaca. Mexico.

Duque, Luis y Cubillos, César (1983) Arqueología de San Agustín. Exploraciones y Trabajos de Reconstrucción en Las Mesitas A y B. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Santa Fé de Bogota.

(1993) Arqueología de San Agustín. Exploraciones Arqueológicas realizadas en el Alto de las Piedras (1975 1976). Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Santa Fé de Bogota.

Durkheim, Emilio (1982) “Las formas elementales de la vida de la vida religiosa”, AKAL editor. Madrid.

Durston, A. (2007). Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650. University of Notre Dame Press.

Duviols, P. (2016) “Un simbolismo de la ocupación, el ordenamiento y explotación del espacio: el monolito Huanca y su función en los andes prehispánicos”. En Escritos de Historia Andina Tomo I, pp. 175-210. IFEA. Lima.

(1986). Cultura andina y represión: procesos y visitas de idolatrías y hechicerías. Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.

Earls, J. (1976) “Evolución de la Administración Ecológica Inca”. En: Revista del Museo Nacional. Tomo XLII. Lima.

Eco, Humberto (2000) “Tratado de semiótica general”. Lumen, 5ta edición, pp. 464, Barcelona. (1999) “Kant y el ornitorrinco”. Lumen ediciones, pp. 573. Barcelona. España.

Eliade, Mircea (2005) “El vuelo mágico y otros ensayos”. 4ta edición. Ediciones Siruela, pp. 255. Madrid. (2001) “El mito del eterno retorno”. Emecé Editores, pp. 112. Avellaneda, Argentina. (1991) Mito y Realidad. Editorial Kairos, pp. 217. Barcelona, España.

(2009 [1974]) “El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis”. 8va edición. Fondo de Cultura Económica, pp. 246. Mexico D.F.

(1979) Lo Sagrado y lo Profano: Naturaleza de la Religión. Labor/Guadarrama, pp. 185. Barcelona, España.

(1963). Mito y realidad. Editorial Labor.

Encinas, J. (1953) “El Totemismo Entre los Antiguos Peruanos”. En Revista Letras, Vol.19, N°49. Pp. 151-172. Unversidad Nacional Mayor de San Marcos

Escribano, M. (2000). Cinco mitos de la literatura oral mhuysqa o chibcha. Bogotá: Semper Ediciones. (2005). La simbólica del paleotegría mhuysqa. Bogotá: Produmedios. Fundación Montecito. Espejo, J. 1956 Exploraciones Arqueológicas en las cabeceras del Pukcha. Tesis para optar el grado de Bachiller en Letras. UNMSM. Lima.

(1951) Exploraciones arqueológicas en las cabeceras del Pukcha (Perú). Cuadernos Americanos, 56(2): 139-152.

Estenssoro Fuchs, J. C. (2003). Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750. IFEA.

Estermann, J. (2006) Filosofía Andina. Sabiduría Andina para un Mundo Nuevo. Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.

Estete, Miguel de (1968[1535]) Noticia del Perú. En: Biblioteca Peruana. Primera Serie. Tomo I. Editores Técnicos asociados. Lima

Fagan, B. (1991) “Kingdom of Golds, kingdoms of Jade. The Americas before Columbus. Thames and Hudson. Londres.

Farfán, C. (2012) El Huanca y su dimensión simbólica en la Arqueología de la Sierra Central. Arqueología y Sociedad N°24, pp. 393-402.

Farfán, Carlos y Aranguren, Victoria (2021). “Poder y sacralización del paisaje en los Andes Centrales: Una aproximación”. Latín American Journal of Development. Vol 3, N°5, pp. 3419- 3442. Curitiba. Brasil.

Fausto, Carlos (2007) “Feasting On Peolple. Eating Animals and Humans in Amazonia” en Current Anthropology, Vol. 48, Número 4, pp. 497-530.

Favre, Henri (1965) “Tayta Wamani. Les Culte des Montagne dans le Centre Sud des Andes Peruviens”. Estudes Latino-americaines III. Faculté de Sciences et Letres d’Aix-en-Provence. Francia.

Feldman, Leonardo (2006) “El cactus San Pedro: su función y significado en Chavín de Huantar y la tradición religiosa de los andes centrales. Tesis UNMSM, pp. 150. Lima.

Frame, M. (2001) Blood, Fertility, and Transformation: Interwoven Themes in the Paracas Necrópolis Embroideries, en: E. P. Benson y A. G. Cook (eds.), Ritual Sacrifice in Ancient Perú, 137-164, University of Texas Press, Austin.

(2008) “Representaciones de Género, Jerarquía y otras Relaciones en los bordados Paracas Necrópolis”. En: Arqueología y Sociedad N°19, pp. 241-264.

Fujii, T. (1993) “El Felino, el Mundo Subterráneo y el Rito de Fertilidad: Tres Elementos Principales de la Ideología Andina”. Senri Ethnological Studies 37.

Flannery, K. (1972) “The cultural evolution of civilization”. En: Annual Review of Ecology and Systematics 3, pp. 399-426. Michigan.

Fuenzalida, Fernando (1965). “Santiago y el Wamani: aspectos de un culto pagano en Moya”. Debates en Antropología N°5. Pontificia Universidad Católica del Perú. Dpto. de Ciencias Sociales. Lima.

Furst, P. (1980) “Los Alucinógenos y la Cultura”. Fondo de Cultura económica. Primera edición en español, pp. 189. Ciudad de Mexico.

(1968) The Olmec were- jaguar-motif in the light of ethnog raphíc rcalicy. In E.P. Benson (ed.), Dumbarton Oaks Conference on the Olmec. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks: 143-175.

Fux, P. (2015) “Chavín”, Museo de Arte de Lima (MALI), Lima.

Galdames L, Díaz A. (2015) Piedra en la piedra ¿y el hombre dónde estuvo? Percepción y significado de la piedra en la geografía sagrada de las sociedades andinas. Runa 36(2): 5-23.

Gamboa, P. (1982) La Escultura en la Sociedad Agustiniana. Universidad nacional de Colombia. Santa Fé de Bogota.

García, Antonio y Medina, Karina (2018) La semiótica en la arquitectura. El lenguaje arquitectónico”. Editorial Universidad de Granada, pp. 262. Granada.

Garcilaso de la Vega (2016) [1609] “Comentarios Reales”. Fondo editorial Universidad Inca Garcilaso de La Vega. Lima.

Geertz, Clifford (2003) – "La interpretación de las culturas". Gedisa, pp.388, Barcelona.

Ghezzi, I. (2006) Las Trece Torre de Chankillo. Arqueoastronomía y Organización Social en el Primer Observatorio Solar de América. En: Boletín de Arqueología. N°10, pp- 215-235

Ghezzi, I., & Ruggles, C. (2007). Chankillo: A 2300-year-old solar observatory in coastal Peru. Science, 315(5816), 1239-1243.

Gell, A. (2021) "Arte y Agencia: Una Teoría antropológica", pp. 328. Sb Editorial.

Gil, Francisco y Fernández, Gerardo (2008). "El culto a los cerros en el mundo andino: estudios de caso". Revista Española de Antropología Americana. Vol 38, número 1, pp. 105-113. Madrid.

Golte, J. (2015) Moche Cosmología y Sociedad. Una interpretación iconográfica. Segunda edición. Serie: Fuentes e Investigaciones para la Historia del Perú, 18. IEP Instituto de Estudios Peruanos.

Gómez, F. (2010) "El jaguar en la Literatura Kogi. Análisis del complejo simbiótico asociado con el jaguar, el chamanismo y lo masculino en la cultura Kogi". Colección: La Tejedora - Escuela de Estudios Literarios.

González, A. (1972) "The felinic complex in northwest Argentina. In E.P. Benson (ed.), The Cult of the Feline. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks: 116-138.

González, F. (1989) "Los Símbolos Precolombinos. Cosmogonía, Teogonía, Cultura". Editorial Obelisco. Barcelona.

González, V. (2013) ¿Qué Sabemos de San Agustín? Boletín de Historia y Antiguedades. Vol. C, N°857; pp. 281-313.

Gose, P. (2008). Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes. University of Toronto Press.

(1993). Segmentary state formation and the ritual control of water under the Incas. Comparative Studies in Society and History, 35(3), 480-514.

Griffiths, N. (1996). The Cross and the Serpent: Religious Repression and Resurgence in Colonial Peru. University of Oklahoma Press.

Grove, D. (1970) "Los Murales de la Cueva de Oxtotitlán, Acatlán, Guerrero. Mexico: Instituto Naciónal

de Antropología e Historia.

Guamán Poma de Ayala, F. (1980). Nueva corónica y buen gobierno. Siglo XXI. (Trabajo original publicado en 1615).

Guinea, M. (2004) "Los Símbolos del Poder o el Poder de los Símbolos". En: simbolismo y Ritual en los Andes Septentrionales, pp. 9-50. Abya Yala. Quito.

Gudemos, M. (1992d) "Consideraciones sobre la música ritual en la cultura La Aguada". Publicaciones del ClFFYH Arqueología 47: 111-144.

Gutmann, Margit (1998). "Como un Apu dios de la montaña curó un enfermo. Salud - enfermedad y naturaleza en un cuento oral quechua de los Andes peruanos". Guaraguao Volumen 2, N°6, pp. 43-60. http://www.jstor.org/stable/25596038

Haas, Jonathan y Creamer, Winifred (2004) "Cultural Transformation In the Central Andean Late Archaic". En libro: Arqueología Andina (pp.35-50) Editor: Serie de Arqueología Global de Blackwell. Editores Blackwell, Oxford.

