



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

Sánchez Flores, F. A. (2012). *El sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú* [Tesis para optar el grado de Licenciado en Filosofía]. Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Facultad de Letras y Ciencias Humanas. Unidad de Pregrado.

REPOSITORIO DIGITAL DE TESIS DE LA BIBLIOTECA DE LETRAS DE LA UNMSM

Autor

Fabio Anselmo Sánchez Flores

Título

El sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú

**País de
publicación**

Perú

**Fecha de
publicación**

2012

**Tipo de
publicación**

Tesis de Licenciatura

Idioma

Español

Resumen

La presente tesis explora las concepciones del mundo en las culturas prehispánicas Chavín y Moche del antiguo Perú. Fabio Anselmo Sánchez Flores analiza cómo estas culturas desarrollaron complejas cosmogonías basadas en conceptos como el origen, el orden y la naturaleza, análogos a los de la filosofía griega clásica (*arjé*, *cosmos*, *physis*). La investigación establece paralelismos entre las nociones filosóficas griegas y las creencias andinas, cuestionando si estas culturas estuvieron en camino de gestar un pensamiento filosófico propio. Se profundiza en las concepciones de la vida, la muerte y la existencia desde un enfoque fenomenológico y existencialista, basándose en el marco teórico de Martin Heidegger. La tesis también revaloriza el legado cultural de estas civilizaciones, proponiendo su relevancia como alternativa a la crisis contemporánea del sentido y la relación del ser humano con la naturaleza.

Palabras clave

Sentido del mundo; Culturas prehispánicas; Chavín; Moche; Filosofía andina; Cosmovisión; Mitología.

Campo del conocimiento del OCDE

Filosofía

Tipo de trabajo de investigación

Tesis

Nombre del grado

Licenciatura

Grado académico

Licenciatura en Filosofía

Institución que otorga el grado

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
(Universidad del Perú, DECANA DE AMÉRICA)

FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
Escuela Académico Profesional de Filosofía



**EL SENTIDO DEL MUNDO EN LAS CULTURAS
PREHISPÁNICAS DEL ANTIGUO PERÚ**

Por:

Fabio Anselmo Sánchez Flores

Tesis para obtener el título profesional de:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Lima - 2012

Agradecimientos:

A mis queridos padres por su ejemplo de disciplina y tenacidad.

A mi estimada *alma mater* por haberme acogido de brazos abiertos.

A mi apreciado asesor por su sabio consejo y orientación.

Al Dr. Jürgen Golte sin cuyo apoyo no hubiera sido posible consumir los objetivos del presente estudio.

A la Biblioteca de la PUCP por viabilizar la presente investigación.

“El latinoamericano es un inadaptado en su propio mundo porque no logra adaptar la cultura europea a sus propias circunstancias, pero también es un inadaptado porque no logra crear desde su propia historia cultural, una identidad propia, una conciencia comprometida con las respectivas realidades de esta multiforme América Latina”.

Leopoldo Zea.



ÍNDICE DE CONTENIDO

PRESENTACIÓN	1
RESUMEN	2
ABSTRACT	3
INTRODUCCIÓN	8
CAPÍTULO I: MITOLOGÍA, COSMOVISIÓN Y FILOSOFÍA	20
1.1 Filosofía	20
1.2 Cosmovisión y filosofía	20
1.3 Mitología	21
1.3.1 La relación de los mitos con los cuentos populares.....	22
1.3.2 Los mitos como producto de la psique	23
1.4 La naturaleza de los mitos griegos	27
1.4.1 Los mitos griegos y sus dioses	27
1.4.2 Los mitos de creación en Grecia	29
1.4.3 La sacralidad omnipresente de la religión griega	32
1.4.4 El rasgo mitológico de la religión griega	33
1.4.5 La experiencia religiosa entre los griegos	34
1.4.6 El sentido de las creencias míticas griegas	35
1.4.6.1 Diónisos	35
1.4.6.2 El orfismo	37
1.4.6.3 Apolo	39
1.4.6.4 Gnothi seautón (“conócete a ti mismo”)	40
1.4.6.5 Hybris y némesis	41
1.4.6.6 La Moira (el destino)	43
1.5 ¿De los mitos a la filosofía?	44
1.5.1 Los mitos como modelo de un todo organizado	48
1.5.2 Los mitos como esencia racional	48
1.5.3 Los mitos como modelo genético	49
1.5.4 Los mitos como principio directriz	50

3482

1.6 El “milagro griego”	52
CAPÍTULO II: MITOLOGÍA Y PANTEÓN CHAVÍN Y MOCHE	54
2.1 La cultura Chavín de Huántar	54
2.1.1 Breve información histórica y geográfica	54
2.1.2 Dioses del templo de Chavín	54
2.1.3 Reflexiones sobre la iconografía religiosa	55
2.1.4 La imagen del cosmos animado en el Obelisco Tello	56
2.1.5 El personaje mítico del Lanzón	63
2.1.6 La divinidad de la Estela de Raimondi	65
2.1.7 La bipartición y cuatripartición complementaria del universo en el Templo Viejo de Chavín de Huántar	66
2.1.8 El Templo Nuevo	69
2.2 La cultura Moche	70
2.2.1 Breve información histórica y geográfica	70
2.2.2 Análisis iconográfico de la mitología y cosmología Mochica	71
2.2.3 El panteón Moche y la estructura del poder	72
2.2.3.1 Las divinidades mayores y su descendencia	74
2.2.3.2 Modelo de las características de la cosmovisión Mochica ...	75
2.2.4 Estructura del panteón Moche	78
2.2.4.1 Dioses del mundo de arriba	79
2.2.4.1.1 La Divinidad Diurna	79
2.2.4.1.2 La Diosa Lunar	80
2.2.4.1.3 Las divinidades subalternas del mundo de arriba..	80
2.2.4.2 Dioses del mundo de abajo	80
2.2.4.2.1 La Divinidad Nocturna o de la Vía Láctea	80
2.2.4.2.2 La Divinidad de la Tierra	82
2.2.4.2.3 La Divinidad del Mar	82
2.2.4.2.4 Las divinidades subalternas del mundo de abajo...	83
2.2.4.3 Las divinidades intermediadoras	83
2.2.4.3.1 La Divinidad Intermediadora	83
2.2.4.3.2 La Iguana	84
2.2.5 La pareja divina y la fertilización de la tierra (el Dios Solar, Dios del maíz o Guerrero del Águila, y la Diosa de la Tierra)	84
2.2.6 Los muertos en el cosmos Moche	90

CAPÍTULO III: NOCIONES HOMOLOGABLES EN LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA COSMOVISIÓN CHAVÍN Y MOCHE92

- 3.1 El *arjé* como principio, origen, fundamento y fin de todo, en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche 92
 - 3.1.1 El ἀρχή en la filosofía presocrática 92
 - 3.1.2 El ἀρχή en la cosmogonía Chavín 95
 - 3.1.3 El ἀρχή en la cosmogonía Moche 97

- 3.2 El *cosmos* como un todo ordenado en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche 99
 - 3.2.1 El κόσμος en la filosofía presocrática 99
 - 3.2.2 El κόσμος en la cosmogonía Chavín 102
 - 3.2.3 El κόσμος en la cosmogonía Moche 104

- 3.3 La *physis* como naturaleza filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche 107
 - 3.3.1 La φύσις en la filosofía presocrática 107
 - 3.3.2 La φύσις en la cosmogonía Chavín 108
 - 3.3.3 La φύσις en la cosmogonía Moche 110

- 3.4 El λόγος como razón, inteligencia y principio que posibilita el orden, cambio y movimiento filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche ... 114
 - 3.4.1 La λόγος en la filosofía presocrática 114
 - 3.4.2 La λόγος en la cosmogonía Chavín 115
 - 3.4.3 La λόγος en la cosmogonía Moche 116

- 3.5 El *Dasein* (*ser-ahí*), la vida, la muerte y el sentido de la existencia, filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche 117
 - 3.5.1 El *dasein*, la vida, muerte y el sentido de la existencia, en la filosofía presocrática 117
 - 3.5.2 El *dasein*, la vida, muerte y el sentido de la existencia, en la cosmogonía Chavín 122
 - 3.5.3 El *dasein*, la vida, muerte y el sentido de la existencia, en la cosmogonía Moche 125

CAPÍTULO IV: ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS Y DEMOSTRACIÓN DE LAS HIPÓTESIS	132
4.1 Análisis de los resultados	132
4.2 Demostración de las hipótesis	141
CONCLUSIONES	143
RECOMENDACIONES	146
FIGURAS	149
BIBLIOGRAFÍA	174
ANEXOS	180

INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como tema de investigación al *sentido del mundo* en las culturas prehispánicas del antiguo Perú, de entre las cuales se estudió a las culturas matriciales Chavín y Moche, considerándolas referentes culturales de primer orden en el mundo andino.

El ἀρχή (*arjé*), κόσμος (*cosmos*), φύσις (*physis*) y λόγος (*logos*) griegos, fueron conceptos que así como precedieron al nacimiento de la filosofía, le sirvieron de fundamento y se conservaron como elementos necesarios en la especulación filosófica, principalmente de la filosofía en la época antigua.

En las culturas prehispánicas del antiguo Perú, existieron concepciones del mundo, no menos ricas en mitos y leyendas que la cultura griega e hindú, pero a diferencia de éstas, aquéllas, a pesar de esta riqueza, no alcanzaron a gestar un pensamiento filosófico propiamente dicho, siendo catalogada su concepción como una visión o asunción del mundo, pero no una filosofía propiamente dicha.

A pesar de ello, es innegable que las culturas precolombinas debieron alcanzar a constituir un *sentido del mundo*, un *horizonte de sentido* desde el cual configurar una cosmogonía y una manera de entender la existencia, pues ello es inherente a la condición humana. Se trata de una visión del mundo que los datos disponibles de las últimas investigaciones muestran como de un alto nivel de complejidad en cuanto a los elementos que lo constituyen, y con una concepción particular acerca del tiempo, el espacio, la vida, la muerte, la naturaleza, etc. En suma, un *sentido del mundo* propio y autóctono que les permitió concebir, asimismo, una cosmogonía que daba cuenta de la existencia del mundo y de la suya propia dentro de éste.

Dada la amplitud del universo a estudiar en cuanto al mundo andino prehispánico, tomaremos como referente dos culturas matrices gestadas en el área serrana y en el de la costa, respectivamente: Chavín y Moche.

En vista de ello, vale especular si las nociones de ἀρχή (*origen*), κόσμος (*orden*) y φύσις (*naturaleza*), que fueron conceptos propios de la cosmogonía griega y que precedieron al nacimiento de la filosofía, pudieron tener análogos como constituyentes del *sentido del mundo* (ya sea en la mitología o cosmovisión) u

horizonte de sentido en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, posibilitándoles explicaciones acerca del *origen*, *orden* y la *naturaleza* del mundo, respectivamente; dándoles así las condiciones para que en base a las mismas pudieran generar un pensamiento filosófico propio, pues aquellos conceptos sirvieron de fundamento o marco de referencia (*horizonte de sentido*) a las primeras indagaciones filosóficas acerca de la *naturaleza* (περι φύσεως) de los primeros filósofos presocráticos de Mileto, en la Grecia Asiática o Asia Menor.

Por su parte, el *logos* (λόγος) como un descubrimiento posterior (de Heráclito) al nacimiento de la filosofía, les permitió a los griegos explicarse el *origen* del cambio y movimiento de la *naturaleza* (φύσις), a diferencia del concepto de *origen* (ἀρχή) de los primeros filósofos milesios. De ahí que siendo la *naturaleza*, en esencia, fluctuante, es probable que los pobladores de las culturas prehispánicas tuvieran formas de explicación de esta cualidad, por lo que también vale indagar si estos primeros peruanos en sus explicaciones acerca del cambio de la *naturaleza*, desarrollaran, asimismo, alguna concepción análoga al *logos* griego, o si las características de su constitución de *sentido del mundo* les fueron suficientes para explicarse este hecho.

Sin embargo, esta constitución de *sentido del mundo* u *horizonte de sentido* de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, tanto como los elementos que integran la concepción del mundo a que da lugar, fueron escasamente estudiados filosóficamente, desconociéndose su consistencia; tal es así que no se sabe de qué manera asumieron el *mundo de la vida*. Así también, se desconoce si los pobladores de las culturas precolombinas de nuestro país incluyeron estos cuatro elementos (ἀρχή, κόσμος, φύσις y λόγος) en su cosmogonía, y, si es que fue así, se ignora la manera de cómo los organizaron dentro de su concepción del mundo.

Se trata de elementos que se busca desentrañar retrospectivamente mediante la presente investigación, sobre la base de fuentes históricas, arqueológicas, antropológicas y filosóficas, y que tendrá un basamento teórico proveniente del existencialismo de Martin Heidegger.

Marco teórico

En la construcción de nuestras hipótesis sobre las orientaciones de la experiencia humana en las culturas prehispánicas peruanas, las mismas que tomaron cuerpo exentas de teorías y enraizadas de modo más directo en lo que Husserl denomina

mundo de vida, en la presente investigación se optó por tomar como referente teórico básico la analítica existencial de Martín Heidegger que se propone una descripción radical de la experiencia, partiendo de su reconocimiento como puesta en juego de un mundo u horizonte de sentido, pues esa perspectiva nos puede proveer mayores instrumentos de interpretación de lo que nuestros antepasados concibieron por la existencia, la vida, la angustia y la muerte.

El abordaje del ser en la filosofía de Martín Heidegger (1993) se efectúa a partir de la consideración del ente que se plantea la pregunta por el sentido del ser. Sin embargo, toda pregunta es también pregunta a un "alguien". Este a quien se pregunta por el *ser* es él mismo un *ser*, pero un ser especial, puede hacer preguntas y responder a ellas. Este ser es denominado por Heidegger como *dasein* (Heidegger, 1993, p. 79-85). Este término, traducible literalmente por "ser ahí", significa "existencia", concepto contrapuesto a "esencia".

Puesto que Heidegger busca efectuar una descripción radical de la experiencia, prefiere caracterizar como un *dasein* al existente que llamamos "humano". De esa manera da cuenta de que se trata de un ser-en-el-mundo, es decir, un ente cuya experiencia es siempre la puesta en juego de un mundo, entendiendo por "mundo" un horizonte de sentido, un orden de significaciones entrelazadas entre sí. Por lo tanto, este *ser ahí* es también el lugar donde los entes se muestran. De ahí que Heidegger diga también del *dasein* que es pastor del ser, el guardián del ser, pues el destino del existente humano es el de "habitar la verdad del ser" (Heidegger, 1993).

La pregunta que privilegia Heidegger es la que se refiere al sentido del *ser*. No obstante, esto requiere analizar al ente que es capaz de preguntarse por el *ser*, el *dasein*. En la comprensión ontológica Heidegger espera encontrar el sentido y la realidad del *ser*. Las ontologías que se ocuparon del *ser* parten de ideas preconcebidas del *ser*, es por ello que para este filósofo es necesario superarlas. El *ser* es la casa donde habita el *dasein*, la aparición del *ser* siempre es el ente, pero es a través del ente como podemos hacer presente al *ser* (Heidegger, 1993).

En consecuencia, Martín Heidegger realizará una descripción fenomenológica del "ser ahí". Para este filósofo existir no significa lo mismo que en la metafísica tradicional, sino la condición de un ente que es capaz de realizarse eligiendo entre posibilidades, un ente que también es capaz de comprenderse a sí mismo, porque "comprenderse" significa, tomar conciencia de sus posibilidades en el mundo para

realizarse como existente. No se trata de un ejercicio intelectual, sino afectivo, en el que el existente capta las posibilidades que le ofrecen las cosas a las que está abierto. Por lo tanto, el ser del *dasein*, su existencia, consiste en un "poder ser", en poder determinarse a sí mismo, en ser capaz de realizar el propio ser, en ser responsable de sí pudiendo elegir entre posibilidades (Heidegger, 1993).

Para Heidegger, el *dasein* está arrojado al mundo, pero este mundo al que está arrojado, es un mundo de posibilidades, ante ellas lo que hace es proyectarse hacia adelante, pues es un ser "inacabado", a diferencia de los otros entes que son lo ya acabado. De esta manera el *dasein* es un "proyecto de ser" (Heidegger, 1993).

Esta comprensión es el fundamento de la hermenéutica de Heidegger (1993), que pretende interpretar al *dasein* y, desde él, encontrar el sentido de las cosas. Pues cuando las cosas son comprendidas desde el *dasein*, entonces tienen sentido, ya que el *dasein* dota de sentido a las cosas, en tanto en su experiencia se manifiesta un mundo, es decir, un horizonte de sentido (Heidegger, 1993, p. 79-85).

Martín Heidegger describe el *dasein* como un "ser en el mundo". Ahora bien, el mundo, es aquello que constituye a los entes en cuanto tales. Se trata del "mundo circundante", en el que las cosas se definen por su relación con el *dasein*. En tal sentido, el mundo es un juego de significaciones que se despliegan en el trato instrumental, pragmático, con los entes intramundanos, caracterizados como "útiles" o "a la mano". De esta manera el *dasein* interactúa con los entes intramundanos, produciendo sus propias obras (Heidegger, 1993).

Frente a los entes y situaciones con las que vive, el *dasein* tiene un sentimiento fundamental: la preocupación (*besorgen*) por ellos en cuanto que le sirven o son útiles. Los entes y situaciones con las que se encuentra en su mundo, tienen así un sentido práctico antes que teórico. Por lo tanto, el mundo es, respecto del *dasein*, la totalidad de los útiles, los cuales forman un entramado de significaciones y referencias al hombre (Heidegger, 1993).

Por otra parte, el *dasein* no existe solo en el mundo, sino con otros muchos *dasein*. Pero además se encuentra radicalmente abierto a ellos. Esta apertura le permite comprenderlos. De esta manera aparece así un segundo modo de ser: "ser con" (Heidegger, 1993, p. 142-150).

Para el *dasein* ser es ser con otros. Ante ellos se pregunta quién es él, y se comprende a sí mismo como “yo”. Por eso, el mundo será un “co-mundo” (*mitwelt*). Ante los otros, el sentimiento básico no es el de “preocupación”, como sucedía con las cosas, sino el de “solicitud” por ellos. De esta manera, en esta solicitud por los otros se funda la actividad social. De ahí que en ningún caso los otros le puedan ser indiferentes al *dasein*. En este contacto puede llegar a tomarlos sobre sí, a hacer su existencia algo propio siendo “el uno para el otro” o bien llegar a ser el uno contra el otro. Es por esto que para Heidegger, el individualismo, la indiferencia por los demás o el aislamiento no son fenómenos originarios, sino deformaciones de esta estructura del *dasein* orientada originalmente al otro (Heidegger, 1993, p. 142-150).

Es así que ante los otros *dasein* con los que se encuentra, además de la solicitud o atención al otro, surge otro sentimiento en el *dasein*: El de “encontrarse” (*befindlichkeit*) de cierta manera entre los demás. Este encontrarse de un modo o de otro, sentir cómo le va a uno, le revela su situación en el mundo porque le sitúa “ahí” (*da*). Su ser “ahí” viene dado por este sentimiento (Heidegger, 1993, p. 142-143).

Lo natural y propio en el *dasein* es proyectarse hacia adelante, porque es un ser inacabado. Es por ello que no podemos llegar a captar plenamente quién es hasta que no está acabado en su totalidad. Para Heidegger la muerte es la posibilidad extrema del *dasein*, siendo así que su ser íntegro sólo será efectivo cuando acontezca la muerte. Sin embargo, de manera paradójica, al llegar la muerte perdemos el *dasein*, se esfuma justo aquello que estábamos analizando (Heidegger, 1993).

El cuidado (*sorge*) es el existencial que, según Heidegger (1993), unifica todos los anteriores, es por ello que constituye el ser del *dasein*. El existente humano se manifiesta como cuidado: Bien como cuidado y preocupación por las cosas (*be-sorgen*) o bien como solicitud y cuidado por los otros existentes (*für-sorgen*) (Heidegger, 1993, p. 203-232). El cuidado lleva al *dasein* ante una doble posibilidad: realizar aquello que proyecta ser, eligiendo libremente entre posibilidades, o perderse a sí mismo en el mundo, renunciando a anticipar y realizar la propia existencia. Por lo tanto, se le presenta al *dasein* una doble posibilidad: La vida auténtica o la vida inauténtica.

La existencia auténtica supone “correr al encuentro de la muerte”, lo que consiste en asumir la muerte como la única posibilidad real para llegar a ser totalmente. El *dasein* liberado de la atadura del “se”, de lo impersonal, suma una nueva vivencia: La angustia. Esta angustia se produce porque el *dasein* se encuentra entonces a sí mismo como desvalido ante el mundo, ante los entes, descubre y experimenta su radical finitud, su esencial temporalidad finita (Heidegger, 1993, p. 166-172). Sin embargo, tan solamente en esta condición le es posible al *dasein* realizarse total y auténticamente. Y como sólo podemos aquello que “gustamos”, la vida auténtica implica amor a la muerte, gusto por la muerte. Esta es, para Martín Heidegger (1993), la clave última de comprensión del *dasein*.

La angustia es el sentimiento radical que muestra la situación del *dasein*. El cual es diferente del miedo y temor psicológicos, pues estos se sienten ante una amenaza concreta. Heidegger (1993) la define como el sentimiento que surge en el *dasein* ante su propio vacío y finitud, ante su contingencia (Heidegger, 1993, p. 207-213). Podría definirse como un sentimiento de amenaza, pero amenaza ante nada concreto: Se desconoce lo que genera la angustia. Según Heidegger (1993) se trata de un sufrimiento ontológico sin objeto concreto. La cual surge ante el ser del mundo en cuanto tal, pues es ante el mundo como se percibe la situación de estar arrojados a él.

La angustia nos descubre la nada en cuanto que en ella el ente se muestra como contingente, y sobre la nada se descubre también lo que es el existir del *dasein*: existir es estar sosteniéndose dentro de la nada. Por lo tanto, la nada pertenece a la misma esencia del ser, de modo que ésta muestra que no tiene fundamento, que está hundido en la nada.

Planteamiento del problema

En vista de lo referido, se formulan los siguientes problemas de investigación:

1. ¿Existieron concepciones análogas al ἀρχή, κόσμος y φύσις griegas, como constituyentes del *sentido del mundo*, en las culturas precolombinas Chavín y Moche?
2. ¿Las culturas prehispánicas Chavín y Moche necesitaron de una concepción análoga al λόγος, como *razón* y *principio*, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza?

3. ¿La constitución del *sentido del mundo* de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, al tener los análogos griegos de ἀρχή, κόσμος y φύσις, estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico?

4. ¿Las concepciones de la vida, la muerte y el sentido de la existencia en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, fue distinta de la griega?

Objetivos de la investigación

Los objetivos generales son:

1. Mostrar la existencia de concepciones análogas al ἀρχή, κόσμος y φύσις griegas, como constituyentes del *sentido del mundo*, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.

2. Establecer si las culturas prehispánicas Chavín y Moche necesitaron de una concepción análoga al λόγος, como *razón* y *principio*, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza.

3. Mostrar que la consistencia del *sentido del mundo* en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, a partir de sus concepciones de la *vida*, la *muerte* y el sentido de la existencia, fue distinta de la griega.

4. Mostrar que la constitución del *sentido del mundo* de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, al tener los análogos griegos de ἀρχή, κόσμος y φύσις estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico.

Los objetivos específicos son:

1. Describir la forma que asumió la concepción de ἀρχή como *principio* u *origen* del mundo, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.

2. Describir la forma que asumió la concepción de κόσμος como *orden* en la naturaleza, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.

3. Describir la forma que asumió la concepción de φύσις como *naturaleza*, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.

4. Describir la concepción de λόγος como *razón* o *principio* del cambio y movimiento de la naturaleza en las culturas precolombinas Chavín y Moche.
5. Relacionar las concepciones de ἀρχή, κόσμος, φύσις y λόγος griegas, con sus análogos de las culturas precolombinas Chavín y Moche.
6. Describir mediante el existencialismo las concepciones de la *vida*, la *muerte* y el *sentido de la existencia*, como constituyentes de *sentido del mundo* en las culturas prehispánicas Chavín y Moche.

Justificación

La presente investigación busca llenar un vacío de conocimiento acerca de la existencia de concepciones análogas al ἀρχή, κόσμος, φύσις, λόγος y del sentido de la existencia humana, en las culturas precolombinas de nuestro país. Hecho por demás necesario e importante al tratarse de culturas milenarias con una gran riqueza cultural, con cosmogonías autóctonas escasamente estudiadas filosóficamente, a diferencia de las culturas precolombinas de Mesoamérica (Mayas), Norteamérica (Aztecas) y de las culturas milenarias de la China e India, entre otras, que recibieron una mayor atención, hecho por el cual se tiene un mayor conocimiento de las mismas. En consecuencia, se desconoce el modo en que nuestros antepasados concebían las nociones griegas mencionadas, las cuales fueron elementos esenciales en el nacimiento de la filosofía, cuna de la filosofía propiamente dicha. De manera que, sobre la base de la información recopilada, se busca establecer elementos de juicio que permitan afirmar o negar la existencia de nociones equiparables a aquellos conceptos en la cosmogonía de nuestros ancestros; a través de lo cual se pueda dilucidar si las culturas precolombinas peruanas estuvieron en camino de gestar un pensamiento filosófico con raíces propias en el caso de que éstas no hubieran sido arrasadas por la invasión cultural de occidente a través de las expediciones españolas.

Asimismo, juzgamos que una investigación de este tipo es importante no sólo porque busca revalorar y actualizar el bagaje cultural del cual somos herederos directos, hecho que por cierto nos impele a estudiarlo a profundidad; sino porque pretende encontrar en el conocimiento milenario de nuestros ancestros, alternativas de solución a los problemas que aquejan a nuestra sociedad moderna, principalmente aquellas relacionadas con el sentido de la existencia, la crisis medioambiental y el vínculo espiritual y simbiótico con la naturaleza.

Antecedentes de la investigación

Mario Mejía Huamán (1998), magister en Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, realizó una tesis de doctorado intitulada: “La cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina”, la cual teniendo como eje de análisis a la tradición andina (con todos los elementos culturales que ello implica, especialmente su cosmovisión y lenguaje), tuvo como objetivo principal demostrar que ésta tiene las bases idiomáticas, sincréticas y categoriales (principalmente en torno al *ser*, la *naturaleza* y el *hombre*), para a partir de ellas desarrollar un pensar y filosofar auténtico, una Filosofía Peruana y de América Andina. Llegando a las siguientes conclusiones:

1. La cosmovisión andina puede ser estudiada a partir de los conceptos y términos del idioma quechua o runasimi.
2. La cosmovisión andina es diferente a la traída por los europeos en el momento de la conquista y después de ella.
3. La reflexión filosófica hecha a partir de las categorías quechuas, sería la expresión propia de nuestro pensamiento, el mismo que venía siendo sugerido por los más connotados pensadores latinoamericanos.
4. Es posible hacer reflexión filosófica en quechua, en torno al *ser*, la *naturaleza* y el *hombre*.
5. La riqueza y la flexibilidad del runasimi son características que la convierten en un idioma apto para la reflexión filosófica informativa y creativa.
6. Tal reflexión sugerente y creativa, por expresar nuestro mundo y pensamiento, sería una nueva opción para la Filosofía Peruana y de América Andina.

Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2008), en su obra intitulada “Filosofía de la India”, indagando acerca del origen de la filosofía griega e India, y asumiendo al mito como el origen común a ambas culturas para la aparición de la filosofía en las mismas, realizan una contrastación de sus respectivas mitologías, haciendo hincapié en tres categorías míticas y filosóficas: El *logos* (como razón y principio direccional), la *psiché* (alma o espíritu universal) y el *arjé* (origen, fundamento y fin de todo lo existente), llegando a las siguientes conclusiones:

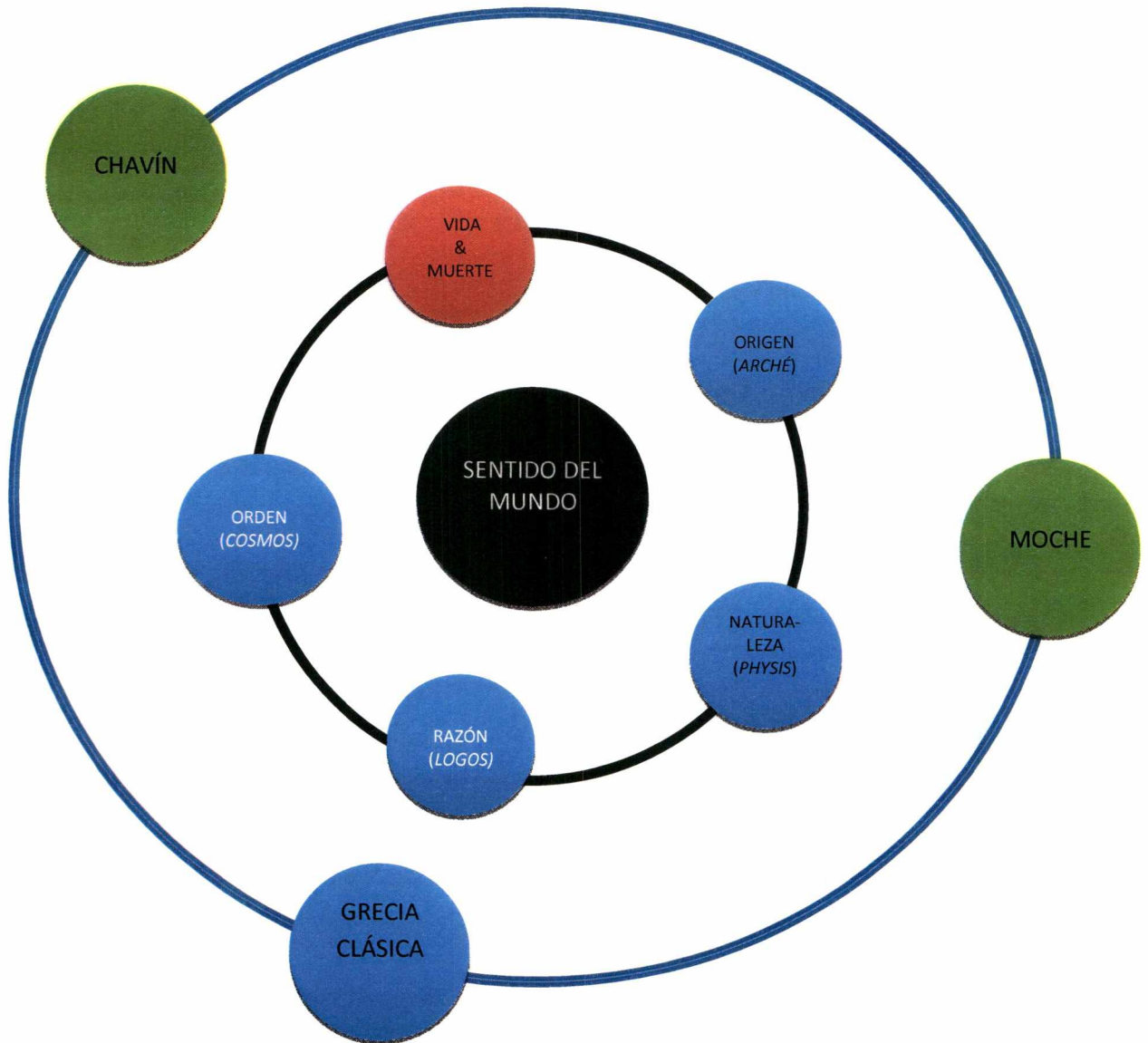
1. El *arjé* griego como *origen, fundamento y fin* de todo lo que existe en el mundo, es equiparable al *Brahman* de la India, o Principio Supremo, lo Absoluto; pues en la cosmogonía hindú todo surge de él, todo subsiste en él y todo retorna a él.
2. El *cosmos* griego, como aquella idea que asume que el universo está sometido a un *orden* (cosmos), tuvo su equivalente en el pensamiento indio, como aquél *orden cósmico*, que es el resultado de la sucesión de causas y efectos, tanto en el nivel humano como cósmico, al cual en los textos del *Rig Veda* (I, 113), denominaron: *Rita*.
3. La *psiché* griega como el espíritu y aliento vital que anima el mundo y le da vida y dinamismo es equivalente al *Atman* de la India, principio espiritual a partir del cual un ser adquiere vida y/o el aliento vital que lo anima y diferencia de los seres inanimados.
4. El *logos* griego como inteligencia y principio direccional que posibilita el orden cósmico del mundo, en los textos védicos (principalmente en el *Rig Veda*) es equiparable a *rta (rita)*, “que todo lo regula” y que es responsable del funcionamiento del mundo. Mas, luego, en el transcurso del tiempo, *rita* será reemplazada por *Karman*.

Hipótesis

Las principales hipótesis son las siguientes:

1. Las concepciones de ἀρχή, κόσμος y φύσις griegas, tuvieron sus análogos, como constituyentes de *sentido del mundo*, en las culturas prehispánicas del antiguo Perú.
2. Las culturas prehispánicas Chavín y Moche no necesitaron de una concepción análoga al λόγος, como *razón y principio*, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza.
3. La constitución del *sentido del mundo* de las culturas prehispánicas del antiguo Perú, al tener los análogos griegos de ἀρχή, κόσμος y φύσις, estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico.
4. Las concepciones de la *vida, la muerte y el sentido de la existencia* en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, fue distinta de la griega.

Esquema de la investigación



El presente estudio está organizado estructuralmente en capítulos, cada uno de los cuales contiene información que, si bien se orienta hacia un tratamiento distinto de su contenido, éste se relaciona dentro del todo con la temática central sobre la cual giran los objetivos de su estudio.

El Capítulo I contiene información sobre las diferencias entre la mitología, cosmovisión y la filosofía, estableciendo relaciones entre ellas y describiendo sus características particulares en la cultura griega de la época antigua.

El Capítulo II indaga en torno a las cosmogonías de las culturas Chavín de Huántar y Mochica.

El Capítulo III efectúa un análisis comparado en torno a nociones básicas como son los de *arjé*, *cosmos*, *physis* y *logos*, atendiendo a la presencia de conceptos homologables con éstos en las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Mochica. Igualmente atiende al modo cómo se habría entendido la condición humana en estas culturas, contrastándolas con la griega antigua.

El Capítulo IV efectúa un análisis de los resultados y demostración de las hipótesis en función de los hallazgos encontrados y en relación con los objetivos planteados en el inicio del estudio.

Finalmente, se exponen las conclusiones, recomendaciones, las figuras, bibliografía y anexos de la investigación.

CAPÍTULO 1

MITOLOGÍA, COSMOVISIÓN Y FILOSOFÍA

1.1. Filosofía

Aún teniendo la filosofía una clara definición etimológica, tal es: “amor a la sabiduría”, son diversas las definiciones que se dan de ella, lo cual la ha convertido, asimismo, en un problema filosófico. Sin el ánimo de extender la discusión, pues no es el objetivo de la presente investigación, y a fin de diferenciarla del mito y la cosmovisión, partimos de la definición que da de ella José Ortega y Gasset (2001):

“Filosofía es el estudio radical de la totalidad del Universo” (Ortega y Gasset, 2001, p. 12).

- 1º. *Estudio*, pues implica un proceso racional de análisis y abstracción.
- 2º. *Radical*, en vista de que este proceso racional de análisis y abstracción es incondicional, con el único objetivo de alcanzar la verdad.
- 3º. *Totalizante*, en el sentido de que este estudio radical abarca el mayor nivel de generalidad posible.
- 4º. Del *universo*, pues su estudio está orientado a la realidad concreta, entendida como universo.

1.2. Cosmovisión y filosofía

Cosmovisión es la concepción o asunción que tenemos del mundo, la cual puede tener implicaciones religiosas o míticas, incluso políticas, sociales y artísticas.

En tal sentido, luego de haber dado una definición de lo que entendemos por filosofía, es patente la diferencia que existe entre filosofía y cosmovisión, pues la cosmovisión está exenta del rigor en el uso de los términos y la radicalidad en el análisis de la realidad, propio de la filosofía. Sin embargo, cabe aclarar que, según Luis Piscoya, en el proceso de estudio y problematización de la realidad, toda

filosofía implica necesariamente una concepción del mundo, pero no por ello toda concepción del mundo, por más compleja que fuere, es pasible de ser calificada de filosófica, propiamente dicha.