Haenke, Tadeo (1901) "Descripción del Perú". Ministerio de Foemento, pp. 327. Lima, Perú.

Hall, Robert (1985) "Medicine Wheels, Sun Circles, and the Magic of World Center Shrines". En Plains Anthropologist, Vol. 30, N°109, pp. 181-193. Washington DC.

Harner, M. (1987) La Senda del Chamán. Editorial SWAN. Madrid.

(1977). The ecological basis for Aztec sacrifice. American Ethnologist, 4(1), 117-135. (1972). The Jívaro: People of the sacred waterfalls. University of California Press.

Harris, Marvin (2001) "Antropología cultural". Tercera reimpresión, pp. 622, Alianza Editorial, Madrid.

(1984) "Introducción a la Antropología General". Quinta edición, Alianza editorial, pp. 553, Madrid.

Hastorf, C. A. (2005) The Upper (Middle and Late) Formative in the Titicaca Region.

Havalkof, S. y Veber, H. (1994) "Los Asheninka del Gran Pajonal". En: Guía etnográfica de la Alta Amazonia Vol. V, pp. 75-280. IFEA

Heggerty & Beresford-Jones, D. (2010) "Archaeology, Language, and the Andean Past: Principles, Methods, and the New 'State of the Art'". Boletín Arqueología PUCP, N°14, pp. 29-60.

Hernández, J. (2020) “principios metafísicos fundamentales de la cosmología chamánica abyayalense”. Principios: Revista de Filosofía. Vol. 27. N°53, pp. 63-89. Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

Hernández Principe, Rodrigo (1923) [1621] “Mitología Andina. Idolatría en Recuay”. Revista Inca 1, pgs. 25-78. Lima.

Hernández, R., Fernandez, C. y Baptista, M. (2014) Metodología de la Investigación. McGraw-Hill/Interamericada Editores, S.A. 6ta Edición. Mexico D.F:

Hocquenghem, A. (1987) Iconografía Mochica. PUCP.

Hill, J. D. (2013). Instruments of power: Musicalizing the other in lowland South America. Ethnomusicology Forum, 22(3), 323-342.

Hodder, Ian (1994) “Interpretación en arqueología. Corrientes actuales”. Editorial Crítica, pp. 235, Barcelona.

Hugh-Jones, S. (1979). The palm and the Pleiades: Initiation and cosmology in Northwest Amazonia. Cambridge University Press.

Ibarra, Bebel (2004) “Arqueología de la sierra de Ancash. Propuestas y perspectivas. Instituto Cultural RUNA. Lima.

(2010) “Prospección Arqueológica con excavaciones en la cuenca del río Puccha, provincia de Huari, Ancash”. Proyecto Arqueológico Huari-Ancash. Informe Final de Labores presentado al Instituto Nacional de Cultura. Temporada 2008-2010.

(2016) “Arqueología de la Sierra de Ancash 2, Población y Territorio”. Instituto de Estudios Huarinos. Editor Bebel Ibarra Asencios. Ancash. Perú.

Ikehra, H. (2020) Multinaturalismo y Perspectivismo en los Centros Ceremoniales Formativos. En: Los Desafíos del Tiempo, el Espacio y la Memoria. Ensayos en Homenaje a Peter Kaulicke. Fondo editorial PUCP.

Insoll, Timothy (2011) “The archaeology of ritual and religión”. Oxford University Press Inc. New York.

(2004) “Archaeology, Ritual, Religion”. Routledge. Taylor & Francis Group. Londres and New York.

Isbell, Billie Jean (1979). “To defend ourselves, ecology and ritual in an Andean village”. Latin American Monographs, N°47. Institute of Latin American Studies. The University Of Texas at Austin. Texas, U.S.A.

Itier, César (2021) “Huaca” un concepto andino mal entendido, en Chungara Revista de Antropología Chilena, Volumen 53, N°3, pp. 480-490. Santiago de Chile.

(2012). Viracocha o el océano: Naturaleza y funciones de una divinidad inca. IFEA-IEP.

Iwasaki, Fernando (1987) "Alucinógenos y religión: aproximaciones hacia el arte Chavín", en Histórica, vol. 11, N° 1, Lima, (pp. 1-24).

Jaeger, W. (1961). Early Christianity and Greek Paideia. Harvard University Press.

Januser, J.W. (2021) De Hombres y Monolitos. Encuentros Humano-Líticos y la Producción de una Ecología Animista en Khonkho Wankane. En: La Arqueología de las Wakas. Exploraciones de lo Sagrado en los Andes Precolombinos. Editado por Tamara L. Bray. Ediciones El Lector.

Jeréz, F. de [1534] 1946. Crónica de la Conquista del Perú. En: Pedro Cieza de León, Agustín de Zárate, Francisco de Jeréz. Editorial Librería Juan Mejía Baca. México D.F.

Jiménez Borja, A. (1972) Introducción al Pensamiento Peruano. En: Revista del Museo Nacional de Lima, 1972.Separata del Tomo N°38 pp. 191-249.

Julca, F. y Nivin, L. (2015) “Lenguas y toponímias en la zona andina de Ancash”. Aporte Santiaguino. Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo, pp. 129-140. Huaraz.

Jung, C. G. (1995). El hombre y sus símbolos. Paidós. (1970). Arquetipos e inconsciente colectivo. Paidós.

Jurado, Cid (2002) “El estudio de los objetos y la semiótica”. En Revista Cuicuilco, Vol. 9, N°25; pp. 1-19. Mexico D.F.

Kauffman, Federico (2013) “Los Chachapoyas”. Editado por el Banco de Crédito del Perú.

(2011) “Chavín iconografía: Piedras decoradas asociadas a la arquitectura”, en Arqueología y Vida, N° 4, (pp. 603-615), IFEA.

(2002) “Historia y arte del Perú antiguo”. Peisa, (pp. 1034). Lima. (1970) “Manual de Arqueología Peruana. Editorial PEISA. Lima

(1973) “Manual de Arqueología Andina”. Peisa

Kaulicke, Peter (2016) “Las funciones de Chavín de Huántar, su impacto suprarregional y el problema lingüístico en los Andes centrales”. Revista Andina N°56, pp. 153-168, Lima.

Kehoe, Alice y Pleger, Thomas (2007) “Archaeology: a concise introduction”. Waveland Press, pp. 125. Illinois.

Kolar, M. (2018) Archaeoacoustics: Re-Sounding Material Culture. En: Acoustics Today, pgs. 28- 37. Acoustical Society of America.

Kolar, M., Rick, J., Cook, P., Abel, J. (2012) Ancient Pututus Contextualizad: integrative Archaeoacoustics at Chavin de Huantar, Peru. En: Flower World Music Archaeology of the Americas Vol.1, pgs. 23.54. Ekho Verlag.

Kottak, Conrad (2011) “Antropología cultural”. McGraw-Hill/Interamericana Editores, S.A. de C.V, pp. 464, México D.F.

Kubler, G. (1972) “Jaguars in the Valley of Mexico”. In E.P. Benson (ed.), The Cult of the Feline. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks: 19-49.

Lajo, J. (2003) Qhapaq Ñan. La Ruta Inka de Sabiduría. Amaru Runa Ediciones.

Langdon, E. (2024) ¿Qué Hemos Aprendido Sobre el Chamanismo?: Reflexiones de Medio Siglo de Investigación. Scripta Ethnologica Nueva Época. Vol.46, N°1.

(2020) Configuraciones del Chamanismo Siona. Modos de Performance en los Siglos XX y XXI. En: Maguaré, Vol. 34, N°1, pp. 17-47.

(2013b) La Visita a la Casa de los Tigres: La Contextualización en Narrativas Sobre experiencias Extraordinarias. En: Revista Colombiana de Antropología, Vol. 49, N°1.

(2013a) La Eficacia Simbólica de Los Rituales: Del Ritual a la “Performance”. Ayahuasca y Salud. La Liebre de marzo Editor.

(1996) ¿Mueren en Realidad los Chamanes?: Narraciones de los Siona sobre Chamanes Muertos. Alteridades 6(12), pp. 61-75.

Larco Hoyle, Rafael (1941) Los Cupisnique. Trabajo presentado al Congreso Internacional de

Americanistas de Lima XXVII Sesión. Casa Editora "LA CRONICA" y "VARIEDADES" S. A. Ltda. 262 pgs. LIMA (Perú)

(1945) La Cultura Viru. Museo Rafael Larco Herrera. Trujillo

Lathrap, D. (1970) "The Upper Amazon". Thames And Hudson. 256 p.

Legast, Anne (2015) ¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos? En Chamanismo y Sacrificio, pp. 23 – 31. IFEA. Bogotá.

(1998) "La Fauna Muisca y sus Simbolos". Boletín de Arqueología Año 13, N°3. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.

Latcham, Ricardo (1927) "The Totemism of the Ancient Andean Peoples". Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, LVII, pp. 55-87.

(1941) "El culto del tigre entre los antiguos peruanos". Revista chilena de historia natural, Vol. 45. N°1. pp. 125-136. Santiago de Chile.

Lathrap, Donald (1970b) "La Floresta Tropical y el Contexto Cultural de Chavín". En "100 Años de Arqueología en el Perú, pp. 235-261. Edición de Petróleos del Perú. Instituto de Estudios Peruanos.

(1973) "Gifts of the Cayman: Some Thoughts of the Subsistence Basis of Chavín", en: A.Cordy Collins y J.Stern (eds.), Pre-Columbian Art History, pp. 341-351, Peek Publ., Palo Alto [reprint de: D.W.Lathrap y J.Douglas (eds.), Variations in Anthropology: Essays in Honor of John C. Mcgregor, Illinois Archaeological Survey, Urbana.