1.3. Mitología

Según Jane Harrison (1991), “toda religión comprende dos elementos: el ritual y la mitología” (Harrison, 1991, p. 34). El ritual es lo que el hombre *hace* de acuerdo con su religión, en cambio la mitología es lo que *piensa* e *imagina*. Pero tanto lo que hace, como lo que piensa o imagina, está modelado o vivificado por lo que *siente*, por lo que *desea* (Harrison, 1991).

Asimismo, añade que según la psicología, estos tres procesos psicológicos no se dan independientemente, sino en estrecha e íntima unión; conforman una *unidad*. Sin embargo, de los tres (pensamiento, sentimiento y deseo), el *deseo* es lo que prima. Pues la vida humana siempre está orientada hacia un objetivo deseado, ya sea para obtenerlo o evitarlo, de inmediato o más adelante. En vista de ello, “la religión es sólo una forma particular de las actividades de la vida consciente”, (Harrison, 1991, p. 35) orientado y/o dirigido hacia un fin único: La *conservación o promoción de la vida*.

Para lograr este propósito, el hombre emplea dos medios de naturaleza opuesta en función de su finalidad:

1. *Negativo*: Para evitar lo que puede serle hostil.
2. *Positivo*: Para impulsar todo aquello que pueda serle favorable.

Asimismo, los ritos religiosos, sea cual fuere el pueblo que los observa, según Harrison (1991), *revisten* dos formas relacionadas directamente con los dos enemigos principales de la vida del hombre; esto es, el *hambre* y la *esterilidad*. Y con sus bienes primordiales: El *alimento* y la *fertilidad*. Tales formas son:

1. De *expulsión*: Con los que buscan *expulsar* el hambre y la esterilidad.
2. De *impulsión*: Con los que buscan *impeler* y asegurar el alimento y la fertilidad.

Según Harrison (1991), estos ritos, este *deseo de vivir*, en todas sus manifestaciones, son patrimonio del mundo entero; griegos y romanos lo comparten con los Pielos Rojas e isleños del Mar del Sud. A ello habría que añadir, a todas las culturas

prehispánicas del antiguo Perú y de América continental en su totalidad (Harrison, 1991).

Sin embargo, dentro del cumplimiento de su ritual, Harrison (1991) añade, que el hombre practicando sus ritos de *expulsión* e *impulsión*, también piensa o *imagina*; surge en su mente cierta *imago* de lo que está haciendo o sintiendo; y esto surge porque el hombre es esencialmente un *creador* de imágenes. Pues a diferencia de los animales, que actúan por instinto, donde la acción sigue mecánicamente a la percepción, en el hombre el sistema nervioso es más complejo; la percepción no se transforma instantáneamente en reacción, sufre un intervalo, una pausa. De ahí que nuestras ideas, nuestra vida mental, se construya justamente sobre esa pausa momentánea entre percepción y reacción. Al no reaccionar de inmediato frente a lo que queremos, manifestamos o nos figuramos una *imagen*. “Si la reacción fuese instantánea no tendríamos imagen, representación, arte ni teología” (Harrison, 1991, p. 36).

Es así que para Jane Harrison (1991):

“La claridad, la viveza de la imagen dependerá de los dones naturales del creador de imágenes [...] el genio supremo de los griegos, en contraste con los romanos, consistió en que fueron creadores de imágenes, *iconistas*” (Harrison, 1991, p. 38).

Finalmente, añade que las imágenes son el resultado, el reflejo del deseo insatisfecho, del deseo de vivir, de los griegos. De ello, cabe inferir una correspondencia directamente proporcional; esto es, que en un pueblo a mayor grado de insatisfacción del *deseo de vivir*, mayor riqueza de mitos e imágenes se manifestarán. Los Chavín y Moche, como el caso griego, son un vivo ejemplo de ello, lo cual trataremos con detalle más adelante.

1.3.1. La relación de los mitos con los cuentos populares

Según Geoffrey Kirk (2002):

“Los mitos son cuentos y los cuentos son una forma de expresión y comunicación fundamental en una sociedad tradicional. Los cuentos contados por narradores de historias no tienen un perfil absolutamente fijado en una cultura no alfabetizada, en el cual los temas centrales permanecen claramente constantes con claridad, pero los detalles cambian según los intereses del narrador y de la audiencia” (Kirk, 2002, p. 98).

Sin embargo, es importante señalar que, según Boas (citado en Kirk, 2002), entre los cuentos populares y los mitos existe una notable diferencia, pues los cuentos pueden ir desde los “serios” hasta los de “entretenimiento”. Mediante un análisis de los mitos y los cuentos populares, en estudios realizados en la costa norte de América, se reconoció que:

“Los contenidos de los mitos y los cuentos populares son en su mayor parte los mismos, que los datos muestran una corriente continua de material desde la mitología al cuento popular y viceversa, y que ninguno de los dos grupos puede pretender prioridad” (Kirk, 2002, p. 99).

Frente a esta diferenciación existen muchas controversias entre los antropólogos y sociólogos, cuya discusión no nos compete analizar en la presente investigación, de ahí que daremos énfasis a la diferencia entre ambas manifestaciones culturales para facilitarnos su distinción en el análisis de los mitos griegos, así como Chavín y Moche.

Es así que para Geoffrey Kirk (2002):

“Los cuentos populares tienen que ver fundamentalmente con la vida, los problemas, aspiraciones de la gente corriente y del pueblo. En cambio, los mitos cuando no tratan de los dioses, tratan sobre héroes, figuras aristocráticas muy alejadas por nacimiento y contexto de la gente corriente [...] los cuentos populares no tienen que ver con grandes problemas, como la inevitabilidad de la muerte, o con cuestiones institucionales, como la justificación de la realeza [muy patente en los griegos, como en los Chavín y Moche]. Las preocupaciones sociales en el caso de los cuentos populares se restringen a la familia, el incesto, etc. Pueden incluso abarcar gigantes, monstruos, brujas, instrumentos mágicos o hechizos; no se extienden a los dioses en sentido pleno, a preguntas sobre cómo se formaron el mundo o la sociedad, o a asuntos religiosos” (Kirk, 2002, p. 102).

Otra gran diferencia importante es que los cuentos populares a diferencia de los mitos, suelen ser realistas, se sitúan no en un pasado intemporal, como ocurre en los mitos, sino en un tiempo y lugar específicos, y sus personajes tienen normalmente nombres genéricos. Son pensados para el pueblo, para un individuo cualquiera. A diferencia de los mitos, donde no existe necesariamente un tiempo ni lugar determinados para la trama, y mayormente están dirigidos para la aristocracia.

1.3.2. Los mitos como producto de la *psique*

En el presente acápite analizaremos a los mitos ya no como manifestaciones de la experiencia del hombre respecto de su sociedad o el mundo exterior, sino desde los sentimientos del individuo en su esfuerzo por adaptarse a sí mismos antes que a la comunidad o entorno como tal, partiendo del supuesto de que las mismas son en realidad secundarias con respecto a las necesidades psicológicas del individuo.

Las investigaciones provienen principalmente del psicoanálisis y del estructuralismo, con Sigmund Freud, Carl Jung y Claude Lévi-Strauss (citados en Kirk, 2002), principalmente. Los primeros sostienen que “los mitos y los sueños trabajan con frecuencia de la misma manera [...] ambos ponen de manifiesto una penetración similar en la realidad” (Kirk, 2002, p. 108). Frente al mismo, Kirk asume que es probable que muchos mitos sean simbólicos, al representar una actitud o una preocupación oculta indirectamente, pero sería erróneo entender un mito simplemente como un producto de algún tipo de mentalidad inconsciente, pues que los mitos sean fantasías de realización de deseos, puede ser correcta para algunos mitos, pero no para todos, pues muchos de ellos se refieren a preocupaciones sociales y personales (Kirk, 2002).

Por otra parte, Kirk, afirma que es un sinsentido que el desarrollo de la sociedad humana en general sea equiparable a un individuo que se desarrolla desde la infancia a la madurez adulta (de ahí el mito de Edipo), que pensar ello es una deformación de la autoría colectiva de los mitos. Sin embargo, es innegable, según este autor, “la importancia de la mente inconsciente, su participación activa en mitos y en sueños, los efectos especiales de las emociones reprimidas, la necesidad de satisfacer ciertos deseos aunque sólo sea en la imaginación” (Kirk, 2002, p. 105).

Al respecto Clyde Kluckhohn (citado en Kirk, 2002), añade que:

“Los mitos no dependen de los rituales, sino que más bien son una forma alternativa de expresión de un único estado psicológico. Ambos representan ‘respuestas ajustadas’ a situaciones que provocan ansiedad y procuran gratificación por una ‘reducción de la ansiedad’” (Kirk, 2002, p. 109).

En tal sentido, los mitos tendrían una finalidad catártica para un colectivo social, utilizados para desviar nuestra atención de las cosas desagradables que hay en la vida y hacerle frente a preocupaciones concretas mediante las formas rituales o del cuento consolador (Kirk, 2002).

Otro aporte importante sobre el origen psicológico de los mitos, lo realizó Carl Jung, quien sostiene que los mitos y los sueños pueden revelar ciertas configuraciones de la mente inconsciente, pero, en lugar de vestigios de deseos, los concibió como revelaciones del “inconsciente colectivo”, heredada de la humanidad y que conserva ciertos símbolos clave y recurrente en los mitos. A diferencia de Freud, afirma que “nada es infantil en los mitos, pues por el contrario, revelan las necesidades inconscientes y las fobias de las sociedades modernas igual que las antiguas, y su expresión alivia las complejidades incluso de la vida actual” (citado en Kirk, 2002, p. 110). Según Kirk (2002), una de sus intuiciones más importantes fue el afirmar que “los hombres dependen, ahora igual que antes, de estas formas de expresión antiguas y tradicionales: el ritual, los mitos y la religión” (Kirk, 2002, p. 110). Que su reducción a mera curiosidad histórica,¹ ha servido para incrementar la enfermedad neurótica del hombre moderno. De ahí que los mitos son un elemento crucial en el equilibrio psicológico del grupo (Kirk, 2002).

Por su parte, sobre la excesiva intelectualización de los mitos, es necesaria la aclaración de Ernest Cassirer (citado en Kirk, 2002), quien sostiene que:

“El mito es visto como una de las principales “formas simbólicas” de expresión; el lenguaje mismo y la ciencia son las otras. Un mito, no puede ser valorado intelectualmente, porque no es alegórico, sino ‘tautegórico’, una forma de expresión con derecho propio, en la que el espíritu opone una imagen del mundo propio del mundo factual de la experiencia: La expresión pura como propuesta a la impresión derivativa. En la medida en que esto nos obliga a tratar los mitos como productos de emoción más que de razón” (citado en Kirk, 2002, p. 111).

De ahí que sea importante diferenciar la génesis emocional de los mitos, como ya lo había apercebido Harrison, acerca de los movimientos de impulsión y expulsión que impelen los ritos, los mitos y la religión en general.

Es importante añadir en este punto, el ingente aporte de Claude Lévi-Strauss (citado en Kirk, 2002) al entendimiento de los mitos, el cual ofrece análisis detallados sobre cómo los mitos reflejan las tendencias íntimas del hombre. Para este autor:

“La sociedad es una máquina, la unidad estructural de la máquina social es resultado de la estructura consistente de las mentes que en última instancia determinan sus formas. Los mitos como los rituales, son parte de la máquina y

¹ Seguramente por la fuerte influencia del positivismo.

cumplen roles específicos a la hora de hacerla funcionar; por lo tanto, también ellos están determinados en última instancia por la estructura de la mente” (citado en Kirk, 2002, p. 112).

Según este antropólogo, una de las características más importantes de esta estructura es la tendencia a polarizar la experiencia, a dividirla en conjuntos opuestos con el fin de entenderla, de forma parecida a como opera una computadora binaria; esto es, organizadas en mitades o divisiones binarias de los objetos de la experiencia (los griegos manifestaron esta tendencia, así como los Chavín y los Moche, como veremos más adelante). Existen factores que sustentan esta afirmación, tal es la de los dos sexos, el contraste entre subjetivo y objetivo, el yo y el mundo exterior, deseable e indeseable, suyo y mío, blanco y negro, amigo y enemigo, deseo y realidad, lo alcanzable e inalcanzable, el individuo y la sociedad; refuerzan la tendencia a ver las cosas en términos contrarios. “La individualidad humana, al igual que la fisiología humana, nos incita a dividir nuestro mundo en parejas, y esa tendencia está reflejada innegablemente en algunos aspectos de la organización social” (citado en Kirk, 2002, p. 114).

En consecuencia, según Claude Levi-Strauss, los mitos tendrían la función de *mediar entre contradicciones*. Como el “cómo reconciliar los intereses y ambiciones propios con los del grupo, cómo soportar el pensamiento de la muerte cuando todos nuestros instintos son de vida” (citado en Kirk, 2002, p. 114), etc., haciéndolas más soportables, pero no tanto únicamente realizando deseos y liberando inhibiciones, sino más bien construyendo modelos pseudológicos por medio de los cuales se resuelvan las contradicciones o mitiguen (Kirk, 2002). Sin embargo, es necesario conocer las limitaciones de los mitos, pues los mismos, no tratan de procurar pruebas filosóficas de estas contradicciones, sino más bien buscan producir una respuesta emocional alternada a un aspecto de nuestra experiencia (Kirk, 2002).

Dentro de la mitología griega se encuentran estas oposiciones y/o contradicciones, así el fuego es, a un tiempo, sagrado y profano, benéfico y destructivo; el agua, germen de vida y, en la forma de diluvios desastrosos, está asociada con la muerte. Para Geoffrey Kirk (2002), el caso de la tierra es el más claro de todos, ya que es al mismo tiempo lugar de nacimiento del grano, compañera de la lluvia fertilizante que cae del cielo y receptáculo de cadáveres, el lugar donde las almas afligidas de los muertos descienden al reino del Hades; las mujeres, gloria y mal; el amor, como demónico y divino; la vejez, sabiduría y locura; etc. (Kirk, 2002.).

Estas mismas contradicciones se observan en la mitología Moche, sin embargo, en ella tienen una naturaleza complementaria, como lo veremos más adelante.

Al margen de las investigaciones psicológicas, según Geoffrey Kirk, en general no se ha mostrado aún ninguna razón de por qué los mitos son psicológicamente satisfactorios como tales, que provoca un tipo especial de respuesta imaginativa, que provoca un tipo de respuesta muy particular, una empatía a un nivel casi visceral semejante al impacto de la gran música o poesía (Kirk, 2002).

1.4 La naturaleza de los mitos griegos

1.4.1 Los mitos griegos y sus dioses

Para Jean Pierre Vernant (2002), por mitología griega debemos entender al “conjunto de relatos que conciernen a los dioses y los héroes; esto es, a los dos tipos de personajes a los que las ciudades antiguas les dedicaban un culto” (Vernant, 2002, p. 64).

Es así que para este autor, la mitología en la religión griega constituye uno de los modos de expresión esenciales. El universo de su politeísmo es altamente complejo, sin embargo una marca de esta religión es su ausencia de dogmatismo, pues:

“La religión griega carece del libro, no conoce ni texto sagrado ni santas escrituras, no tienen ningún carácter de exigencia ni de obligación; no constituyen un cuerpo de doctrinas que fije las normas teóricas de la piedad, que asegure a los fieles [...] una base de certezas indiscutibles” (Vernant, 2002, p. 65).

Es un sistema religioso sin Iglesia, sin cuerpo sacerdotal, sin especialistas en cuestiones divinas, sin doctrina revelada ni libro de referencia; en consecuencia, “¿quién podría formular lo divino con palabras a no ser los personajes cuya función era producir el tipo de discurso a través del cual la sociedad griega se expresó y reconoció?” (Vernant, 2002, p. 65)

El canto épico, las múltiples formas de poesía lírica y coral, los himnos, las obras trágicas, las cómicas; todos ellos contenían la religiosidad griega, que conjuntamente con Platón, se los podría ubicar dentro de la categoría de los poetas (Vernant, 2002). Por lo tanto, según Jean Pierre Vernant (2002), “la teología antigua es en cuanto a lo esencial, poesía, del mismo modo que el discurso sobre los dioses

es una narración mítica” (Vernant, 2002, p. 65). Tal es el lazo existente entre la literatura y la religiosidad de los griegos.

Conformando las fuerzas mayores entre los dioses griegos está Zeus soberano, amo del Cielo, padre de dioses y hombres, con su esposa legítima Hera, la reina, quien es a su vez su propia hermana. Seguidamente se hallan los dos hermanos del príncipe: Poseidón, señor de todas las aguas, de ríos, del mar, del río Océano, cuyo flujo rodea el mundo, competidor del sol, amo de caballos. Hades, a quien le tocó en suerte reinar sobre el mundo subterráneo y el pueblo de los muertos. Démeter, hermana de Hera, dispensa frutos de la tierra cultivada y los beneficios de la civilización (Vernant, 2002).

Zeus y Leto, darán a luz a Apolo, profeta inspirado, músico, purificador de manchas; Artemis, virgen cazadora. Otras dos diosas son Atenea y Hestia, la primera surgió de la cabeza de Zeus, posee la fuerza mental de su madre, la Oceánide Metis y la inteligencia de su padre. Hermana de Démeter y de Hera, Hestia es la tercera diosa que permanece siempre joven, su rol es contener en el Pritáneo al grupo humano, familia o comunidad política. Asociado con Hestia, su contrario y complemento, Hermes, hijo bastardo de la unión de Zeus con la ninfa Maya, es un dios de las afueras, viajero, movedizo, siempre dispuesto a moverse como las cabras y ovejas que custodia (Vernant, 2002).

Hefesto y Ares, hijos de Zeus y Hera no cuentan, sin embargo, entre el número de los más exitosos. Mal nacido, mal recibido, Hefesto tiene las piernas torcidas, un pie dado vuelta, el paso oblicuo; dios artesano, metalurgista, artífice del fuego, mago, se une, a pesar de su contrahecho, como esposo de Afrodita, la Brillante, cuya fuerza obliga amar y desear a todos los seres, dioses, hombres, animales, para conjugar los sexos opuestos y armonizar los contrarios. Ares es un descerebrado, un loco furioso que encarna, en la guerra, la violencia brutal, la carnicería, el salvajismo ciego del combate. También forma pareja adúlteramente con Afrodita. El dios que divide y opone encuentra cobijo en la diosa que acuerda y une (Vernant, 2002).

Diónisos, hijo de Zeus y de una mortal, Sêmele, ocupa en el panteón el lugar de “el extraño extranjero”. Tanto entre los dioses como en los hombres asume la figura del *otro*. Tanto lleva a los mortales a la locura, la mancha, el crimen, cuanto les proporciona la evasión de lo cotidiano, la alegría, la beatitud (Vernant, 2002). En cualquier lugar donde surge, imponiendo su presencia imperiosa, mezcla

mediante sus ficciones las fronteras entre lo real y lo ilusorio; cancela la distancia que separa al hombre tanto de los dioses como de los animales. Para sus fieles, es el retorno a un estado de comunión bienhechora entre todos los seres, en la dulzura de una edad de oro reencontrada; pero, para los que no lo reconocen, es la caída en el salvajismo y en la demencia de una confusión caótica (Vernant, 2002).

1.4.2 Los mitos de creación en Grecia

Según Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2008), una característica predominante de los mitos griegos, tan ricos en protagonistas como los indios, es su concepción de creación como procreación. Entre ellos tenemos los siguientes:

1. En Homero, se encuentra muy poca información cosmogónica. En la *Ilíada* se refiere escuetamente a Océano como progenitor de los dioses, y a Tetis, como la madre. Asimismo, se refiere a la Noche como una figura respetable a quien el propio Zeus teme (Tola & Dragonetti, 2008).
2. Hesíodo, presenta una cosmogonía más desarrollada. En los versos 106 y 107 de su *Teogonía* menciona a la Tierra, al Cielo y a la Noche como el origen de los dioses, pero en los versos 116 - 136 narra que en primer lugar nació o llegó a ser el Caos, luego Gaia, la Tierra y los Tártaros o Mundo Subterráneo y eros, el Amor. Del Caos nace Érebo y la Noche; de la Noche y Érebo nacieron Éter y el Día. Gaia produjo a Uranos, el Cielo, y a las montañas y al mar, el Ponto, y finalmente uniéndose a Uranos, su hijo y consorte, creó al Océano y a los Titanes (Tola & Dragonetti, 2008).

Tola, señala también que los mitos de Homero y Hesíodo, referidos a la antropomorfización, personificación y divinización de elementos de la naturaleza, y de sentimientos humanos como la noche, el océano, la tierra, el amor, etc., se hacen presente también en los mitos órficos de la creación (Tola & Dragonetti, 2008).

3. Según Tola la información sobre los mitos órficos tiene su procedencia de la obra órfica *Discursos Sagrados en 24 Rapsodias*, conocida comúnmente bajo el nombre de *Rapsodias Órficas*, las cuales habrían adquirido la forma en que hoy las conocemos, durante el siglo VI antes de Cristo hasta el siglo I ó II después de Cristo (Tola & Dragonetti, 2008).

Damascio presenta estas teorías cosmogónicas órficas cuya teología pone en el inicio del mundo a Cronos, el Tiempo, que da origen a Éter y al Caos. Cronos produce un huevo de plata, luego del huevo surge Fanes, llamado también Protógonos, el Primogénito. Junto a Fanes aparecen otros personajes: Métis, como personificación de la mente y Ericepeo, como personificación de la fuerza (Tola & Dragonetti, 2008).

En la presente investigación se asumirá el mito de la creación de Hesíodo, pues es la versión universalmente más aceptada acerca de la cosmogonía de los mitos griegos.

Según Jean Pierre Vernant (2002), la pluralidad de los dioses de la religión griega, su paganismo, es totalmente opuesto a las religiones monoteístas. Pues para los griegos no existe ninguna divinidad dotada de poder absoluto ni de omnisciencia, ninguna está dotada de una trascendencia absoluta, totalmente extranjera y exterior al mundo.

“Cada dios ocupa, en solidaridad con los otros, el sitio que le corresponde en un conjunto de poderes diferenciados [...] Lo que separa radicalmente la condición divina de la existencia terrestre que comparten hombres y animales, es que aquélla ignora las enfermedades, el sufrimiento, la vejez y la muerte” (Vernant, 2002, p. 68).

Asimismo, el culto que los hombres le brindan refleja la sumisión del débil al fuerte, del inferior al superior.

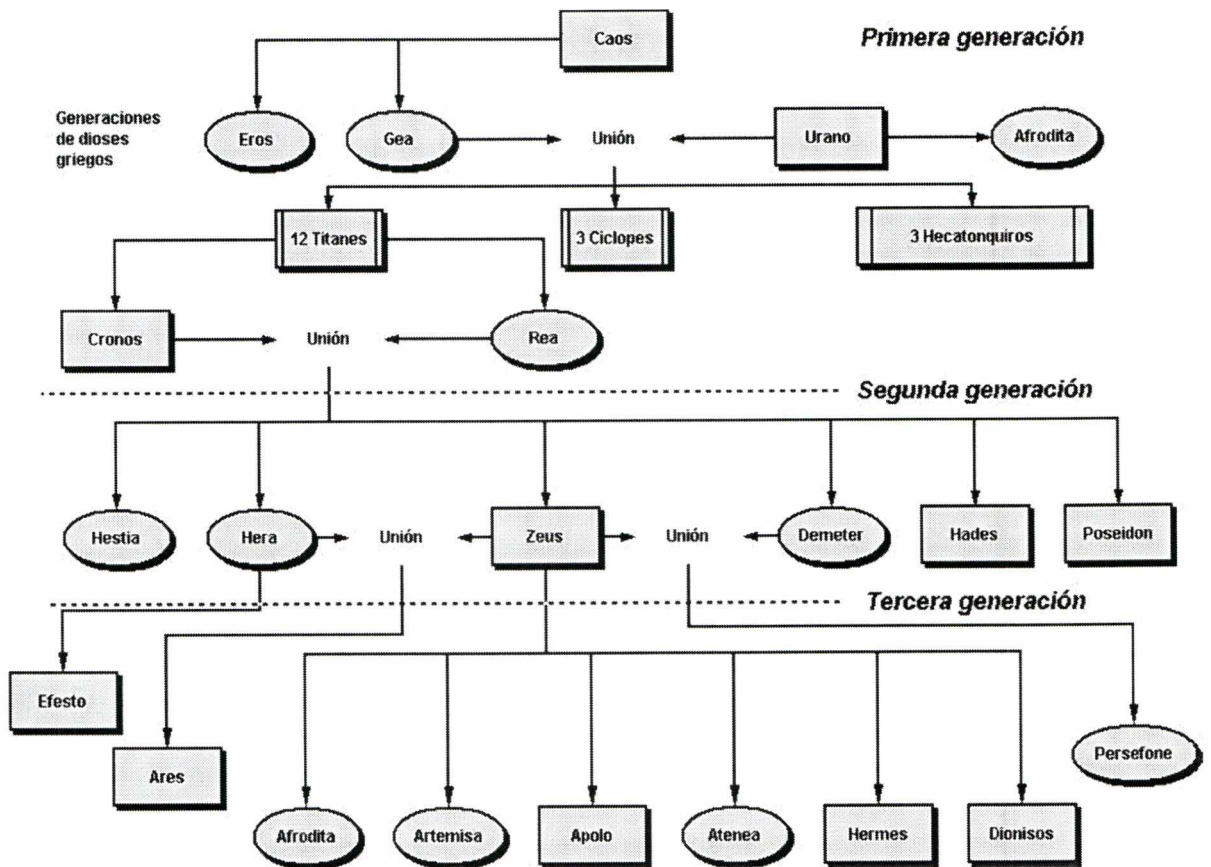


Figura 1. Esquema de la cosmogonía griega según Hesíodo.

1.4.3 La sacralidad omnipresente de la religión griega

Para Jean Pierre Vernant (2002), en el sistema de la religión griega, “lo religioso no está confinado a un sector aparte, sino que opera en todas las instituciones, en todas las prácticas, privadas y públicas” (Vernant, 2002, p. 70). Se inscribe íntimamente en la tradición y “los elementos constitutivos de la civilización helénica, desde la lengua, los gestos, las maneras de vivir, de sentir, de pensar, hasta las normas y los valores; en suma, los usos y las reglas de la vida colectiva” (Vernant, 2002, p. 70).

En la sociedad griega, la religión, también ejercía una función política, pues, según Vernant (2002):

“Cada grupo humano que –como ciudad ligada a un territorio definido– se situaba bajo el patronato de dioses y de héroes propios que le conferían su fisonomía religiosa singular. Toda ciudad tiene su o sus divinidades cívicas y sus héroes enterrados en su comarca, cuya función es cimentar el cuerpo de ciudadanos, para hacer de éste una comunidad auténtica, unir en un mismo todo el conjunto del espacio cívico, con su centro urbano y su *khora*, su zona rural, y proteger la integridad del Estado [...] frente a otras ciudades” (Vernant, 2002, p. 71).

No obstante, tenía también una dimensión panhelénica, pues se halla compuesta de tradiciones legendarias, ciclos de fiestas y un panteón reconocido por toda la Hélade, por medio de una literatura épica sin una raíz local, con santuarios u oráculos comunes, como el de Delfos, de la institución de los juegos y panegíricos panhelénicos, como el de Olimpia (Vernant, 2002).

Una característica importante, según Vernant (2002), de la religión griega es la ausencia absoluta de:

“La búsqueda de una inmortalidad bienaventurada, la esperanza de liberar desde esta vida o después de la muerte, la parcela de divinidad que se encuentra presente en cada criatura humana. [Esto] chocaba con la sabiduría religiosa de los griegos, según la cual nadie debe intentar igualar a la divinidad” (Vernant, 2002, p. 72).

De ahí que sea importante remarcar la gran diferencia de la religión griega respecto de la judeo-cristiana, pues a diferencia de aquella, ésta busca la unidad material y espiritual con su Dios en un más allá bienaventurado, de paz y vida eterna, con él, junto a él. Asimismo, cabe asemejarla más a la religiosidad de los Moche, en la cual tampoco era concebible un mundo mejor que el que se vive, el mundo de la vida, sensitivamente; y mucho menos igualarse a los dioses después

de la muerte, en comunión, física o espiritual, con ellos después de la muerte; pues éstos, así como los dioses griegos, moraban gobernando el universo en un mundo aparte e inaccesible a los mortales. Lo cual detallaremos más adelante.

1.4.4 El rasgo mitológico de la religión griega

Según Karl Kerényi (1999), “el rasgo mitológico de la religión griega se asocia con un antropomorfismo, con una preferencia por la figura humana” (Kerényi, 1999, p. 76), la misma que comparte con sus equivalentes del antiguo oriente, y también con los dioses Moche. Sin embargo, la particularidad de lo griego antes que en el antropomorfismo, radica en su forma dentro de la mitología y religiosidad griega. Es así que cabe en ella percibir la relación cercana entre mito y *bios* (tal y como sucede en las sociedades primitivas), donde en el lado del mito no se encuentra la verdad corriente, sino una verdad superior que permite aproximaciones desde el lado del *bios*: Juegos sagrados en los cuales el ser humano se alza hacia los dioses, pero también juegos que hacen bajar a los dioses de su altura. La mitología griega, al decir de Kerényi (1999), podría considerarse “el juego de los dioses en el cual ellos se nos acercan. Entre los griegos, la singular humanidad del mundo divino surgió de esta forma de relación con toda la existencia humana” (Kerényi, 1999, p. 77).

Según Ortega y Gasset (citado en Kerényi, 1999):

“El yo antiguo y su conciencia de sí mismo era diferente que el nuestro, menos exclusivo, menos delimitado. Estaba, como quien dice, abierto hacia atrás y absorbía de lo pasado muchas cosas que repetía en el presente y que con él ‘volvían a estar allí’” (citado en Kerényi, 1999, p. 77).

Luego añade que:

“El hombre de la antigüedad, da un paso atrás antes de emprender algo, como un torero antes de entrar a matar [...] busca en el pasado un modelo en el que se introduce como en una campana de buzo para de este modo, protegido y al mismo tiempo deformado, sumergirse en el problema presente. Por eso su vida es en cierta medida un ‘animar’, un comportamiento arcaizante. Pero precisamente este sentido de animar es el vivir en el mito” (Ortega y Gasset, citado en Kerényi, 1999, p. 77).

Sin embargo, este ‘imitar’, según Kerényi (1999), va más allá del simple término, es más semejante a la imitación que Julio César o Napoleón hacen de Alejandro Magno, es un *vivir en el mito*, el *bios* en relación con el mito. Por ejemplo, a su parecer, la imitación de Apolo por parte de los adolescentes griegos queda

demostrada por las estatuas de *kuros* y la tragedia *Ion* de Eurípides. En ellos se trata de *vivir en el mito por un tiempo determinado*. Para ello existían, sobre todo, las fiestas (Kerenyi, 1999).

Ahora, es importante señalar que en los Moche son patentes estas imitaciones *de vivir en el mito*, pues los señores o soberanos Moches, que también eran a su vez sacerdotes, *imitaban* a los dioses Moche, ellos mismos eran su transfiguración viva,² su yo también era menos delimitado que el nuestro. Lo cual detallaremos más adelante.

1.4.5 La experiencia religiosa entre los griegos

Según Karl Kerenyi (1999), para los griegos, “la visión y la festividad estaban unidas en su esencia y eran a la vez la máxima revelación religiosa y espiritual” (Kerenyi, 1999, p. 80), estrechamente vinculada a la poesía.

En efecto, en la época de las grandes composiciones festivas griegas la poesía adopta, asimismo, un carácter eminentemente festivo, ejemplo de ello son la recitación de poemas homéricos en la Panateneas, las representaciones dramáticas durante las fiestas de Diónisos y otros más. Sin embargo, esta amplitud se reduce durante la época helenística, pero el carácter festivo no cambia (Kerenyi, 1999).

Si bien Homero eliminó en su poesía muchos elementos de una mitología anterior y menos transparente, su religiosidad especial consiste en que sólo recurre para sus invenciones a fuentes naturales absolutamente transparentes, pero siempre reconoce lo divino en la natural. No obstante, su característica religiosidad griega se revela en que ve lo divino siempre como una figura determinada. De ahí que, para Karl Kerenyi, la primera realización de la religión griega históricamente palpable y definitiva en cuanto contenido objetivo fue el mundo homérico de los dioses, pero este saber ni se amplió ni se cambió fundamentalmente en épocas posteriores (Kerenyi, 1999).

Otro aspecto importante en la religiosidad griega es el vínculo cercano entre el ver y saber, pues para los griegos “saber, se exprese con la palabra que se exprese, se basa primordialmente en ver e implica una contemplación”. Es así que, para Kerenyi (1999), “ver y saber permanecen todavía mucho tiempo juntos en la

² Ejemplo de ello son el Señor de Sipán y la Señora del Cao, quienes *imitaban* al Dios Diurno y la Diosa de la Luna, respectivamente (Alva, 2008).

historia del espíritu griego. El lógico y el ontólogo griego, el hombre del saber, sigue siendo al mismo tiempo un hombre de visión” (Kerenyi, 1999, p. 82).

Una diferencia importante entre la religiosidad cristiana y griega, es que la primera se basa en garantías sobrenaturales y no racionales, en una revelación que no es de este mundo, tal postura es incompatible con la filosofía, pues ésta es ajena a posturas dogmáticas; en cambio la segunda al fundamentarse en este mundo y pertenecer a formas especiales de existencia, hace que siga existiendo a lado de la filosofía (Kerenyi, 1999).

Así también para los griegos, según Karl Kerenyi (1999):

“La *religio* no es una contemplación clara y festiva, ni el ejercicio de una capacidad visual o incluso visionaria, ni un profetismo extático, sino la actitud para la que no hay denominación más adecuada que la de ‘pertinaz escucha’ y comportarse-en-consecuencia” (Kerenyi, 1999, p. 83).

1.4.6 El sentido de las creencias míticas griegas

Para Martín Nilsson (1953), en la religiosidad griega existe un límite trazado entre dioses y hombres; querer pasarlo es *hybris*, soberbia, y tal tentativa es duramente castigada. Tal es así que no existe lugar para el ansia profunda y ardiente de saltar esa distancia, de sentir la proximidad de la divinidad, de universo y de fundirse con ella.

Asimismo, la religión griega estaba desde antiguo ligada a la sociedad, a la familia, al *genos*, a la polis. El hombre no escogía sus dioses, sino que ya nacía con ellos; el *genos* y la polis le daban sus dioses y su religión.

1.4.6.1 Diónisos

Según Giorgio Colli (1995), con Diónisos la vida se muestra como sabiduría, sin renunciar al torbellino vital de la vida entera, en una visión de conjunto de ella. Esta pretensión es lo que provoca el nacimiento de Diónisos, quien es el dios de la contradicción, es lo absurdo, lo imposible, es vida y muerte, alegría y tristeza, éxtasis y congoja, benevolencia y crueldad, cazador y presa, macho y hembra, deseo y desasimiento, juego y violencia.

Al crear a Diónisos, el hombre se ha sentido arrastrado a expresarse a sí mismo, todo su ser entero. “Diónisos no es un hombre. Es, a la vez, un animal y un dios, manifestando así los términos extremos de todas las oposiciones que el hombre encierra en su propio ser” (Colli, 1995, p. 54).

Su origen en Grecia es un misterio, pero se cree que fue importado del exterior. Para Giorgio Colli (1995):

“En las manifestaciones de su culto orgiástico no es un simple desencadenamiento animal de los instintos, pues la orgía también es danza, música, juego, alucinación, estado contemplativo, transfiguración artística, control de una emoción desbordada [...] en el culmen de la excitación, más aún, como consecuencia última y transfigurada de su más agudo desenfreno, se produce una ruptura contemplativa, artística, visionaria, una especie de separación de índole cognoscitiva [...] el éxtasis no es objetivo final de la orgía dionisiaca, sino sólo el instrumento de una liberación cognoscitiva: una vez rota su individualidad, el poseído por Diónisos ‘ve’ aquello que los no iniciados son incapaces de percibir” (Colli, 1995, p. 55).