(1977) "Our father the Cayman, our matter the Gourd: Spinden revisited or a unitary model for the emergence of agriculture in the New World", en: C. Reed (ed.), Origin of Agriculture, pp.715- 752, The Hague.

(1985) "Jaws: The Control of Power in the Early Nuclear America Ceremonial Centers" en: Early Ceremonial Architecture in the Andes. Dumbarton Oaks Research Library. Washington D.C.

Legast, A. (2005) ¿Retratos de Chamanes o Ancestros Míticos? en Chamanismo y Sacrificio, Perspectivas Arqueológicas y Etnológicas en Sociedades Indígenas en América del Sur, pp. 23 –31. Bogota

Letras Annuas de la Provincia del Perú de este año de 1617. (1999) [1617]. Collegio de Lima. Arcivium Romanum Societate Iesu, Perù. Lima.

Letras Annuas de la Provincia del Peru (1618). Real Academia de Historia. Madrid.

León, E. (2010) "Chamanismo ancestral indígena en el encuentro del sí mismo". Editorial Universidad Cooperativa de Colombia, pp. 415. Bogotá

Leroi-Gourhan, A. (1994) "Las religiones de la prehistoria". Laertes, pp. 145. Barcelona (1984) "Símbolos, creencias y artes en la prehistoria". Ediciones Itsmo, pp. 649. Madrid.

Levi-Strauss, C. (1978) "Mito y significado". Alianza Editorial, pp. 95. Madrid.

(2002) "Mitológicas I. Lo Crudo y Lo Cocido". Sexta Edición. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

(1997) "El pensamiento salvaje". 2da reimpresión. Fondo de Cultura Económica. (1995) "Antropología Estructural". Ediciones Paidos.

(1988) "Tristes Trópicos". Ediciones Paidos.

(1981) "Las estructuras elementales del parentesco". Editorial Paidos.

(1966). The savage mind. University of Chicago Press.

(1964-1971) Mitológicas I – IV. Fondo de Cultura Económica. (1964). Mythologiques I: Le cru et le cuit. Plon.

Lewin, A. (2001) Diccionario Bilingüe de Términos de Arte. Comunidad de Madrid.

Lima, T. S. (1996). O dois e seu múltiplo: reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi. Mana, 2(2), 21-47.

Limón Olvera, Silvia (2006) "Entidades Sagradas y Agua en la Antigua Religión Andina". Revista LATINOAMERICA N°43. Universidad Nacional Autónoma de México-UNAM. México D.F.

Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). Naturalistic inquiry. SAGE Publications

Lira, C. (1997) "El Animal en la Cosmovisión Indígena". En AISTHESIS N°30. Pp. 125-142. Instituto de Estética. Pontificia Universidad católica de Chile.

Lowie, R. (1948) "Primitive Religion". Boni and Liveright Publishers. New York.

López, D. (2016) Un Análisis iconográfico sobre las Representaciones Felinas en la Cerámica de la

Cultura Arqueológica Tumaco-La Tolita. Trabajo de grado para optar el título de antropóloga. Universidad de Antioquia. Medellin.

López, J. (2014) Presencia y Función del Strombus Galeatus en la Cultura Chavín. Tesis para optar el título de licenciado en arqueología. Universidad Nacional Santiago Antúnez de Mayolo.

Lothrop, S. K. (1941) "Gold Ornaments of Chavin Style from Chongoyape, Peru". American Antiquity, Vol. 6, No. 3 (Jan., 1941), pp. 250-262. Publicado por Society for American Archaeology.

Lumbreras, L. (2019) "Pueblos y culturas del Perú antiguo", Ediciones COPE, pp. 544. Lima.

(2015) "Los rituales religiosos en Chavín y su importancia suprarregional en Chavín". Editor Peter Fux. MALI, Lima.

(2012) Chavín de Huántar. Los descubrimientos arqueológicos de Marino Gonzáles Moreno. Lima: Proyecto de Investigaciones Arqueológicas y Conservación Chavín de Huántar.

(2001) "Chavín" (CD-ROM : Features photographs, video clips, audio excerpts, drawings, and maps of the archeological site Chavín de Húantar. Contains textual information, graphics, a chronology of the site discovery, as well as, information on the architecture, ceramic, and the metallurgical products found at the site), Telefónica, Lima.

(1999) "Historia de la América Andina". Universidad Andina Simón Bolivar Sede Ecuador, pp. 606. Quito. Ecuador.

(1993) "Chavín de Huantar. Excavaciones en la Galería de las Ofrendas", pp. 260. Mainz.

(1989) "Chavín de Huántar en el nacimiento de la civilización andina", pp. 245. Instituto Andino de Estudios Arqueológicos-IFEA. Lima.

(1983) "Los orígenes de la civilización en el Perú". Editorial Carlos Milla Batres. Lima.

(1981) "La arqueología como ciencia social". Editorial Inca, pp. 192. Lima.

(1977) "Excavaciones en el Templo Antiguo de Chavín" (sección R): Informe de la sexta campaña. Ñawpa Pacha N°15, pp. 1-38. Berkeley. California. U.S.A.

Lumbreras, L. y Gonzales, M. (2012) Chavín de Huántar. Los descubrimientos arqueológicos de Marino Gonzáles Moreno. Lima: Proyecto de Investigaciones Arqueológicas y Conservación Chavín de Huántar.

Luna, L. E. (1984) “The Concept of Plants as Teacher Among Four Mestizo Shamans of Iquitos, Northeast Peru”, pp. 135–156. Journal of Ethnopharmacology 11.

(1986). Vegetalismo: Shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon. Stockholm Studies in Comparative Religion.

(1992b) “Icaros: Magic Melodies among the Mestizo Shamans of the Peruvian Amazon,” in Portals of Power: Shamanism in South America, ed. by E. Jean Matteson Langdon and Gerhard Baer, pp. 231–253. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1992b

Llamazares, Ana María (2023) “Seres Multidimensionales en el Arte precolombino de América del Sur. Una Comparación Simbólica” en Tejiendo imágenes. Homenaje a Victòria Solanilla Demestre, ed. C. Simmons Caldas y M. Valls i García. Lincoln, Nebraska.

(2022) “Símbolos de lo sagrado. El poder visionario de las imágenes chamánicas”. Editorial Kairós, pp. 416. Buenos Aires.

(2012) “El lenguaje de los dioses. Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica”. Editorial Biblos, Segunda edición, pp. 319. Buenos Aires.

(2006) “Reflejos de la cosmovisión originaria. Arte indígena y chamanismo en el noroeste argentino prehispánico”. Tesoros precolombinos del Noroeste argentino, Fundación Ceppa ediciones, pp. 63-91. Buenos Aires.

(2006b) “Arte chamánico: la simbiosis hombre-jaguar en la iconografía arqueológica de la cultura La Aguada, Noroeste de Argentina (400-1000 dC)”. Revista Cultura y Droga N°11, pp. 63-82. Buenos Aires.

(2006c) Metáforas de la dualidad en los Andes: Cosmovisión, arte, brillo y chamanismo. En: Las Imágenes precolombinas: Reflejo de saberes. Victoria Solanilla y Carmen Valverde Editores. Actas del Simposio ARQ 24 del 52 CIA, Sevilla.

Llanos H. (1995) Los Chamanes y Jaguares de San Agustín. Génesis de un Pensamiento Mitopoético. Editado por el autor. Santa Fé de Bogota.

MacCormack, S. (1991). Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru. Princeton University Press.

MacRae, E. (1992). Guiado pela lua: Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do Santo Daime. Brasiliense.

Magariños, Juan (1976) "Semiología del pensamiento científico". ILAE, pp. 168. Buenos Aires

Makowski, Krzysztoff (2022) "Dioses y Creencias del Perú Prehispánico". Ernst & Young Consultores S. Civil de R.L, pp. 525. Lima.

(2000) "El Obelisco Tello y los dioses de Chavín". En Los dioses del antiguo Perú. Banco de Crédito del Perú. Lima

(1996) "Dioses del Templo de Chavín. Reflexiones sobre la Iconografía Religiosa". Revista Estudios Latinoamericanos N°17, pp. 9-60.

Mamani, M. (2019) "Yanantin: relación, complementariedad y cooperación en el mundo andino". En: Estudios de Teoría Literaria. Revista digital Artes Letras y Humanidades. Año 8, N°16, pp. 191-203.

Mannheim, B., & Salas, G. (2015). Wak'as: Entifications of the Andean Sacred. En T. Bray (Ed.), The Archaeology of Wak'as (pp. 47-72). University Press of Colorado.

Mariátegui, J. (1999) "Pensamiento Mítico y Mundo Andino". En: IUS ET VERITAS. N°19. Pp. 346-354. Pontificia Universidad católica del Perú-PUCP.

Mariscotti, A. (1978) "Pachamama Santa Tierra". Contribución al Estudio de la religión Autoctona en los Andes Centro meridionales. Ed. Gerb Mann Verlag. Berlin.

Markham, Clements (1910) "The Incas Of Peru". E.P Dutton & Company, pp. 443. New York. U.S.A.

Martel, Alvaro (2012) "Semiótica de la imagen en arqueología: el caso de los escutiformes". Revista chilena de antropología visual, N°24, pp. 21-45. Santiago de Chile.

Martínez, Gabriel (1983). "Los dioses de los cerros en los Andes". Journal de la Societe des Americanistes. Tomo 69, pp. 85-115. Versión electrónica.