En suma, la orgía comporta una liberación de los vínculos que atan al individuo empírico, una quiebra de las condiciones de su existencia cotidiana. Entonces, según Giorgio Colli (1995), mediante la orgía se llega al éxtasis, el cual consiste en una liberación cognoscitiva que rompe la individualidad, sólo mediante esta ruptura es posible alcanzar a “ver”. Es innegable el lazo con la manía o locura platónica, la cual es el punto más alto de elevación espiritual y de creación artística e intelectual a que disponen tales estados emocionales y/o psicológicos.

El resultado de esta manía es una auténtica visión, como sucede en los misterios de Eleusis, cuyo punto culminante es la *epópteia*. En general, se puede decir, entonces, que lo más característico de la orgía dionisiaca es la irrupción de un estado alucinatorio (Colli, 1995).

Es importante resaltar, también que en las antiguas fuentes se atribuye a Diónisos un poder “mántico”, una capacidad de adivinación que nace del estado orgiástico.

Sin embargo, no se puede considerar a Diónisos como dios de la fecundidad, pues el propio dios evita que sus seguidores, presa del frenesí báquico, lleguen a consumir el deseo de sus instintos, el mismo dios y las bacantes rechazan cualquier tipo de relación sexual en las orgías, es así que logran salir siempre incólumes de los violentos ataques de los sátiros y de los hombres. En el momento del éxtasis, el elemento sexual no es más que un mero componente, pues “en el

culto orgiástico, la ambigüedad de Diónisos es de una radicalidad absoluta, sin limitarse exclusivamente a la esfera sexual: Diónisos, mientras juega, mata, con rostro de mujer, ríe y, al mismo tiempo, destruye” (Colli, 1995, p. 57).

Al comienzo de la época histórica se produce una erupción de éxtasis religioso dotado de fuerza irresistible, tal movimiento parece haber conquistado sobre todo a las mujeres, más receptivas y presa más fácil que los hombres para una religión de tipo emocional (Nilson, 1953). Tal éxtasis procedía de Diónisos, el cual se aparece en persona, cuando el éxtasis llega a su punto más alto, “las ménades echan mano a un animal, lo descuartizan y devoran la carne cruda Los que se oponen o intentan poner obstáculos al frenesí son duramente castigados” (Nilson, 1953, p. 137).

Nilson (1953), refiere que: “Generalmente se opina que este rito equivale a una comunión: el animal despedazado por las ménades es el dios mismo, y al devorar los pedazos de carne ensangrentada reciben al dios con su poder” (Nilson, 1953, p. 138).

Luego Martín Nilson (1953) añade:

“El orgasmo dionisiaco parece un torrente que se precipitó sobre Grecia. Pero tropezó con una corriente contraria lo suficientemente fuerte para ponerle un dique y para conducirlo por los cauces más tranquilos de la religión griega. Tal fue el legalismo patrocinado por Apolo de Delfos, quien fue “lo suficientemente inteligente para comprender que un movimiento tan poderoso no podía ser ahogado, lo acogió y lo adaptó a las formas del culto griego” (Nilson, 1953, p. 139).

La corriente dionisiaca tuvo una posterior ramificación de aspecto religioso con características peculiares, tal es el orfismo.

1.4.6.2 El orfismo

El orfismo, según Martín Nilson (1953), es la rama principal de las poderosas y revolucionarias corrientes religiosas que surgieron en la época arcaica como protesta contra la religiosidad colectiva tradicional. Toma su nombre de Orfeo, personaje mítico célebre como cantor, cuya fama estaba basada en los poemas que circulaban bajo su nombre. De ahí que ha sido llamado una religión de libro. Su dios era Diónisos.

“El mito cuenta que Zeus quiso poner gobierno del mundo en manos de su hijo Diónisos, pero los malvados Titanes sedujeron al niño, le descuartizaron y devoraron sus miembros. Del corazón que Atenea salvó y entregó a Zeus, fue creado el nuevo Diónisos. Zeus fulminó a los Titanes con su rayo reduciéndolos a cenizas, de las cuales fueron creados los hombres” (Nilson, 1953, p. 140).

Sin embargo, para el orfismo el rito característico del orgiasmo dionisiaco representa el pecado original que cometieron los Titanes al despedazar y devorar al niño Diónisos. Oposición semejante a la existente entre judaísmo y cristianismo. De ahí que Platón alude a este mito y el pecado respectivo cuando los que no quieren obedecer a la autoridad, a los padres y a los dioses, manifiestan la llamada naturaleza titánica, la cual es la “herencia mala del hombre que, no obstante, también lleva en sí una chispa de lo divino, una parte de Diónisos” (Nilson, 1953, p. 140).

Es importante señalar que Platón en otro pasaje alude a la doctrina de que el cuerpo es una sepultura en la que el alma está enterrada durante la vida, y añade que los órficos llaman así al cuerpo porque el alma está encerrada en él como en una prisión hasta que ha pagado las penas por sus culpas. El alma es la parte divina del hombre, el cuerpo es su prisión. Se ve así que se “arroja por la borda la concepción homérica que consideraba al cuerpo vivo como al hombre mismo y al alma como una sombra pálida y sin ser” (Nilson, 1953, p. 142). La inversión religiosa respecto de la valoración tanto del cuerpo como del alma, desde Homero hasta Platón, es patente, pues en el primero el cuerpo es el hombre mismo, y el alma una sombra pálida y sin ser que necesita de él para ser, mientras que en Platón el cuerpo es sinónimo de muerte en vida, y el alma la parte divina del hombre que necesita ser liberada de la cárcel del cuerpo para poder participar de lo divino, de los sueños.

Asimismo, “los órficos concedían gran importancia a las purificaciones de culpa y de mancha, viajaban continuamente y prometían a particulares y a ciudades la liberación de culpa y de castigo por medio de purificaciones” (Nilson, 1953, p. 143). Sin embargo, la pureza que exigían no era sólo de naturaleza externa, sino también de pureza moral; la coronación de tal doctrina es la liberación final del hombre de su naturaleza titánica.

1.4.6.3 Apolo

Apolo, según Nilsson (1953), representó el legalismo, el cual hizo un pacto con Diónisos, es así que en un frontón del templo estaban Diónisos y sus ménades, en el otro estaban Apolo, su madre y su hermana. Diónisos recibía culto en Delfos durante los tres meses de invierno. Apolo durante el resto del año. “No hizo la tentativa [...] de reprimir el éxtasis, lo que hizo fue ponerlo a su servicio” (Nilson, 1953, p. 144).

Acerca de Apolo, Nilsson (1953) refiere:

“Apolo era el dios de las purificaciones en general, exigía la purificación a todo aquél que había derramado la sangre de otro hombre y que por ello había atraído sobre sí la más grave impureza. Antes de purificarse, el asesino era excluido del trato con los dioses y con los hombres; no podía permanecer entre los demás hombres ni pisar ningún lugar público; todas las casas estaban cerradas para él y nadie podía acercársele, su solo contacto, su sola mirada contaminaban. La doctrina que Apolo inculcó era dura, pero saludable; no se podía tomar a la ligera la extinción de una vida humana. Apolo dio a la vida humana la necesaria firmeza y seriedad” (Nilson, 1953, p. 144).

Durante la época que el oráculo de Apolo ganó posición directora fue un periodo de poderosa evolución política y económica, de calamidades sociales, de lucha entre las clases, una época que exigía reformas de las leyes y de las constituciones políticas. De ahí que sea inexacto concebir que Apolo prescribía leyes y artículos de ley; pues lo que ocurría era que las ciudades se dirigían a él solicitando que sancionara las leyes que sus legisladores había compuesto o les habían dado. Apolo extendió su actividad del derecho sagrado al derecho civil, y en virtud de su autoridad divina, enviaba un legislador. Por todo ello, Apolo se ganó en Delfos su posición por haberse hecho intérprete de las necesidades y de las ansias que la época sentía de leyes y de reglas fijas para asegurar la paz social y política (Nilson, 1953).

A diferencia de Diónisos, Apolo concede sabiduría a los hombres, pero él se mantiene a distancia, él es dios “que hiere de lejos”. Sin embargo, entre Apolo y Diónisos, existe una profunda afinidad, por la estrecha relación que ambos mantienen con la sabiduría, se dio entre ambos una conciliación después de encarnizadas contiendas, el establecimiento de la paz entre Apolo y Diónisos, con la transformación de la mántica apolínea, hasta entonces pacífica y sobriamente

adivinatoria, en mántica extática, o sea, revestida de tintes dionisiacos (Nilson, 1953).

Las recientes investigaciones desechan el advenimiento de Diónisos a Grecia, pues habría tenido lugar en torno al siglo VII, de ahí que sostienen antes que una irrupción, una convergencia entre Diónisos y Apolo, que no se remonta a un acontecimiento histórico, de concordia, sino que está enraizada en su propia naturaleza. De esta manera Diónisos, portador en sí mismo de todas las contradicciones, es una sola cosa con Apolo, que, a su vez, es la contradicción de Diónisos, pero en donde más se pone de manifiesto la identidad y naturaleza de ambos es en el pasaje del Fedro de Platón sobre la manía, Diónisos incita a los hombres a la demencia y él mismo es un verdadero demente; Apolo suscita la locura en el adivino, pero él se queda “lejos”. Por lo tanto, la *manía* es la *mántica*, y el dios de la manía está en íntima relación con la sabiduría, es por así decir una señal un anuncio de la sabiduría. Presa de la locura, la bacante recibe en sí misma a Diónisos, suma de la sabiduría. Y el adivino recibe de Apolo una palabra que no comprende y que pronuncia con boca demente, pero que se interpretará como sabiduría (Nilson, 1953).

Sobre este punto cabe referir que en las culturas prehispánicas peruanas, principalmente en Chavín, el Templo “Viejo”, donde subyace el Lanzón Monolítico, era análogamente funcional a la función que ejercía el Oráculo de Delfos (Iwasaki, 1987; Dobkin, 1977 y 1979), pues en él los sacerdotes Chavín, así como la pitonisa en Delfos, consultaban al dios vivo del lanzón, sobre las decisiones que deberían seguir las autoridades o comerciantes que acudían a ellos para conocer sus designios (Feldman, 2006), y así la pitonisa en condición de éxtasis o estado de conciencia alterada, inducida por alucinógenos (principalmente San Pedro o *Achuma*³), se presentaba ante el altar sagrado del dios tallado en el monolito en mención y se *comunicaba* con él.

1.4.6.4 *Gnothi seautón* (“conócete a ti mismo”)

Según Martín Nilson (1953), en la religiosidad griega “el hombre no puede tentar a los dioses, ha de tener conciencia de su posición inferior y ha de someterse a su voluntad” (Nilson, 1953, p. 151), los vaticinios délficos debían acatarse, pues

³ Su nombre científico es *Trichocereus pachanoi*, se trata de un enteógeno cuya sustancia alucinógena es el alcaloide denominado mezcalina, la cual también era utilizada por los Moches y posteriormente por la nobleza Inka, para que, así como en Chavín, se comunicasen con las deidades.

aunque se hiciese lo posible para evitarlo se cumplirían. Para ejemplo se tiene el mito de Edipo, cuyo fatal desenlace es una moraleja, tal es que no se debe dudar de las palabras del dios.

En el templo de Apolo en Delfos estaba esculpida la famosa frase *gnothi seautón*, “conócete a ti mismo”. A decir de Nilson (1953), ninguna máxima ha sido tan repetida. La misma recuerda la necesidad de conocerse a sí mismo; sin embargo, para los contemporáneos de la misma significaba “sabe que eres hombre y sólo hombre” (Nilson, 1953, p. 152).

“Estas palabras son el centro de la doctrina de la relación del hombre con los dioses que Apolo trataba de inculcar. El hombre ha de tener conciencia de su propia impotencia y de la omnipotencia divina y ha de someterse a los dioses” (Nilson, 1953, p. 152).

Asimismo, Platón refiere otra frase *medén agan*, “nada en exceso”, y en otro pasaje dice que los que entraban en el templo de Apolo se encontraban con el aviso *sophrónēi*, “sé prudente”, esto es, mostrarse comedido, conocer su lugar y no sentir orgullo ninguno ni ante los dioses ni ante los hombres. La conocida hostilidad de Apolo contra los tiranos tiene como base esa misma reprobación, pues hacían y representaban lo contrario del ideal apolíneo. Se trata, en suma, de la reprobación de la jactancia y del apetito de grandeza, pues el hombre no debe vanagloriarse ni presumir de su piedad, y para con los dioses debe ser modesto, ha de tener conciencia de su pequeñez. Tal es el principio de la sabiduría (Nilson, 1953).

1.4.6.5 *Hybris* y *némesis*

Son dos palabras griegas que ya se encuentran en Homero. *Hybris* es arrogancia en palabras y en obras, orgullo, conducta orgullosa; *némesis* es la indignación provocada por la *hybris*.

Literalmente *hybris* se traduce “por encima de la parte debida”, la parte debida que corresponde a un hombre; uno puede adjudicarse más de esa porción, “por encima de la parte debida”, lo cual es *hybris*. Solón, asegura que el hastío provoca *hybris*, y Teognis asegura que el hastío ha hecho a los hombres más daño que el hambre, cuando han querido apropiarse más de la parte debida. *Hybris* produce enojo, indignación y tiene que ser castigada, es por ello que la idea de *hybris* y *némesis* se unió a la idea de la reparación justa, que dominó la época arcaica; la *hybris* de los hombres y la *némesis* de los dioses son ideas que se robustecieron

durante la época anterior a las guerras médicas, cuando la nobleza perdió su poder y sus riquezas (Kerenyi, 1999).

Felicidad y desventura, son enviadas por los dioses, que no tienen por qué dar cuenta a los hombres de nada; sin embargo, el sentimiento de justicia formal dio paso a la igualación también en ambas, es así que la concepción de *némesis* se transformó en el sentido de que a una medida de felicidad corresponde otra medida igual de desgracia, de ahí que el rey Polícrates, tirano de Samos, al que la felicidad no parecía abandonar nunca (pues un pescador le entregó un anillo arrojado al mar por él, el cual había sido encontrado en el vientre de un pez), despertó el temor y el alejamiento de Amasis, rey de Egipto, a quién le pareció peligrosa la amistad con un hombre perseguido por la felicidad. Polícrates, ciertamente, tuvo un final lastimoso: Fue crucificado por un sátrapa persa (Nilson, 1953). Igual final tuvo Cresos, de ahí que se dijera que “el rayo cae siempre en los árboles y en los palacios más elevados, pues la deidad gusta de derribar todo lo que sobresale” (Nilson, 1953, p. 157). De ahí también que Heráclito dijera que “hay considerar más urgente apagar la *hybris* que un incendio” (Nilson, 1953, p. 158).

De otra parte, según Nilson (1953), de la idea de que a los dioses les gusta derribar todo lo que sobresale, surgió el pensamiento de que los dioses obran así por envidia, *phthomos*, o por rivalidad. Solón y Herodoto, asumían que los dioses mueven a los hombres a cometer *hybris* para castigarles después en interés del orden del mundo.

Tales concepciones podrían conducir al quietismo, ya que si los más grandes se exponen más a los golpes del destino, lo recomendable es pertenecer a los pequeños. Sin embargo, la evolución de tales concepciones podría conducir al pesimismo, pues si la vida envía el doble de mal que de bien, entonces hay que llegar a la conclusión de que lo mejor es no haber nacido y, en segundo lugar, morir joven; tal fue la sabiduría que le debió la libertad al sileno capturado por Midas (Nilson, 1953, p. 159).

En consecuencia, la *hybris* y *némesis*, antes que sabiduría religiosa, era más una sabiduría práctica. Sin embargo, las mismas, con todo el fatalismo que implica su praxis, antes que generar pesimismo y desesperanza frente a la vida entre los griegos, tuvieron un efecto totalmente contrario, pues nunca paralizó su capacidad de acción; y si las mismas subsistieron fue porque los griegos no vivían lo que enseñaban, los griegos de esa época no estaban ni cansados ni resignados, y tal

concepción no fue obstáculo para que gozaran plenamente de la vida, tales concepciones antes bien, servían para explicar ciertos hechos y deponer ciertos escrúpulos que no practicaban, antes bien su sumisión al fatalismo era motivo de acción en libertad plena, pues no tenían nada que perder (Nilson, 1953, p. 163-168).

1.4.6.6 La Moira (El destino)

Según Walter Otto (1993), una mirada retrospectiva de la religiosidad griega, nos enseña que la concepción de que los dioses “todo lo pueden”, es inexacto. Hay un gran límite para su poder, tal es la muerte. “Ningún dios puede devolver la vida a quien ha muerto, ninguna voluntad divina alcanza el reino oscuro del pasado” (Otto, 1993, p. 225), tampoco puede proteger a los vivos ante la muerte que le está destinada, esto último los diferencia de las otras religiones.

Atenea refiere en la Odisea: “De la muerte no puede la deidad salvar al hombre, que ella ama, cuando la dañina Moira (determinación) le envía la muerte” (Otto, 1993, p. 226). La determinación del destino o necesidad se halla por encima del poder de los dioses. Donde es pronunciado el nombre de Moira, se piensa inmediatamente en la necesidad de la muerte; y en esta necesidad radica sin duda la idea de la Moira (Otto, 1993).

Sin embargo, los dioses a diferencia de los hombres, conocen lo que la Moira ha dispuesto, pero nada puede hacer la deidad con los muertos, que están separados de todo lo presente. La Moira en la cosmovisión griega era un dominio del destino y de la muerte. De esta manera las Moiras se hallan como poderes oscuros de la determinación de la muerte en el círculo de la antigua religión de la tierra, se muestran como el poder que asalta al hombre y lo envía a la noche (Otto, 1993, p. 226-229).

Frente a la Moira, cuya naturaleza pone límites a la vida, “es de la naturaleza de los dioses protegerla por tan largo tiempo como sea posible. Pero alguna vez viene el fin. No pueden más que dejar el lugar a la Moira cuando desea presentarse” (Otto, 1993, p. 228); tal es el caso de Héctor, cuya muerte advertida por el poderoso Zeus no puede, sin embargo, ser evitada por él, lo único que puede hacer es permitir que su brillo frente a la muerte sea una vez total (Otto, 1993).

La Moira es la ley que impera por encima de toda vida, y cada uno prepara y destina su suerte, especialmente el hundimiento y la muerte; sin embargo, ella no

tiene personalidad definida ni se podría decir que es un poder, en el sentido estricto del término, pues los dioses si bien la respetan, no se ve en ellos ninguna intención de inclinarse frente a ella, ni le temen, ni cuando se presenta se dice que procede según alguna alta misión (Otto, 1993).

Sin embargo, esta determinación del destino frente a la muerte, no es un determinismo, no se encuentra en la cosmovisión griega una huella de que todo lo que acontece está ya dado de antemano." La determinación se refiere a la muerte y lo que a ella está ligado: Las grandes catástrofes. Para todo lo viviente se señala la muerte, y ante esta ley se estrella el poder de los dioses" (Otto, 1993, p. 230), la delimitación, el cesar, es la ley extraña a los dioses y a la vida, ante la que la vida sucumbe y la deidad debe ceder el paso (Otto, 1953).

1.5 ¿De los mitos a la filosofía?

Para Burnet (citado en Kirk, 2002), es importante diferenciar el mito de la filosofía, pues para él es claro que la filosofía no es mitología. Si bien, según Conford (citado en Kirk, 2002), la filosofía griega estaba tan afectada por actitudes sociales y religiosas primitivas como por la aplicación de la pura razón, posteriormente reconoció que la "razón" estaba también fuertemente influenciada por preconcepciones y pautas de pensamiento míticas.

Por su parte Vernant (2002), insiste en que lo más importante de identificar lo fundamentalmente nuevo en la filosofía respecto del mito, es el rechazo de lo sobrenatural como un medio de explicación del mundo de los fenómenos, así como la búsqueda de una coherencia interna en los argumentos. Asimismo, ve que la emergencia de la filosofía respecto del mito, es resultado de una "mutación mental" que tuvo lugar entre los siglos VII y VI a.n.e. y afectó a todos los niveles de su sociedad. Al aporte de Jean Vernant (2002) se debe también, el gran mérito de evitar el presupuesto casi universal de que hay un "pensamiento mítico" que se ve desplazado por el "pensamiento filosófico".

A diferencia de los mitos, la filosofía trata de ser consistentemente razonable y de abordar motivos generales de aplicación universal, esto no sucede con los mitos.

En una sociedad no tradicional y dotada de escritura las opiniones se expresan mejor por escrito, la consistencia pasa a ser una virtud, lo real se impone sobre lo fantástico y lo poético. Esta clase de sociedad no es propiamente filosófica, pero

dota y/o proporciona un trasfondo desde el cual pueden desarrollarse el razonamiento y la generalización. En cambio una sociedad tradicional, por su mismo conservadurismo y tradicionalismo, es fundamentalmente refractaria al cambio, tanto en el plano de las instituciones y costumbres como en el de las creencias. Por lo tanto, para Kirk (2002), “el uso orgánico de los mitos tiene que desaparecer antes de que la filosofía llegue a ser incluso una remota posibilidad” (Kirk, 2002, p. 134).

Dentro de ello cabe destacar que la Grecia prehomérica no era una sociedad tradicional por carecer de escritura, pues, por el contrario, había perdido muchos de los aspectos de lo tradicional. Los mitos conservaron un significado cultural inusual hasta la época homérica e incluso más tarde, pero tuvieron que cambiar sus intereses y sus funciones en la sociedad, pues además fueron sistematizados a un nivel sin paralelo en cualquier sociedad verdaderamente tradicional, los mitos seguían siendo importantes, pero también lo era la consistencia (Kirk, 2002).

Otro avance importante en la comprensión de los mitos en relación con la filosofía, se debe a Claude Lévi-Strauss (Citado en Kirk, 2002), quien sostuvo que la visión de salvajes no pensantes que viven de acuerdo con impulsos fortuitos y asociaciones místicas, carece de fundamento; pues, según este antropólogo estructuralista, los miembros de sociedades sencillas, por más que vayan desnudos, piensan de una forma bastante sistemática aunque según lógicas distintas de las de Aristóteles (Kirk, 2002).

Para Bruno Snell (citado en Kirk, 2002):

“El campo que cubren, cada uno desde su punto de vista, el pensar mítico y el pensar lógico no es exactamente el mismo. Muchos aspectos del mito son simplemente inasequibles al pensar lógico, y al revés, muchas cosas descubiertas por el pensar lógico no tienen equivalente en el pensar mítico [...] no se excluyen mutuamente de una manera absoluta, sino que dentro de la mentalidad mítica queda espacio para muchos aspectos lógicos, y viceversa; además, el paso de un estadio al otro se hace de una manera lenta y gradual, y aún se puede decir que es un proceso que nunca se podrá dar por definitivamente concluido” (Kirk, 2002, p. 137).

Un aspecto del mito, a destacar según Kirk (2002), es que el “pensamiento mítico” se interesa por las relaciones etiológicas; así también, que en el solapamiento entre mitos y razón se ve el hecho de que ambos ofrecen explicaciones de la realidad, y si bien los mitos están invadidos por el prejuicio que asevera su relación con los

sueños, creados más por una vía más emocional y directa, para Kirk (2002) son historias realizadas a partir de situaciones concretas que tienden a realizarse de la forma más gráfica posible, pero no consisten en una secuencia aparentemente fortuita de imágenes a la manera de los sueños, pues lo que más destaca en ellos es su cualidad simbólica, más que visual, lo que resulta más notable de ellos, aunque, ciertamente, no todos los mitos tengan esta dimensión simbólica especial (Kirk, 2002).

Para la erudición el pensamiento mítico depende de propiedades visuales y figurativas peculiares a los mitos, argumento basado aparentemente en la naturaleza de los juicios, según Kant, Fichte, Schelling y Hegel, según los cuales existe una relación entre percepción y conceptualización. Para Kant, todos los juicios suponen ambas clases de actividad; esto es, combinan una observación particular o impresión sensorial con un concepto general.⁴ Eduard Zeller, así como Kant y Hegel, sostuvo que el pensamiento mítico está basado en el uso de imágenes, el cual cedió paso gradualmente al pensamiento filosófico basado en el uso de conceptos (Kirk, 2002).

Para Geoffrey Kirk (2002), la comprensión minuciosa de los mitos y de sus posibles relaciones con la filosofía ha quedado seriamente tergiversada por esas eruditas especulaciones hegelianas y kantianas; esto es, “la dicotomía entre mitos y razón ha causado un daño ulterior al dar alas a la creencia de que los mitos son completamente irracionales” (Kirk, 2002, p. 140). Evidentemente, para Kirk (2002), los mitos no son irracionales en absoluto. Los mitos griegos son, evidentemente, aún más racionales porque se han visto sometidos a un largo proceso de organización y asimilación, los dioses homéricos (prerracionales e irracionales, según algunos críticos como W. K. C. Guthrie), al igual que los héroes, están tomando constantemente decisiones racionales, tal es el caso de la racionalidad práctica de Ulises (Kirk, 2002).

Según Geoffrey Kirk (2002):

“En lugar de plantear violentas oposiciones entre pensamiento racional e irracional y suponer que hay períodos en los que uno u otro dominan completamente; en lugar de propagar la desvaída noción de que existe una clase especial de pensamiento mítico que es lo opuesto, en cierto sentido, a la filosofía, sería mejor

⁴ “Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas”, Kant, Introducción a la Lógica Trascendental, en *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978, pág. 93.

examinar más detenidamente, [...] lo que entendemos por pensamiento racional y filosofía" (Kirk, 2002, p. 140).

De ahí que para Kirk (2002):

"El desarrollo de la filosofía depende [...] no sólo de un *modo de pensamiento* [...] sino también del carácter *general* de sus objetos, así como de una especial *actitud* por parte del pensador, caracterizada por poner en marcha una indagación sin restricciones y de amplio alcance" (Kirk, 2002, p. 141).

Es por ello que un pensamiento racional sobre la articulación de la rodilla de un mosquito no es filosofía, puesto que los objetos de la filosofía son generales y abstractos. El interés del filósofo se dirige hacia el mundo como un todo. Por lo tanto, la aparición de la filosofía en Grecia no puede haber dependido simplemente de la racionalización de mitos. El rechazo de las explicaciones tradicionales y míticas del mundo implicaba un cambio radical de actitud acerca de lo que es interesante e importante en el mundo, una extensión ulterior del pensamiento de lo particular a lo general, y un deseo de ampliar el ámbito del razonamiento sistemático de lo práctico a lo teórico (Kirk, 2002).

Otro aspecto es que los mitos griegos habían asumido en la época de Homero una función que incluía ya elementos de carácter tanto general como particular, se había pasado a tratarlos como paradigmas o *exempla*, es por ello que, al nivel popular, la *Iliada* y la *Odisea* siguieron siendo un tesoro familiar de moralidad ancestral e incluso de sabiduría práctica, como guías para el comportamiento personal en situaciones análogas. Sin embargo, estas *exemplas* limitaban el pensamiento independiente, obstaculizando que los hombres desarrollaran principios generales de conducta; las cuales podrán ser criticadas por la limitación que generaban, pero no de que fueran irracionales (Kirk, 2002).

Además de ello, otra observación importante de Kirk (2002), es la siguiente:

"En sus formas primarias, los mitos pueden comportar algo así como un pensamiento poético, que se desarrolla en estadios tanto emocionales como lógicos para concluir en un término final casi intelectual [...] en Homero y Hesíodo, este modo poético había sido ampliamente suprimido y sólo permanecía la variante religiosa [...] Evidentemente, este modo religioso tenía que ser abandonado [...] antes de que la filosofía pudiera hacer ulterior progreso. El primero [el mito] impedía el desarrollo del pensamiento racional sistemático, la segunda [la religión] [impedía] la formación de una actitud flexible ante el mundo y ante los objetos propios de una investigación seria [...] Sin embargo, la visión del cosmos que la

religión y los mitos divinos crearon se hicieron sentir en un momento crucial del desarrollo del pensamiento presocrático” (Kirk, 2002, p. 143).

Esto es, la religión y el mito, como partes constitutivas de la visión del mundo de los griegos, tuvieron un rol esencial, dieron las bases mismas para el desarrollo del pensamiento presocrático.

En el primer grupo de los pensadores presocráticos, Tales, Anaximandro y Anaxímenes, fueron los primeros que rechazaron conscientemente la tradición de explicaciones míticas. Si bien estuvieron muy afectados por preconcepciones míticas, representan los comienzos de una nueva dirección de investigación; el objeto de la misma era el mundo como totalidad y fue la naturaleza y universalidad de su objeto de estudio lo que los distinguía de quienes usaban mitos (Kirk, 2002, p. 143-144).

De ahí justamente la importancia de los mitos, pues, para Kirk (2002), a los pensadores presocráticos les sirvieron de base o modelo para la especulación filosófica sobre hechos universales, de la siguiente manera:

1.5.1 Los mitos como modelo de un todo organizado

El tipo de organización de mitos ejemplificado por Hesíodo, partiendo del comienzo del mundo y terminando únicamente con el establecimiento de un cosmos *ordenado*, dio el *principio directriz* para asumirlo como un todo ordenado y organizado (Kirk, 2002).

1.5.2 Los mitos como esencia racional

Posteriormente, los pensadores milesios, decidieron rechazar el mito como *modelo* para concentrarse en el intento de aislar una materia individual de la que el mundo, a pesar de toda su variedad está constituido; probablemente estuvieron influenciados por la comparación de las versiones mesopotámica, egipcia y griega, en las que todos los dioses son primordiales y cada uno de ellos, incluso en su disfraz mítico, representan claramente el agua. Tales de Mileto, lo planteó. No obstante, para Kirk, lo significativo para el futuro no fue que eligiera el agua como tal, sino que decidiera concentrarse sobre la *esencia racional común* de Enki, Nun y Océano. Anaximandro, luego, fue más lejos cuando se opuso a la idea de un único constituyente de nuestro mundo, pues para él el mismo no podría ser parte del



mundo, sino una sustancia Indefinida, identificable con el *chaos* de Hesíodo (Kirk, 2002).

1.5.3 Los mitos como modelo genético

Para Kirk (2002), el modelo antropomórfico para la concepción de cómo el mundo conserva su unidad, por el que “los milesios parecen haber asumido inconscientemente que el desarrollo del mundo es como el de una familia humana o divina; hizo que la clase de unidad que buscaban en él era como la procurada por un antepasado o par de antepasados originarios; por ejemplo Urano y Gea” (Kirk, 2002, p. 149) (pareja primordial de la cosmogonía griega). A esto es a lo que Kirk, le llama el *modelo genético*, el cual es absolutamente antropomórfico en la mitología griega. Por su parte los mitos heroicos estaban basados en la premisa de que la primera información que se necesitaba saber sobre cualquier individuo era quiénes eran sus antepasados y si descendía de un dios. Los pensadores milesios asumieron que lo más revelador que se podía decir sobre el mundo era de qué materia individual se había derivado en última instancia (Kirk, 2002).

Sobre la base de este “marco de pensamiento heredado al mundo natural, Tales, Anaximandro, Anaxímenes fueron capaces de desplegar una investigación sobre la constitución material del cosmos que era, hasta cierto punto, científica” (Kirk, 2002, p. 149-150). Sin embargo, “este pensamiento estaba todavía lejos de ser sistemático y, además, se hallaba fuertemente infectado por modos de pensar religiosos y poéticos” (Kirk, 2002, p. 150), a ello se debe:

1°. La ambigüedad y la paradoja en los presocráticos: De ahí que Heráclito sentenciara que: “Lo sabio que es solo y único no quiere y quiere verse llamado por el nombre de Zeus” (Heráclito, fragmento 32, citado en Kirk, 2002, p. 150). Esta ambigüedad y paradoja, para Kirk, es un reflejo de la falta de sistematismo en su pensamiento (Kirk, 2002).

2°. Que los objetos primarios del pensamiento estaban todavía demasiado reducidos a los constituyentes concretos del mundo material (Kirk, 2002).

3°. La actitud general era todavía antropomórfica y mítica en aspectos fundamentales (Kirk, 2002).

1.5.4 Los mitos como *principio directriz*

Posteriormente, Heráclito rechazó el modelo genético (dentro del cual veía en el fuego a la materia primordial). A decir de Kirk (2002), éste fue el acto individual más importante en la emergencia de la filosofía griega. Según el genio de Heráclito “este orden del mundo no lo hizo dios ni hombre alguno, sino que fue siempre, es y será” (Heráclito, fragmento 30, citado en Kirk, 2002, p. 151).

Aunque todavía le pareciera designar una materia primordial (en su caso, el fuego), “el objetivo decisivo era designar una *directriz* central constitutiva de la naturaleza y explicar cómo actuaba” (Kirk, 2002, p. 152). A este principio lo denominó λόγος (*lógos*), que es en gran medida idéntico al fuego, pues arde en proporción a su propio consumo. Entonces, “la unidad buscada por los presocráticos cambió de una unidad material a una unidad en el proceso, en el cambio y en el movimiento” (Kirk, 2002, p. 152), bajo el supuesto de que “el mundo de nuestra experiencia posee un cierto tipo de coherencia subyacente [la cual] estaba mucho menos limitada en cuanto alcance y potencialidad que la unidad material sobre la que tanto habían insistido los milesios” (Kirk, 2002, p. 152-153).

Es así que para Geoffrey Kirk (2002):

“Una vez establecido la coherencia del mundo como explícitamente dependiente de una ley o cambio universal, el pensamiento sistemático racional era capaz de extenderse a todos los aspectos de la experiencia, incluyendo la psicología y ética, dejando de tener un alcance estrictamente natural” (Kirk, 2002, p. 154).

Según Kirk (2002), para el planteamiento del λόγος de Heráclito, existió otra motivación de fondo, tal es una preocupación esencialmente religiosa y mítica, pues a diferencia del modelo genético de los milesios (apoyadas en las teogonías de tipo hesiódico), la idea de Zeus gobernando un orden del mundo completo por medio de *Dike* quedó para ellos en un segundo plano. No obstante, para Hugh Lloyd, “la noción de un cosmos, de un universo regulado por *leyes causales*, era un requisito previo de la especulación racional sobre cosmología, ciencia y metafísica” (citado en Kirk, 2002, p. 155).

En consecuencia, el gran mérito e “innovación de Heráclito consistió en rechazar tácitamente el modelo genético y en revitalizar el modelo procurado por Zeus y

Díke, en sustituir una imagen del mundo analítica y sincrónica por otra histórica y diacrónica” (Kirk, 2002, p. 156).

Sobre el punto, Kirk (2002) añade:

“Los milesios [...] ponían el énfasis en la naturaleza del principio material y en sus medios de proliferación a través de la cosmogonía [...] [apoyados] en un proceso genealógico, antes que en un principio de cohesión permanente de nuestro mundo actual y múltiple” (Kirk, 2002, p. 156).

Heráclito, por otro lado, parece haber rechazado completamente la teogonía mítica, movido, probablemente, inconscientemente por una fe en el control divino del mundo (Kirk, 2002).

A pesar de lo vertido, Kirk, reconoce que las relaciones entre filosofía y mitos en la antigua Grecia eran enormemente complejas. Asimismo, añade que la filosofía no tiene el monopolio ni de la racionalidad ni del interés especulativo. Los mitos griegos deben haberse ocupado a su manera de dilemas sociales y personales, a veces de una forma más efectiva de lo que podía hacerlo la filosofía, como, por ejemplo, en el caso del problema de la muerte, frente a la cual sus explicaciones tuvieron una efectividad catártica mucho más significativa que la filosofía (Kirk, 2002).

Otra explicación, más de orden social y geográfico que expresa Kirk para el paso del mito a la filosofía en los griegos, tiene su origen en la acumulación de conocimiento sobre otras culturas que se produjo en Jonia durante los siglos VII y VI; el cual puso en marcha un nuevo proceso de indagación, en el que el sustrato realista común de los mitos extranjeros y griegos relativos a la naturaleza estimuló el abandono final de deidades naturales vagamente personificadas (Kirk, 2002).

En suma, los dos modelos míticos principales de los jonios que se dieron sucesivamente fueron, el modelo *genético* y el modelo de un *orden permanente* bajo el gobierno de Zeus, ambos con un desenlace distinto. El segundo, que fue asumido por Heráclito era con mucho el menos restrictivo, aunque el primero fue el que tuvo más impacto sobre los estudiosos modernos. Tal modelo permitió a Heráclito desarrollar una *interpretación sistemática* del mundo, desarrollando una *lógica sistemática* que pasó a ser plenamente filosófica. La cual fue elaborada gradualmente por Parménides, los sofistas, Sócrates, Platón y Aristóteles. Este

estadio del proceso estaba ya en lo sustancial libre de las influencias de los mitos (Kirk, 2002).

Por lo tanto, según Geoffrey Kirk (2002):

“El proceso por el que los mitos griegos dieron paso a la filosofía estuvo muy lejos de ser un proceso rectilíneo. No hubo un progreso simple e ininterrumpido de la irracional a lo racional, de los sueños a la lógica, de lo visual a lo conceptual, de la oscuridad a la luz. El desarrollo de la filosofía en Grecia, se pareció más a una Odisea espiritual y emocional, en la que el relato de historias, la despreocupación social, la migración, la escritura, el conservadurismo y la religión desempeñaron cada uno de ellos su papel. Sin embargo, al margen de estas conjeturas, no podemos definir con precisión qué fue lo que impulsó a los griegos de la época prehistórica a comenzar a tratar a sus mitos de una manera nueva, más autoconsciente y, en último caso, menos seria. Sin embargo, afortunadamente, una ampliación impuesta de los horizontes sociales y culturales dirigió el impulso racional (que los mitos habían compartido) hacia nuevos canales y condujo a un diferente modo de contemplar el mundo, ya no mítico, sino analítico y filosófico” (Kirk, 2002, p. 159).

1.6 El “milagro griego”

Para Salvador Pániker (1992), los griegos arcaicos forjaron los grandes términos de la filosofía conservando su ambivalencia, mediante conceptos que se independizaron de lo que este autor denomina “la fisura” de la unidad primitiva que teníamos con la naturaleza, de la cual nos fuimos alejando retroprogresivamente, primero mediante la filosofía y luego por el conocimiento científico, los cuales, en el fondo, son medios retroprogresivos de retorno al origen o la unidad perdida. Un camino retroprogresivo. Es así que los conceptos que se originaron a causa del abandono de la unidad, se hicieron independientes de la misma y crearon un discurso nuevo y más complejo, sin precedentes, este discurso es el lenguaje de la filosofía y de la lógica, propiamente dicha (Pániker, 1992).

A la aparición de la misma se le suele denominar, según él, el “milagro griego”, el cual, en el fondo, no es ningún milagro, pues por las connotaciones históricas y socioculturales en las que se desarrollaron los griegos, respondía a diversas causas que, principalmente por el comercio mercantil, convergieron en la región geográfica denominada Jonia.

Este famoso “milagro griego”, a su parecer, es básicamente un fenómeno lingüístico, dentro del cual jugaba un rol primordial la vida política de la polis, pues ella fue, ante todo, la civilización de la palabra.

Para Pániker (1992): “Los griegos llegaron a vivir en una atmósfera de conversación y discusión oral que nosotros apenas podemos imaginar. La gran secularización griega es el resultado de una fenómeno sin precedentes de intercomunicación humana” (Pániker, 1992, p. 29).

Por otro lado, tal y como lo mencionamos más arriba, fueron importantes las influencias cosmogónicas de los fenicios, babilonios y egipcios. Los babilonios pensaban que el agua estaba en el origen de todo lo que existe, y que la tierra había surgido con la intervención de Marduk. En un pasaje homérico se llama a Océano el origen de todas las cosas. Para Pániker (1992), la “leve mutación mental”, el “salto” que realiza Tales de Mileto consiste en prescindir de Marduk y en substituir al dios Océano por una realidad experimentable llamada Agua.

En consecuencia, para Pániker (1992), como para Vernant (2002), civilización de la polis y la vida política que ella implicaba, habría tenido una influencia crucial para el desarrollo y aparición de la filosofía, favorecida por su apertura a las ideas y visiones extranjeras que las rodeaban y llegaban a sus puertos, procedentes de diversos lugares del Mediterráneo, así como del Oriente; los mismos que, presentándose ante su juicio y mediante su discusión crítica en una atmósfera extraordinaria de uso y praxis de la palabra en la intercomunicación humana, dieron las bases para el desarrollo de un pensamiento que, si bien no estuvo totalmente desvinculado de las creencias míticas, ya tenían trazada una dirección independiente de las mismas; una línea que, según Pániker, buscan un retorno al origen, a la fisura primitiva de la unidad, quebrada y/o resquebrajada con la aparición de la cultura (Pániker, 1992).

CAPÍTULO 2

MITOLOGÍA Y PANTEÓN CHAVÍN Y MOCHE

2.1 La cultura Chavín de Huántar

2.1.1 Breve información histórica y geográfica

Según Julio C. Tello (citado en Lumbreras, 1989), etimológicamente puede significar tanto “chawpin”, que en idioma quechua quiere decir: “en el centro”; como “chavi” que en Caribe quiere decir tigre, cuya variación: “chavinavi”, quiere decir “hijos de tigres con lanzas” (Lumbreras, 1989, p. 22).

Para Luis Lumbreras (1989), es la cultura que irradió por casi todo el Perú un sistema religioso y formas de vida nuevas durante la primera mitad del milenio anterior a nuestra era, entre 1000 y 500 años a.n.e.

Tello consideraba a Chavín como la “Cultura matriz” de la Civilización Andina, partiendo de la tesis de que fue la que dio origen a todas las culturas que luego le sucedieron en el territorio de los Andes. Según Lumbreras (1989), la arqueología le ha dado la razón, pues es cuna de la mayor parte de las culturas de la costa y la sierra peruanas.⁵

El centro ceremonial de la cultura Chavín está ubicado en el actual distrito de Chavín de Huántar, provincia de Huari, Región de Ancash en la sierra peruana; se encuentra a una altura de 3,180 msnm, a orillas del río Mosna, que se dirige hacia el noreste, para desembocar en el río Marañón.

⁵ Sin embargo, es de resaltar también la importancia de la cultura Caral, cuya investigación reciente por la Dra. Ruth Shadi está dando nuevas luces acerca de influencias todavía más remotas que Chavín en la civilización prehispánica peruana. No obstante, como las investigaciones acerca de la misma se encuentran en una etapa inicial, nuestra atención recae en la cultura Chavín de Huántar, pues su investigación que lleva ya casi un período de 100 años, se ha ido haciendo más rigurosa y completa en las últimas décadas.

2.1.2 Dioses del templo de Chavín de Huántar

A diferencia de la cultura griega, la cultura Chavín como todas las culturas prehispánicas, careció de escritura; si bien desarrollaron sistemas mnemotécnicos altamente desarrollados (pues los quipus ya existieron en Caral), éstos se limitaron a un uso exclusivamente contable en las actividades administrativas y mercantiles. No obstante, cabe resaltar que según el cronista José de Acosta (1954) el uso de los quipus servía también para narrar historias e incluso biografías, pero lamentablemente no se posee evidencias que den cuenta de este uso, pues la mayor parte de ellos fueron desaparecidos por los extirpadores de “idolatrías” en la época colonial, lo cual ha limitado grandemente su estudio y las posibilidades de encontrar en ellos el contenido semántico, necesario para descubrir una posible escritura más allá del uso mencionado.

Es por esta limitación, que la mayor parte de los estudios de las culturas prehispánicas, tanto de Tello como de arqueólogos posteriores a él, se sustentan en argumentos iconográficos, favorecidos por la rica iconografía de las culturas peruanas anteriores a la invasión occidental, cuya riqueza, valga la redundancia, ha dado lugar a una fuente autónoma de información capaz de revelar aspectos importantes de la doctrina religiosa, particularmente aquellos que conciernen a la imagen de la divinidad y del cosmos animado.

2.1.3 Reflexiones sobre la iconografía religiosa

Para la mayor parte de los arqueólogos nacionales y extranjeros que se han dedicado por varios años al estudio de la cultura Chavín, entre ellos: Julio C. Tello, Luis Lumbreras, Federico Kauffman, Krzysztof Makowski, etc., entre otros; tres son las piezas escultóricas de complejidad excepcional que constituyen el punto de partida obligado para la discusión sobre la religiosidad y cosmovisión Chavín, tales son: el Lanzón Monolítico, el Obelisco Tello y la Estela de Raimondi.

De las tres mencionadas sólo la primera fue encontrada *in situ*, en la galería subterránea central del Templo Viejo, por lo que la relación secuencial entre las tres tuvo que establecerse en base a una seriación estilística; según Tello (citado en Makowski, 2000), las tres esculturas representaban la misma divinidad principal del templo. Las indudables diferencias se deberían a la evolución de las ideas religiosas: El dios Jaguar habría perdido gradualmente su terrorífico aspecto

animal, que guarda aún plenamente en el Obelisco Tello, transformándose en un ser antropomorfo con grandes colmillos (por ejemplo Lanzón y Estela de Raimondi). “La compleja decoración del Obelisco revelaba, según él, la naturaleza dual y andrógina del dios felino” (citado en Makowski, 1997, p. 502).

Para Makowski (1997), tales afirmaciones se contradicen con las dataciones históricas de las esculturas, pues el Obelisco Tello fue esculpido algunos siglos después que el Lanzón, cuya divinidad representa con toda seguridad a la divinidad venerada en el Templo Viejo y por lo que merece el nombre de “Gran Imagen”. Así también, refiere que resulta imposible sostener que la misma divinidad fuese retratada en los tres casos mencionados. En el Lanzón predomina la naturaleza humana y sus colmillos podrían remitir a un *alter ego* de felino o murciélago. Sobre el Obelisco Tello existe consenso acerca de que representa a un lagarto fantástico, caimán o cocodrilo ecuatoriano. En la Estela de Raimondi está representado un personaje que tiene tres caras colmilludas, cada una diferente a la otra, y un cuerpo humano (Makowski, 1997).

La relación entre las divinidades que se representan es fuente de una discusión en la actualidad, pues no se sabe con exactitud cuál es la relación entre el dios felino y el dios lagarto representado en el Obelisco Tello, tampoco queda clara la razón por la cual, en la Estela Raimondi, la Divinidad de los Báculos ostenta otras dos caras adicionales al lado de la del Dios Sonriente. Tales vacíos, según Makowski (2000), “hacen dudar si efectivamente una sola divinidad principal fue venerada en Chavín [tal y como sostuvo Tello], e incluso si la doctrina religiosa permaneció sin cambios a lo largo de los aproximadamente seis u ocho siglos de historia del centro ceremonial” (Makowski, 1997, p. 502).

Frente a ello, es necesario aclarar que si bien no existe un consenso absoluto en la interpretación iconográfica sobre la cosmovisión y religiosidad Chavín, sí existen puntos de vista comunes y/o concordantes, mediante los cuales es posible construir un discurso lo suficientemente consistente como para deducir de él aspectos concernientes a la naturaleza de su concepción del mundo, su origen, de la vida y la muerte, su estatus ontológico dentro de la naturaleza, etc., en suma, del sentido del mundo que desarrollaron a lo largo de su vasta y rica historia.

2.1.4 La imagen del cosmos animado en el Obelisco Tello

De las tres esculturas complejas de los Chavín, el Obelisco Tello es, sin duda, la que más complejidad representa, motivo por el cual ha creado en torno a sí una gran variedad de estudios por un número considerable de investigadores (Makowski, 2000), todos ellos con interpretaciones iconográficas que algunas veces muestran diferencias significativas; sin embargo, dentro de todo existen puntos coincidentes que pueden dar luces sobre la cosmogonía Chavín.

Así como es la escultura más compleja de las tres mencionadas, el Obelisco Tello también es la que más información puede brindar sobre la cosmogonía Chavín; matriz, según Tello, de la cosmogonía y religiosidad de la civilización andina que se desarrolló y enriqueció posteriormente, y cuya influencia se encuentra patente con bastante notoriedad en la cultura Inka, la misma que fue el resultado de la confluencia viva de todas las culturas que la precedieron.

Además de considerar los elementos comunes en la interpretación iconográfica de los investigadores que se ocuparon de Chavín, es importante resaltar que de todas ellas, se considerará como la fuente principal las investigaciones de Krzysztof Makowski (1997 y 2000), pues es el que ofrece un mayor tratamiento conjunto del Obelisco Tello con las dos restantes esculturas, así como con la estructura y naturaleza misma del templo de Chavín donde fueron encontradas; brindando de esta manera una información interrelacionada de las mismas; la cual, en virtud de ello, se considera que dará mayor y mejor información que las otras investigaciones.

Según Makowski (2000), el Obelisco Tello presenta una parte inferior destinada a estar clavada en el suelo, su morfología es, por lo tanto, similar a la del Lanzón. A su juicio, representa a dos animales míticos en el curso de una relación sexual concebida como condición de la generación de la vida vegetal y animal en la tierra. “Liberado de aquellos elementos adicionales (fig. 2), cada animal se presenta como un híbrido con la cabeza y las patas de un reptil monstruoso, cocodrilo o caimán negro, y con la cola de un pez o de un ave” (Makowski, 2000, p. 75). Los dos animales son de sexo opuesto, los fluidos de líquidos fisiológicos que destilan por sus bocas y órganos genitales están representados con un haz de serpientes y plantas a la vez, los cuales dan un cuarto de vuelta al obelisco para unir la nariz y la boca del animal femenino con la nariz y la boca del animal masculino, a donde llegan (Makowski, 2000).

De ello se infiere que:

“La intención de los escultores Chavín fue enfatizar el intercambio simétrico de flujos fisiológicos en relación con el tema de la procreación de la vida. Lo sugieren también los atributos que ambos animales míticos sostienen en sus patas, pues el reptil macho tiene una cruz escalonada [fig. 3], la imagen del universo cuatripartito según Colin McEwan (1992) [...] El reptil hembra abriga en este mismo lugar a una bolsa con semillas y a un pequeño aguilucho dentro de un marco ovoide [el cual puede ser interpretado como un huevo]. En las patas traseras ambos animales sostienen cabezas-trofeo felinizadas que generan plantas desde su interior, el maní [...] en el lagarto-macho y el ají [...] en el lagarto-hembra” (Makowski, 1997, p. 504).

Para Makowski (2000), ambos animales merecen el nombre de animales cósmicos. Según Donald, Lathrap y McEwan (citados en Makowski, 1997), el Obelisco tiene las características de una imagen del *axis mundi*, una imagen total y animada del universo en la visión Chavín.

Los mundos relacionados con el mundo de arriba y abajo (patentes también en los Moche como en las culturas posteriores, principalmente Tiwanaku e Inka), están representados en él, tales son:

1°. El *mundo de arriba*, representado en el águila, que corresponde al lagarto femenino.

2°. El *mundo de abajo*, representado en el Obelisco en la figura del felino, el cual está en poder del lagarto masculino.

“Siguiendo el sistema de subdivisiones horizontales, técnicas analizadas por Klauilcke (1994), se llega a reconstruir un complejo sistema de espacios simbólicos en los cuales se descompone el Obelisco” (Makowski, 1997, p. 505). Del límite inferior, en el cual se asientan las patas traseras, nacen dos plantas representadas, las cuales crecen hacia arriba a partir de esta línea, por lo que ésta representa probablemente la superficie de la tierra. Otra línea similar circunda el Obelisco, los símbolos marinos se agrupan alrededor de ella. Según Makowski (1997), los escultores Chavín parecen haber creído que los dos lagartos míticos tenían sus patas traseras y sus colas hundidas profundamente en las entrañas de la tierra, mientras que las delanteras estaban refrescadas por las corrientes marinas. El espacio sobre la espalda de cada uno se clasifica como el aire (cielo), a juzgar por la presencia de un ser alado en esta zona (Makowski, 2000).

Por lo tanto, el Obelisco Tello no constituye una imagen de la deidad misma, sino la síntesis de una doctrina, en la que se representa una “gran metáfora espacio-temporal organizada alrededor del tema del régimen de las aguas en el universo. La eyaculación simboliza la fuerza fertilizante de las fuentes -puquios-, cuyas aguas se dirigen hacia el mar por los canales subterráneos” (Makowski, 1997, p. 505).

Así también, “las serpientes monstruosas que brotan de todos los orificios del cuerpo del ser femenino representarían los ríos celestes que unen al mar, fuente de todas las aguas, con las lagunas -cochas- en las alturas; traen lluvias y condicionan por ello el alumbramiento (brote) de las plantas” (Makowski, 1997, p. 505).

En consecuencia, hasta este punto, según la interpretación de Makowski (1997) el universo en la concepción Chavín, está integrado por dos seres míticos, de sexo opuesto, los cuales representan a su vez a los dos mundos que lo componen, esto es, el mundo de arriba y el mundo de abajo; los mismos que nacen o tienen su origen en las entrañas de la tierra, vale decir que los animales que representan a los dos mundos tienen su asiento en la naturaleza, cuya cópula hace posible el orden que se lleva a cabo en él, posibilitando las lluvias y por medio de ella la fertilización de la tierra y el florecimiento de la vida en la superficie terrestre. El agua tiene un rol fundamental en su cosmogonía, pues es el elemento predominante tanto en el mantenimiento como en la continuación de la vida en el mundo. Pues los líquidos que expelen ambos animales míticos tienen una función fertilizante, necesaria para el alumbramiento de los seres vegetales y animales dentro de la *naturaleza*.⁶

Asimismo, es necesario resaltar que no se hace alusión a la creación del mundo por una deidad o un ser sobrenatural, tampoco a un origen caótico o indefinido, como se describe en la cosmogonía de Hesíodo, esto contrasta notablemente con la

⁶ Hasta este punto es notable la coincidencia con la concepción de Tales de Mileto acerca del elemento matriz, el *ἀρχή*, identificado con el agua, pues en la cosmogonía Chavín, este elemento, si bien podría ser identificado con aquél que anima y hace posible la vida y con ella la existencia del orden existente, es de resaltar que existen otros elementos anteriores a ella, tal es primeramente la unión de los animales míticos, su existencia propiamente dicha, y antes de su existencia la existencia, valga la redundancia, de la *tierra*, que es el asiento primigenio sobre el cual tienen base y del cual brotan, conjuntamente con los animales y plantas, la vida en general. Este acápite merece una análisis más detallado, el cual se realizará con mayor propiedad una vez se describa la integridad completa del Obelisco, las otras dos esculturas complejas y la estructura general del templo de Chavín.

cosmogonía griega, pues en ésta, como hemos referido, primero estaba el caos, el cual fue identificado dentro de la filosofía de Anaximandro con el *apeirón* u origen indeterminado, del cual se deriva o es consecuencia toda la realidad existente. Esta misma tendencia Chavín la encontraremos en los Moche, en la cual no se hace ninguna alusión a un dios creador.

Ahora, además de los dos animales cósmicos, según Makowski (2000, p. 77-80), otras cuatro parejas de seres divinos se reparten el espacio del universo delimitado por los cuerpos de ambos lagartos cósmicos:

❖ La primera pareja (fig. 4), localizada en el espacio que simboliza el mar cósmico. Tienen bocas sin colmillos, sus caras guardan parecido con las serpientes, tienen manos humanas con las que sujetan firmemente las columnas vertebrales respectivas, como si su función principal fuese la de estabilizar el *axis mundi*.

❖ La segunda pareja (fig. 5), los genios alados, tienen bocas colmilludas de felinos, sentadas dentro de una especie de recinto en forma de U.

❖ La tercera pareja (fig. 6), que se caracteriza por tener los rasgos faciales del lagarto, así como dos penachos en la cabeza; se ubica en la raíz del *axis mundi* y tiene su residencia en las entrañas de la tierra, en el *mundo de abajo*.

❖ La cuarta pareja (fig. 7), adopta la postura de los contorsionistas, tan popular en el arte cupisnique. Esta pareja aprovecha el arco que forma el cuello de las divinidades de doble penacho para colgarse, boca arriba, en esta postura tan particular. Cada uno agarra dos segmentos de soga. La intención de los escultores fue representar estos segmentos pasando del uno al otro y envolviendo de este modo la parte inferior de los cuerpos de los lagartos cósmicos, cuya función, por lo tanto, es permitir la cópula entre los lagartos míticos, pues “el movimiento de las sogas intenta acercar el cielo como elemento femenino (lagarto hembra) a la tierra (lagarto macho), posibilitando el coito revitalizador para las fuerzas de la naturaleza” (Makowski, 2000, p. 79).

Interpretación:

❖ La tercera pareja, juega el papel de fundamento del eje del mundo.

- ❖ La primera cumple la función de guardiana del eje del mundo y vela por mantener su verticalidad, sosteniéndolo desde arriba.
- ❖ La segunda pareja, no ejerce ninguna actividad precisa en el Obelisco Tello, pero reside en el espacio de mediación, en el mundo de arriba, entre la tierra y el mar.
- ❖ La cuarta pareja, los contorsionistas de tocado radiante, tiene un papel bien definido, acercar el cielo (lagarto hembra) a la tierra (lagarto macho) con el fin de controlar su estacionalidad. Se encuentra en el mundo de abajo y tiene cara de felino, como los genios alados.

En consecuencia, las hipótesis sobre la existencia de una sola divinidad en la cultura Chavín, queda sin fundamento. Pues, según Makowski (2000), existen seis divinidades bien definidas, con distintas personalidades y diversas funciones. Cuatro están desdobladas, por lo que se forman cinco parejas con una jerarquía establecida entre ellas, a partir de unas funciones y ámbitos de acción precisos (Makowski, 2000).

“Los lagartos cósmicos tienen el carácter de pareja animadora primordial [...] que residen fuera de los límites del mundo habitado y directamente conocido [...] son dioses del más allá y su poder puede manifestarse en la tierra sólo bajo el aspecto de sus epifanías: El jaguar macho y el águila pescadora hembra [...]el orden en la tierra estaba asegurado por las cuatro deidades restantes desdobladas, para controlar tanto a la mitad masculina como a la femenina del universo” (Makowski, 1997, p. 507).

De ello, hasta este punto, se puede colegir que:

1º. Los lagartos cósmicos tendrían una función análoga a los dioses fundantes de la cosmogonía griega, esto es Gea y Urano, la tierra y el cielo; sólo que en los Chavín el cielo tiene un componente femenino y la tierra una identidad masculina. Sin embargo, en la cosmogonía griega, la unión de Gea y Urano no es determinante para la existencia y el orden del mundo, en los griegos ambos dioses explican el nacimiento de los demás dioses que compondrán el panteón griego. En Chavín los dioses primordiales tienen una función totalmente distinta, su función no es explicar el nacimiento de los demás dioses, su función está directamente relacionada con la generación de la vida en el mundo, pues de su cópula depende la reproducción, el orden y, *per se*, la continuidad de la naturaleza.

2°. Si en la cosmogonía griega el resto de los dioses tienen una función orientada a explicar los fenómenos que se suceden en el mundo, como los fenómenos naturales: El rayo, el sol, la lluvia, etc., así como la fertilidad, el nacimiento, la vida y la muerte (en el Hades). En los Chavín, los dioses alternos a los dos principales, tienen una función claramente definida dentro del orden del mundo, pues, antes que explicar o simplemente representar los fenómenos naturales, se orientan básicamente a estabilizar y mantener el orden existente en la naturaleza (cíclico y estacional), ya sea posibilitando el coito revitalizador de la pareja primordial mediante lazos que tratan de hacerlo eterno a través de su circularidad, sosteniéndola desde el *mundo de arriba* para que éstas conserven el lugar que tienen dentro del cosmos animado, delimitando sus necesarias *diferencias* al situarse entre ambas; esto es, garantizando su dualidad vital. Y desde el *mundo de abajo* estableciendo la base o el soporte para su existencia; esto es, en la base o el soporte que hace posible la existencia del mundo, marcando el punto de inicio para el origen de la vida, pues sólo al nacer de sus respectivas columnas vertebrales (la primera pareja) dan lugar a la vida vegetal en general dentro del cosmos Chavín (Makowski, 2000).

3°. Los ritos Chavín, habrían tenido la función de mantener este orden, mediante ofrendas y sacrificios, para que de esta manera los dioses siguieran cumpliendo sus funciones determinadas, pues de ello dependía el orden y la estabilidad en la sucesión de los fenómenos de la naturaleza, principalmente relacionadas con la fertilidad de la tierra y de la vida en general dentro de ella (Makowski, 2000).

4°. Es de resaltar que, a diferencia de los dioses griegos, no se observa en la cosmogonía Chavín, una jerarquía entre los dioses. Lo que se observa es un *elemento relacional de base*, pues no existe un dios supremo ni dioses subalternos; se observan varios dioses interactuando entre sí, donde todos son necesarios, todos cumplen una función complementaria bien definida dentro del acaecer del mundo, acaecer que sólo su *interacción* hace posible. Pues los lagartos cósmicos no conservarían su lugar ni su reproducción sin la presencia de los otros dioses; a diferencia de la mitología griega, donde la existencia de los dioses subordinados no es necesaria para la existencia o presencia de los dioses de mayor o igual jerarquía. Verbigracia: La existencia de Hades, no es necesaria para la existencia de Gea, Urano, Poseidón o Afrodita, y viceversa.

5°. Así también se puede observar que es totalmente inconcebible la existencia de un Dios supremo, único. En este punto sí existe una coincidencia con la

cosmogonía griega (según Hesíodo), pues en ambas es inconcebible la existencia de un Dios supremo único. La dualidad en la cultura Chavín y griega es vital; sólo que en la primera es *sine qua non* para la existencia y el mantenimiento del mundo, mientras que en la segunda para la existencia de los dioses, e indirectamente para la explicación del orden del mundo, verbigracia: Océano es hijo de Gea y Urano.

Sin embargo, sobre estos puntos abundaremos más adelante, luego de exponer los elementos relacionados con el Lanzón Monolítico, la Estela de Raimondi, y la estructura del centro ceremonial de Chavín, conformada por el Templo Viejo y el Nuevo; los cuales nos darán más luces para interpretar con mayor amplitud el *sentido del mundo* en la singular cosmogonía Chavín.

2.1.5 El personaje mítico del Lanzón

Según Makowski (2000):

“Si la iconografía del Obelisco Tello ilustra una compleja doctrina religiosa con sus seis divinidades rectoras del universo Chavín, cabría preguntarse cuál es el lugar de la Gran Imagen en este sistema. El personaje del Lanzón carece de rasgos de lagarto, su cuerpo es humano y su atuendo refuerza el efecto de antropomorfización. Se destaca en él una frondosa cabellera de serpientes y prominentes cejas también serpentiformes. El ojo redondo y sin párpados estilizados, con la pupila excéntrica hacia arriba, se asocia por lo general a figuras de felinos o aves felinizadas [...]” (Makowski, 1997, p. 508)

Viste una camiseta, collar trenzado y un par de orejeras, lo cual refuerza la antropomorfización. Su expresión es sonriente, tiene sólo dos colmillos superiores; sin embargo, de perfil, “la cara es repetida diez veces en el tocado y siete veces en el faldellín” (Makowski, 1997, p. 508).

Asimismo, siguiendo la interpretación de Rowe (1972), coincidente con Makowski, se puede afirmar que el personaje del Lanzón es un “felino antropomorfizado con la cabellera de serpientes” (Makowski, 1997, p. 508). Su organización es dual, pues:

“Se compone de dos representaciones de perfil en dos caras del monolito; el gesto de la mano derecha, levantada, y el de la izquierda que se dirige hacia abajo; pone en evidencia la intención de oponer ambas caras [...] La cruz escalonada se encuentra exactamente en la frente de la divinidad, sus brazos están orientados respecto al eje vertical del monolito y asimismo, respecto al eje principal del Templo Viejo. Dos líneas incisas, paralelas, están trazadas sobre el eje vertical del monolito. Toda esta parte superior atraviesa la abertura en el techo de la galería, la cual la conecta con un pasadizo superior, la Galería VIII. Según la convincente hipótesis de

Tello, es a través de este orificio que corría la sangre de los sacrificados, bañando el monolito; el flujo se dirigía hacia la cavidad en el centro de la cruz. La sogá trenzada corre de arriba hacia abajo por el eje de simetría en la espalda de la divinidad y el personaje agarra con su mano derecha levantada, a sus pies la sogá se cuadruplica, recorriendo las cuatro direcciones indicadas por la cruz" (Makowski, 1997, p. 508).

Según Makowski (2000), el personaje del Lanzón se encuentra presente en el Obelisco Tello, se trata de los Contorsionistas de Tocado Radiante, pues estos comparten con él:

"La cara de felino y lo que es más importante, la *función*. Ambos están representados en asociación directa con el *Axis Mundi*. La ubicación del Lanzón, en el centro del cuerpo principal del edificio y en las profundidades de la tierra, coincide también perfectamente con esta identificación" (Makowski, 2000, p. 81).

Por estas características se puede concluir que el *numen* principal del Templo Viejo se caracterizaría como una divinidad residente en el *mundo de abajo*, responsable directa de la fecundidad de la tierra y el ritmo estacional (Makowski, 1997).

Como vimos, los Contorsionistas del Obelisco Tello, tenían la función de enlazar eternamente con una sogá a los dos animales cósmicos, posibilitando el coito entre ambos para la conservación de la vida sobre la tierra. En el mismo sentido, el personaje del Lanzón, tiene la misma función, tal es enlazar, desde el hipogeo, el encuentro de los dos mundos, el de arriba y el de abajo por medio de una sogá, la misma que se subdivide en cuatro en la parte inferior, representando con ello el recorrido de las cuatro direcciones del mundo; esto es, los cuatro extremos del mundo (Makowski, 2000).⁷

En consecuencia, el Lanzón y/o la divinidad que encarna, dentro de la cosmogonía Chavín, habría tenido una función crucial para la conservación de la vida a través de la fecundidad de la tierra (Makowski, 1997). Es por ello, que los rituales que se efectuaron en torno a él tuvieron tanta trascendencia en su tiempo, pues por medio de ellos buscaban satisfacer al dios para que siga cumpliendo su rol dentro del orden que imperaba en el mundo. Siguiendo a Jane Harrison (1991), los rituales de sangre que se realizaron en torno a él, habrían sido los de impulsión

⁷ Esta cuatripartición se conservará hasta el período del imperio incaico, el cual también dividió el mundo en cuatro, *tawa*, de ahí el Tahuantinsuyo, o los cuatro lados de los que se compone el mundo, convergiendo en un mismo punto, el *Q'osqo* ("ombligo" en quechua), la ciudad "ombligo del mundo", que en este sentido sería toda ella (como el Obelisco Tello) el *axis mundi* o punto de encuentro de estos cuatro *suyos* o extremos complementarios.

y expulsión: Primero, para procurar, mediante los mismos, la conservación y promoción de la vida, lo cual representaba para los Chavín la fertilidad de la tierra y toda la *vida* que ello hacía posible; y, segundo, para evitar el caos, la sequía y la esterilidad de la tierra.

Haciendo un parangón con la mitología griega, encontramos que la divinidad del lanzón tendría entre los griegos la importancia y función de las diosas de la fertilidad; pues Hera, Deméter, Astarté y Perséfone, están asociadas con la fertilidad y la fecundidad tanto en la vida matrimonial como en la producción de la tierra (Otto, 1993). Por lo que se puede concluir que tanto en la cosmogonía Chavín como en la griega, existió una profunda preocupación vitalista. El fenómeno vital entre los griegos y los Chavín tuvo una importancia primordial sobre todos los fenómenos de la naturaleza; aunque su acento en los Chavín es saltante, de ahí que los sacrificios humanos, ausentes en los griegos, paradójicamente, tuvieran la intención fundamental de promover la vida en la naturaleza, a través de la aquiescencia y el favor de los dioses.

Así también, en ambas culturas es patente una natural situación de incertidumbre frente a la voluntad azarosa de la naturaleza, cuyo "orden" imprevisible generará una inseguridad y desconcierto de gran raigambre en el espíritu humano, propio del hombre en situaciones de indefensión a fenómenos que son superiores, en fuerza y determinación, a su voluntad; por lo que tiene que someterse a la *voluntad* de la naturaleza, cuya fuerza busca apaciguar mediante la intervención de los dioses.

El destino y la muerte en ambas culturas son totalmente impredecibles, no existe ninguna determinación divina para el acaecer del mundo ni el destino humano, la muerte es inevitable. No existen garantías ni bienaventuranzas para la vida en el *más allá*. Tal es su conciencia del mundo. El *dasein*, más que nunca (en ambas concepciones del mundo, principalmente en el período presocrático, que es paralelo a la vigencia de la cultura Chavín), se muestra indefenso y desconcertado de cara al *mundo* y a la muerte, pero por ello, también, más consciente de su existencia, más *auténtico*. Sobre ello, abundaremos más adelante, en el acápite respectivo.

2.1.6 La divinidad de la Estela de Raimondi

Por su parte, la Estela de Raimondi (fig. 8), la cual correspondería a las últimas fases Chavín, representa para una cantidad importante de investigadores a la divinidad principal. Sin embargo, para Makowski (1997), esto no tiene ningún sustento empírico, pues (a diferencia del Lanzón y del Obelisco Tello) se desconoce su ubicación original.

La divinidad representada sintetiza a tres personalidades distintas en su interior. Tello observó que la divinidad sintetiza, en forma antropomorfa, a diferentes *númina* con rasgos más arcaicos; sin embargo, el personaje principal es antropomorfo, el cual por toda la complejidad de su estructura *sintetiza* los aspectos *centrales* de las divinidades desdobladas del Mundo de Abajo, representadas en el Obelisco Tello: El Ser Fundamento del *Axis Mundi*, con dos penachos y cara de lagarto; y el Contorsionista, con cara de felino y tocado radiante. En consecuencia, según Makowski (1997), la Estela Raimondi, sería la versión tardía de la Gran Imagen del Lanzón.

Entonces, al ser así esta divinidad antropomorfa guarda en sí las funciones tanto de enlazar a la dualidad, como de ser el eje, centro y fundamento del mundo. Permitiendo tanto la comunión y contacto entre los dos mundos, así como la continuidad de la vida sobre la tierra, su estabilidad y permanencia. En suma, tendría la misma significación del Lanzón, sólo que en otro período histórico. Lo cual, por la limitación mencionada, no es del todo concluyente.

El análisis iconográfico de la religiosidad y cosmogonía Chavín no se limita al estudio de las tres imágenes complejas, pues el centro ceremonial, adornado por figuras antropomorfas y zoomorfas, guarda una estrecha relación con las tres imágenes representantes de las divinidades principales en el universo mítico Chavín.

En el centro ceremonial Chavín, compuesto por el Templo Viejo y el Templo Nuevo, también se manifiestan las reglas de bipartición y cuatripartición, que organizan todos los ejes horizontales del diseño de ambos templos, los cuales se exponen a continuación:

2.1.7 La bipartición y cuatripartición complementaria del universo en el Templo Viejo de Chavín de Huántar

“En el Templo Viejo [fig. 9], el eje central este-oeste atraviesa por el centro de dos lugares sagrados: La plaza circular hundida al este y la galería principal con la Gran Imagen (el Lanzón) [fig. 10] al oeste [...] Ambos escenarios rituales tienen una clara organización espacial cuatripartita enfatizada por la iconografía. En el cuerpo central del edificio, una galería de orientación norte-sur corre encima de la del Lanzón, estando ambas comunicadas por un orificio que se ubica exactamente encima de la Estela; de este modo se forma una cruz cuya imagen está reproducida en la frente de la divinidad” (Makowski, 1997, p. 510).

Según Isbell (citado en Makowski, 1997), “en relación al simbolismo de los templos en U, se puede pensar que los brazos laterales fueron considerados sedes de fuerzas divinas opuestas y complementarias” (Makowski, 1997, p. 511) Las fachadas fueron decoradas con frisos de felinos y águilas, las cuales eran epifanías terrestres de la pareja de lagartos divinos; el felino del lagarto macho y el águila del lagarto hembra. Cada brazo lateral del templo habría sido concebido como la sede terrenal de uno de los dos lagartos, en la Galería de las Ofrendas (brazo izquierdo) se encontró conchas de *Strombus* y en la Galería de las Caracolas (brazo derecho) sólo se encontró *Spondylus*, asociados respectivamente con el lagarto masculino y femenino en el Obelisco Tello. El espacio central entre ambos brazos era un lugar de mediación (Makowski, 2000).