Matteson, E. (1992) "Shamanism And Anthropology", en Matteson, E. J. & Baer, G. (Eds.) Portals Of Power. Shamanism in South America. University Of New Mexico Press. Albuquerque.

Maybury-Lewis, D. (1968). The Savage and the Innocent: The Metaphysical World of the Yanomami. Beacon Press.

Meisch, L. A. (1997) Traditional Textile of the Andes: Life and Cloth in the Highlands. Thames and Hudson, London.

Mercier, M. (1979) Nosotros los Napu-Runas/Napu Runapa Rimay. Mitos e Historias. Publicaciones CETA.

Mesía, Ch. (2014) festines y Poder en Chavín de Huantar durante el período Formativo Tardío en los Andes Centrales. En: Chungara, Vol.46, N°3; pgs. 313-343.

Metraux, A. (1973) "Religión y Magias Indígenas de América del Sur". Aguilar S.A. de Ediciones. Madrid.

McEwan, Colin (1992) "Axis and Ushnu in Chavin lconography, en: E.C. Engwall, M. van de Guchte, A. Zigelboim (eds.), Gift to the Cayman: Essays in honor of Donald W. Lathrap, Journal of the Steward Anthropological Society, vo1. 20, nros. 1 y 2:79-98, Urbana (lllinois).

McGrath, A. E. (2007). Christian Theology: An Introduction. Blackwell Publishing.

McKenna, D. J. (2004). Clinical investigations of the therapeutic potential of ayahuasca: Rationale and regulatory challenges. Pharmacology & Therapeutics, 102(2), 111-129.

Middendorf, Ernst (1974 [1895]) "Perú observaciones y estudios del país y sus habitantes durante una permanencia de 25 años. Tomo III. La sierra. (pp. 576). Lima.

Milla, C. (1983) Genesis de la Cultura andina. Fondo Editorial del Colegio de Arquitectos del Perú.

Milla, Zadir (2008) "Introdución a la semiótica del diseño andino precolombino". Ediciones Asociación Cultural Amaru Wayra, pp. 92. Lima.

Miller, G. (1977) Sacrificio y Beneficio de Camélidos en el Sur del Perú. En: Pastores de Puna – Uywamichiq Punarunakuna. Jorge A. Flores Ochoa Compilador. Instituto de Estudios Peruanos.

Millones, L. (2008). Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Millones, L. y Mayer, R. (2012) La Fauna Sagrada de Huarochiri. IFEA/IEP. Lima.

(2008). Perú indígena: poder y religión en los Andes centrales. Fondo Editorial del Congreso del Perú.

(1987) "Historia y poder en los andes centrales. Desde los orígenes al siglo XVII". Editorial Alianza, pp. 209. Madrid.

(1979) “Las Religiones Nativas del Perú: recuento y evaluación de su estudio”. En Boletín de Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, 35-48. Lima.

Millones, Luis y Mayer, Renata (2012) “La fauna sagrada de Huarochiri”. Instituto de Estudios Peruanos-IEP/. Instituto Francés de Estudios Andinos-IFEA, pp. 161. Lima.

Millones, Luis y Onuki, Yoshio (1994) “El mundo ceremonial andino”. Editorial Horizonte, pp.298. Lima.

(1977) “La religión andina: estudios y estudiosos de una difícil pregunta”. En Revista de la Universidad Católica N°2, pp. 5-24, Lima.

Mills, K. (1997). *Idolatry and Its Enemies: Colonial Andean Religion and Extirpation, 1640- 1750. Princeton University Press.

Mithen, Steven (1998) “Arqueología de la mente. Orígenes del arte, la religión y de la ciencia”. Critica, pp. 333, Barcelona.

Miranda, J. (1991) “La Puerta del Sol: Cosmología y Simbolismo Andino”. Editorial Garza Azul. La Paz.

Mogrovejo, Toribio (2006) “Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605)”. Fondo Editorial PUCP, pp. 458. Lima.

Molina, C. (1989 [1575]). Relación de las Fábulas y Ritos de los Incas. Historia 16.

(1916[1553]) Conquista y población del Perú. En Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú. Ed. San martín. Lima, Perú. pp. 107-190.

(1943 [1553]) Relación de muchas cosas acaecidas en el Perú. Versión tomada de Las Crónicas de los Molinas. Editada y anotada por Francisco A. Loayza, Tomo IV, Serie Los Pequeños Grandes Libros de Historia Americana. Editores Técnicos Asociados S.A./Editorial Litográfica La Confianza S.A. Lima.

Moore, J. D. (1996). Architecture and Power in the Ancient Andes: The Archaeology of Public Buildings. Cambridge University Press.

(2014) A Prehistory of South America: Ancient Cultural Diversity on the Least Known Continent. University Press of Colorado.

Morales, Daniel (2013) El Surgimiento del Poder durante el Período Formativo en Pacopampa. El

Simbolismo de la Ideología del Mundo Andino-Amazónico. En: Arqueología Amazónica. Las Civilizaciones Ocultas del Bosque Tropical. Actas del Coloquio Internacional Arqueología Regional en la Amazonía Occidental: Temáticas, Resultados y Políticas. IFEA-IRD-Abya Yala. Quito.

(2007) "Jaguar e Ideología en las sociedades del Período Formativo: Pacopampa un caso de los Andes Centrales", en Investigaciones Sociales Año XI, N°18, pp. 139-150. UNMSM. Lima.

(2005) "El Dios Felino en Pacopampa". Arqueología y Sociedad N°16. Lima.

(1995) "Estructura dual y tripartida en la arquitectura de Pacopampa y en la iconografía de Chavín. En Investigaciones Sociales, Año 1, n.° 1, (pp. 83-102). UNMSM. Lima.

(1982a) "Cerámica Pacopampa y Mitología del dios Felino. Boletín de Lima N°19:43-53, Lima.

Morín, F. (1994) "Los Shipibo-Conibo". En; Guía etnográfica de la Alta Amazonía Vol. III, pp. 275-438. IFEA

Morón, E. (2010) "La Chakana como elemento posibilitador de la Integración Latinoamericana". En: Pensamiento y Cultura en Colombia y en América Latina Vol.31, N°102, pgs. 17-24.

Morris, Brian (2009) "Religión y antropología. Una introducción crítica". Akal, pp. 448.

Motta, E. (2015) "Pacha: Visión Andina del Espaciotiempo en la Perspectiva del Pensamiento Seminal". Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Moulian, R. y Fleck, D. (2023) Variaciones Sociosemióticas del Simbolismo de Sol y Luna entre los Pueblos Pano. ANTHROPOLOGICA. Año XLI, N°50, 2023, pp. 55-87.

Mujica Pinilla, R. (1996). Ángeles apócrifos en la América virreinal. Segunda Edición. Fondo de Cultura Económica.

Mulvany, E. (1984). Motivos fitomorfos de alucinógenos en Chavín. Chungará, 12, 57-80. Murra, John (2004) "El mundo andino. Población, medio ambiente y economía". Instituto de Estudios Peruanos, pp. 511. Lima, Perú.

(1978) La organización económica del estado Inca. Siglo Veintiuno (1975) Formaciones económicas y políticas andinas. IEP. LIMA.

(1972) El "control vertical" de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas.

Universidad Hermilio Valdiza.

(1962) Cloth and its functions in the Inca state. American Anthropologist 64:710–728.

Naranjo, P. (1986). El ayahuasca en la arqueología ecuatoriana. América Indígena, 46(1), 117- 127.

Nichols, D. E. (2016). Psychedelics. Pharmacological Reviews, 68(2), 264-355.

Nuñez del Prado Bejar, Juan (1970). "El mundo sobrenatural de los quechuas del sur del Perú a través de la comunidad de Qotobamba". Revista Allpanchis N°2, pp. 57-119. Instituto de Pastoral Andina. Cusco.

Ochoa, C. (2002) Mito y Chamanismo: El Mito de la Tierra sin Mal en los Tupi-Cocama de la Amazonía Peruana. Tesis Doctoral. Universidad de Barcelona.

Ochoa, J. (1977) Pastores de Alpacas en los Andes. En: Pastores de Puna – Uywamichiq Punarunakuna. Jorge A. Flores Ochoa Compilador. Instituto de Estudios Peruanos.

O'Connell, R. J. (1968). St. Augustine's Early Theory of Man, A.D. 386-391. Harvard University Press.

Ogalde, J., Arriaza, B. y Soto, E. (2009). Identification of psychoactive alkaloids in ancient Andean human hair by gas chromatography/mass spectrometry. Journal of Archaeological Science, 36(2), 467-472

Olivera, Q. (2022, 15 de enero) Quirino Olivera: El arqueólogo que descubrió el templo que reescribirá la historia del origen del cacao y de la civilización Andina peruana. https://leonardo.pe/wp/2022/01/25/quirino-olivera-y-montegrande-reescribiran-la-historia/

Onuki, Y. (2008) La Iconografía en los objetos del sitio de Kuntur Wasi, en Boletín de Arqueología PUCP N°12, pp. 203-218. Lima

Ordoñez, M. (2025) El Lenguaje Espiritual de una Reinterpretación Ancestral. IA APAEC. Chaparri, el Despertar del Sacerdote Muchik. EDIQUID.

Ortiz, F. (1947) El Huracán, su Mitología y sus Símbolos. Fondo de Cultura Económica. Mexico.

Orsini, C. y Benozzi, E. (2017) "Los Ancestros, las Llamas y el Agua. Reconstruyendo Prácticas Rituales junto a la Laguna de Puruhuay". En: INDIANA 34.1. Pp. 61-94. Ibero-Amerikanischen Institut.