Según Luis Lumbreras (citado en Makowski, 1997) “el Obelisco Tello estuvo originalmente colocado en el centro de la plaza hundida, antes de ser trasladado al Templo Nuevo” (Makowski, 1997, p. 512). Es así que el eje central del Templo Viejo unía al Lanzón con el Obelisco Tello, éste, como *hanan huanca* (el eje que une el mundo de arriba con el de abajo) que estaría comunicando simbólicamente la superficie de la tierra con los cielos, mientras que el Lanzón se ubica como el *hurín huanca*, es decir, “la estela de piedra que desfloraba la tierra progenitora, y constituía el centro del mundo habitado” (Makowski, 2000, p. 82).⁸

⁸ Esta misma significación tuvo el dios Wiracocha en los Inkas, pues también se lo creía morar en el interior de la tierra y debajo del lago Titicaca. De ahí que la identificación de este dios con el dios del Lanzón sea válida. No obstante, es necesaria la investigación de la cosmogonía Tiwanaku para dar más luces sobre la religiosidad y cosmogonía prehispánica en su totalidad. Objetivos que rebasan el tema de la presente investigación, que por ello busca ser la piedra de inicio para indagar con mayor profundidad el pensamiento y el *sentido del mundo* de nuestros antepasados.

En suma, el espacio de mediación entre las divinidades animadoras del Obelisco Tello, tenía a la Galería del Lanzón como el espacio en el que se reproducía el “área del universo en la cual el acto sexual entre los dos lagartos cósmicos acontecía cíclicamente” (Makowski, 1997, p. 512). Tanto la Galería del Lanzón como la Plaza Circular hundida son comparables con el *ushnu* incaico en cuanto a sus posibles significados (Makowski, 2000).⁹

En consecuencia, según Makowski (2000):

“El eje central del Templo Viejo habría unido al Lanzón, que a manera de *hurín huanca* atraviesa las entrañas de la tierra, con el Obelisco Tello, el cual, como *hanan huanca*, comunicaría simbólicamente la superficie de la tierra con los cielos [...] Los iniciados creían que las galerías del cuerpo central, y en particular la del Lanzón, conducían al lugar del universo en que cíclicamente tiene lugar el acto sexual entre los dos lagartos responsables de la fertilidad de la tierra” (Makowski, 2000, p. 85).

Dentro de la descripción expuesta, se hace patente la disposición de los espacios de este templo con las estelas de las divinidades Chavín, las cuales se hallaban ubicadas en lugares especiales según la función que desempeñaban dentro de su cosmogonía y religiosidad. Así también, es importante destacar la gran importancia de este templo en el universo cosmogónico Chavín, el cual al ser el centro ceremonial más importante de su época en Sudamérica, es perfectamente equiparable con el Templo de Q'oricancha durante la hegemonía del Imperio Inka, el Partenón y el Oráculo de Delfos en la Grecia clásica, y, así también, equivalente al papel religioso y político del Vaticano en la época contemporánea dentro de la cultura occidental; como centros religiosos de primer orden dentro de un determinado período histórico.

Asimismo, se considera importante resaltar las siguientes diferencias:

1°. A diferencia de las religiosidad griega y cristiana, la disposición de los ambientes del Templo Viejo de Chavín en armonía con las funciones de las divinidades que se hallaban dentro de su estructura, no tiene parangón con los templos de occidente, pues en éstos su estructura no cumple ninguna función en concordancia con el poder de las divinidades que albergan, en vista de que éstas (máxime en la religión cristiana, donde los templos simulan hogares), simplemente, moran o yacen dentro de las mismas, pero no complementan o

⁹ El *ushnu* incaico, es una construcción en forma de pirámide que usaba el Inca para presidir las ceremonias más importantes del Tawantinsuyu. Fue además un lugar destinado a realizar observaciones astronómicas.

refuerzan el poder o la función de los dioses, dentro del papel que desempeñan en su concepción del mundo.

2º. Si bien es cierto que en occidente los centros ceremoniales o templos sirven como centros de comunicación y adoración a los dioses que albergan, tal y como se hacían en la Grecia Clásica; el Templo Viejo Chavín no sólo servía como centro de adoración y comunicación con los dioses, sino que también cumplía la función de oráculo, donde, así como en el Oráculo de Delfos, se consultaba a los dioses sobre el devenir, principalmente relacionado con la producción agrícola.

3º. En contraste con la representación escultórica de los dioses griegos, que servían como canales de comunicación con sus feligreses, pues los dioses griegos muchas veces personificaban las esculturas para que hablasen a través de ellas; el Lanzón (la Gran Imagen Chavín) era el mismo dios vivo que desde el interior de la tierra determinaba lo que acaecería en ella (Makowski, 2000). Por su parte el Obelisco Tello era la síntesis de toda su doctrina, que también cumplía la función de contacto, en relación con el Lanzón, entre los dos mundos complementarios, cuya unión posibilitara la estabilidad y el orden existente en la naturaleza. Esto es, cumplía una doble función: *Primero*, la de expresar la cosmogonía y doctrina religiosa Chavín; y, *segundo*, servir de canal o *axis mundi* para la interacción y comunión entre los dos mundos que permitiese y/o hiciese posible, por un lado, la conservación de la vida sobre la tierra, y, por el otro, evitar que ésta cayese en el caos y el desorden.

4º. Su posición geográfica y espacial (su bipartición y cuatripartición complementaria), como centro de los cuatro lados del mundo, horizontalmente; y de los dos mundos, el de *arriba* y el de *abajo*, verticalmente; no tienen parangón con ninguna cultura occidental, pues de esta manera el Templo Viejo Chavín en su totalidad representaba un *axis mundi*, que solo tendría equivalencia con la ciudad sagrada del *Q'osqo*, la cual en la cosmogonía inka también cumplía el papel de *centro* del mundo, punto de unión o encuentro de las cuatro divisiones, o *suyos*, opuestos y complementarios en el universo inka; de ahí su designación como "ombligo del mundo".

En este sentido el Templo Viejo Chavín, cumplía funciones más semejantes a los centros ceremoniales de las culturas mesoamericanas maya, azteca; y en oriente, con las pirámides egipcias, cuyas ubicaciones también se establecían mediante patrones astronómicos relacionados a sus respectivas concepciones del universo.

Ahora, es importante destacar que esta misma distribución del Templo Viejo Chavín, se observará en los centros ceremoniales de las culturas prehispánicas peruanas que las sucederán, principalmente de las culturas Tiwanaku e Inka. De ahí que las afirmaciones de Tello sobre Chavín como “matriz” de las culturas peruanas queden totalmente reforzadas con estos hallazgos.

2.1.8 El Templo Nuevo

Por su parte el Templo Nuevo (fig. 11) tiene la misma orientación de bipartición y cuatripartición que el Templo Viejo, las cuales cumplen una función similar. Sin embargo, existe una diferencia significativa entre ambos, pues en el primero, según Makowski (1997):

“El eje ceremonial este-oeste conduce hacia arriba, a la cima del templo y no hacia abajo (hacia el Lanzón), a las galerías subterráneas, como era en el caso del Templo Viejo [...] Varias placas decoraban las cuatro paredes de la plaza hundida. La más importante de ellas es la que representa al Dios Sonriente, una versión tardía de la divinidad del Lanzón, según Rowe. Este dios trocó la sogá por un símbolo casi equivalente, las dos conchas, el *Strombus* y el *Spondylus*. (Makowski, 1997, p. 513).

Luego, Krzysztof Makowski, añade (1997):

“Los conceptos de oposición y complementariedad entre los elementos animadores del cosmos y sus epifanías no están expresados de la misma manera en ambos templos. Pues el águila, femenina, y el halcón masculino, sustituyen a la primera pareja (el de los lagartos cósmicos) en el Templo Nuevo. Aquella sustitución probablemente implica un cambio en las relaciones espaciales simbólicas. La primera pareja remite a las oposiciones en el espacio y según el eje vertical (arriba/abajo), la segunda a las oposiciones en el tiempo (día/noche) y según el eje horizontal (derecha/izquierda y sur/norte)” (Makowski, 1997, p. 514).

La explicación de estas diferencias no resulta sencilla porque no existe consenso sobre la cronología del centro ceremonial de Chavín de Huántar. La discusión sobre las mismas continúa vigente. Es por ello que (como se aclaró en la fase inicial de la presente investigación) se considerará como válida para la interpretación de la iconografía Chavín, a toda aquella información de investigaciones que tengan el suficiente sustento teórico y empírico; de ahí que para la presente investigación se remita a los estudios realizados hasta la fase de Chavín correspondiente a la vigencia del Templo Viejo.

2.2 La cultura Moche

2.2.1 Breve información histórica y geográfica

La cultura Mochica se desarrolló entre el 100 a.n.e. y el 700 d.n.e. en el valle Moche, teniendo como capital al territorio que hoy comprende a las Huacas del Sol y de la Luna, en la actual Provincia de Trujillo, Departamento peruano de la Libertad.

Se le denomina Mochica o Moche en razón del *muckik*, que es la lengua que hablaban sus pobladores y del nombre del lugar en el cual tuvo su capital, respectivamente. Su religión tuvo una fuerte influencia Chavín, la misma que la extendió a otras culturas importantes como la Nazca, Paracas, Wari, Chimú, Tiwanaku e Inka.

2.2.2 Análisis iconográfico de la mitología y cosmovisión Mochica

En la interpretación de la iconografía mochica, es importante considerar las siguientes limitaciones y recomendaciones, según Jürgen Golte (2009):

1°. Los objetos e imágenes creados por los artistas Moche no han sido fabricados para que nosotros, hombres modernos, los entendiéramos. Pues la información que pretendían transmitir, tales como las ideas cosmológicas y de comprensión del mundo, fueron producidas para receptores que estuvieran familiarizados con las representaciones icónicas, por ser parte de su tradición cultural (Golte, 2009).

2°. Los análisis iconográficos realizados hasta nuestros días de la cultura mochica (y de otras culturas), se han reducido a planos bidimensionales, tan comunes en la interpretación del arte europeo; demostrándose con ello una postura etnocéntrica y por lo tanto equivocada sobre la lectura de la iconografía Moche; cuya cerámica, a diferencia de la iconografía de culturas europeas, es un medio que también construye sentido con objetos tridimensionales (Golte, 2009, 2008b, p. 23-26).

3°. Las imágenes mochicas no se dejan comprender sin su lugar en el contexto histórico en el cual se desarrolló esta cultura, pues “los Moche no son creadores *ex nihilo* [...] conocían su espacio geográfico mucho más amplio que el de su hábitat inmediato” (Golte, 2009, p. 25). Por lo tanto, las imágenes Moche y el universo que

representan no pueden ser comprendidas aisladamente de su medio histórico y sociocultural

Para Makowski (2003):

4°. Tratándose de una sociedad ágrafa, la iconografía cumplía un papel de particular importancia como el principal medio de transmisión de la doctrina mochica en todo el ámbito geográfico en el que ejercieron influencia (Makowski, 2003; Giersz, 2005).

5°. La iconografía fue concebida como un medio de narración equivalente al texto escrito. La diversidad de esquemas y variantes de composición de las escenas iconográficas, brindan un buen argumento a favor de la hipótesis de que la narración y la experiencia visual propia, fueron las principales fuentes de inspiración para los alfareros (Makowski, 2003, p. 364-367).

Así también, es necesario resaltar que en la presente investigación para la interpretación de la mitología, cosmogonía y el *sentido del mundo* mochica a partir de argumentos iconográficos, tomaremos como referencia principal, los estudios realizados por el Dr. Jürgen Golte (quien basó sus investigaciones en el análisis minucioso de alrededor de cincuenta mil imágenes mochica), y el Dr. Krzysztof Makowski, en vista de la escrupulosidad y calidad de sendas publicaciones científicas.

2.2.3 El panteón Moche y la estructura del poder

Según Makowski (Giersz, 2005), es importante conocer que en la iconografía Moche, el panteón de dioses no corresponde directamente a un panteón completo de la antigüedad, entendido como una lista de dioses ordenada jerárquicamente, como sucede, por ejemplo, en la mitología griega, donde los dioses son fácilmente identificables y diferenciables según su identidad y funciones. En los Moche, como en los Chavín, no existe un consenso absoluto sobre la identidad y características de los dioses; sin embargo, los estudios de Yuri Berezkin, Walter Alva, Baerbel Lieske, Anne Marie Hocquenghem, Christopher Donnan, Jürgen Golte y Krzysztof Makowski, en los últimos años, en vista de su rigurosidad, han dado a conocer las características de los principales dioses que componen el panteón Moche.

Para Jürgen Golte (2009), uno de los mayores errores en la interpretación de la iconografía Moche, fue que Rafael Larco Hoyle haya aceptado la denominación *Ai-Apaec*, “El poderoso” (en el idioma *muchik*, según el diccionario de Fernando de la Carrera), como la divinidad suprema Moche; pues este nombre era el que los trabajadores de su hacienda dieran a sus representaciones de personajes que mostraban uno de los atributos que denotaban un “ser de poder”, y, asimismo, como los rezos de los predicadores cristianos utilizaban este vocablo para referirse a la Divinidad de los españoles, en lo subsiguiente se convirtió en una palabra genérica para designar a “Dios” (Tello, también aceptó esta designación). En consecuencia, a este error se debe que posteriormente no hiciera esfuerzos de clasificación sistemática de las divinidades mochica, ya que también la imagen de este dios concordaba con las ideas religiosas Chavín, en vista de que era representado con un aspecto plenamente antropomorfo luciendo colmillos de una fiera (Makowski, en Giersz, 2005) (fig. 12).

Sin embargo, para Makowski (Giersz, 2005), en los últimos años, las investigaciones de Walter Alva y Christopher Donnan, sugirieron que el dios supremo mochica tiene un aspecto de un guerrero antropomorfo cuyo cuerpo emana un halo de rayos en forma de serpientes con cabezas de zorros (fig. 13), pues preside frecuentemente las ceremonias de sacrificio y de entrega de la copa con la sangre humana en la mayoría de escenas que representan este ritual. La deidad suprema propuesta por Julio C. Tello y Rafael Larco (tan representada en la Huaca de Luna), en las tumbas reales juega, por lo general, papeles secundarios en comparación con las escenas figurativas de línea fina (Giersz, 2005, p. 17-19).

Ahora, es necesario aclarar que no concierne a la presente investigación prolongar la discusión y el debate actual en torno al panteón de dioses que componen la cosmogonía Moche, en el que así como en el caso Chavín, no existe un consenso absoluto; tampoco corresponde extender el estudio iconográfico ni arqueológico. De ahí que nos limitemos a designar la caracterización de los dioses Moche a partir de las últimas investigaciones que tengan el suficiente respaldo científico.

En lo que sí existe consenso, en los investigadores, es en designar la presencia de los dioses y la mitología Moche en cinco escenas iconográficas complejas, en las cuales los mensajes figurativos en vista de la riqueza y complejidad son capaces, según Makowski, de remediar en cierto grado la ausencia de fuentes escritas contemporáneas a la imagen, tales son:

1. La rebelión de los objetos animados (fig. 14): Es la representación mitológica conocida de mayor complejidad, pintada tanto en una vasija como en las paredes del Templo de la Luna (principal centro religioso y político Moche).
2. La travesía del océano en embarcaciones de totora con cubiertas, tanto de ida como de regreso (fig. 15).
3. La entrega de la copa, cuyas variantes se desarrollan en diferentes lugares (fig. 16).
4. El despeñamiento en las montañas (fig. 17).
5. El enterramiento, siempre asociado con las escenas de suplicio de una mujer (fig. 18).

En las mismas se puede identificar a los principales dioses, así como describir sus poderes, jerarquía y funciones dentro de la cosmogonía Moche.

2.2.3.1 Las divinidades mayores y su descendencia

Según Jürgen Golte (2009):

“El orden del mundo aparece de manera abstracta y esquemática en la iconografía mochica, pero igualmente en forma de seres que representan a las partes del universo y que presiden a los espacios opuestos, las alternancias de las estaciones y del día y de la noche” (Golte, 2009, p. 69).

Por lo tanto, se puede afirmar que “para los Moche existía una serie de ‘seres de poder’ que poblaban sus mitos y los esquemas de un mundo construido en oposiciones complementarias entre los espacios y tiempos” (Golte, 2009, p. 69).

La cosmovisión mochica, según Golte, debe ser entendida como una organización compuesta por seres descendientes de los seres primordiales, es por esto que cualquier planta y cualquier animal, tiene su lugar en la cosmovisión. Dentro de una creación parental del mundo todo será sagrado (Golte, 2009).

Asimismo, en la cosmovisión Moche es posible diferenciar dos mundos diferentes, uno fundacional y uno derivado que incluye a los muertos. Sin embargo, según Golte (2009):

“No hay un límite claro entre lo uno y lo otro. Las divinidades fundacionales están presentes en cualquier presente y actúan sobre él. Apartar el mundo fundacional como un mundo cerrado resultaría ser un error etnocéntrico, al cual nos induce nuestro pensamiento impregnado profundamente por la categorización que culminó en la separación entre lo físico y lo metafísico, propia del siglo de las luces” (Golte, 2009, p. 71).

Sobre este punto es oportuno referir que, según Salvador Pániker (1992), el hombre moderno, y más propiamente occidental, tiene la mente completamente escindida, dividida sobre polos opuestos, extremos e irreconciliables; fruto, según Zenón Depaz, del razonamiento lógico, derivado a su vez, de la filosofía que dio lugar a la lógica y al principio de identidad y tercio excluido, que ha dado origen a toda la ciencia moderna (Depaz, 2002, p. 3-5).

Según este razonamiento, es imposible concebir un mundo, una cosmovisión en el cual tanto el mundo físico como el metafísico interactúen complementariamente, un mundo en el que la muerte sea un complemento necesario para la vida; y la vida, un complemento necesario para la muerte. Donde el hombre y el mundo en el que vive no tenga límites definidos, pues el uno es un elemento más como cualquier otro ser vivo dentro de él, donde ni siquiera la muerte genere una escisión del mundo al cual se sienta pertenecer incluso antes de nacer. Sobre este punto abundaremos en el acápite respectivo.

2.2.3.2 Modelo de las características de la cosmovisión mochica

Según Golte (2009), el orden de los dioses Moche se corresponde con un esquema de bipartición y cuatripartición, sin el cual no es posible comprender su estructura; este esquema se valió de estudios etnológicos y etnográficos con las poblaciones del ande peruano, sin los cuales no habría sido posible entender la cosmogonía Moche (Golte, 2009, p. 57-58). Mediante la misma es posible ahora afirmar que:

“La gente en los Andes no solo tiene una percepción circular del tiempo y que maneja en los campos más diversos homologías con las categorías binarias utilizadas en la subdivisión del tiempo, derivadas de la pareja humana; sino que en este manejo binario de categorías está centralmente presente la idea de la reproducción. No sólo hay construcción en el sentido del *yanantin*, de la simetría en espejo, de mitades opuestas y complementarias, sino que la idea central en ello es

que hay, por lo general, un encuentro ordenado de los opuestos complementarios con este fin [...] el pensamiento de los Moche no carece de una idea sobre la historia, pero lo plantea en términos parentales. El *presente* se deriva de una reproducción constante en encuentros de opuestos complementarios en el pasado y en la misma forma piensan que surge el futuro. De esta manera el ritual Moche está destinado a permitir fomentar esta reproducción para el futuro, es esencial para ellos. Sólo de esta manera ellos y sus descendientes, así como todos los elementos del cosmos, se gestarán apropiadamente" (Golte, 2009, p. 58-59).

El modelo resultante de esta relación de opuestos complementarios es el siguiente:

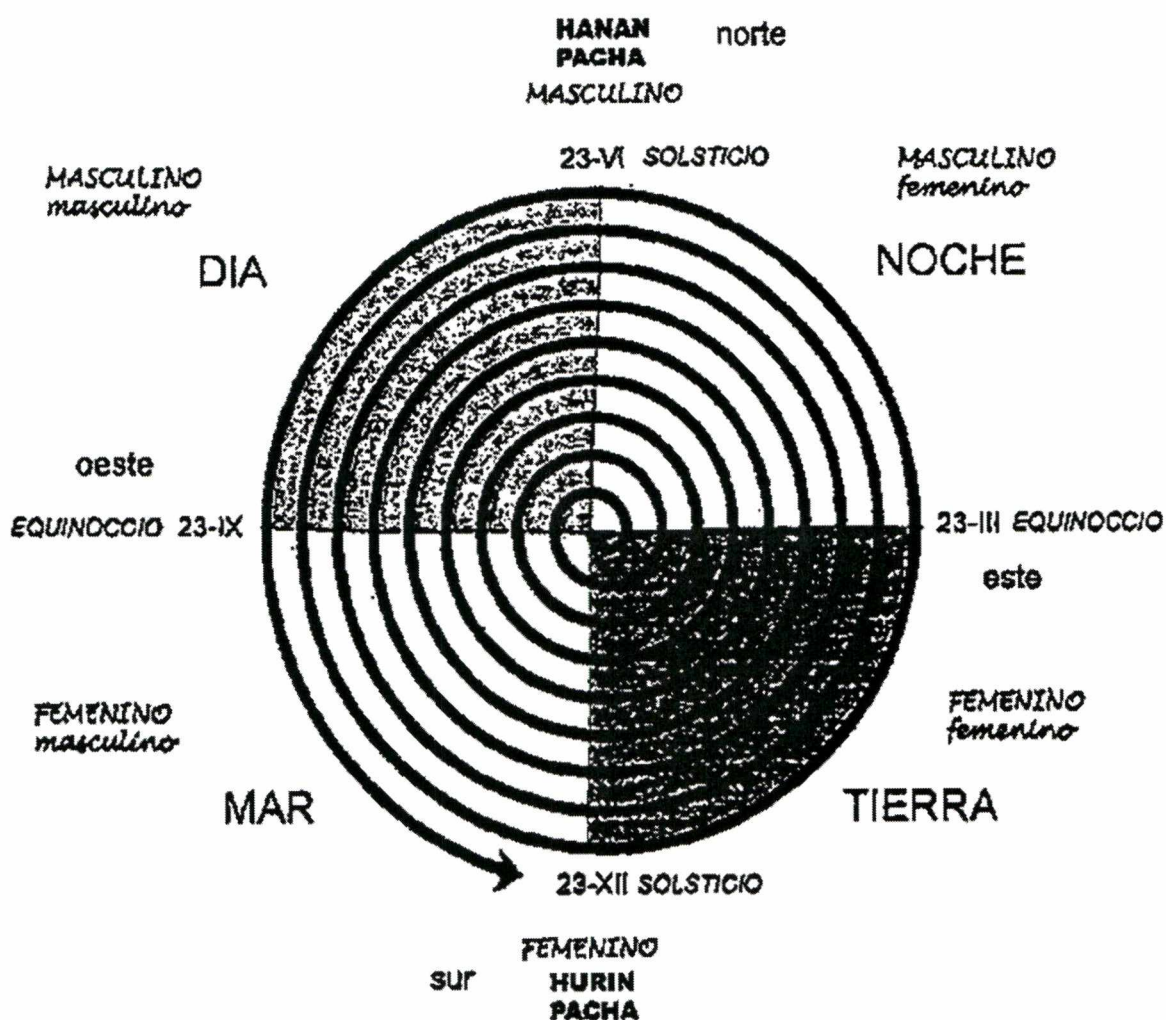


Fig. 19. Modelo de la interrelación entre categorías de género, de espacio y de tiempo para la comprensión de los objetos Moche (Golte, 2009, p. 59).

Según este modelo el punto de partida es la pareja humana, hay un elemento masculino y femenino, son diversos pero tienen que entrar en una *conjunción* (*tinku*) para que se reproduzcan (Golte, 2009).

“Hay también una categoría del ‘mundo de arriba’ (*hanan pacha*) y una categoría del ‘mundo de abajo’ (*hurin pacha*), que se encuentran en el espacio liminal de la superficie terrestre, y su encuentro permite la reproducción del mundo. Cada uno de estos mundos nuevamente está subdividido en una parte masculina y una parte femenina” (Golte, 2009, p. 61),

Tales subdivisiones, para Golte (2009), son las siguientes:

- ✧ El mundo de arriba *diurno* se opone al mundo de arriba *nocturno*.
- ✧ El mundo de arriba está asociado con la época *seca*, el mundo de abajo está asociado con la época *húmeda*.
- ✧ El *mundo de abajo* es por un lado *terrestre* y por el otro lado opuesto relacionado con el espacio acuático del *mar*. De esta manera cada parte nuevamente se subdivide en mitades complementarias que son subsumibles al modelo general por medio de analogías y homologías.
- ✧ En la superficie terrestre el *oriente* se asocia con lo *masculino*, porque ahí nace el sol; mientras que el *occidente*, que para los Moche es el océano pacífico, se asocia con lo *femenino*, con la noche, con la muerte, y en última instancia con el *mundo de abajo*.

El modo espiral (y no en círculo) de estas relaciones, se debe, según Golte, a que los mismos Moche utilizaban este símbolo para referirse a los mundos, “pero con ellas anotan cada mitad en la duración larga, sólo que el mundo de arriba tiene una ampliación constante de acuerdo al sentido contrario de la aguja del reloj, y el mundo de abajo en sentido del movimiento de la aguja del reloj” (Golte, 2009, p. 61).

- ✧ “El ritmo de los encuentros (*tinku*), de las partes opuestas y complementarias en el tiempo está gobernado por los astros, el movimiento del sol entre los solsticios, las fases de la luna y el movimiento de la vía láctea en el cielo nocturno. Los

momentos centrales los festejaban en rituales que trataban de apoyar a los cambios de la naturaleza” (Golte, 2009, p. 61).¹⁰

❖ “Dada su preocupación por el orden de los tiempos y por la misma homologación de categorías temporales con categorías espaciales, así como por la temporalidad de los fenómenos, la cosmología y mitología Moche buscaban formas de expresión que permitieran sistematizar estas preocupaciones” (Golte, 2009, p. 61). Es así que debido al clima azaroso (típico en la costa peruana, por el *fenómeno del niño*, principalmente), se buscaba explicaciones mediante mitos; los cuales, debido a su agrafía, los expresaban mediante su rica y prolija iconografía, las cuales hacían posible que sistematizaran sus inquietudes y preocupaciones respecto de la naturaleza caótica del mundo.

❖ Para Makowski, existe una oposición: Cielo/tierra y mar/sierra en la cosmogonía Moche; la cual no es del todo opuesta con el planteamiento de Golte: Mundo de arriba/mundo de abajo y mar/tierra.

Ahora, es importante añadir que el modelo de tiempos y espacios reproductivos no excluye a los humanos, pues la sociedad Moche se ubica en su jerarquización y sus categorías sociales en este modelo; es decir, que el modelo del mundo que sistematizaban mediante elementos opuestos y complementarios también les servía para sistematizar la organización de su sociedad; la cual tenía a la cabeza una diarquía (así como la diarquía que anima el mundo en su cosmogonía) que relaciona las categorías sociales y parentales en el modelo cosmológico. De ahí que el sistema de parentesco sea bilineal. En suma, las categorías sociales y parentales se inscriben en la cosmología, fundamentando la jerarquía y el orden social (Golte, 2009, p. 61-63).

2.2.4 Estructura del panteón Moche

Según Golte (2009), el orden de los dioses corresponde al esquema de bipartición y cuatripartición expuesto. Para Jürgen Golte y Krzysztof Makowski existen seis divinidades principales que integran el panteón mochica, las cuales se reparten entre dos grupos opuestos y complementarios, con una divinidad intermediadora que se mueve en los dos espacios; todos ellos (excepto la divinidad

¹⁰ Estos mismos rituales, con el mismo propósito, se realizaban en Chavín de Huántar, los mismos que se conservarán durante más de mil años hasta el *imperio* de los Inkas, quienes también los realizaban buscando la aquiescencia de los dioses en su labor diaria de *ordenar* o equilibrar el mundo.

intermediadora) no sólo se desenvuelven en ámbitos distintos sino que pueden enfrentarse como adversarios en combates. Uno de estos grupos compuesto por la Divinidad Diurna, mantiene relaciones estrechas con los seres que viven sobre la faz de la tierra, seres humanos y animales visibles de día. El otro grupo gobierna sobre los seres que habitan en el mar y en el espacio nocturno y subterráneo, los que no son visibles durante el día por mantener un modo de vida nocturno y/o permanecer en las entrañas de la tierra; la Divinidad Nocturna, la Divinidad Femenina y la Divinidad del Mar, controlan a los animales del mar, a los dragones y otros seres fantásticos, a las aves nocturnas, murciélagos y a los muertos; pueden asimismo dotar de vida a los artefactos (Golte, 2009; Makowski, 2008, 2003 y 1996).

En cada grupo, según Golte y Makowski, existe una divinidad masculina honrada por los mortales con el sacrificio mayor de sangre, la Divinidad Diurna y Nocturna, pertenecientes al *mundo de arriba* y *abajo*, respectivamente. Según Golte (2009) la Divinidad Nocturna alterna sus estancias en ambos mundos según la temporada del año; sin embargo, cuando asciende al mundo de arriba (en la temporada seca del año) permanece dentro del espacio de oscuridad, tal es la Vía Láctea.

En consecuencia, siguiendo el modelo de bipartición y cuatripartición del mundo de los mochicas, según Golte (2009) y los planteamientos de Makowski (Giersz, 2005), los dioses Moche se dividen según su estancia en el mundo de *arriba* y *abajo*, de la siguiente manera:

2.2.4.1 Dioses del *mundo de arriba*

2.2.4.1.1 La Divinidad Diurna (fig. 20)

Según Golte, esta divinidad “aparece como un ser con rayos transportado en un anda cargado por aves diurnas” (Golte, 2009, p. 73), desaparece en la noche y tampoco es muy visible para los habitantes de la costa norte en el período que va del solsticio de junio al equinoccio de setiembre (Golte, 2009).

Makowski (2003) y Hocquenghem (1987), por su parte denominan a este dios: “Guerrero del Águila”, pues suele presentarse bajo la forma de un águila; es reconocible gracias a su atuendo de guerrero, con bordados y aplicaciones particularmente suntuosas y un casco cónico que remata en un prominente *tumi*. Recorre el cielo de dos mundos, visible (diurno) y oculto (nocturno), acompañado

por felinos. En la noche ingresa bajo tierra. No se inmiscuye en los asuntos humanos, se limita a recibir ofrendas de sangre y presenciar desde arriba los sacrificios y eventos, sentado o parado sobre la serpiente bicéfala (Makowski, 2003; Hocquenghem, 1987).

2.2.4.1.2 La Diosa Lunar (fig. 21)

Es otra diosa que pertenece al mundo de arriba que conjuntamente con la Diosa de la Tierra, son las únicas diosas femeninas del panteón Moche. Se relaciona en una parte del año con la Divinidad Diurna, mientras que en la otra está relacionada con la Divinidad Nocturna o el de la Vía Láctea, en este sentido es la “bisagra entre los hemisferios a nivel del mundo de arriba” (Golte, 2009, p. 77).

2.2.4.1.3 Las divinidades subalternas del *mundo de arriba* (fig. 22)

Los animales antropomorfizados realizan en la iconografía Moche las mismas acciones que los seres humanos, combaten, participan en carreras rituales; muchos de ellos rodean a la Divinidad Diurna, principalmente aves guerreras y felinos, éstos últimos cumplen la función de oficiantes, degüellan a los prisioneros sacrificados. Otro grupo de animales, integrados por cánidos e iguanas, acompañan a la Divinidad Intermediaria (Golte, 2009).

2.2.4.2 Dioses del *mundo de abajo*

2.2.4.2.1 La Divinidad Nocturna o de la Vía Láctea (fig. 23)¹¹

Es una divinidad que pertenece a los dos mundos, según la temporada del año, pertenece al lado opuesto y complementario de la Divinidad Diurna. Según Golte (2009):

“La Divinidad Nocturna que se ubicaba en la Vía Láctea a partir del equinoccio de setiembre no era visible para los Moche durante el día, ni en la época en la cual los valles de la costa norte se cubrían con una densa capa de nubes, especialmente entre el solsticio de junio y el equinoccio de setiembre” (Golte, 2009, p. 74).

¹¹ Es a esta divinidad que Rafael Larco y Julio C. Tello, identificaron con *Aia-Apaec*, o “Dios supremo”, “Creador” Moche, el cual, como ya se comentó, tuvo influencias cristianas, pues en la cosmogonía prehispánica en general no es concebible un Dios Único, es totalmente opuesto a la asunción de la divinidad como animadores del mundo para nuestros antepasados.

Esta divinidad se alterna en el poder con la Divinidad Diurna, la cual domina la época seca, a diferencia de la Divinidad de la Vía Láctea que preside la época húmeda, en la cual descendía al mundo de abajo, situando su residencia tanto en las lomas y en las entrañas de la tierra como en el mundo subterráneo (Golte, 2009).

Makowski (Giersz, 2005) lo denomina: “Guerrero del Búho”, que es, según este investigador, la divinidad probablemente más temida y venerada; lo denomina así porque, según este investigador:

“Suele presentarse en la tierra bajo el aspecto de búho y está generalmente vestido con una túnica larga recubierta de placas rectangulares de metal, con un protector coxal de metal y suele ir adornado con dos penachos; en las escenas de las montañas aparece bajo aspecto antropomorfo llevando consigo dos serpientes monstruosas dispuestas verticalmente o uniendo sus cuerpos a manera de arco” (Giersz, 2005, p. 95).

Las escenas de la montaña sugieren que los mitos mochicas localizaban esta residencia en las entrañas de un cerro de varios picos, por lo que también Jürgen Golte lo denomina indistintamente Divinidad Subterránea y de las Montañas. “La divinidad sale de ella para recorrer el mundo de abajo irradiando rayos oscuros y para recibir abundantes ofrendas en los confines de la tierra habitada. Es el responsable del crecimiento de las plantas y de la abundancia de recursos marinos” (Giersz, 2005, p. 95). Asimismo, es el dios representado en la Huaca de la Luna, denominado erróneamente, según Golte y Makowski, como Ai-Apaec, por Rafael Larco; al que vulgarmente se denomina el “decapitador” o “degollador”.

“El calendario de los principales sacrificios y ofrendas Moche estaba estructurado de acuerdo al gran mito sobre su triunfal y pasajero ingreso en la tierra, tras la victoria de los *objetos animados*” (Giersz, 2005, p. 95). La capacidad de emanar rayos se relaciona con la identidad astral de este dios que suele estar acompañado por la Diosa Lunar (dada su mutua identificación con el mundo nocturno).

Rebeca Carrión (2005) lo identifica como el “Dios de la Fertilidad” (fig. 24), pues también es representado yacente en las montañas y sembrando semillas en los surcos de la tierra.

Según Golte y Makowski, este dios aparece presidiendo, conjuntamente con la Divinidad Diurna, la denominada: “Ceremonia de sacrificio”, una de las piezas

iconográficas complejas más estudiadas de los Moche, ilustrada en la famosa Pieza Larco (fig. 25) (Golte, 2009; Makowski, 2003, Castillo, 2000).

En este punto es oportuno observar una notable semejanza de estos dioses (del día y de la noche) con Zeus y sus transformaciones en animal o fenómenos de la naturaleza para también cumplir diversas funciones, máxime para cortejar y unirse con doncellas que fueran de su agrado, la más conocidas son sus transformaciones en toro para raptar a Europa y en lluvia dorada para unirse con Dánae.

2.2.4.2.2 La Divinidad de la Tierra (fig. 26)

Makowski (Giersz, 2005) la denomina la “Divinidad Femenina”, se caracteriza por llevar un “vestido femenino, túnica larga con un manto sobre la espalda y trenzas; que permiten precisar el sexo del personaje [...] En la imagen más frecuente, la mujer mítica está atravesando el océano de este a oeste, y de oeste a este, parada sobre la embarcación de totora o sobre la luna creciente. Por ello, su identificación con la luna es muy probable” (Giersz, 2005, p. 95-96). Acompaña y atiende a la Divinidad del Mar y la Nocturna. Una relación más estrecha la une con el primero que incluso viste de manera similar (Giersz, 2005). Tiene un rol fundamental en la fertilidad de la tierra en relación con la Divinidad Diurna, pues ambos representan en géneros opuestos y complementarios a los dos mundos, el de arriba y el abajo. Sobre este respecto se ampliará más adelante.