Ossio, Juan (2018) "Etnografía de la cultura andina". Fondo editorial del Congreso del Perú, pp. 514.

(1992) “Los indios del Perú”. Editorial MAPFRE, pp. 299. Madrid.

(1978) El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca. In Actes du XLII Congrès International des Américanistes (Vol. 4,p.377- 95).

(1973) Guamán Poma: Nueva Corónica o carta al rey. Un intento de aproximación a las categorías del pensamiento del mundo andino. Ideología mesiánica del mundo andino, 153-213.

Paisley, S. y Saunders, N. (2010) “A god forsaken: The sacred bear in Andean iconography and cosmology”. World Archaeology, 42: 2, 245 — 260. Londres

Palka, J. (2002) “Left/Right Symbolism and the Body in Ancient Maya Iconography and Culture”. En: Latin American Antiquity , Volume 13 , Issue 4, pp. 419 – 443.

Pallarés, L. (1981) “Estudio antropológico del rito en la cultura inca del Perú”. Tesis Doctoral. Universidad Complutense de Madrid.

Panofsky, E. (1939). Studies in Iconology: Humanistic Themes in the Art of the Renaissance. Oxford University Press.

Paul, Anne (1990) Paracas Ritual Attire: Symbols of Authority in Anciente Peru. En The Civilization of The American Indian Series, Vol. 195. University of Oklahoma.

Pelikan, J. (1971). The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine, Vol. 1: The Emergence of the Catholic Tradition (100-600). University of Chicago Press.

Perrin, M. (2005) ¿Unos Objetos Chamánicos “Sacrificados”?.En Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur. pp. 142-157. IFEA. Jean-Pierre Chaumeil, Roberto Pineda Camacho y Jean-François Bouchard (ed.)

Peters, Ann (2016) The Cementery of Paracas Necropolis: Mortuary Practice and Social Network. En Tres Ensayos Sobre Paracas Necrópolis. Historia de la Investigación, Las Tecnologías Textiles y las Prácticas Mortuorias. Museo Chileno de Arte Precolombino.

Pieper, J. (1973). Introducción a Tomás de Aquino: doce lecciones (R. Cercós, Trad.). Rialp. (Obra original publicada en 1958)

Pinasco, A. (2024) Llamaqñawin (The eyes of the Celestial Llama, α and β Centauri), myths and the annual cycle of water in the Pachacámac Inca sanctuary. Cosmovisiones/Cosmovisões 5 (1): 253-262.

Polia, Mario (1999) "La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del archivo romano de la compañía de Jesús 1581-1752". Fondo Editorial PUCP, pp. 628. Lima.

Polo de Ondegardo, J. (1554) De los errores y supersticiones de los indios, sacadas del tratado y averiguaciones que hizo el Licenciado Polo. En Colección de Libros y documentos referentes a la Historia del Perú. 1ra Serie, T. 3. Sanmartí. Lima, Perú.

Polo, José (1900) "La piedra de Chavín". En Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima. N°9, pp. 199-232, Lima.

Popper, K. (2001) "Conocimiento Objetivo. Un Enfoque Evolucionista". Cuarta Edición. Editorial Tecnos (Grupo Anaya S.A.). Madrid.

Pozorski, T. (1980) "The Early Horizon Site of Huaca de Los Reyes: Societal Implications". En: American Antiquity 45: 110-110.

Quilter, J. (2014). The Ancient Central Andes. Routledge.

Quirce, C. M. (2010). El chamanismo y las drogas enteogénicas/alucinatorias del mundo precolombino. Revista Costarricense de Psicología, 29(43), 1-15.

Raimondi, Antonio (2006 [1873]) "El departamento de Ancash y sus riquezas minerales". Fondo Editorial de la UNMSM. Lima.

Ravines, Roger (1984) "Sobre la formación de Chavín: Imágenes y Símbolos". En Boletín de Lima N°35, Año 6, setiembre.

(2012) Chavín Retrospectivo. Antología Introductoria. En: Boletín de Lima, Vol. XXXIV, N°169/1970, pp. 19-102.

Reichel-Dolmatoff, G. (1978) "El Chamán y el Jaguar. El estudio de las drogas narcóticas entre los indios de Colombia". Siglo Veintiuno Editores. México D.F.

(1985) Los kogi, una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia.T.I y II. Procultura. Bogotá.

(2005) El Motivo Felino en la Escultura Prehistórica de San Agustín. En Arqueología Suramericana,

Vol.1, N°2, pp. 227-238. Editores: Cristóbal Gnecco y Alejandro Haber.

Reinhard, J. (1983a) "Las Montañas Sagradas: Un Estudio Etnoarqueológico de la Ruinas en las Altas Cumbres Andinas" en: Cuadernos de Historia 3, pp. 27-62. Santiago de Chile.

(1985) "Chavin and Tiahuanaco: A New Look at two Andean ceremonial Centers" en: National Geographic Research. Vol. 1, N°3, pp. 395-422. Washington DC.

(2002). Machu Picchu: The sacred center. Cotsen Institute of Archaeology Press.

Renfrew, Colin (1990) "Arqueología y Lenguaje: la cuestión de los orígenes indoeuropeos". Editorial Crítica, pp. 272, Barcelona.

(1982) "Towards an archaeology of mind. An Inaugural Lecture delivered before the University of Cambridge on 30 November 1982". University Press, pp. 34, Cambridge.

(1994) "The Archaeology of Religion" en C. Renfrew y E. Zubrow (eds.), The Ancient Mind. Cambridge University Press, Cambriage,1994, pp. 47-54.

Renfrew, Colin y Paul Bahn (2008) "Arqueología conceptos clave". Edicione Akal S.A, pp. 345. (2011) "Arqueología: Teorías, Métodos y Práctica". Ediciones Akal S.A, pp. 400.

Renfrew, C. y Zubrow, E. (1994) The ancient mind. Cambridge University Press.

Rick, J., Rodríguez, S., Contreras, D., Sayre, M. y Otros (2009) "La Cronología de Chavín de Huantar y sus Implicancias para el Período Formativo". Boletín de Arqueología PUCP, N°13, pp. 87-132. Lima.

Rick, J., Rodriguez, S., Mendoza, R. y Kembel, J. (1998) "La Arquitectura del Complejo Ceremonial de Chavín de Huantar: Documentación Tridimensional y sus Implicancias". Boletín de Arqueología PUCP, N°2, pp. 181-214. Lima.

Rick, J., Lema, V., Sayre, M. y Otros (2025) "Pre-Hispanic ritual use of psychoactive plants at Chavín de Huántar, Peru". 122 (19) e2425125122 https://doi.org/10.1073/pnas.2425125122

Rick, John (2017) The Nature of Ritual Space at Chavin de Huantar. En: Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology, pgs. 21-50. University Press of Colorado.

(2017b) "Los canales subterráneos de Chavín de Huantar". En Top anual de los grandes

descubrimientos del Perú. Pp. 270-279. Consorcio Gráfico del Pacífico. Lima.

(2014) "Cambio y continuidad, diversidad y coherencia: Perspectivas sobre variabilidad en Chavín de Huántar y el Período Formativo". En Centro Ceremonial Andino: Nuevas Perspectivas para los Períodos Arcaico y Formativo. Edited by Yuji Seki, pp. 261-289. Lima.

(2013) "Religión y autoridad en Chavín de Huantar". En Chavin: El Templo Enigmático de Perú en los Andes. Museo Rietberg y Verlag Scheidegger & Spiess AG, pp. 167-176. Zurich.

(2010) "The Social Context of the Chavín Cult: A Review of the Evidence from Chavín de Huántar". In C. Stanish (Ed.), The Evolution of the Prehistoric Andean State (pp. 45-70). University of California Press.

(2008) "Context, Construction, and Ritual in the Development of Authority at Chavín de Huántar", en: W. J. Conkliny J. Quilter (eds.), Chavín: Art, Architecture and Culture, Monograph 61, Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California at Los Angeles, pp. 3-34, Los Angeles.

(2006) "Chavín de Huántar: evidence for an evolved shamanism", en: D. C. Sharon (ed.), Mesas and Cosmologies in the Central Andes. San Diego Museum Papers 44, pp. 101-112. San Diego.

(2005) "The Evolution of Authority and Power at Chavín de Huántar, Perú", en: K. J. Vaughn, D.E. Ogburn y C.A. Conlee (eds.), Foundations of Power in the Prehispanic Andes, Archaeological Papers of the American Anthropological Association 14, pp. 71-89, Arlington.

Rist, J. M. (1994). Augustine: Ancient thought baptized. Cambridge University Press.

Rivera, Ángel (2013) "Teoría y método de la arqueología cognitiva". En Revista portuguesa de arqueología. Volumen 16, pp. 5-26. Lisboa.

(2004) "Arqueología cognitiva: una orientación psicobiológica". ArqueoWeb: Revista sobre arqueología en Internet, Vol. 6, N°1. Madrid.

Rodriguez, S. y Rick, J. (2004) Building authority at Chavín de Huántar: Models of social organization and development in the Initial Period and Early Horizon. Andean Archaeology, 51-76. H. Silverman Ed.

Rodríguez, S. (2008) "The Architecture at the Monumental Center of Chavín de Huántar: Sequence, Transformations, and Chronology", en: W. J. Conklin y J. Quilter (eds.), Chavín: Art, Architecture, and

Culture, Monograph 61, Cotsen Institute of Archaeology Press, University of California at Los Angeles, pp. 35-81, Los Angeles.

Roe, Peter (1974) "A Further Exploration of the Rowe Chavin Seriation and its Inpications for North Central Coast Chronology". Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University. Washington D.C.

(2008) "How to Build a Raptor: Why the Dumbarton Oaks "Scaled Cayman" Callango Textile is Really a Jaguaroid Harpy Eagle".

Rojas, E. (2017). "El cerro y el felino. Un caso de unidad de grupo en la mitología en los Andes y la Amazonía". Revista Investigaciones Sociales Vol 21, N°39, pp. 19-25. UNMSM. Lima.

Rojas, Manuel (En preparación) "La Pakarina en la Arquitectura de Chavín de Huantar. Una Propuesta de Interpretación desde la Arqueología Cognitiva". Tesis de Investigación para obtener el grado de Magister en Arqueología Andina. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rosing, Ina (1996). "Rituales para llamar la lluvia". Ed. Los amigos del libro. La Paz.

Rosental, M. y Iudin, P. (1971). Diccionario filosófico (5.ª ed., revisada y ampliada). México: Editorial Grijalbo.

Rossi, Ferruccio (1990) "Semiotica e ideologia. Applicazioni della teoria del linguaggio come lavoro e come mercato. Indagini sulla alienazione lingüstica", Bompiani, pp. 331. Milan..

Rostworowski, María (2008) "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes". En Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 181-204. Lima.

(2000) Estructuras andinas del Poder. Ideología religiosa y política. IEP, (Historia Andina, 10), 4ta reimpresión.

Rowe, John (1946) "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest". En: South American Indians. Vol 21. Pp. 183-330. Bureau of American Ethnology.

(1959) Tiempo, estilo y proceso cultural en la arqueología peruana; Berkeley: Instituto de Estudios Andinos. 2ª ed.

(1972) El arte de Chavín; estudio de su forma y su significado. En Historia y Cultura. Órgano del Museo

Nacional de Historia, Lima, INC

Rozo, J. (1988) Relación mito-arte rupestre. En: Revista Universidad de Antioquía 212, Vol. LXI, abril/junio.

(1997) “Mito y rito entre los muiscas”. Editorial El Buho. (1998) “Relatos de la Antigua Bacatá”. Ediciones Naidi.

Ruck, C. A. P., Bigwood, J., Staples, D., Ott, J., & Wasson, R. G. (1969). Entheogens. Journal of Psychedelic Drugs, 11(1-2), 145-146.

Ruiz, J. (2004) “Introducción a la Iconografía Andina 1. Muestrario de Iconografía Andino Peruana referida a los departamentos de Ayacucho Cusco y Puno en el Perú”. BCP-ANTAMINA- IKONO S.A.

Sahlins, M. (2014) On the Ontological Scheme of Beyond Nature and Culture. Journal of Ethnographic Theory 4(1), Pp. 281-290. University of Chicago.

(1983). Raw women, cooked men, and other 'great things' of the Fiji Islands. Ethnology, 22(2), 109-122.

(1979). Cultural aspects of cannibalism. Annual Review of Anthropology, 8, 22-40.

Sakai, M. y Martinez, J. (2014) Repensando Cupisnique: Organización Social Segmentaria y Arquitectura Zoo-Antropomorfa en los Centros Ceremoniales del Valle Bajo del Jequetepeque durante el Periodo Formativo Medio. En: El Centro Ceremonial Andino-Nuevas Perspcctivas para los Períodos Arcaico y Formativo. Pp. 225-243. Ethnological Estudies 89, National Museum of Ethnology. Osaka.

Salazar, E. (2014) Astronomía inka: Arqueoastronomía y Etnoastronomía. Editado por el Museo Andrés del Castillo

Salomon, F. (2017). At the Mountains' Altar: Anthropology of Religion in an Andean Community. Routledge.

Sanchez, Emma. (2003) El Arte Precolombino. Editor Las Rozas. Madrid.

(1989) Arte precolombino II – Sudamerica. Historia 16. Madrid (1985) Arte Indígena Sudamericano. Editorial Alhambra.

Sanday, P. R. (1986). Divine hunger: Cannibalism as a cultural system. Cambridge University Press.

Sanders, William y Merino, Joseph (1970) "New World Prehistory. Archaeology of the American Indian". Prentice-Hall, Englewood Cliffs, pp. 120. New Jersey.

Santa Cruz Pachacuti (1968[1613]) Relación de las Antigüedades de este Reyno del Perú. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid, España.

Santo Tomás, Domingo de (2003) [1560]. "Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú". Instituto nacional de Cultura. Lima

Samaniego, Lorenzo (1995) "La escultura del edificio central de Cerro Sechín". En: Arqueología de Cerro Sechín. Tomo II. Escultura. PUCP y Fundación Volkswagenwerk-Alemania.

(1996). El arte escultórico de Sechín. Monumento arqueológico de Casma, Ancash, Perú. Tesis doctoral sustentado en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, Marzo. pp.226 + ilustraciones.

(2006). Punkurí. Proyecto Cultural. Chimbote, Perú. En: Revista Península, Edición Especial. Año VIII, Nº 17, Diciembre. Auspiciado por Agroindustrias San Jacinto S.A.A. Imprenta Grafica Reyes. pp. 99 + Cuadro Cronológico – Cultural, Ancash.

Sarmiento de Gamboa P. (1942[1572]) Historia de los incas. Emecé. Buenos Aires, Argentina.

Saunders, N. (1998) "Architecture Of Symbolism: The Feline Image". En N.J Saunders (Ed.), Icons of Power: Feline Symbolism in the Americas (pp. 12-52). Routledge.

(1989) "People of the Jaguar. London: Souvenir Press.

Sayre, Mateo (2010) "La vida al otro lado del río: agricultura, ritual y producción. Prácticas en Chavín de Huantar, Perú. Tesis. Universidad de California, Berkeley. Berkeley, U.S.A

Sawyer, A. (1972) The Feline In Paracas art. In E.P. Benson (ed.), The Cult of the Feline. Washington, D.C.: Durnbarton Oaks: 91-116.

Schele, L., y Freidel, D. (1990). A Forest of Kings. William Morrow and Company, Inc.

Schobinger, Juan y Abal, Clara (2009). "Las religiones precolombinas y la cultura de Chavín". Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, pp.190. Mendoza, Argentina.

Scholten, María. (1982). Chavín de Huantar. Editorial Juan Mejía Baca.

Schultes, R. E., y Hofmann, A. (2000). Plantas de los dioses: Orígenes del uso de los alucinógenos.

Fondo de Cultura Económica.

Service, E. (1975) "Origins of the State and Civilization. The process of cultural evolution". W.W. Norton and Company, Inc., pp. 352. New York.

(1962) Primitive social organization; an evolutionary perspective. Random House. New York.

Severi, C. (2007). The Chimera Principle: An Anthropology of Memory and Imagination. University of Chicago Press.

Shady, R. (1999) "La Religión como una Forma de Cohesión Social y Manejo Político en los Albores de la Civilización Andina". Boletín del Museo de Arqueología y Antropología N°9. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Shanon, B. (2002) "The Antipodes of the Mind Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience. Oxford University Press.

(2003) "Hallucinations", Journal of Consciousness Studies, 10 (2), pp. 3-31

Sharon, D. (1978). Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story. Free Press.

Shepherd, G. M. (2005). Perception without a thalamus: How does olfaction do it? Neuron, 46(2), 166-168.

Shibata, Koichiro (2017) Cosmología tripartita en Huaca Partida, valle bajo de Nepeña. INDIANA - Anthropologische Studien zu Lateinamerika und der Karibik. Vol. 34. N°1: 13-29

Silva, Jorge (1993) "Surgimiento de señoríos prehistóricos en el valle del Chillón: período Formativo (2000-200 años antes de la era cristiana)". En: Actas de las Sesiones de Avances de Investigación, tomo I, Nº 2: 107-110. Lima, Academia Nacional de Ciencia y Tecnología, Concytec.

(2007) "Origen de las Civilizaciones Andinas". Historia del Perú Lexus 1. Lima.

Silverman H. (1994) Cahuachi In The Ancient Nasca World. University The Iowa Press.

Solís, Gustavo (1999) "La lengua Culli revisitada". Escritura y pensamiento Año 2 N°4, pp. 29-48.

Sondereguer, César (20014) "Manual de iconografía precolombina y su análisis morfológico. Cronología-Estética". Libronauta Argentina S.A, pp. 80. Buenos Aires.

Stone-Miller, R. (2012) "Art of the Andes: From Chavin to Inca. Thames and Hudson. Londres.

Stone, R. (2011) The Jaguar Whitin: Shamanic Trance in Ancient Central and South American Art. University of Texas Press. Austin

Sullivan, L. E. (1988). Icanchu's drum: An orientation to meaning in South American religions. Macmillan.

Sullivan, W. (1996). "The Secret of the Incas: Myth, Astronomy and the War Against Time". Crown Publishers.

Szeminski, J. (1997) "Wira Quchan y sus Obras. Teología Andina y Lenguaje, 1550-1662". 1ra. Ed. Instituto de Estudios Peruanos.

Taylor, C. (2007). A Secular Age. Harvard University Press.

(2005). "Las Máscaras de la Memoria. Ensayos sobre la Función de las Pinturas Corporales Jívaro". En: Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur, pp. 207-230. IFEA

Taylor, G. (2008) Ritos y Tradiciones de Huarochiri. IFEA.

(1976) Camay, Camac et Camasca dans le Manuscrit Quechua de Huarochiri. Journal de la Societe des Americanistes. Vol. 63, pp. 231-244. Paris.