2.2.4.2.3 La Divinidad del Mar (fig. 27)

Esta divinidad tiene un ámbito de acción más circunscrito, el mar. Makowski lo denomina el “Mellizo Marino”, según él es el personaje menos estudiado de la imaginería religiosa mochica, a quien suele confundírsele con la Divinidad Nocturna o el “Guerrero del Búho”. Es corresponsable de las buenas cosechas puesto que, así como la Divinidad Nocturna o Subterránea, es representado portando plantas cultivadas (Giersz, 2005).

Hay otra forma de representar a este dios en su principal ámbito de acción que es el mar, con cejas prominentes, orejas bilobuladas y tocado de olas. “Otro elemento es el arco de la serpiente bicéfala sobre su cabeza, a veces con cabezas de animales marinos” (Giersz, 2005, p. 96).

2.2.4.2.4 Las divinidades subalternas del mundo de abajo (fig. 28)

Se dividen en dos grupos: Los animales marinos y animales de la noche. Los integrantes del primer grupo rodean a la Divinidad del Mar, estos son los cangrejos, camarones, peces y *Strombus*; su principal función es participar en los combates y en las carreras; un papel específico es desempeñado por los lobos marinos, quienes hacen de músicos y tocan tambores. “Los integrantes del segundo grupo, murciélagos, búhos, arañas y lechuzas conforman el séquito de la Divinidad Nocturna y, aparte de combatir, cumplen el papel de oficiantes, encargados, entre otros, del sacrificio mayor” (Giersz, 2005, p. 97). El Zorro al igual que la Iguana, relacionados con este grupo, parecen cumplir también un papel de intermediarios entre los dos grupos (Giersz, 2005).

2.2.4.3 Divinidades intermediadoras:

2.2.4.3.1 La Divinidad Intermediadora (fig. 29)

Para Golte (2009), “la Divinidad Intermediadora se ubicaría en el punto liminal entre el mundo de arriba diurno y la superficie de la tierra [...] pero [...] también se desplaza al *mundo de abajo*, por el mundo marino y el mundo nocturno. De esta manera se hace presente en todos los ámbitos” (Golte, 2009, p. 74). Makowski (Giersz, 2005) lo denomina “Mellizo Terrestre”, una divinidad con cinturón de serpientes acompañada del Perro y la Iguana. Es, según Makowski (Giersz, 2005):

“El *numen* más recurrente y versátil en la iconografía mochica, carece de *alter ego* ornitomorfos [a diferencia de la Divinidad Diurna], puesto que siempre se desplaza a pie recorriendo la superficie de la tierra [...] Es la única divinidad que está representada compartiendo todos los avatares del destino de los mortales: se une con sus mujeres, siendo probablemente progenitor, desaparece en el océano sucumbiendo a sus fuerzas hostiles; es sacrificado mediante despeñamiento en las montañas, muere y renace en el más allá después de haber recibido las atenciones necesarias, previas al enterramiento [...] La sede de esta divinidad está en la cima del cerro de un solo pico [...] desde allí inicia sus recorridos míticos en los que atraviesa la tierra y el mar y llega hasta el más allá, en las entrañas del océano y de la tierra” (Giersz, 2005, p. 94).

Golte (2009) dará una versión mítica de las acciones de este dios en los dos mundos,¹² realizando hazañas heroicas para la conservación del orden en el mundo, la cual ha recibido críticas por creerlas demasiado influenciadas por

¹² Véase: “Las aventuras del dios Quismique y su ayudante Murrup”, Jürgen Golte (1993).

versiones semejantes a los mitos heroicos de Heracles y Gilgamesh, de la mitología griega y sumeria, respectivamente.

2.2.4.3.2 La Iguana (fig. 30)

La fiel compañera de los recorridos del Dios Intermediador, “es fácil de reconocer por su aspecto externo de lagarto, con cola larga y dentada, así como por su vestido, tocado de ave, camiseta a rayas o decorada con signos escalonados...” (Giersz, 2005, p. 94). Todas sus acciones individuales guardan alguna relación con la Divinidad Intermediadora, cuando éste se encuentra combatiendo cuida sus vestidos (Giersz, 2005).

Finalmente, es necesario señalar que sobre la cosmovisión Moche, Anne Marie Hocquenghem (citada en Makowski, 2003) “está persuadida de que ésta y el sistema político mochica guarda estrechas similitudes con el sistema inka, tal como se refleja en los testimonios de Molina (el cusqueño), Polo de Ondegardo, Juan de Betanzos, Bernabé Cobo, Guamán Poma de Ayala y otros cronistas del XVI y XVII” (Makowski, 2003, p. 347). Por lo tanto, ubica en la cima del panteón mochica a una tríada compuesta por:

1. El dios guerrero radiante.
2. El dios inmóvil, sentado en las entrañas de los cerros y acompañado por serpientes.
3. El dios búho.

“La personalidad del primer personaje tendría un parentesco con el Sol (Inti), del segundo con Pachacamac-Ticci-Wiracocha, y del tercero con el Trueno (Illapa). Los dos ancestros míticos que lucen cinturones de serpientes...” (Makowski, 2003, p. 347), la divinidad del mar y el dios intermediario, serían los héroes civilizadores, comparables con el Tócapu y con el Imaymana Wiracochas. Al igual que ellos, estos dos dioses Moche se mueven en espacios opuestos, uno en las llanuras del mar y el otro en el paisaje serrano (Makowski, 2003).

2.2.5 La pareja divina y la fertilización de la tierra (el Dios Solar o Dios del maíz o Guerrero del Águila y la Diosa de la Tierra)

La pareja divina está conformada, según Rebeca Carrión (2005), por el Dios Solar y la Diosa de la Tierra (aunque existen escenas en las que también se relaciona con la Diosa Lunar); representantes (masculino y femenino) del mundo de arriba y el de

abajo, respectivamente. Este Dios Solar de Carrión, es identificable según las descripciones de Makowski y Golte, por sus atributos, con el Dios Diurno o Guerrero del Águila; la Diosa de la Tierra es la Divinidad Femenina identificada por Makowski.

Según Rebeca Carrión (2005), “la unión de los dos seres divinos expresa la fusión de las fuerzas cósmicas favorables al fenómeno de fructificación de la tierra” (Carrión, 2005, p. 30), la misma que se conserva hasta la actualidad, bajo la concepción del *tinku* (fig. 31). Asimismo, relaciona la acción de ambos dioses con la pareja cósmica representada en el Obelisco Tello, en la cual, como se vio, se representa también la unión sexual de una pareja de lagartos cósmicos (Carrión, 2005, p. 37-39).

Luego de haber descrito el panteón Moche es necesario realizar las siguientes contrastaciones en relación a la mitología Chavín y griega, así como con la filosofía:

1º. Así como en la mitología griega y Chavín, es patente que en la mitología Moche se mantiene la dualidad como principio de orden y estabilidad en el mundo. En esta mitología, así como en la de Chavín, se conserva su bipartición en un mundo de arriba y uno de abajo, claramente delimitados, con sus divinidades respectivas. Asimismo, se observan oposiciones complementarias entre:

φ El cielo, como *hanan pacha* (masculino); y la tierra, como *hurin pacha* y residencia de los muertos (femenino), o como mundo subterráneo (masculino): La primera oposición se da entre géneros distintos, cuya cópula (*tinku*) produce fertilidad. La segunda se da entre los mismos géneros, cuya lucha (*tinku*), produce equilibrio.

φ El día, como mundo diurno (masculino); y la noche, como vía láctea (masculino) o luna (femenino): La primera oposición se da entre los mismos géneros, cuya confrontación (*tinku*) produce equilibrio. La segunda se da entre géneros distintos, cuya unión (*tinku*) produce fertilidad.

φ El mar, como un mundo vinculado al hundimiento del sol, a la noche y muerte (oeste/femenino); y a la producción de alimentos marinos (masculino). La tierra, como las montañas de la sierra de donde emerge el sol (este/masculino) y como ente productivo (femenino): La primera oposición se

da entre géneros distintos, cuya unión (*tinku*) produce fertilidad, la segunda se da entre los mismos géneros, cuya lucha (*tinku*) produce equilibrio.

2°. Así como en mitología Chavín, en los Moche se observa una ausencia de dioses creadores del universo, el cual antes que universo, tiene en ambas mitologías las características de un *duoverso*, pues el mismo no es una unidad, sino el resultado de dos fuerzas opuestas y complementarias, cuyo encuentro (*tinku*) hace posible la continuidad del orden en el mundo. Un mundo que en las dos culturas tiene la connotación de existente, un horizonte eterno, en el cual aparecen los dioses para instaurar un orden del cual depende tanto la vida de los hombres como la vida en general sobre el mundo.

3°. El fenómeno de la vida como elemento primordial es patente en las tres culturas analizadas. Sólo que en la Chavín como en la Moche, tiene importancia capital (pues en los griegos, por su espíritu trágico, la misma es valorada negativamente); de ahí que todos los rituales Chavín y Moche, así como las ofrendas a los dioses tenga como trasfondo una preocupación profundamente vitalista.

4°. A diferencia de la mitología Chavín, en la griega y Moche se observa un orden jerárquico entre los dioses que componen su panteón respectivo; pero a diferencia de la griega, donde se observa a un solo dios con el poder sobre los demás (Zeus, después de derrocar a Krónos, en el Siglo de Oro griego), en los Moche existe una marcada diarquía entre dioses del mismo género, quienes se alternan en el poder. La misma que es un modelo de la organización política de su sociedad.

5°. Tanto Gea como la Diosa de la Tierra, en sendas cosmogonías, se hallan identificadas con la tierra, y ambas manifiestan también una naturaleza paradójica al representar tanto al origen de la vida como el lugar o destino de la muerte. El *inframundo* en la mitología griega y el *mundo de abajo* en la mitología mochica.

6°. En contraste con la mitología griega, la Moche a semejanza de Chavín, establece entre los dioses una dependencia alternada y recíproca, pues, si bien existe una diarquía sobre la cual se establece un orden jerárquico entre los dioses, en los Moche el elemento relacional de los dioses es tan importante y básico como en Chavín, pues los dioses se dan en relaciones de oposición y complementariedad mutua, pues tanto el dios diurno como el nocturno no pueden existir *per se*. De igual manera el dios del mar sin su contraparte de la tierra, y de la tierra sin su

contraparte del cielo, etc. Todos existen en mutua interdependencia, todos son necesarios para la conservación del equilibrio y la continuidad en el mundo, en una espiral eterna que gira como producto del encuentro (*tinku*) entre los dioses que conforman el panteón Moche.

7°. Tanto sobre las bases mitológicas de la cultura griega, como de la Chavín y Moche, se crea un horizonte de sentido que sostiene el orden y constituye el mundo. Un orden posterior a un origen caótico, el cual a diferencia de la griega donde su existencia se nombra explícitamente como χάος (en oposición al κόσμος), en Chavín y Moche su presencia es deducible; su existencia se sugiere sobre la base del orden impuesto mediante los dioses, quienes tienen como función primordial evitarlo, pues el mismo representaría para ellos un peligro para la continuidad de la vida en el mundo, mediante catástrofes como las sequías o la infertilidad tanto de la tierra como de ellos mismos en tanto seres dotados de vida y capacidad reproductiva. He aquí los ritos de impulsión y expulsión que expusiera Jane Harrison (1991), también sean positivos y negativos tanto en los griegos como en los Chavín y Moche.

8°. Así como en los griegos, en los Moche se da una personificación antropomórfica de los dioses respecto de la naturaleza, es así que existe un dios del sol, del día, de la noche, de la luna, del mar y de la tierra. Todos ellos relacionados entre sí con el propósito principal de conservar un orden dentro de la naturaleza, azarosa y caótica por antonomasia. Sin embargo, como ha sido referido, a diferencia de los griegos, los dioses Moche mantienen entre sí una relación opuesta y complementaria, mediante encuentros (*tinku*), tanto de lucha como de reproducción.

9°. Así como en Chavín de Huántar, en los Moches se observa un principio que guarda semejanza con la dialéctica de *unidad y lucha de contrarios* de Heráclito, pues el *tinku* y la *dualidad* tienen como base la interacción de dos fuerzas opuestas y complementarias, cuya lucha o cópula hace posible el orden, la conservación y continuidad del mundo. Una continuidad que en los moches, a diferencia del *eterno retorno* de lo *mismo* heracliteano (retomado posteriormente por Nietzsche), no es circular, sino espiral (Golte, 2009), siguiendo la dirección de las agujas del reloj (dentro de la visión moderna). Una dirección que se ensancha a medida que el curso de los hechos se suceden en el tiempo y el espacio. Lo cual deja entrever que los Moches no concebían que el mundo discurría en sucesos que se repiten de la misma manera, circularmente, sino que los sucesos se repiten, si bien

conservando el mismo orden, pero de manera distinta. Esto es, la vida como resultado de la interacción de los dos mundos, pero con un futuro que no será el mismo que el presente, sino distinto, ni mejor ni peor, pues traerá consigo tanto sus propios infortunios y calamidades, como prosperidad y bonanza; los cuales no serán necesariamente iguales que los que se tienen en el presente.

En este sentido, cabe señalar que los mochicas tuvieron una visión del mundo mucho más concreta y ceñida a los hechos que los griegos, y mucho más aún respecto de la cosmovisión judeo-cristiana de occidente, vigente en la actualidad.¹³

10º. En los Moche, así como en Chavín y en los griegos, está totalmente ausente todo intento de trascender a la muerte. En las tres culturas no existe un mundo de bienaventuranza en un más allá. Por el contrario, entre los Moches (así como en Chavín) existe una complementariedad entre la vida y la muerte, el mundo de los vivos (diurno/*arriba*) y el de los muertos (nocturno/*abajo*), ambos son primordiales para la continuidad de la vida, para el futuro y el porvenir en general, cada uno desde su posición hace esfuerzos para la conservación del orden existente, el cual sólo es posible por medio de su comunión opuesta y complementaria (*tinku*). La vida se sucede en un ciclo espiral de renovación y regeneración constante y eterna. Mientras que en los griegos, el Hades es el destino común de los hombres, al margen de sus acciones sobre la tierra. Sobre este punto abundaremos en el acápite respectivo.

¹³ De ahí que sea posible colegir que siguiendo el curso de su cultura, jamás hubieran dado lugar a una civilización que pusiera en riesgo tanto la vida como fenómeno natural (sagrado para ellos), ni la suya propia, ni la salud o biodiversidad de la tierra, aun cuando hubiere alcanzado niveles complejos de tecnificación (semejantes a los modernos). Tal y como lo podemos ver en el imperio Incaico, que (como reflejo de la síntesis cultural de las que lo precedieron) estableció, así como los Moche y Chavín, relaciones simbióticas con la naturaleza, la cual también estaba animada y, *per se*, era *uno* con su propia constitución vital, individual y cultural, pues su vida y existencia propia, sólo adquiriría sentido a partir de su relación con el mundo, mas no a partir de concepciones que le daban un origen supraterráneo. Así como se puede observar en la mitología griega y judeo-cristiana, donde si bien el hombre es *creado* a partir de las cenizas de los titanes (en los griegos) y tierra (en la mitología judeo-cristiana), en ambas culturas el hombre siempre es resultado o creación de un ente sobrenatural que le da lugar o existencia dentro del devenir del mundo (creado también por él), a diferencia de los Chavín y los Moche, que no conciben al mundo, ni se conciben a sí mismos como creación de nadie, sino que sienten descender de seres tan naturales como el sol, la luna, la montaña, el jaguar, el *kúntur*, la serpiente, etc., sobre un mundo dual y eterno. Vale decir que su propia individualidad, nace o se da lugar en el mundo a partir de los fenómenos naturales que lo integran, de ahí que sientan que mantienen con él relaciones filiales y/o parentales; ellos mismos son, en suma, hijos directos del mundo, no son una creación de un ente sobrenatural ajeno a él. Su singular realismo y su naturalismo a ultranza no tienen parangón con ninguna cultura de occidente.

11°. No es concebible en Chavín ni Moche, un destino de suplicio en el mundo de los muertos, como castigo por las acciones “negativas” cometidas en el mundo de los vivos, a diferencia de los griegos, aunque estos tampoco asumen que existe un mundo de calvario en el más allá como castigo para sus “malas” acciones durante su vida (pues al Hades descienden tanto “buenos” y “malos”); en ambas culturas la existencia de un mundo de suplicio después de la muerte es inexistente, al margen de sus “malas” o “buenas” acciones (como sí lo establece la cosmovisión judeo-cristiana), el mundo de los muertos no es un lugar de condena al cual se pasa al morir, por el contrario, su existencia es fuente de vida, la cual se regenera desde él. En esto existe un marcado contraste con la cosmogonía griega y, sobre todo, con la cosmogonía judeo-cristiana, pues en ambas el destino del hombre tiene un final trágico después de la muerte -de ahí la lacrimosa tragedia griega-. El río de fuego, Estigia, espera tras la muerte a los griegos; y el Erebo a los judeo-cristianos.

12°. En relación con el acápite anterior, así como es inexistente un mundo de suplicio tras la muerte en la cosmovisión Chavín y Moche, también es inexistente una moral que dependa de este condicionamiento. En este punto es notable la distancia de la moral Chavín y Moche de la occidental (principalmente, judeo-cristiana); pues en ésta, la moralidad mantiene una relación directa con su concepción del mundo, y siendo ésta condicionada a un futuro de castigo o recompensa después de la muerte (según la descripción de Feuerbach), el comportamiento moral debe ceñirse a este condicionamiento. En los griegos tampoco existía este condicionamiento, de ahí su aferramiento al presente y su goce de vivir, pues el prisma trágico con el que veían el mundo, paradójicamente los predisponía a ello. Sin embargo, este condicionamiento moral está ausente en los Chavín y mochicas, su moralidad, en este sentido, al igual que los griegos, va de la mano con su visión del mundo y su conciencia de casta, pues conociendo bien su lugar dentro de las jerarquías sociales, se limitaban a cumplir las acciones correspondientes a las mismas (aunque ciertamente tenían la posibilidad de ascender socialmente, pues las divisiones sociales no eran rígidas), sea de siervos o soberanos. En este punto se evidencia el valor del conocimiento de uno mismo, semejante a los griegos, como principio de sabiduría. Donde cada individuo debe conocer su lugar, su posición dentro de la sociedad y, *per se*, del mundo.

Es evidente que en Chavín y Moche tenían medidas correctivas de los comportamientos anormales o antisociales, pues el mismo es común a todo ser humano y, *per se*, a todo grupo social, al margen de sus características culturales;

por lo que en la sociedad Chavín y Moche no pudieron estar ausentes. Sin embargo, no se recurría (como sí ocurre en el judeo-cristianismo) a la mitología para mitigarlas, tampoco se conoce un código moral –oral o iconográfico– como el de los Siete Sabios, Confucio o Hammurabi, o un código legal como el de Solón y Licurgo.¹⁴ Por lo que se puede colegir que no las consideraban efectivas, de ahí que probablemente recurrieran a medidas directas de castigo, como el aislamiento o la punición, semejantes a los inkas y griegos. Sin embargo, consideramos que este punto, relacionado a la moralidad y la ética en las culturas prehispánicas, requiere una investigación específica, la misma que excede a los alcances de la presente investigación.

2.2.6 Los muertos en el cosmos Moche

Como se vio, según Jürgen Golte (2009):

“El universo moche es subdividido en dos espacios entrelazados: El mundo de arriba, masculino, subdividido en el mundo del cielo diurno y del cielo nocturno, y otro de abajo, el mundo subterráneo, húmedo y femenino, relacionado con la noche y el mar” (Golte, 2009, p. 151).

Es así que para este investigador, “el mundo de los muertos para los moche parece estar ubicado en el mundo subterráneo femenino” (Golte, 2009, p. 151), el mundo en el que sepultaban a sus muertos en tumbas cuyo nivel de suntuosidad iba de acuerdo al nivel social del difunto.

Este mundo de los muertos se halla regido por la Diosa de la Tierra (Golte, 2009). Sin embargo, los muertos se hallan relacionados con el mundo de los vivos, esto es, con el mundo masculino y diurno de la superficie, el mundo de arriba. Los muertos buscan el contacto con el mundo de arriba a través de personas lisiadas, ciegas, enanos u otros discapacitados, al parecer porque se las creía muy cercanas al mundo de los muertos (fig. 32) (Golte, 2009).

Jürgen Golte (2009) añade:

“Entre las mitades opuestas y complementarias se produce un contacto permanente. Esto vale no solamente para los humanos vivos y muertos que cooperan en la construcción constante de un futuro, sino para todo el universo [...] la unión de

¹⁴ El “código moral” Inka de: *Ama sua*, *Ama llulla* y *Ama q’ella*, no tiene una base real sobre fuentes históricas, se trata de una moralidad negativa semejante a la judeo-cristiana, por lo que es claramente identificable como una imposición ficticia por parte de los curas doctrineros, extirpadores de “idolatrías”.

contrarios es el elemento motor central de la cosmovisión Moche, se debe suponer que ésta se habría realizado en fechas indicadas para ello, para auspiciar con ello la fertilidad” (Golte, 2009, p. 159).

De ahí que las ofrendas de semen del mundo de arriba se hayan realizado con este fin, para favorecer la fertilidad del mundo de abajo, las cuales son expresadas también en los mal denominados “huacos eróticos”. Pues, para Golte (2009):

“Si bien el mundo de los muertos es un mundo aparte vemos que el devenir en él depende de la acción de los vivos, al igual como el devenir del mundo de los vivos depende del concurso y del apoyo de los muertos” (Golte, 2009, p. 164).

El asa estribo de los huacos Moche resulta ser un comunicador entre los dos mundos opuestos (fig. 33) (Golte, 2009, p. 96; 2008b, p. 23-24). En consecuencia, la muerte en los Moche es una transición hacia el mundo de la oscuridad y de la muerte, mas no el final de ella, pues del mundo de abajo depende la vida en el *mundo de arriba*, y desde el *mundo de abajo* volverá a nacer y florecerá nuevamente en la superficie (fig. 34), para luego volver a transitar al *mundo de abajo*, en un ciclo continuo, espiral y eterno

CAPÍTULO 3

NOCIONES HOMOLOGABLES EN LA FILOSOFÍA GRIEGA Y LA COSMOVISIÓN CHAVÍN Y MOCHE

3.1 El ἀρχή como principio, origen, fundamento y fin de todo, en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche

3.1.1 El ἀρχή en la filosofía presocrática

Entendemos por ἀρχή (*origen*) aquél *principio* que ya no admite mayores reducciones posteriores, principio que es la causa natural que, a su vez, no tiene ninguna causa. Se trata del *origen universal* buscado por los filósofos presocráticos en el período de la filosofía denominado por Aristóteles Periodo Cosmológico (Guthrie, 1991).

Tales de Mileto (630 - 545 a.n.e.) fue el primero en admitir una causa natural llamándola por su nombre. Para él, esta causa natural ingenerada, este *principio* u *origen* (ἀρχή) primigenio fue el agua. De la misma manera se sucederán posteriormente los planteamientos de Anaximandro, Anaxímenes, etc. entre otros ilustres filósofos de uno de los periodos más fastuosos de la historia de la filosofía occidental.

Lo importante en todos ellos no es conocer cuál estuvo más cercano en el conocimiento de la “verdadera” ἀρχή que diera origen al mundo, sino lo trascendental de sus propuestas es el concepto de *principio* a que aludían como una alternativa paralela a sus concepciones míticas. Pues es necesario precisar que todos ellos (incluso Heráclito) estuvieron profundamente influenciados por sus creencias mítico-religiosas en su primigenia especulación filosófica (Guthrie, 1991).

En efecto, según Kirk (2002), los filósofos presocráticos pertenecientes al periodo cosmológico, asumieron de sus concepciones míticas sobre el mundo, sus planteamientos filosóficos sobre el *origen* o *principio* de todo lo existente. Todos

ellos tomaron de los mitos los diversos modelos que les brindaban para conjeturar sobre el principio que dio lugar al mundo.

Es así que la principal función que habrían tomado de ellos en la asignación de un origen común de las cosas, fue el de ver al mundo como un todo organizado u ordenado, un κόσμος derivado de la acción de los dioses sobre él (procedente principalmente del modelo cosmogónico de Hesíodo, compatible asimismo con las mitologías de Oriente); los cuales al ser vistos como una familia de deidades que integraban su panteón, cuyo origen se remontaba a Gea y Urano, hizo que, inconscientemente, vieran también la necesidad de encontrar a la pareja primordial o al *principio* que diera cuenta del mundo natural (Kirk, 2002).

Por lo tanto, su mérito fue, al decir de Kirk (2002), aislar una *esencia racional común* a todos los dioses que conformaban los diversos panteones de dioses, que gracias a su situación geográfica y comercial en la Magna Grecia, podían conocer, vale decir: Enki, Nun, Océano, etc. Con la obtención de esta *esencia* podían realizar una investigación científica acerca del ἀρχή que diera explicación de todo lo existente.

Esta abstracción significó un paso importante para el inicio de la filosofía, pues sobre la base de esta indagación o búsqueda de un *origen* primo para el mundo, se inició la especulación filosófica acerca de la constitución y la razón de las cosas, de la mano de la *razón*; aunque, ciertamente, estuvieron profundamente influenciados por sus concepciones mítico-religiosas, que fueron el arquetipo de razonamiento que tomaron como fundamento para indagar sobre el *origen* y la *razón* del mundo. Un κόσμος que comenzaban a ver de la mano de la razón, que poco a poco estableció una relativa distancia de los mitos, para pasar posteriormente a valerse por sí misma.

Por su parte, Tomás Calvo Martínez (2000), refiere que:

“Al adentrarnos en el conjunto de las cuestiones que esta noción suscita en relación con el surgimiento de la filosofía, es oportuno comenzar recordando que las obras de los filósofos denominados usualmente ‘presocráticos’ circulaban bajo el título περι φύσεως, acerca de la φύσις, es decir, *Acerca de la naturaleza* [...] Sin duda, περι φύσεως ιστορία es el nombre con que usualmente se denominaba un determinado modo de hacer filosofía, el modo ‘presocrático’ de filosofar” (Calvo, 2000, p. 21).

Dentro de esta manera de filosofar “frente al principio ‘hesiódico’ que lo es sólo relativamente respecto de los acontecimientos ulteriores, los filósofos establecerán

un *principio* absoluto, una ἀρχή ingenerada y eterna” (Calvo, 2000). Una manera de hacer filosofía que:

“Se trataba de un vasto y secular proyecto de investigación que se proponía explicar toda la realidad como resultado de un proceso que habría tenido lugar a partir de un estado primero en el que solamente habrían existido alguna o algunas sustancias primordiales [...] un intento de explicar toda la realidad, todo lo actualmente existente, absolutamente *todo*: en primer lugar, el cosmos, la configuración actual del universo (cosmogénesis), pero también el origen y la constitución de los vivientes, plantas y animales (génesis), y entre éstos, el origen de la especie humana (antropogénesis); y una vez constituida la especie humana, también su desarrollo cultural, tanto técnico como político, hasta la situación presente del universo y de la humanidad” (Calvo, 2000, p. 22).

Este proyecto pretendía explicar toda la realidad como resultado de un “*proceso a partir de alguna o algunas realidades primordiales*” (Calvo, 2000, p. 22).

Por lo tanto, el *principio* (ἀρχή) que se concibe como *génesis* o “*acontecimiento inicial dentro de una serie de acontecimientos, el suceso primero a partir del cual se desencadena la historia o el episodio que se pretende narrar o explicar*” (Calvo, 2000, p. 22), en estas primeras indagaciones *acerca de la naturaleza*; así como la radicalización de su significado usual, prefilosófico. Debía ser una realidad eterna, primordial, permanentemente presente y activa que permitiera explicar toda la realidad. Un *principio* (ἀρχή) que para los primeros filósofos comportaba dos rasgos:

1. *Principialidad absoluta*: Entendiendo por ella al principio ingenerado; esto es, que nada hay ni puede haber antes o más allá que él (Calvo, 2000, p. 26).
2. *Permanencia activa*: Como sustancia permanente e indestructible de todas las cosas (Calvo, 2000, p. 26).

Con relación a la terminología y función de este *principio*, es necesario precisar que no es posible determinar con certeza absoluta quién fue el primero en utilizar el término ἀρχή con estos rasgos específicos de la especulación filosófica. Pero tal parece que la atribución se la deba dar a Anaximandro, en vista del testimonio conocido de Simplicio, cuyo contenido se remonta a la obra de Teofastro (citado en Calvo, 2000):

“De entre los que afirman que es uno, en movimiento e infinito, Anaximandro, hijo de Praxiades milesio, que fue sucesor y discípulo de Tales dice que el principio y

elemento de las cosas existentes es lo infinito (ἄπειρον), siendo el primero en haber introducido este nombre de 'principio'" (Calvo, 2000, p. 26).

De este texto se sigue que, según Tomás Calvo, es posible asignarle a Anaximandro la utilización del término ἀρχή como *principio*.

3.1.2 El ἀρχή en la cosmogonía Chavín

En la cosmogonía de Chavín de Huántar se puede observar una relativa semejanza con el modelo cosmogónico de Hesíodo, pues así como en éste, la mitología Chavín tiene una pareja animadora de base (Makowski, 2000). Sin embargo, tienen una diferencia sustancial, pues en Hesíodo antes que Gea y Urano, existió el Caos, esto es un principio no dual de base (esta concepción será compartida por los filósofos milesios que también plantearán en este sentido un principio no dual). Posteriormente aparecen Gea, "de ancho seno", que concibe a Urano, quien será a la vez su esposo. Estos dos dioses (la pareja primordial griega) en la mitología griega si bien sirven para explicar el origen y la naturaleza del mundo, tienen ante todo una función creadora y reproductiva, pues procrean a los demás dioses que compondrán el panteón griego, los que conjuntamente con la pareja primordial impondrán el cosmos sobre el caos (Otto, 1993).

En el caso de la cosmogonía Chavín, no existe ningún principio no dual semejante al Caos griego, ni las deidades tienen por función crear el mundo (a diferencia de la mitología judeo cristiana), la pareja primordial (a diferencia de la mitología griega) tampoco reproduce o da vida a ningún dios, su función de base, además de servir para explicar la casuística del mundo, tiene la tarea de animarlo y/o dotarlo de vida. Una pareja que aun siendo su posición aparentemente vital, depende para ello de la presencia y actuación interdependiente de otras cuatro parejas de seres divinos, con las que componen el panteón divino de Chavín de Huántar (Makowski, 2000).

Hecha esta aclaración, es evidente que dentro de la cosmogonía Chavín, sí es posible identificar una noción de principio (ἀρχή) análoga a la de los primeros destellos de indagación filosófica de los presocráticos, por las siguientes razones:

1°. Si para Tales de Mileto, Anaximandro y Anaxímenes el principio del κόσμος tiene como base al agua, el *ápeiron* y el aire, respectivamente; esto es un principio en la *unidad*; dentro de la cosmogonía Chavín el principio ingenerado es claramente identificable con la *dualidad*. La cual está compuesta por la interacción

complementaria de dos fuerzas opuestas, cuya relación es el *origen* o *principio* (que no nace ni perece) de todas las cosas (animadas e inanimadas) que existen en el mundo.

2°. La cosmogonía de Hesíodo predispuso a estos pensadores griegos a encontrar una causa prima (como el Caos), que, por su parte, no admitiera ninguna reducción posterior. La cual fue encontrada en Tales y Anaxímenes en dos elementos de la naturaleza, el agua y el aire, respectivamente; y en Anaximandro en un principio inteligible de connotación abstracta y realidad espiritual, tal es el *ápeiron* (ἄπειρον) o lo *indeterminado*, lo *uno* (aunque ciertamente esta asignación ya es una reducción). Por su parte la cosmogonía Chavín, dada las características de los dioses que la componían, admitía también un principio de base que ya no admite mayores reducciones, tal es la *dualidad* de fuerzas, la misma que así como el principio inteligible de Anaximandro, no era asignado a ningún elemento material de la naturaleza, sino a un principio abstracto y metafísico de base, el mismo que, a diferencia de este filósofo, era totalmente distinto a su noción de principio en lo *uno*. Pues para los Chavín lo *uno* era totalmente incompatible con su razonamiento sobre el *origen* del mundo, en vista de que lo *par*, lo *dual*, lo *bipartito*, lo dicotómico, era aquello inteligible que se halla en el principio de todas las cosas y cuya existencia permitió explicar el *origen* de su κόσμος animado, y cuya realidad, a semejanza del ἄπειρον de Anaximandro, tenía también una cualidad espiritual, abstracta e inteligible.

3°. Aunque no se conozca nombre alguno dentro de los sabios o amautas del pensamiento Chavín, para asignarle el descubrimiento de este principio metafísico análogo a la noción de ἀρχή griego (a diferencia de la filosofía presocrática, donde los pensadores son claramente identificables conjuntamente con sus planteamientos); es factible atribuírsele a la cultura en general, en vista de que la *dualidad*, como principio de todo lo existente, fue su patrimonio cultural durante muchos siglos, transmitido a las culturas prehispánicas posteriores (Llamazares, 2011, p. 455-468) como un concepto prístino para explicar el *origen* y la naturaleza del mundo.

Sin embargo, es necesario referir que si bien es cierto que la *dualidad* como ἀρχή tiene una connotación auténticamente filosófica en Chavín de Huántar, ésta se mantuvo limitada a su presencia mítica y cosmogónica. No se tienen las fuentes históricas necesarias para afirmar o negar que la misma fue desarrollada o tratada filosóficamente por los amautas de esta cultura, o que adquiriera cierta autonomía

dentro de su mitología, tal y como sucedió en los filósofos presocráticos de Mileto. Esto es, como un concepto o asunción que busque independizarse de los mitos, para que, inspirada en la razón y con sustento sólo en sí misma, busque desarrollarse como una corriente de pensamiento filosófico, independientemente de su función mitológica.

3.1.3 El ἀρχή en la cosmogonía Moche

En la cultura Moche, a semejanza de la mitología Chavín, se tiene a una pareja divina primordial, la misma que se extiende a dos oposiciones complementarias: Primero, un dios principal del *mundo de arriba* (el Dios Diurno) y un dios principal del *mundo de abajo* (el Dios Nocturno). Segundo, un dios principal del cielo (el Dios Diurno) y un dios principal de la tierra (la Diosa de la Tierra). La primera oposición se da entre fuerzas del mismo género y la segunda entre géneros distintos; sin embargo, ambas generan tras su encuentro equilibrio tanto para la estabilidad del mundo como para su continuidad (Golte, 2009). Existen, asimismo, otras oposiciones complementarias, pero estas dos son las principales, las cuales, al igual que en la cosmogonía Chavín, se rigen por un *principio* irreductible y abstracto de base, que en el caso de esta civilización es claramente definible, pues ha sido denominada por ella misma como: *Tinku*. El cual es claramente identificable como un *principio* ingenerado y análogo al ἀρχή griego, por lo siguiente:

1º. En los Moche el *tinku* es un *principio* mediante el cual se rigen no sólo los dioses, sino la naturaleza misma. Lo par, lo bipartito, lo binario en este sentido es identificable como una forma de ἀρχή, mediante el cual es explicable el *origen* del cosmos. Un *principio* que en virtud de esta generalidad también fue utilizado para organizar su sociedad, en la que, de la misma manera, todo el gobierno estaba sometido a la autoridad de una diarquía.¹⁵

2º. A semejanza del ἀρχή en Anaximandro, en los Moche el *tinku* tiene una naturaleza que trasciende a los elementos de la naturaleza (asignado por otros pensadores presocráticos al agua, el fuego o el aire), pues tiene una connotación abstracta; esto es, una naturaleza absolutamente inteligible. El *tinku* no es observable por los sentidos, su existencia, como *principio* u *origen* de todo, se deduce de la interacción de fuerzas que rigen la *naturaleza*, la misma que fue identificada por los sabios Moche como opuestas y complementarias, como una

¹⁵ Sobre este punto se brindarán mayores detalles más adelante.

dualidad que se complementa mediante la unión o confrontación. En este sentido el *tinku* tiene dos formas: De unión y confrontación (Golte, 2009).

3°. Este *principio* tiene una relación directa con la *dualidad* encontrada en Chavín de Huántar, sólo que en los Moche tiene una connotación más compleja, pues se extiende a oposiciones que van más allá que el cielo y la tierra, en vista de que también existe oposición entre el mar y la tierra (y, según Makowski, 2008, entre el mar y la sierra). Pero en el trasfondo, el *principio* respectivo, se rige por el mismo fundamento en ambas culturas, de ahí que se pueda identificar su relación en el tiempo. La cultura Moche es heredera de la cosmogonía Chavín, a la cual hace más compleja y la utiliza para comprender y explicar el *origen* de otros fenómenos de la naturaleza.

4°. Así como en Chavín de Huántar, en los Moche tampoco es identificable un autor, pensador o amauta a quien se le pueda atribuir el descubrimiento del *tinku*. En vista de ello, también es factible asignarle este descubrimiento al propio desarrollo cultural de la cosmogonía Moche. De esta manera se constituye también en un patrimonio prefilosófico de su civilización.

5°. En consecuencia, el *tinku* como ἀρχή es un *principio* prefilosófico cuyo autor fue la misma cultura, del cual se valió tanto para organizar su comprensión del mundo y organizar políticamente su sociedad, como para desarrollar su ética y moralidad bajo un *principio* de *reciprocidad* tanto en el trabajo (el *llank'ay* mediante el *ayni*) como en su relación social (*yanapa* o *yanapakuy*) y su relación con la naturaleza. Entendiendo por *yanapa* al respeto de los pares, la ley del amor y la solidaridad humana, y por *yanapakuy* como la institución o "hermandad de los que se aman" (Lajo, 2002).¹⁶

6°. Entonces, a diferencia de Chavín de Huántar, la concepción del *tinku*, que es legítimamente identificable como el *principio* u *origen* dentro del pensamiento Moche; fue extendido mucho más allá de lo mítico y cosmogónico. Pues mediante el mismo se concibió y organizó tanto su sistema político, como sus principios éticos y morales. Una extensión que si bien no se orientó hacia el descubrimiento científico del mundo, como el λόγος heracliteano, así como éste trascendió y se independizó del mito, y pasó a formar parte de la vida cotidiana de los pobladores Moches, y mediante ellos fue transmitido a las culturas posteriores, que incluso en la actualidad lo mantienen vivo, pues sobre el mismo se sostiene todavía parte de

¹⁶ Este punto se detalla más adelante.

su moralidad y vida en sociedad. Una de las cuales se conoció como *ayni* en el imperio incaico, el cual aún se mantiene vigente en la conciencia y vida colectiva de los pobladores del ande peruano.

3.2 El κόσμος como un todo ordenado en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche

3.2.1 El κόσμος en la filosofía presocrática

Según Kirk (2002), los mitos le otorgaron a la filosofía un arquetipo de concepción del mundo que iba en la dirección de Homero o Hesíodo. Si bien ambos presentaban un orden distinto en la composición y estructura del mundo, que fueron asumidos, consciente o inconscientemente, por diversos filósofos presocráticos para sus sendas indagaciones sobre el origen y el sentido del mundo en general. También los mitos sirvieron para brindar a los ojos de sus creadores el modelo de un mundo ordenado, regido por normas y/o leyes; esto es, la imagen de un κόσμος en oposición al χάος (Kirk, 2002).

Según la cosmogénesis de Hesíodo, es identificable un inicio previo a este κόσμος, tal es el χάος, el cual fue el primero de todos en venir a ser o generarse, como él mismo refiere: “El primero de todos, nació Caos, después Gea de ancho seno, asiento firme de todas las cosas, Tártaro nebuloso... y Eros...” (Calvo, 2000, p. 24).

Entonces Caos representa el acontecimiento inicial dentro de una serie de acontecimientos, al suceso primero a partir del cual se desencadena la historia o el episodio que se pretende narrar o explicar. Es así que según Calvo (2000):

“La serie de teogénesis comienza precisamente con el surgimiento de Caos, su aparición constituye el primer eslabón de la cadena, el acontecimiento relevante con el cual se inicia todo el proceso. Más que de principio, por tanto, sería preferible hablar seguramente de ‘comienzo’ o de ‘inicio’” (Calvo, 2000, p. 25).

Luego Calvo (2000) añade: “Frente al *principio* hesiódico, los filósofos presocráticos establecerán un *principio absoluto*, una ἀρχή ingenerada y eterna” (Calvo, 2000, p. 25). De ahí que, según Pániker, Anaximandro identificara al Caos hesiódico con el ἀπειρον, o lo *indeterminado*, pues ambos connotan un ἀρχή, o un *principio* ingenerado (Pániker, 1992).

Sin embargo, según Tomás Calvo (2000):

“Además de un ‘de dónde’ (ἀρχή), la noción filosófica de φύσις reclama un “adonde” como resultado del proceso. Este resultado, en su conjunto, no es otro que el *orden universal* de la naturaleza, un orden universal al cual los filósofos se referirán mediante la palabra κόσμος” (Calvo, 2000, p. 27).

El κόσμος como *orden* del mundo, opuesto a χάος, según Calvo (2000):

“Comporta una pluralidad de cosas susceptibles de ser o de estar colocadas de modo adecuado las unas respecto de las otras y en su conjunto. Puede tratarse de un orden u ordenamiento de una pluralidad cualquiera, trátase de cosas, de animales o de personas. Pero más frecuentemente aparece referido a colectividades humanas” (Calvo, 2000, p. 27-28).

Ahora, es importante señalar que en la cosmogonía griega, la idea de orden no es meramente descriptiva, sino que incluye un elemento de estimación positiva: Orden no es cualquier colocación o disposición, sino la *disposición más adecuada* en cada caso (Calvo, 2000).

“Esta idea de orden se manifiesta con mayor claridad aún en aquellos contextos en que se formulan expresamente juicios valorativos” (Calvo, 2000, p. 28). Cuando se trata de personas la idea de orden sirve para referirse al modo de comportarse, de actuar y de hablar. Ello supone una norma o regla por referencia a la cual se valora la conveniencia o inconveniencia de la conducta en cuestión (Calvo, 2000).

Por lo tanto, la idea predominante de orden o κόσμος implica también la idea de un cierto “orden social”, un orden establecido y regulado en que cada individuo ocupa el lugar que le está asignado y se comporta apropiadamente conforme a la posición que le corresponde. Esto es, la idea de κόσμος se aplicará también a los individuos, al carácter y comportamiento individuales. En este sentido el individuo *ordenado* es pacífico, tranquilo y sosegado en sus ademanes y en su modo de actuar y que, por tanto, no reacciona brusca o violentamente, sino que se comporta con calma, sin dejarse alterar por emociones, pasiones e impulsos. Este sometimiento de las pasiones al dominio de la parte rectora del alma no es, en definitiva, sino el buen orden de las distintas partes o fuerzas de la psique (Calvo, 2000).

Este orden como el *más adecuado* también es el más justo, de ahí que Zeus reconociera la supremacía de la justicia (*dike*), la cual no es más que la manifestación concreta del *orden universal*, o de la ley divina (*themis*), en la

sociedad humana. Hesíodo afirma que Zeus ha otorgado a los hombres la Justicia para que no se comporten igual que fieras salvajes. El primer deber de los hombres es ser justos y rendir el debido honor (*timê*) a los dioses, sobre todo, ofreciéndoles sacrificios. Tal es la *salud* del espíritu que describe Homero como la *sophrosyne*, que se manifiesta en el respeto de las leyes (divinas y humanas) que determinan nuestro lugar en el mundo (Eliade, 1978).

Por su parte, más tarde, Platón identificará este orden con la justicia, como él mismo refiere: “El *orden y la ordenación* del alma reciben el nombre, según creo, de ley, por las cuales los hombres vienen a ser justos y ordenados. Y precisamente en esto consisten la justicia y la moderación” (Platón, citado en Calvo, 2000, p. 29)

En consecuencia, los filósofos transportaron esta idea de orden o *κόσμος* al conjunto de la realidad toda: El conjunto de todo lo existente conforma un *κόσμος*, porque los elementos que forman parte de él están donde tienen que estar y actúan como les corresponde actuar sin sobrepasar nunca los límites que le son propios (Calvo, 2000).

De otro lado, “la primera utilización filosófica de la palabra *κόσμος* se le atribuye a Pitágoras, en quien esta noción de orden universal estaría conectada con la de *armonía*” (Calvo, 2000, p. 31). Sin embargo, también su acepción estaría presente en Anaximandro en el marco de su explicación cosmológica, quien refiere que de la sustancia primordial se generan múltiples (o infinitos) mundos. De ahí que, según Tomás Calvo (2000), la palabra *κόσμος* para Anaximandro significó el orden u ordenación que adquieren los seres en cada uno de los distintos mundos o universos que se generan. En consecuencia, en Anaximandro la evolución semántica de la palabra *κόσμος* había alcanzado ya la idea de “mundo” o “universo”, esto es, “Anaximandro utilizó ya la palabra *κόσμος* en el sentido de *orden universal*, orden del universo” (Calvo, 2000, p. 31).

Ahora, es importante referir que William Guthrie (citado en Calvo, 2000, p. 29) ha señalado cuatro pasos o momentos a través de los cuales la palabra *κόσμος* se desplazaría semánticamente hasta significar sencillamente “el universo” en la filosofía griega:

- 1°. Su significado usual prefilosófico como “orden” (en particular en relación con colectivos humanos).
- 2°. El orden del universo.

3º. El universo en tanto que ordenado.

4º. El “universo”, sin más al margen de cualquier referencia explícita a la idea de orden.

La idea de κόσμος en Anaximandro, pertenecería, según esta gradación, al nivel cuarto.

Sin embargo, es necesario señalar que, para Tomás Calvo (2000), se tratan de momentos más fáciles de delimitar desde un punto de vista lógico que desde el punto de vista histórico. Los cuales se incluyen en la presente investigación para delimitar los estadios de esta concepción en las cosmogonías Chavín y Moche.

3.2.2 El κόσμος en la cosmogonía Chavín

En la cosmogonía Chavín, de manera análoga a la griega, también existió una asunción de κόσμος u orden (instaurado por los dioses) en el mundo (no menos compleja ni coherente que la griega), en el cual es claramente identificable la presencia de un *principio* increado que lo generó y que lo sostiene en el tiempo y espacio, el mismo que se pasa a detallar mediante las siguientes argumentaciones:

1º. En la cosmovisión Chavín, si bien no es identificable un inicio análogo al *caos* griego, pues (por el contrario) su concepción del mundo se establecía sobre la *dualidad*, permite colegir que la ausencia de ésta supone la presencia de un *desorden* y *caos* en el mundo; esto es, que sin la presencia del *principio* en la oposición de fuerzas, dada en *dualidad*, no es concebible orden alguno en el mundo, y por lo tanto no es posible la existencia de ningún orden ni κόσμος posible.

2º. El orden o κόσμος en la cosmogonía Chavín, está dada sobre la interacción de fuerzas opuestas tanto del *mundo de arriba* como el de *abajo*, representados mediante sendas deidades, cuya presencia, así como la presencia de los demás dioses con las que se mantienen en un vínculo de relacionalidad (*sine qua non* para su existencia); hacen posible el *orden* (cosmos) en la naturaleza.

3º. El *orden* en el mundo, posible gracias a la interacción de las dos fuerzas complementarias, a semejanza del *orden* griego (que no significaba cualquier orden, sino el *más adecuado*, el *más favorable*), en Chavín tenía el máximo valor, pues sólo de su relación, tanto como de la acción de los demás dioses (que la procuraban y hacían posible cumpliendo su rol determinado dentro del mundo),

se podía esperar el mejor orden posible, que para los Chavín representaba y/o se manifestaba en una mayor presencia de las condiciones ambientales tanto para optimizar la producción de la tierra como para evitar la aparición de catástrofes naturales (caos, desorden, desequilibrio), que no sólo pusieran en riesgo la conservación de su propia vida, sino que pusieran en peligro la conservación de la vida en general.

4°. La cesación o ausencia de una de las fuerzas opuestas y complementarias no era concebible, pues todo el cosmos se explicaba a partir de su interacción, de ahí que sea concebible como un principio análogo al ἀρχή griego. Los rituales Chavín no se orientaban a que las mismas siguieran existiendo –lo cual era impensable–, sino se dirigían a que los dioses que lo hacían posible, tengan sus necesidades satisfechas en su diaria jornada, pues eran el sostén y los que imponían el *mejor* orden en la naturaleza. En consecuencia, las ofrendas (de sangre y vidas humanas, entre otros rituales) antes que hacerlo por evitar alguna forma de castigo de las deidades (como sucede en la mitología judeo-cristiana), era una forma de agradecimiento y retribución por su labor, la cual tenía un valor sacro.

5°. En consecuencia, al tenerse en Chavín de Huántar tanto un *principio* ingenerado como un *orden* derivado del mismo, a través de las fuerzas relacionadas que lo componen; es factible ubicar al *cosmos* Chavín en la categoría correspondiente al nivel tercero, según la gradación de William Guthrie (citado en Calvo, 2000); pues su concepción del mundo es asumido como la de un *universo ordenado* por fuerzas opuestas y complementarias.

En la noción de *cosmos* animado Chavín, todavía no era concebible un *universo* que fuera en sí y por sí, al margen de sus asociaciones con el orden, tal y como se da en la asunción filosófica de *universo* por Anaximandro.

6°. En vista del carácter de la concepción del mundo por los Chavín, como un *orden* instaurado por dos fuerzas, la obtención de una concepción como la de Anaximandro; esto es, la de un *universo*; no parece ser la orientación que los Chavín pudieran establecer en un estadio “superior” de asunción del mundo. Pues como se vio anteriormente, la noción de la *unidad*, sea la de un mundo, un universo o un individuo (como en Anaximandro), no era compatible con la cosmogonía Chavín, en vista de que las dos fuerzas que instauraban el cosmos mediante su oposición, tendían siempre a su distinción y su eterna –y cíclica– unión convergente, ya que de ella dependía la existencia de todo cuanto existe; pudiendo

ser, en consecuencia, identificable su concepción del mundo como una asunción que iba por el camino de la concepción de un *duoverso*; esto es, la existencia de dos mundos que interactúan perennemente, cuya armonía depende, asimismo, de su perenne oposición. Una oposición de base y/o principio que es inexistente en la concepción del κόσμος griego. Los griegos¹⁷ iban por el camino de la *unidad*, los Chavín¹⁸ por el de la *dualidad*.

3.2.3 El κόσμος en la cosmogonía Moche

En la cosmogonía Moche, de manera semejante a la Chavín, si bien no es identificable un estadio contrario al κόσμος en ausencia del mismo, su presencia se infiere del orden que impera en el mundo por medio de un *principio* u *origen* primigenio por el cual éste lo adquiere. Cuya inexistencia produciría caos y desorden. Este principio es análogo al ἀρχή griego, en vista de su ingeneración y de la importancia de su perenne y/o eterna continuidad cíclica para la existencia del cosmos, un *origen* dual al cual se denomina: *tinku*, cuya existencia es aquella causa convergente e ingenerada que permite la existencia del *cosmos*.

En consecuencia, en la cosmogonía Moche, el cosmos u orden existente es resultado de la existencia de este *principio* generatriz, sobre cuyo basamento se sostiene tanto el *orden* mencionado como su continuidad eterna. Un *cosmos* que es claramente identificable por la interacción de dos fuerzas opuestas y complementarias, cuya unión o confrontación hacen posible tanto el equilibrio como su conservación. Un *cosmos* que a continuación se pasa a detallar mediante las siguientes argumentaciones:

1º. El κόσμος Moche, al igual que en la cosmogonía griega y Chavín, es sinónimo de *orden*. El cual se genera en el mundo a partir de la interacción y encuentro (*tinku*) de dos fuerzas opuestas y complementarias, que personificadas mediante dioses antropomorfos, hacen posible la reproducción y el equilibrio (*taypi*) en el mundo mediante su unión y confrontación, respectivamente.

2º. La existencia de estas dos fuerzas hace posible la existencia de un mundo ordenado, el cual en los Moche, así como en el caso griego, trasciende su ámbito cosmogónico y se transporta al ámbito social y ético. Pues si bien en los griegos el κόσμος también implicaba la existencia no de cualquier orden, sino del *más*

¹⁷ Y también el pensamiento oriental de la India, según Tola y Dragonetti (2008).

¹⁸ Así también los Moche, como se verá a continuación.

adecuado para la existencia en general, que a nivel ético se correspondía con un comportamiento ordenado y pacífico, en el que las pasiones y la razón se mantuvieran en un sano equilibrio. En los Moche el cosmos establecido sobre la base de la unión y confrontación generadora de equilibrio, también se transportó a su moralidad (como la *sophrosyne* griega), pues el equilibrio yacente en el mundo (esto es, el cosmos) dio lugar a una ética cimentada sobre la base del principio de reciprocidad no sólo en tanto seres de la misma especie, sino entre seres vivos en general. Y principalmente en su relación con la naturaleza, pues el principio de reciprocidad complementaria implicaba una relación armoniosa con el mundo de *abajo*, que, identificada con la Diosa de la Tierra, y asociada a la fertilidad y maternidad (tan viva como los otros seres animados o inanimados del cosmos), hizo que los Moche establecieran con ella lazos no sólo de retribución por hacer germinar la tierra, sino también afectivos, pues representaba una forma de Madre Cósmica, cuyo encuentro (*tinku*) con el *hanan pacha* (el mundo de *arriba*, masculino) hacía posible la existencia del cosmos en general.

En consecuencia, el cosmos Moche no implicaba cualquier orden, sino también el *más adecuado* para la existencia del mundo y de una vida social armónica, un orden recíproco y solidario de los unos sobre los otros en tanto congéneres en el mundo, y con la naturaleza viva en general, en tanto seres vivos emparentados y descendientes de sus entrañas. Un *mundo de abajo* al cual descenderían al morir y de cuyo seno volverían a nacer, en un ciclo continuo, vital y eterno.

3°. Este orden ético y social establecido sobre la base de un principio de reciprocidad que tiene a su vez, como cimiento, la complementariedad de opuestos, se hizo patente también en la naturaleza solidaria del trabajo, el cual se transmitió a las futuras generaciones, y que en el incanato era conocido como el *Ayni*, la *Minka* y la *Mita*; formas de labor recíproca para el bienestar de ambas partes, sean estas dos familias, un colectivo social o el *Estado*, respectivamente; y que se conservan hasta la actualidad.¹⁹

4°. Así como el cosmos u orden Moche se extendió hacia su ética y moralidad, sobre el principio de reciprocidad complementaria; también fue tomado como basamento para su organización política, en la cual regía una diarquía, esto es una autoridad inspirada sobre la *dualidad* opuesta y complementaria.

¹⁹ Este *principio de reciprocidad* rige también en las fiestas costumbristas contemporáneas del ande peruano, donde cíclicamente se nombra un "Carguyoc", encargado de organizar una festividad – comúnmente religiosa –, el cual solicita el apoyo solidario de los participantes, quienes donan presentes para que éste pueda valerse de los mismos en el desarrollo de la celebración.

5°. En la sociedad Moche el orden cosmológico también se refleja en la composición de sus categorías sociales y parentales, pues el sistema de parentesco es *bilinear*; por lo que permite comprender a los actores de acuerdo a su relación con categorías complementarias y opuestas. Es por ello que a los diversos grupos sociales y jerárquicos, según su situación espacial y su vínculo parental con determinados fenómenos naturales, les correspondían un rol específico en los rituales a lo largo del tiempo (Golte, 2009).

En suma, el cosmos Moche fue el fundamento principal para el establecimiento de estas jerarquías y para la generación del orden social, al adscribirle a cada grupo, parentalmente, una categoría temporal y espacial.

6°. Por lo tanto, en vista de que el cosmos Moche tuvo tanto implicancias cosmológicas, propiamente dichas, como sociales, políticas y éticas, sobre la base de un principio ingenerado (*tinku*) y con valores análogos a los de la cosmogonía griega; entonces, se puede afirmar que la concepción del orden o cosmos en los Moche, tuvo, asimismo, la categoría de un *mundo ordenado* sobre la base de la interacción recíproca de fuerzas opuestas y complementarias, mediante el *tinku* (en unión o confrontación), que posibilitaba tanto la reproducción como el equilibrio (*taypi*) de los fenómenos en el mundo. Siendo por ello ubicable su asunción del cosmos en el nivel tercero según la categorización de William Guthrie, pues si bien asumieron el mundo como un cosmos (esto es, un mundo ordenado), éste no fue desasido como existente en sí y por sí como una categoría filosófica propiamente dicha, tal y como se observa en la filosofía de Anaximandro (quien concibe el mundo como un *universo*, al margen de su orden inherente, el cual pasa a un segundo plano). De ahí que sea posible concluir que la cosmogonía Moche se mantuviera en el mismo nivel prefilosófico que el Chavín.

7°. La cultura Moche y Chavín, como culturas relacionadas tanto geográfica como socialmente, conservan semejanzas en su asunción del cosmos regido por fuerzas opuestas y complementarias. Una concepción del mundo que es opuesta a la griega –u occidental en general–, pues tanto el cosmos Moche y Chavín tiene como principio a la interacción e interrelación de dos fuerzas opuestas y complementarias, a diferencia de la griega, que tanto en su ἀρχή (asignado a un solo componente como principio del mundo, sea éste lo *uno*, el *ápeiron*, el agua, el fuego o el aire) como en su concepción del mundo, se dirigen hacia la generación de un *universo* sobre la base de *un* principio específico tendiente hacia la *unidad*;

mientras que los Chavín y Moche se rigen por un principio gobernado por la *dualidad*. En vista de ello es posible concluir que en estas dos culturas prehispánicas íntimamente relacionadas, la dirección de sus asunciones del mundo se encaminaban hacia la generación de un mundo más complejo regido por la acción de fuerzas pares, generadoras de vida, dos mundos: Un *duoverso*; esto es, dos mundos de fuerzas opuestas y de interacción recíproca y/o complementaria, cuya *unidad* era inviable y/o inconcebible, dentro de su línea de pensamiento.

3.3 La φύσις como naturaleza en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche

3.3.1 La φύσις en la filosofía presocrática

Habiendo analizado el concepto de ἀρχή y κόσμος en la filosofía presocrática, tanto como en la cosmogonía Chavín y Moche, se pasará esta vez a definir lo que en los filósofos jonios se entendió por φύσις. Tal y como refiere Tomás Calvo:

“En el marco de la filosofía comúnmente denominada ‘presocrática’ la noción de φύσις, de naturaleza comporta, por tanto, un surgir y desarrollarse que tiene un punto de partida (un ‘de dónde’) y un resultado final (un ‘adonde’) que no es otro que el orden actual, acabado y cumplido del universo y de cuanto en él existe. De ahí que las propias exigencias de su planteamiento llevaran a los filósofos a delimitar dos nociones nuevas, las nociones de *principio* y de *orden universal* [...] ἀρχή y κόσμος, respectivamente.” (Calvo, 2000, p. 24).

En consecuencia, el ἀρχή y κόσμος, en tanto que principio y resultado, respectivamente, de la φύσις; fueron nociones conexas en el origen de la filosofía griega (Calvo, 2000). Las mismas que en vista de esta propiedad tuvieron un desarrollo paralelo, que daría como resultado la asunción no sólo de una concepción del mundo, sino también una forma de pensamiento crítico del mismo, con las implicancias éticas, científicas y políticas que su naturaleza predispone, y que revolucionarían para siempre las concepciones del mundo desde la época en la que el mismo se desarrolló hasta la actualidad.

Es así que Tomás Calvo Martínez (2000), refiere que:

“La filosofía surgió y se desarrolló en Grecia en torno a la noción de φύσις propuesta y elaborada por los filósofos jonios. La noción ‘filosófica’ de φύσις fue, en efecto, una creación de la ciencia jonia a partir de la llamada Escuela de Mileto y muy especialmente de la obra de Anaximandro [...] Sócrates se refiere a ella como ‘ese

tipo de saber que llaman investigación *acerca de la naturaleza* [περι φύσεως ιστορία]" (Calvo, 2000, p. 21).

Una forma de hacer filosofía que apuntaba hacia el objetivo y al tipo de investigación que proponían, a las que Platón –en el Fedón– describe, narrando su interés juvenil por ese tipo de saber, como aquella *investigación acerca de la naturaleza*, pues “tal era el modelo ‘presocrático’ de filosofar” (Calvo, 2000).

Sin embargo, la universalidad de este proyecto no debe ser mal entendida como un interés exclusivo por la cosmología, pues si bien es cierto que el trasfondo apuntaba hacia la cosmogénesis, éste, según Tomás Calvo Martínez, no era sólo el primer capítulo de este proceso, sino también aquél momento que permitía más adecuadamente comparar la nueva especulación de los filósofos con las teogonías y cosmogonías del momento (Calvo, 2000).

Según Aristóteles fue Tales de Mileto quien inició este tipo de filosofía, “como investigación sobre el origen y el proceso por el cual se constituyen *todas las cosas* a partir de una(s) substancia(s) primera(s)” (Calvo, 2000, p. 22).

Para Calvo (2000), “en el marco de esta filosofía la noción de φύσις comporta un surgir y desarrollarse que tiene un punto de partida (un ‘de dónde’) y un resultado final (un ‘adónde’) que no es otro que el orden actual, acabado y cumplido del universo y de cuanto en él existe” (Calvo, 2000, p. 24).

3.3.2 La φύσις en la cosmogonía Chavín

Así como en la cosmogonía griega existió una concepción de φύσις, conexas a la ἀρχή y al κόσμος, como principio y resultado de ella, respectivamente. En la cosmogonía Chavín también es posible identificar una asunción de φύσις análoga a la griega, la cual se detalla mediante las siguientes argumentaciones:

1º. En la cosmovisión Chavín es identificable la concepción de un *principio* ingenerado como causa del *orden* existente en el mundo. Y, asimismo, es identificable la existencia de este orden o cosmos como resultado de este principio. De ahí que sea posible afirmar que en la cosmogonía Chavín la noción de φύσις existente implicaba también la confluencia de estas dos concepciones, sobre las cuales se enmarcaba todo el mundo Chavín, entendido de esta manera como un orden instaurado por un principio en la dualidad que determina y hace posible el cosmos, esto es, el orden en la naturaleza.

2°. La *physis* en la cosmovisión Chavín difiere de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ en la filosofía presocrática, en que en la griega tiene un principio sobre un origen individual y particular, un $\acute{\alpha}\rho\chi\eta$ fundado sobre un elemento no dual (sea éste un elemento de la naturaleza o un concepto abstracto); mientras que la *physis* Chavín está fundada sobre un origen dual, cuya unidad es inconcebible.

3°. La *physis* en la cosmovisión Chavín, implica la existencia de un cosmos u orden instaurado sobre la interacción de fuerzas opuestas y complementarias, a través de los fenómenos de la naturaleza, los cuales cumplen en su función el principio generatriz que los impele desde su esencia o substancia (todo lo que existe en la naturaleza, según la cosmovisión Chavín está vivo, pues en su interior subyace al principio dual). Esto coincide con la asunción de Heráclito, para quien la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ se oculta como el rostro detrás de la máscara o la apariencia, su existencia no es manifiesta en la naturaleza, pero subyace en ella. En Chavín, de manera análoga, se asume que los fenómenos de la naturaleza ocultan a la *physis* concebida en su cosmovisión, pues en ésta el *principio* dado en la *dualidad* de opuestos, no es visible por los sentidos; sin embargo, mueve las cosas desde su interior (desde la esencia o substancia que configura tanto su forma como su composición) hacia un orden o *cosmos*, el cual solo es posible o tiene origen sobre dicho principio.

4°. La concepción de la *physis* en la cosmogonía Chavín tiene una connotación prefilosófica, pues si bien está instaurada sobre un principio y responde a un resultado, de manera análoga a la cosmovisión griega; en la filosofía griega la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ adquiere el carácter y categoría de concepto independiente y autónomo, la cual es delimitada conceptualmente para una mejor comprensión de la naturaleza (de ahí que los tratados sobre filosofía de los primeros filósofos presocráticos se denominaran: *Acerca de la naturaleza*), mientras que en la cosmovisión Chavín la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es inherente a su concepción de las cosas. No existen datos científicos para afirmar que ella hubiera sido conceptualizada independientemente de su función conexas a sus concepciones tanto de principio como de orden o cosmos, por los amautas o sabios Chavín, ni que delimitada la hubieran conceptualizado para indagar y/o especular filosóficamente sobre ella misma.

3.3.3 La φύσις en la cosmogonía Moche

En la cosmogonía Moche, así como en la Chavín y la griega, se hace patente la idea de una φύσις con características análogas, las cuales se pasan a fundamentar mediante las siguientes argumentaciones:

1°. La concepción del mundo en los Moche se halla constituido por un principio claramente definido, el cual, como fue mencionado, tiene fundamento en el encuentro de fuerzas pares, opuestas y complementarias, denominado *tinku*, que, como principio generatriz, es la causa substancial del orden existente en el mundo, resultado a su vez de la acción reproductiva y equilibradora de este encuentro binario de contrarios. Un orden o cosmos que conjuntamente con la concepción del principio binario (el *arjé* Moche), constituyeron conexamente una concepción de *physis* o naturaleza, en un sentido análogo al griego; esto es, como el proceso y la confluencia de un comienzo y de un resultado del mismo. Por lo tanto, el *tinku* y el cosmos animado, constituido a partir de la acción y el movimiento que este *principio* genera, reproduce y equilibra; representa el proceso de la *physis* o de la existencia de la naturaleza como la confluencia de estos dos elementos conexos, dotándola de sentido y haciendo posible la comprensión y explicación de los hechos que acaecen en ella, cíclica y perennemente.

2°. En consecuencia, la *naturaleza* Moche era concebida como la acción conexas del principio y el orden (κόσμος) resultante del mismo, esto es, del *tinku* o encuentro de opuestos complementarios. Un principio (*arjé*) Moche que, de manera análoga a la φύσις concebida por los primeros filósofos presocráticos, no era visible mediante los sentidos en la contemplación de la naturaleza, pues el *tinku*, presente en todos los fenómenos y espacios del cosmos Moche (personificados a través de sus deidades antropomorfizadas), se hallaba oculto dentro de los mismos, a los cuales *animaba* desde su interior, haciendo que cada uno asumiera y se manifestara de una manera ordenada, según la función que le hubiere correspondido cumplir, en relación recíproca con su par u opuesto complementario. Este mismo orden se trasladó incluso a su *praxis* ética, social y política; las cuales también se regían por el mismo principio, a través del cual los Moche se explicaban la secuencia de los hechos que acaecían en el cosmos, y que, en confluencia con la concepción del principio, configuraron la *physis* y el *sentido del mundo* Moche.

3°. La *naturaleza* Moche, conexas al principio ingenerado y al cosmos resultante de su acción generatriz en el mundo, de manera semejante a la Chavín, corresponde a

un nivel prefilosófico de pensamiento del mundo. Pues, dentro de la cosmogonía mochica, la asunción de la *physis* o *naturaleza*, asumida como la confluencia de un principio binario y la concepción de un cosmos resultante del mismo, no fue aislada en su cosmogonía como un concepto desasido de sus componentes constitutivos; esto es, no fue tratada o pensada independientemente de su concepción del mundo y de los mitos mediante los cuales se lo explicaban y comprendían. Tal y como sí sucedió en la filosofía presocrática, donde, como se vio, la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es pensada no sólo como una categoría de razonamiento independiente y autónoma de sus funciones cosmogónicas, sino, y sobre todo, críticamente, como se puede observar en los escritos *acerca la naturaleza* de los filósofos jonios.

Por lo tanto, es factible situar su asunción tanto de *physis* y principio, como de cosmos, dentro del nivel prefilosófico. En vista de que los mismos no fueron nunca desligados de su función exclusivamente cosmogónica. Pues, si bien es cierto que la complejidad de sus mitos y su cosmogénesis, logró un loable nivel de efectividad para su comprensión y explicación del mundo, tan dado hacia el desorden y el caos (tanto así que lo trasportaron hacia otras formas de orden u ordenamiento); no alcanzaron a desarrollar un pensamiento filosófico sobre la base de estas concepciones, tal y como se desarrolló en la filosofía presocrática, donde sí se evidencia, por primera vez en la historia, un paso del mito hacia la filosofía propiamente dicha, la cual, si bien no es totalmente independiente del pensamiento mítico (pues tienen todavía muchos elementos en común), tiende a diferenciarse de él.

4°. Si bien tanto en la cultura Chavín como en la mochica, sus complejas y efectivas concepciones del mundo no lograron concretizarse en un pensamiento filosófico (como en los filósofos presocráticos), tales concepciones, que configuraron en su mundo una idea de *physis*, les sirvieron y/o fueron de gran utilidad para alcanzar un alto nivel de calidad de vida. Pues el orden al que los predisponía su concepción binaria del mundo, hizo que establecieran una relación armónica con la naturaleza, conjuntamente con los demás seres que habitan en ella, con los cuales, al igual que con la tierra y el cielo, el sol, la luna, etc. se concebían emparentados. Esto es, se sabían descendientes de un mundo en el cual su existencia era tan importante como la de los demás seres que habitan en la naturaleza, una *physis* que al saberse emparentados con ella, tenía un valor

sagrado. De ahí que las relaciones de vida que establecieron con ella, se enmarcaron dentro de una relación de equilibrio y armonía.²⁰

5°. Si las relaciones entre el hombre occidental dentro de la cosmovisión heredada de la filosofía presocrática, predisponía a una relación de sujeto-objeto, pues la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ dentro de su cosmovisión, era el resultado de un principio dado en la separación de la *unidad* (de ahí que Anaximandro señalara que en tanto seres alienados todo lo que se separa del *uno* tiene que pagar una culpa, que muchos lo identifican con una forma de pecado), de *un* principio resultante de su alienación; esto es, lo *par* como derivación y resultado de lo *uno*, lo *impar*; la vida y toda forma de orden resultante de tal principio tiene desde su origen un enajenación del mismo.

Es decir, el hombre occidental dentro de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ resultante de la concepción del mundo heredado de la filosofía presocrática, se halla originariamente alienado de ella, no es más *uno* con ella; por lo que ahora se siente impelido a buscar un camino de retorno hacia esta *unidad* (a ello respondería la filosofía de Plotino, Hegel y, contemporáneamente, Salvador Pániker), de la cual se halla escindido desde su concepción al mundo. En cambio las relaciones del hombre Moche o Chavín con la *physis* (en vista de que ésta era el resultado de un origen binario, *par*, del cosmos Moche y Chavín) no era resultado de ninguna escisión o alienación de ningún principio unitario, o del *uno*; pues, por el contrario, su origen estaba dado sobre la *dualidad* y el cosmos se hallaba regido por un principio de complementariedad con el mundo.

Dentro de este orden, la *naturaleza* en la que se reflejaba el hombre Moche o Chavín se enmarcaba dentro de una relación de sujeto-sujeto, al saberse además emparentado filialmente con ella y descender de alguno de sus elementos, conjuntamente con los demás seres vivos yacientes en ella. La escisión humana de

²⁰ Por lo que es inviable pensar que dentro de esta línea de desarrollo hubieran establecido sobre ella una forma de progreso que implicara, a su vez, su perenne degradación, tal y como se dio siguiendo la línea de razonamiento propio de la filosofía occidental, creada a partir de los filósofos presocráticos; quienes, conjuntamente con Heráclito, establecieron sobre el mundo una forma de razonamiento que por la senda de la *unidad*, ha dado lugar a una forma de desarrollo nocivo tanto para sí mismos como para el medio ambiente, hasta el punto de haber puesto en riesgo la existencia de la vida del planeta en general. Hecho inviable siguiendo la senda cosmogónica del pensamiento Chavín y Moche. La cual también se verá reflejada en la Cultura Inka, que, heredera de toda esta tradición de pensamiento, tuvo, asimismo, un desarrollo armónico –de gran y admirable respeto– con la *physis*, a la cual no concebían desasida de su propia vida, pues estaban emparentados con ella, al saberse o concebirse brotados desde sus entrañas, una *physis* viva y sagrada. Tal fue la senda de la *dualidad*, cuyo desarrollo quedó anquilosado por la invasión cultural de occidente con todo el desenlace histórico que ya se conoce.

la *physis*, no fue experimentada dentro de la cosmovisión Chavín o Moche, por ello es posible afirmar²¹ que al no crear con ella ni con sus semejantes una relación de sujeto-objeto, tampoco desarrollaron una noción de “humano” u “hombre”, pues todo antropocentrismo en su línea de pensamiento era inconcebible. La cualidad predatoria del hombre occidental que observa a la naturaleza y al *otro* como meros objetos, era totalmente ajena a su concepción del mundo.