Tello, Julio C. (1921) "Introducción a la Historia Antigua del Perú". Editorial EUFORION

(1923) "Wiracocha". En: Reimpreso de la Revista Inca. Pp. 93-320. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

(1923) Inca. Revista Trimestral de Estudios Antropológicos. Vol. 1. N°1. Órgano del Museo de Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

(1929) Antiguo Perú. Primera Época. Editado por la Comisión Organizadora del Segundo Congreso Sudamericano de Turismo.

(1934) "Origen, desarrollo y correlación de las antiguas culturas peruanas". Revista de la Universidad católica del Perú, tomo II, N°10, pp. 157-168. Lima

(1940) Sobre el Origen y Desarrollo de las Primitivas Culturas del Perú. In: Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas: 589-714; Lima: Librería e Imprenta Gil S. A.

(1942) Origen y Desarrollo de las civilizaciones Prehistóricas Andinas. Reimpreso de las Actas del XXVII Congreso de Americanistas de 1939.

(1943) Discovery of the Chavin culture in Peru. American Antiquity, 9 (1): 135-160.

(1960) “Chavín. Cultura matriz de la civilización andina. Primera parte”. Publicación antropológica del Archivo «Julio C. Tello» de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Vol. II. Lima.

(2005). Arqueología del valle de Nepeña. Excavaciones en Cerro Blanco y Punkurí. Lima: Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Primera edición, Mayo. pp 184. Cuadernos de Investigación del Archivo Tello Nº 4.

(2005) Paracas Primera Parte. Julio C. Tello Obra Completa Volumen 2. Segunda Edición. Museo de Arqueología y Antropología, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Topic, J. (2008) “El Santuario de Catequil: Estructura y Agencia. Hacia Una Comprensión de los Oráculos Andinos. En: Adivinación y Oráculos en el Mundo Andino Antiguo. Pp. 71-96.

Torero, Alfredo (2002) “Idiomas de los Andes. Lingüística e historia”. IFEA. Pp. 565. Lima.

(1990) “Procesos Lingüísticos e Identificación de Dioses en los Andes centrales”. En: Revista Andina N°1, pp. 237-263.

(1989) “áreas toponímicas e idiomas en la sierra norte peruana. Un trabajo de recuperación lingüística”. Revista Andina Año 7, N°1, pp. 217-257. Cuzco.

(1983) “La familia lingüistica quechua”. En: Pottier, Bernard (ed.). América latina y sus lenguas indígenas. Monte Avila Editores, pp. 61-92. Caracas.

(1974) “El quechua y la historia social andina”. Lima, Universidad Ricardo Palma. 240 p.

Toro Montalvo, C. (2013) Mitos y Leyendas del Perú. A.F.A. Editores.

Torres, C. (2008). Chavín's Psychoactive Pharmacopoeia: The Iconographic Evidence. En: Chavin Art, Architecture, and Culture, pgs, 239-260. Cotsen Institute of Archaeology Press. Los Angeles.

Torres, C. y Repke, D. (2006). Anadenanthera: Visionary Plant of Ancient South America. Haworth Herbal Press, New York

Torres, D. (2019) “Panorama lingüístico del departamento de Cajamarca a partir del examen de la

toponimia actual". Tesis para optar el grado académico de magíster en lingüística con mención en estudios andinos. PUCP, pp. 289. Lima.

Townsley, G. (1994) "Los Yaminahua". En: Guía Etnográfica de la Alta Amazonía. Vol. II. IFEA.

Turner, V. (1988) "El proceso ritual. Estructura y antiestructura". Ed. Taurus, pp. 223. Madrid.

(1980) "La selva de los símbolos". Siglo XXI editores, pp. 450, Madrid.

Turpin, S. (1994) "Shamanism and Rock Art In North America. Special Publication No 1. San Antonio: Rock Art Foundation, Inc.

Ugalde, M. (2006) "Difusión en el periodo de Desarrollo Regional: algunos aspectos de la iconografía Tumaco-Tolita". En Bulletin de l'Institut français d'études andines. N°35, pp. 397-407. Lima.

(2009) "Iconografía de la cultura Tolita. Lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional". Kommission für Archäologie Außereuropäischer Kulturen, (pp. 224), Wiesbaden.

Uceda, S. (2014, 11 de Julio) Descubren tumba y murales del primer estado Moche en la huaca de la Luna. Arqueología del Perú. https://arqueologiadelperu.com/descubren-tumba-y- murales-del-primer-estado-moche-en-la-huaca-de-la-luna/

Uhle, Max (1920) "Los principios de las antiguas civilizaciones peruanas". Imprenta y encuadernación salesianas. Quito. Ecuador.

Urbano, Henrique (1981) "Wiracocha y Ayar. Héroes y funciones en las sociedades andinas". Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas", pp. 193. Cuzco.

(1974) "La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta". Allpanchis. Vol. VIII. I.P.A. CUSCO.

Urton, Gary (2022) El cosmos andino. Ediciones El Lector.

(2006) En el cruce de rumbos de la tierra y el cielo. Editorial Centro Bartolomé de Las Casas.

(1996) "The Body of Meaning in Chavín Art". En RES (Journal of Anthropology and Aesthetics) N°29/30:237-255

(1999). Inca Myths. University of Texas Press.

(1997) The Social Life of Numbers. A Quechua Ontology of Numbers and Philosophy of Arithmetic. Primera edición, University of Texas Press, Austin.

Valcarcel, Luis E. (1964) "Etnohistoria del Perú antiguo". Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 230. Lima.

(1932a) El personaje mítico de Pucará. Revista del Museo Nacional 1(1):18-31 (Lima).

Valderrama, Ricardo y Escalante, Carmen (1988). "Del tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos". DESCO. Lima.

(1997). "La doncella sacrificada. Mitos del valle del Colca". Universidad nacional de San Agustín – IFEA. Lima

Valdez, F. (2013) "Primeras Sociedades de la Alta Amazonía. La Cultura Mayo Chinchipe – Alto Marañón". Instituto Nacional de Patrimonio Cultural. Quito.

Valera, Blas (o Anónimo Jesuita). [1594] 1945. Las costumbres antiguas de los naturales del Perú, y la historia de los incas, siglo XVI. Introducción, adiciones, notas y comentarios de Francisco A. Loayza. Editorial Los Pequeños Grandes Libros de la Historia Americana, Serie I, Tomo VIII. Lima.

Valladolid, Julio (1993) "Agroastronomía andina". En Cultura Andina Agrocéntrica. Ed. PRATEC, pp. 171-207. Lima.

Vallverdú, Jaume (2008) "Antropología simbólica: teoría y etnografía sobre la religión, simbolismo y ritual". Editorial UOC, pp.191. Barcelona.

Vargas, Pedro (2005) "Análisis de los signos gráficos del Obelisco Tello en Chavín de Huántar: Una propuesta estructural y lingüística. Tesis para optar el título profesional de licenciado en Arqueología. UNMSM. Lima.

Vásquez de Espinoza, Antonio (1948 [1630]) "Compendio y Descripción de las Indias Occidentales. Smithsonian Institution, pp. 801. Washington.

Vásquez, J. (1998) "Chamanismo, Imagen y Poder en la formación de las sociedades complejas en la América precolombina". SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades, Vol. 10: 15-23.

Velasco, Martín (1978) "Introducción a la fenomenología de la religión". Ediciones Cristiandad, pp.

340. Madrid.

Vega-Centeno, Rafael (1998) “Patrones y convenciones en el arte figurativo del formativo temprano en la costa norte de los andes centrales”. En Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Tomo 27, N°2, pp. 183-211, Lima.

(2000) “Imagen y simbolismo en la arquitectura en Cerro Blanco, costa nor-central peruana”. En Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos, Tomo 29, N°2, pp. 139-160, Lima.

Vega Bazán, Estanislao (1971) [1656]. “Testimonio de una idolatría muy sutil que el demonio avía introducido entre los indios de las provincias de Conchucos y Guamalíes”. Reproducido en Pierre Duviols (1971) La lutte contre les religiones autochtones du Pérou colonial: “L´extirpation de l´idolatrie” entre 1532 et 1660. Paris-Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos. Appendice Documentaire, 386-389.

Velandia, César (1994) San Agustín: Arte, Estructura y Arqueología - Modelo para una Semiótica de la Iconografía Precolombina. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular y Universidad de Tolima. Santa Fé de Bogota.

Venturoli, Sofia (2011) “Los Hijos de Huari. Etnografía y Etnohistoria de Tres Pueblos de la Sierra de Ancash, Perú”. Fondo Editorial PUCP. Lima.

Verano, J. (2008) Trophy head-taking and human sacrifice in Andean South America. The handbook of South American archaeology. Pg. 1047-1060. Springer New York.

(2001). 8. The Physical Evidence of Human Sacrifice in Ancient Peru. In E. Benson & A. Cook (Ed.), Ritual Sacrifice in Ancient Peru (pp. 165-184). New York, USA: University of Texas Press. https://doi.org/10.7560/708938-009

Vergara, Enrique (1991) “Descodificación de los símbolos sacros chavín”. En Revista del Museo de Arqueología N°2, Trujillo.

Vidal Guerrero, Támara (2020) “San Pedro de Huancarpata (Huari, Ancash): Un caso de heterogeneidad a partir de tres deidades prehispánicas. Revista Diálogo Andino N°63, pp. 37-50. Universidad Nacional Santiago antunez de Mayolo. Huaras. Perú.

(2022) “El Dios del Rayo. De Hirka Llamoq a San Pedro de Huancarpata”. Universidad Peruana de Ciencias Aplicadas. Lima.

Vilaça, A. (2000). Relations between funerary cannibalism and warfare cannibalism: The question of predation. Ethnos, 65(1), 83-106.

Viveiros De Castro, Eduardo (1992) “From the Enemy’s Point Of You. Humanity and Divinity In An Amazonan Society”. The University Of Chicago Press. Chicago.

(1998) “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”. The Journal of the Royal Anthropological Institute, Vol. 4, No. 3 (Sep., 1998), pp. 469-488. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

(2004) Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En A. Surrallés & P. García Hierro (Eds.), Tierra adentro (pp. 37-80).

(2004b). Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America, 2(1), 3-22.

(2005) Chamanismo y Sacrificio: Un Comentario Amazónico. En: Chamanismo y Sacrificio. Perspectivas Arqueológicas y Etnológicas en Sociedades Indígenas en América del Sur. Pgs. 231-240. IFEA

(2010) Metafísicas Canibales. Líneas de Antropología Postestructural. Katz Editores.

(2012) “Comological Perspectivism In Amazonia and Elsewhere”. Cambridge University. Cambridge.

(2013) “La Mirada del jaguar: Introducción al Perspectivismo Amerindio”. Editorial Tinta Limón, Buenos Aires.

(2002) A inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia. Cosac & Naify.

Wagner, C. G. (2004). Chamanismo, magia, enteógenos y religión en la Antigüedad. En: Roger Bastide y Brasil, pgs. 571-582. Manufatura. Paraiba. Brasil.

Watanabe, L. (1976) “Sitios tempranos en el valle de Moche (costa norte del Perú), tesis de doctorado, Especialidad de Arqueología, Programa Académico de Ciencias Sociales, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima

Watson, E. (1933) “The cult of the mountain Lion. El Palacio XXXIV, 13-14: 95-109.

Weismantel, Mary (2015) “Seeing like an Archaeologist: Viveiros de Castro at Chavin de Huantar”. Jornal ar Social Archaeology, Vol. 15(2), pp. 139-159. Londres.

(2014) “Inhuman Eyes: Looking At Chavín De Huantar”. En Relational Archaeologies: Humans, Animals, Things. Londres. Routledge. Forthcoming.

(2014) “Ojos matadores” Documento repartido en la VII Reunión de Teoría Arqueológica de América del Sur realizada entre el 10 y 14 de octubre en San Felipe, Chile.

Weiss, G. (1972). Chamanismo y Totemismo en la Amazonía peruana. Etnología, 11(2), 157-169.

Whitehead, N. L. (2002). Dark shamans: Kanaimà and the poetics of violent death. Duke University Press.

Wiener, Charles (1880 [1993]) “Perú y Bolivia. Relato de Viaje”. Editor: Instituto Francés de Estudios Andinos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima.

Willey, Gordon (1970) “El problema de Chavín: revisión y crítica”. En 100 años de arqueología en el Perú, Lima, IEP.

Willey, G. y P. Phillips (1975) “Method and Theory in American Archaeology”. Seventh edition. University of Chicago Press.

Williams, C. (1980) “Arquitectura y Urbanismo en el Antiguo Perú”. En Historia del Perú 8: Perú Republicano – Procesos e Instituciones. Juan Mejía Baca Editores. Lima.

Williams, C. y Merino, M. (2006) “Inventario, Catastro y Delimitación del Patrimonio Arqueológico del Valle de Supe”. Instituto Nacional de Cultura.

Winkelman, M. (2000). “Shamanism: The Neural Ecology of Consciousness and Healing”. Bergin & Garvey.

(2013). “Shamanism and psychedelics: A biogenetic structuralist paradigm of ecopsychology”. European Journal of Ecopsychology, 4, 90-115.

Wong, Antonio y Arbaiza, Luz (2010) “La mitología amazónica y su relación con la simbología Chavín”. Investigaciones Sociales Vol. 14, N°24. UNMSM/IIHS, pp. 341-350. Lima.

Yacovleff, E. (1932) “Las Falcónidas en el Arte y las Creencias de los Antiguos Peruanos. En: Revista del

Museo Nacional, Tomo I, pp. 34-111.

Zeidler, J. (1988). "Feline Imagery, Stone mortars and formative period interaction spheres in the northern Andean área". Journal of Latin American Lore 14., 2: 243- 283.

Ziólkowski, M., & Sadowski, R. M. (1992). La arqueoastronomía en la investigación de las culturas andinas. Misión Arqueológica Andina, Universidad de Varsovia.

Zuidema, Tom (2015) "Códigos del tiempo: espacios rituales en el mundo andino". Apus Graph Ediciones, pp.288. Lima.

(2010) "El calendario Inca. Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado". Fondo editorial PUCP/Fondo editorial del Congreso del Perú, pp. 920. Lima.

(2008) "Calendario, presagios y oráculos en el mundo Inca". En Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 205-220. Lima.

(2002) El espacio y el tiempo según Murua y Guamán Poma. En: El Hombre y los Andes, Tomo II, pp. 639-652. Fondo Editorial PUCP.

(1995) El sistema de Ceques del Cuzco. La organización social de la capital de los Incas. Fondo Editorial PUCP.

(1992) "An Andean Model for the Study of Chavin Iconography". En Journal of the Steward Anthropological Society: Gifts to the Cayman: Essays in Honor of Donald W. Lathrap. Vol. 20 N°1 y 2 (pp. 37-54). Illinois.

(1983) "The Lion in the city: Royal symbols of transition in Cuzco. Journal of Latín American Lore 9, 1: 39-100.

(1982). Catachillay: The role of the Pleiades and of the Southern Cross and α and β Centauri in the calendar of the Incas. Annals of the New York Academy of Sciences, 385(1), 203-229. (1982b). The sidereal lunar calendar of the Incas. In A. F. Aveni & G. Urton (Eds.), Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American tropics (pp. 59-107). New York Academy of Sciences.

Zuidema, T. y Urton, G. (1976) La Constelación de la Llama en los Andes Peruanos. En: Allpanchis, N°9, pp. 59-119.

Anexo

Entrevista al maestro chaman Martín Ordoñez Guevara

Con fecha 16 de abril del año 2025, realizamos una entrevista con el Gran Maestro Chaman Martín Ordoñez Guevara, quién nos recibió en su casa en el distrito de Pachacamac, Lima. Las preguntas estuvieron formuladas en relación a las características felínicas y serpentinas, así como de otros rasgos que presenta el personaje antropomorfo del Lanzón chavín y su posible relación con la transformación y la visión chamánica. En las siguientes líneas, presentamos un resumen de este diálogo.

Pregunta 1. ¿Cuáles son los poderes visionarios del felino?

Respuesta: El chaman busca dominar la percepción del felino y anular sus propias percepciones y sus temores para abrir paso a la mente consciente.

Pregunta 2. ¿Cuál es la relación del felino con el cosmos y la astronomía?

Respuesta: Mediante la adopción de los poderes y la visión del jaguar, el chaman abre la conciencia omnipresente relacionada con el microcosmos, es decir, con la interioridad para elevarse hacia la conciencia omnipotente, relacionada con el macrocosmos y así unificarlos. Mediante la meditación, el chaman busca comunicar microcosmos con macrocosmos, es decir, unir el plano humano con las esferas celestes y observar sus relaciones y ciclos.

Pregunta 3. ¿Cuál es la relación del felino con el oráculo?

Respuesta: Como ya hemos mencionado, la conciencia mental omnipresente, obtenida mediante la meditación, permite obtener conocimiento sobre la respiración, la emanación, la exhalación, la repulsión y la propulsión; relacionados con los elementos aire, agua, fuego, tierra, y espacio respectivamente; para conectar con el macrocosmos, produciendo una dinámica que permite ver presente, pasado y futuro.

Pregunta 4. ¿Cuáles son los poderes visionarios de la serpiente?

Respuesta: La visión chamánica de la serpiente, al igual que con el jaguar, se conecta con los cinco elementos ya mencionados; con la diferencia que el poder visionario de la serpiente solo lo tienen

grandes maestros de maestros. La serpiente transmite conocimientos al jaguar, por eso la serpiente representa conocimiento y conexión.

Pregunta 5. ¿Cuál es la relación de la serpiente con el cosmos y la astronomía?

Respuesta: los grandes sacerdotes que han adquirido el conocimiento de la serpiente, obtienen también sabiduría, filosofía, metafísica, teología y religión. Todo esto se articula con el cosmos y la astronomía, por eso vemos que en los cielos también hay serpientes como la constelación del Amaru.

Pregunta 6. ¿Cuál es la relación de la serpiente con el oráculo?

Respuesta: Todo ese conocimiento recibido de la serpiente convertía a los chamanes en altos y grandes sacerdotes que les permitía ver el futuro y predecir al punto que no podían equivocarse.

Pregunta 7. ¿Cuál sería el significado de las pupilas excéntricas en el felino antropomorfo del Lanzón Chavín?

Respuesta: Podría ser por el uso de plantas sagradas o plantas de poder. Para empezar, los rituales chamánicos se realizan en la oscuridad, mayormente en lugares cerrados, por lo que las pupilas ubicadas en la parte superior de los ojos no son porque están mirando al cielo. Son más bien la manifestación de la mirada interior, la mirada introspectiva que entra en el microcosmos humano para proyectarse al macrocosmos, a las zonas estelares y al pasado y el futuro. En ese sentido, las pupilas excéntricas son el reflejo de ambas situaciones: el uso de psicoactivos y la mirada interior.