6°. La naturaleza de la relación de sujeto-sujeto del hombre Chavín y Moche tanto con sus semejantes como con la *physis*, puede explicar la ausencia de códigos morales en sendas culturas, pues dentro de todo el estudio iconográfico realizado hasta la actualidad, se desconoce en ellas códigos morales, éticos y legales como medidas de control, coerción y coacción de su comportamiento social. Los cuales sí estuvieron presentes en la sociedad indoeuropea y oriental, verbigracia: Los códigos morales de Licurgo y Hammurabi y, legales, de Solón de Salamina; así como el código moral de los Diez Mandamientos judeo-cristiano (perenne en la moralidad contemporánea desde hace dos mil años), los cuales se explicarían por la asunción de un “otro”, objetivado dentro de la cosmovisión occidental, que los predispone a crear normas de respeto hacia este “otro” y contemporáneamente, normas legales de respeto para el cuidado y conservación del medio ambiente (como, por ejemplo, el “Derecho Ambiental”) y formas de pensamiento filosófico y ético acerca de esta relación (verbigracia, la “Filosofía Ecológica”). Lo cual también explicaría el carácter negativo de estos códigos morales, que antes que aconsejar un buen comportamiento en la relación del hombre occidental con el “otro”, son más bien mandatos de evitación del daño hacia él, por ejemplo: “No matarás”, “No cometerás adulterio”, “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (que es equivalente a: “Amarás al *otro* -objeto- como a tu mismo *sujeto*”), etc., que fueron erróneamente atribuidos (valga la digresión) a la moralidad incaica, mediante “preceptos morales” como el “*Ama sua*”, “*Ama Llulla*” y “*Ama Q’ella*”, esto es: “No robes”, “No mientas” y “No seas haragán”, respectivamente.

Por lo tanto, si alguna forma de código moral o legal hubiera surgido dentro de la concepción de *naturaleza* en los Chavín y Moche (y, por supuesto, en los Inkas) habría sido de carácter positivo, esto es “*Ama y quiere*”, “*Trabaja*”, “*Sé sabio*”, “*Sé honesto*”, etc. Pero jamás preceptos negativos que eviten el daño, pues la moralidad más afín con la forma mochica de concebir el mundo, es la hermandad y fraternidad entre seres que comparten una misma naturaleza, una misma descendencia enraizada en la tierra; la misma que fue conocida (y se conserva

²¹ Como lo propone Javier Lajo (2002), véase “Qhapaq kuna: Más allá de la civilización”.

hasta la actualidad) como el *yanantin* en la época Inka, esto es la hermandad o el amor entre hermanos, en tanto seres vivos e hijos de un principio *par*, que es más armónico con la reciprocidad, pues de la misma depende la pervivencia de las dos partes (el equilibrio necesita de la presencia de dos partes), que tienen que encontrarse perenne y cíclicamente en el *tinku* revitalizador que da origen, mantiene, reproduce y equilibra el *orden* existente en la *naturaleza*.

3.4 El λόγος como razón, inteligencia y principio que posibilita el orden, cambio y movimiento en la naturaleza, en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche

3.4.1 El λόγος en la filosofía presocrática

El fragmento setenta y dos de Heráclito señala: “Están en desacuerdo sobre lo que les es más familiar, sobre este *lógos* que todo lo gobierna, y lo que encuentran cada día les parece extraño” (Heráclito, fragmento 72).

Según Kirk (2002), el paso del mito a la filosofía le debe sobremanera a la renuncia de Heráclito al modelo genético seguido por los milesios (quienes buscaban una materia primordial como *origen*, sobre la base de la cosmogonía hesiódica) y optar, antes que por un *principio* originario que dé razón del mundo, por un *principio directriz* que diera el basamento racional para explicar tanto el orden como el movimiento y las leyes que rigen y gobiernan los sucesos que acaecen en el mundo, y que le dan el aparente orden que tiene (Kirk, 2002).

Tal fue su conclusión al optar por el modelo (cosmogónico) de orden regido por Zeus, que, como dios rey, impone orden por medio de sus leyes en el universo; las cuales pasarán a ser, en el pensamiento filosófico de Heráclito, las leyes causales de la razón o del λόγος, que impera en el κόσμος. Un κόσμος que es semejante al fuego, pues “se prende según medidas y se apaga según medidas” (Heráclito, fragmento 30).

Este paso, según Kirk, fue significativo para el paso del mito a la filosofía, pues Heráclito vio en el λόγος la razón del orden y el sometimiento a leyes causales de transformación en el mundo, tan dinámico y volátil. Un concepto que puede tener numerosas significaciones, pero que para este célebre pensador tenía básicamente la significación de *razón*, que hace posible no sólo al mundo en sí, sino al acaecer de los hechos sobre él. De este modo podía explicar el movimiento y los cambios

que se suceden en la *naturaleza* (φύσις). Lo cual no era posible siguiendo la dirección de razonamiento y especulación de los pensadores milesios (Kirk, 2002).

Por lo tanto, este λόγος proporcionó al pensamiento filosófico un *principio directriz* que hizo posible una línea de razonamiento concordante con las leyes de causalidad para la explicación de los hechos en el mundo, el cual dio lugar a las leyes de la lógica y posteriormente a la ciencia como un medio más de conocimiento de la realidad (Kirk, 2002; Pániker, 1992).

3.4.2 El λόγος en la cosmogonía Chavín

En la cultura Chavín, a la luz de la cosmovisión que se halla grabada iconográficamente en las esculturas complejas y plasmada en sus monumentos religiosos, si bien es cierto que es patente una noción de orden en el mundo, un *cosmos* que se impone sobre un *caos*, por la intermediación de los dioses, un *orden* causal que le debe su estabilidad y equilibrio a la interacción conjunta e interdependiente de todos ellos; no es posible inferir en su concepción del mundo un concepto que sea compatible o análogo con el λόγος heracliteano por las siguientes razones:

1°. Heráclito con el λόγος parte de una concepción del mundo con *principio* u origen en lo no dual, al igual que los filósofos milesios; sin embargo, la *unidad* en este filósofo es una Razón o *principio* que determina leyes (al igual que Zeus) en la *physis*, y al ser la eterna *lucha de contrarios* una de ellas, permite explicar los cambios y el movimiento que la dinamiza perennemente. Por su parte en la cosmogénesis Chavín esta determinación no dual es incompatible con su visión del mundo, pues en ésta, ante todo, prima la interacción de dos elementos opuestos y complementarios de base. De ahí que asignarle a *una* Razón (como *unidad*) el *principio*, la causa prima de los hechos y del *orden* en el mundo, era inconcebible siguiendo su línea de pensamiento.

2°. El λόγος en Heráclito es un concepto posterior a los planteamientos filosóficos de los milesios en su intento de explicar el origen racional del mundo. En este sentido es una acepción que supera, según Kirk, este intento, pues, a diferencia de ellos, Heráclito, con el λόγος, puede también explicar el cambio y el movimiento; esto es, el λόγος representa una concepción mucho más desarrollada en el intento de explicar el acaecer del mundo, incluso, que las propuestas de filósofos como Tales de Mileto y el propio Anaximandro. Por su parte, la concepción del mundo

Chavín, si bien era altamente compleja, no estaba cercana a una noción análoga a este concepto, pues en ella no cabía la subsunción del mundo a *una* sola razón con la capacidad de imponer el *orden* sobre la naturaleza, pues su razonamiento es incompatible con la unidad, su razonamiento va por la senda de la dualidad.

3º. Las características de la mitología Chavín, donde no es posible concebir a un solo dios imponiendo sus leyes en el mundo, no predisponía a la asunción de un λόγος imponiendo, asimismo, sus leyes en el κόσμος. En este sentido el paso del mito a la filosofía en Chavín, se habría dado en otra dirección, más compatible con la de los filósofos milesios, pues su cosmogonía tiene elementos en común con la de tipo hesiódico.

3.4.3 El λόγος en la cosmogonía Moche

Los argumentos vertidos sobre la ausencia de un *principio* como el λόγος griego en la cultura Chavín, son también extensibles para la cultura Moche, pues en ésta, a semejanza que la Chavín, si bien es cierto que entre sus dioses se observa una jerarquización (inexistente en Chavín), no es posible encontrar un concepto análogo al λόγος heracliteano en su asunción del mundo, pues en ésta es evidente una ausencia total de *un* dios, de la *unidad*, de lo *uno*, lo impar como base, tanto para la explicación y comprensión del *cosmos*, como para la asignación de leyes y del *orden* que pueda asumir. Esto es, en la cosmogonía Moche (como en Chavín) impera un orden regido por diversas fuerzas opuestas y complementarias, interactuando entre sí, ya sea mediante la lucha o la unión (*tinku*, en ambos casos) para propiciar la continuidad del *orden* y estabilidad del mundo. De ahí que también sea inviable la asignación del *origen* a una Razón, como la causa de los hechos que se suceden en la *naturaleza*.²²

²² Las principales razones para esta ausencia en ambas culturas prehispánicas se exponen en el Capítulo 8: Análisis y Discusión de los Resultados, p. 146.

3.5 El *dasein*, la vida, la muerte y el sentido de la existencia, en la filosofía presocrática y la cosmogonía Chavín y Moche

3.5.1 El *dasein*, la vida, la muerte y el sentido de la existencia en la filosofía presocrática

Entendiendo por *dasein* (*ser-ahí*) a la *personificación* del *ser*, cuya condición hace de él un ser consciente (el único de los entes de la realidad) tanto de su vida, sometida a la contingencia de la muerte (de cuya inevitabilidad es vivamente consciente), como del mundo en el que transita, al cual busca dotarle de sentido para asentarse sobre él y establecer un marco de creencias, de asunciones, tanto ontológicas como valorativas; este *ser-ahí arrojado al mundo* junto con otros entes, impelido por la *angustia* a que esta condición lo predispone, se valió primigeniamente de los mitos para explicarse y comprender tanto este mundo como la vida propia dentro de él.

En efecto, según Jane Harrison (1991), los mitos fueron una forma metafórica de explicarse la razón del mundo, los cuales expresan pensamientos, sentimientos y deseos, motivados, a su vez, por un natural instinto de conservación. Un profundo deseo vitalista que mueve al hombre a crear imágenes e historias en torno a la naturaleza azarosa de los fenómenos que se suceden en el mundo, creaciones míticas con los que buscan aquietar sus temores y cesar esa ansiedad o angustia que describe Heidegger (1993), como un sentimiento que trasciende a los objetos concretos (de ahí que no se trate de un temor de tipo psicológico), pues el temor y sensación de incertidumbre del *dasein*, en su condición de *ser* dado y hecho para la muerte, un *ser* finito que se mueve sobre esta contingencia, tiene una connotación ontológica; el cual sería un sentimiento radical de vacío ante la presencia de la nada y con la conciencia latente de que, en tanto *ser* finito, su posibilidad radical es la muerte (Heidegger, 1993).

Sin embargo, Heidegger añade que el *dasein*, al ser el único ente capaz de percibir su existencia dentro del horizonte de la nada, es capaz de enfrentarse a ella proyectando y creándose un sentido, a diferencia de los demás entes que no tienen ni conciencia propia, ni conciencia de su situación contingente de cara a la muerte (Heidegger, 1993).

Dentro de este marco existencialista heideggeriano, tanto el *dasein* de la Grecia Clásica (evitando la *hybris* para no despertar la *némesis* de Zeus) como el *dasein* de

la Isla de Pascua (esculpiendo los Muai para evitar la destrucción total de su isla, de su mundo) o el *dasein* de Chavín (embriagado por el jugo del cactus San Pedro, arrodillado a los pies del Lanzón, esperando la continuidad del orden en el mundo); se habrían visto motivados (entre otras razones) por este sentimiento de vacío ilimitado, por esta situación de incertidumbre de cara a un mundo azaroso, vital y destructivo; por esta angustia radical (que predispone el encontrarse de cara a la nada y a la muerte); a crear mitos (y más adelante filosofía y ciencia) y dotarse a sí mismos de un sentido del mundo.

La vida en la Grecia antigua, según Mircea Eliade (1978), desde la perspectiva judeo-cristiana, parecería formada bajo el signo del pesimismo: La existencia humana aparece en ella como algo efímero y sobrecargado de miserias. Es por ello que Homero compara a los hombres con “las hojas que el viento abate en tierra” (Iliada, VI, 146ss, citado en Eliade, 1978, p. 46). Una madre pedía a Apolo que recompensara su piedad otorgando a sus dos hijos el mayor regalo que el dios fuera capaz de hacerles, y los dos niños fallecieron al instante sin sufrimiento alguno. Teognis, Píndaro y Sófocles proclaman que la mayor suerte que podría caber a los humanos sería no haber nacido, o una vez nacidos, morir cuanto antes. La misma respuesta obtuvo el rey Midas del Sileno capturado por él, quien al preguntarle qué cosa es la que un hombre debería desear por encima de todas, le respondió: “No haber nacido” (Eliade, 1978, p. 46-47).

Sin embargo, tampoco la muerte se mostraba como una resolución al dilema de la existencia griega, pues “significaba una existencia ulterior disminuida y humillante en las tinieblas infraterrestres del Hades, poblado de sombras pálidas, desposeídas de fuerza y memoria” (Eliade, 1978, p. 47). Por otro lado, “el bien que se hubiera hecho en la tierra quedaba sin recompensa y el mal no sufría ningún castigo” (Eliade, 1978, p. 47).

Este pesimismo, resultante de la angustia del *dasein* frente a la finitud de la existencia, se impuso fatalmente en la Grecia antigua “cuando el hombre griego tomó conciencia de la precariedad de la condición humana” (Eliade, 1978, p. 48). El nihilismo fue una manifestación de su sentimiento de angustia frente a lo efímero de su existencia (Pániker, 1992).

Por su parte “la muerte ya quedaba decidida en el momento de nacer, la duración de la vida estaba simbolizada por el hilo que hilaba la divinidad” (Eliade, 1978, p. 47-48). El final de la existencia estaba ya decidida por el *destino* (la *Moirá* o la *Aisa*),

el cual no podía ser modificado ni por la voluntad de los dioses, pues ir en contra de la *Moirai* sería transgredir el orden universal o la ley divina (*themis*) (Eliade, 1978).

Los dioses no herían a los hombres sin motivo, en tanto éstos se mantuvieran dentro de los límites que convenían a su condición existencial. Lo cual les era difícil no transgredir, puesto que el ideal del hombre es la "excelencia" (*areté*), y un exceso en la búsqueda de esa excelencia puede degenerar en orgullo desmesurado e insolencia (*hybris*) (Eliade, 1978).

Según Salvador Pániker (1992), el texto de Anaximandro que refiere:

"Allí donde está la génesis de las cosas que existen, allí mismo tienen éstas que destruirse por necesidad. Pues ellas tienen que cumplir mutuamente expiación y penitencia por su injusticia conforme al orden del tiempo" (Anaximandro, citado por Pániker, 1992, p. 53).

Este pasaje expresaría una primera fenomenología del "pecado original" de la finitud. Esto es, al escindirnos de la Totalidad (el *ápeiron*):

"Al autolimitarnos como sujetos aislados, todo lo que *no* somos se convierte en territorio ajeno y, en última instancia, hostil. El odio al 'otro' arranca aquí. Pues el otro no es sólo el extranjero hostil sino que usurpa un pedazo de esa totalidad [emparentada con la Madre Cósmica, a la cual se refiere Platón en el *Timeo*] con la que, inconscientemente, aspiramos a reunificarnos [...] El otro es un impedimento [...] el signo de una realidad escindida, limitada, mortal" (Pániker, 1992, p. 54).

En suma, Anaximandro constata que toda esa autoenajenación deberá expiar su "injusticia", pues "ve en la individuación un crimen, 'una apostasía respecto a la *unidad* primordial'" (Pániker, 1992, p. 54). De ahí la fórmula nihilista de la concepción de la vida tanto en la Grecia antigua como en el mundo occidental en la actualidad, que llevó a Sófocles (entre muchos autores clásicos) a sentenciar que: "El no haber nacido supera toda estimación" (Pániker, 1992, p. 54), Calderón de la Barca: "Pues el delito mayor del hombre es haber nacido" (Pániker, 1992, p. 54) y Goethe, en el *Fausto*: "Todo lo que nace, merece perecer" (Pániker, 1992, p. 54).

En consecuencia, para Pániker, Anaximandro localiza, por vez primera, la "culpabilidad" del ente finito por haberse escindido de la Totalidad (infinita). Culpabilidad que es una especie de desacuerdo ontológico con uno mismo. Según Gomperz, toda existencia particular debió parecerle a Anaximandro una "usurpación", y comparó esta visión del mundo con la del budismo (Pániker,

1992). Para Nietzsche y Rohde (citado en Pániker, 1992), "Anaximandro ve en la individuación un crimen, 'una apostasía respecto a la unidad primordial'" (Pániker, 1992, p. 54).

Ahora, la culpabilidad por esta autoenajenación del hombre respecto de la totalidad (el principio no-dual originario en la cosmogonía griega), será pagada y reparada en un proceso inverso de retorno hacia la realidad indiferenciada de donde surgieron las parcelaciones del mundo. De esta manera, según Pániker (1992):

"Los griegos han sido muy conscientes de que la osadía de existir debe expiarse. Y que la expiación consiste en volver al origen, al caos o a la nada, pues todo exceso se paga y el mayor exceso es *ser* [...] esta concepción de la existencia como una especie de pecado, a simple vista, no parecería ser muy griega; sin embargo, lo es. Lo es en el sentido de la tragedia, porque lo característico de ella, a diferencia de la concepción hindú del mundo como *maya*, es que se trata de algo *real*. Condenadamente real" (Pániker, 1992, p. 57-58).

En este sentido, la existencia del *dasein* de occidente, heredero de esta concepción de la vida, se mueve en una dirección de retorno al punto de partida, la cual ya estaría presente en la idea de la circularidad de la existencia en la literatura griega, sobre todo en Jenófanes, Heráclito (en quien el *pathos* trágico se hace plausible, de ahí el apelativo que se hace de él, como el "filósofo que llora". Pues el *ser* es finito y esencialmente efímero), Empédocles y Eurípides. Sin embargo, Anaximandro es el primero en plantear "filosóficamente" la cuestión, para quien "desde la perspectiva de lo infinito, cualquier individuo es una arbitrariedad, una 'injusticia', y que su expiación es también una liberación: El retorno a lo infinito" (Pániker, 1992, p. 59), al *ápeiron*.

"Todo retorna a lo infinito y el ciclo recomienza", afirma Pániker (1992, p. 53), pues "la suprema identidad es infinita, no limitada, *no-dual*; acontece entonces el 'crimen' de la parcelación, de la individuación, de la cultura; finalmente todo retorna a la no-dualidad originaria, a la identidad suprema y no dual" (Pániker, 1992, p. 59).

Por lo tanto, como un ser "enajenado" del principio, o del origen, el *dasein* tanto de la Grecia antigua como del occidente contemporáneo, siente la necesidad de retornar al origen no-dual del cual se halla autoenajenado, por lo cual tiene y/o carga una culpa (al modo del pecado judeo-cristiano), debiendo ser su existencia una constante transición retroprogresiva de expiación rumbo al encuentro con la no-dualidad originaria, del cual se enajenó mediante la clase de cultura que desarrolló sobre la base de esta "ruptura" (Pániker, 1992).

Por otro lado, Según Mircea Eliade (1978), esta visión trágica de la existencia en la Grecia clásica, si bien se enmarcaba dentro del pesimismo y la tragedia, lejos de inhibir las fuerzas creadoras del genio religioso griego, condujo a una revalorización paradójica de la condición humana.

“La sabiduría comienza así con la conciencia de la finitud y la precariedad de toda vida humana. Se trata, por consiguiente, de sacar provecho de todo cuanto pueda ofrecer el *presente*: Juventud, salud, goces materiales y ocasiones de demostrar la propia valía. Esta es la lección de Homero: Vivir en plenitud y al mismo tiempo con dignidad el *presente*” (Eliade, 1978, p. 54).

Un presente que adquiere una valoración religiosa, por “el simple hecho de *existir*, de *vivir en el tiempo*” (Eliade, 1978, p. 55).

De aquí la importancia de Dionísos en la religiosidad griega, cuya *orgía* tenía la propiedad de disolver este mundo finito de tragedia y muerte, en el instante eterno de retorno al caos, a la *unidad* o *no-dualidad* originaria en la cosmogonía griega. Los griegos tenían en este dios un medio que “les ayudaba a estar fuera de sí mismos, libres por un momento de sus cargas, desidentificados de su ego” (Pániker, 1992, p. 204).

“Un dios muy originario que unas veces producía el éxtasis y otras la locura [...] el dios que representaba la fusión con el universo [...] Lo dionisiaco simboliza la superación de los límites de la individuación [...] Dionísos viene asociado con un falo que, más que símbolo masculino, es una afirmación contra la muerte” (Pániker, 1992, p. 205-208).

Un dios que, en suma, para Nietzsche representa la transfiguración de lo absurdo de la existencia, cuyo *entusiasmo* (“ganas de vivir”) “sería esa especie de embriaguez, contrapeso de la secularización racionalista, que regenera el caos *no-dual* reprimido” (Pániker, 1992, p. 205). La función catártica de este dios dentro de la sociedad occidental contemporánea habría sido reemplazada, en la época contemporánea, por el terapeuta (Pániker, 1992, p. 204-205).

Por lo tanto, el *dasein* de la antigua Grecia, dentro de su sentimiento de angustia frente a las condiciones efímeras de su existencia, interpretó la vida dentro de un marco trágico de culpabilidad (una forma de “pecado”) por su “escisión” de la *no-dualidad* originaria. Un principio *no-dual* del que se “enajenó” y al cual busca retornar mediante un camino *retroprogresivo*. Una expresión de este camino de retorno hacia la *unidad* serían, por ejemplo, la concepción de la *Emanación* en Proclo, lo *Uno* en Plotino, la *síntesis* en lo *Absoluto* en la filosofía Hegeliana y,

contemporáneamente, la filosofía de la *Retrogresión* hacia la *no-dualidad* originaria de Salvador Pániker.

3.5.2 El *dasein*, la vida, muerte y el sentido de la existencia en la cosmogonía Chavín

Así como los estudios iconográficos de los principales restos arqueológicos de la cultura Chavín de Huántar (el Lanzón Monolítico, Obelisco Tello, Estela de Raimondi y los templos Viejo y Nuevo) fueron las fuentes principales para interpretar la naturaleza de su cosmogonía, también lo serán para interpretar sus concepciones de la vida, la muerte y el sentido de la existencia dentro de ella. Las cuales, en vista de la bastedad que ello implica y, sobre todo, siguiendo el orden metodológico del presente estudio, son analizadas en un acápite distinto. No obstante, su estudio (tal y como en la filosofía griega antigua) es conexo a sus concepciones de principio u origen del mundo, su naturaleza de orden (cosmos) y su ascensión de *physis*.²³

Ahora, para establecer un mejor contraste entre la existencia dentro de esta cultura prehispánica y la filosofía presocrática, es necesario tener presente que al ser la *unidad* (sea lo *uno*, el *ápeiron*, el agua o el aire) el principio ingénito en ésta, el sentido de la vida, la muerte y de la existencia, adquirió una cariz trágico, pues la vida al ser concebida como autoenajenación de la unidad (no-dual), finita (al saberse enajenada de un principio eterno e infinito) frente a la muerte inminente (inexistente en la unidad), la muerte como sinónimo de sufrimiento en el Hades, la existencia vista como culpabilidad (al haberse autoenajenado de la unidad) que busca su expiación a través del retorno hacia la unidad no-dual primigenia; hicieron, en suma, que se tuviera de la vida, la muerte y la existencia, una concepción fatalista. Lo cual, sin embargo, en lugar de sumir en la inacción y desesperanza al pueblo griego, hizo que revalorara más su presente y el *instante vivo*, por lo menos hasta que alcance la ansiada unidad con el origen no-dual del cual se siente perennemente enajenado.²⁴

²³ Procedimiento extensible para el estudio de la cultura Moche.

²⁴ Esta percepción, según Pániker, encaja muy bien dentro de la ascensión de la vida, la muerte y el sentido de la existencia dentro de la cosmogonía y religiosidad judeo-cristiana (emparentada desde antiguo con el orfismo platónico, que le sirvió de base para que se extendiera tanto en la Grecia antigua como en toda Europa desde hace dos milenios, principalmente a través de la escolástica y el neoplatonismo en la Edad Antigua –principalmente, Proclo y Plotino–, Media –Tomás de Aquino y San Anselmo– y Moderna –Descartes y los Hegel–), que ha llevado a la humanidad occidental y oriental (en buena parte, principalmente a través de la religión musulmana) a buscar también retornar a la ansiada *unidad* (“salvación” o “bienaventuranza”) con su Dios Creador, del cual, según esta mitología, fue enajenada tras

Por lo tanto:

1º. Frente a este contraste, la cosmogonía de la cultura prehispánica Chavín de Huántar (así como la mochica), tuvo una concepción del principio radicalmente opuesta a la cosmogonía griega, pues a diferencia de aquella (que funda todo lo existente en un principio no-dual, con todas las implicancias existenciales que ello trae consigo) establece como el principio originario de todo lo existente en lo dual.

2º. Dentro de este marco de referencia la concepción de la vida y la muerte, estarían totalmente exentos de toda forma de concepción de culpa y necesidad de expiación; pues en la cultura Chavín de Huántar (así como en la Moche y en toda cultura prehispánica peruana), en tanto la vida formaba parte del orden de cosas en el mundo, toda forma de enajenación de su existencia respecto de este orden binario, sería totalmente inconcebible.

3º. Antes bien, la existencia se establece como una extensión de este principio en la dualidad, con la que coexiste en armonía. Pues la oposición y complementariedad el mundo de arriba y abajo, se hace patente en la vida individual del *dasein* cuando éste encuentra su par opuesto y complementario con el que hace posible y extensible la existencia de la vida en el mundo, preservándola de generación en generación, en un ciclo dinámico, continuo y eterno.

4º. Los sacrificios humanos que se realizaron en el Templo Viejo (dentro de los pasadizos que se encuentran sobre el extremo superior del Lanzón), cuya sangre discurría desde la frente (entre las hendiduras simétricas de su cruz cuatripartita) hacia todo el cuerpo del dios esculpido en el Lanzón (pues asumían que este dios tenía sed de sangre humana, al igual que los dioses Moche, Maya y Azteca); más que un signo de tragedia sobre el destino de la vida, son muestra de una profunda sumisión a las fuerzas dicotómicas que gobiernan el cosmos, las mismas que sobrepasan tanto las suyas como su voluntad, pues son superiores y tienen carácter sagrado. Un orden dual que están dispuestos a preservar aun cuando su precio sea la vida misma, pues la suya propia (conjuntamente con la de todos los seres animados y la existencia de los seres inanimados) forma parte complementaria de él.

el pecado cometido por el *primer* hombre creado (Adán) por Él. De ahí que también se mantengan, diariamente, en perenne camino de expiación por sentirse descender de este primer hombre, un sentimiento de culpa que se mantendría vivo en la conciencia colectiva en más de un tercio de la población mundial en la actualidad.

5°. En este sentido, dada su arraigada preocupación vitalista, la vida humana podía ser también utilizada para mantener el orden existente en la naturaleza. Este hecho podría parecer paradójico, pero los sacrificios humanos no tenían razón en un descontento con la vida, por el contrario, eran una muestra plausible de su preocupación por preservarla a toda costa.

6°. Sobre los muertos, se desconoce si tuvieron una concepción fatalista acerca de su destino en una realidad más allá de la muerte. Sin embargo, tal concepción era incompatible con su concepción de la vida, pues al no concebirse enajenados del principio que rige el mundo (como la *unidad perfecta* de los griegos) y no sentir tras de su vida ninguna necesidad de expiación, es poco probable que hayan tenido alguna concepción semejante al Hades y, mucho menos, al Averno judeo-cristiano, pues la muerte como un medio para expiar los “pecados” no parece compatible con su concepción del mundo.

7°. Interpretando la asunción de la existencia desde la perspectiva heideggeriana, tanto el *dasein* de la Grecia antigua como de Chavín de Huántar, manifestarían un profundo sentimiento de sufrimiento e indefensión de cara a la muerte, una profunda angustia frente al devenir azaroso de la naturaleza, la cual buscaron controlar (al menos intelectivamente) mediante la intervención divina.

8°. En esta dirección se dotaron a sí mismos de sendas explicaciones cosmogónicas que, como se ha observado, difieren radicalmente. Lo que hizo que tanto sus concepciones de la vida y la muerte como el sentido de su existencia, tuvieran direcciones también opuestas. Es así que la concepción griega que concibe el mundo sobre un principio en la enajenación de la *unidad* se mantiene viva hasta la actualidad en más de un tercio de la población mundial, mientras que la concepción prehispánica de Chavín de Huántar que concibe el mundo sobre un principio en la *dualidad* (que lo reproduce y conserva en equilibrio) de haberse mantenido vigente durante muchos siglos y haberla heredado (en su condición de *matriz* cultural) de generación en generación a las restantes culturas prehispánicas peruanas y latinoamericanas²⁵ (máxime a la cultura incaica), sólo pervive en la actualidad en un número muy limitado de comunidades “indígenas” arraigadas en el ande peruano,²⁶ boliviano y ecuatoriano, tras haber sido arrasadas por la

²⁵ Culturas tan alejadas geográficamente como la Aguada (al noroeste de la Argentina), llevan consigo una cosmogonía sobre el *principio* de la *dualidad*, de ahí el apelativo de matriz cultural de Chavín de Huántar, cuya concepción del mundo, se extendió por todo el continente sudamericano.

²⁶ Es importante señalar que en el Cusco, antigua capital del “Imperio” Inca, se mantiene viva una comunidad denominada: “Q’eros”, quienes se mantienen vinculadas no sólo cosmogónicamente con la

influencia de la cosmogonía occidental que, con principio en una enajenación que predispone a la asunción de la vida como un camino de expiación de retorno al principio no-dual originario, coactó (a sangre, persecución y matanza) a los descendientes de esta cultura prehispánica (y las culturas herederas de su cosmovisión) a concebir también esta forma de asunción. Es así que de la mano de la Iglesia (que también lleva consigo la doctrina del pecado asociado a la existencia) se hizo extensiva a gran parte (o casi la totalidad) de la población peruana y latinoamericana.

3.5.3 El *dasein*, la vida, muerte y el sentido de la existencia, en la cosmogonía Moche

Sobre la cultura Moche se tiene información iconográfica mucho más basta que de Chavín, de ahí que los temas que se abordan en el presente acápite reciban un tratamiento más completo. Sin embargo, cabe aclarar que si en la cultura Chavín de Huántar las fuentes iconográficas se encontraban en las tres piezas escultóricas y en el conjunto ceremonial de los dos templos, en los Moche, las fuentes principales se obtuvieron de los denominados “huacos”, los cuales expresan significados a modo de libros, y que son, según Golte, medios de *construcción de sentido* en su cosmogonía (Golte, 2008a, p. 11-14), las que, para Makowski, fueron asimismo medios de transmisión de su cultura tanto a las futuras generaciones como a las culturas que recibieron su influencia directa o indirectamente.

Hechas estas aclaraciones se pasa a describir los temas mediante las siguientes argumentaciones:

1°. Los Moches (a semejanza de Chavín de Huántar) al concebir el principio originario del cosmos en lo dual (*tinku*), tienen una posición totalmente contraria al principio (ἀρχή) no-dual de la filosofía presocrática.

2°. En consecuencia, tanto sus concepciones de la vida y la muerte como del sentido de la existencia tuvieron también una dirección radicalmente opuesta.

3°. En la iconografía analizada no se encuentra información que dé cuenta de ninguna conducta expiatoria o de reparación de alguna falta o “pecado” cometido en una etapa primigenia de existencia tanto humana como universal. Por lo tanto,

cultura y religiosidad Inka, sino que son descendientes biológicos directos de los inkas que escaparon a la selva del Cusco. Los cuales realizan un ritual de ofrenda a la *Allpamama*, en el Q'oricancha (el santuario del panteón de dioses del Tawantinsuyu), el 1° de agosto de cada año.

su concepción de la vida se halla totalmente libre de sentimientos de culpa y/o deseo de expiación por una deuda pendiente con alguna divinidad.

4°. Los sacrificios humanos en los rituales Moches, no tienen razón en un descontento o sentimiento de tragedia respecto a la finitud de la vida. Antes bien, como en Chavín de Huántar, su finalidad es conservar el orden existente por medio de la intervención divina, para lo cual no sólo se sacrificaban a los prisioneros de batallas (muchas de las cuales eran originadas sólo para obtenerlos), sino a los perdedores de los duelos a muerte que se realizaba entre miembros de la nobleza.

5°. Los sacrificios humanos que se encontraron en las tumbas reales, corresponden a miembros de la corte del difunto (normalmente un Señor de la nobleza), los cuales se entregaban voluntariamente para seguir a su Señor en la vida más allá de la muerte (en el *mundo de abajo*). En este sentido, tampoco responden a un sentimiento de desazón o de tragedia respecto a la finitud de la vida.

6°. Respecto a la muerte, en los Moche existía una relación de complementariedad entre la vida y la muerte, la misma que respondía al mismo principio ingenerado que hace posible la existencia del cosmos. Esto es, la relación de reciprocidad y complementariedad entre dos opuestos complementarios.

El *tinku* también regía a las relaciones entre la vida y la muerte, tal es así que entre el mundo de los vivos y el de los muertos se daba una relación de reciprocidad, ambos como opuestos complementarios se necesitaban para garantizar el futuro. El mundo de los vivos dependía tanto del mundo de los muertos, como el mundo de los muertos necesitaba de la participación del mundo de los vivos.

7°. La vida en el *mundo de los vivos* (en el *mundo de arriba*) respondía a la acción que el *mundo de los muertos* (en el *mundo de abajo*) ejercieran desde el mundo de abajo, pues la vida se generaba en el mundo de arriba a partir del mundo de abajo, del cual brotaba y/o germinaba. A su vez el mundo de arriba (el de los vivos) rendía ofrendas al mundo de los muertos, para que éstos desde el mundo de abajo continuasen haciendo posible la continuación de la vida en el mundo de arriba, y de esta manera se siga dando la continuidad de la vida y la muerte, en un ciclo dinámico y circular.

8°. El mundo de arriba fertilizaba al mundo de abajo a través del *tinku* (principio eterno e intemporal), lo cual hacía posible tanto la continuidad de la vida como el orden dentro de la naturaleza. Las ofrendas que se realizaban (entre ellas los sacrificios humanos) tenían como finalidad hacer que los dioses siguieran realizando sus funciones como forjadores de vida y ordenadores de un mundo que, sin su participación, traería el caos y desorden; esto es, evitar un desequilibrio, un quiebre en la relación de las dos fuerzas opuestas, donde sólo hubiera vida, luz y sol o sólo muerte, noche y oscuridad.

9°. En consecuencia, a diferencia de los griegos²⁷ que ven entre la vida y la muerte una relación trágica de oposición exclusiva e irreconciliable (al ser la vida finita, autoenajenada del principio infinito); para los Moches la oposición existente entre la vida y la muerte es totalmente distinta, pues esta oposición en lugar de irreconciliable, no sólo es complementaria, sino vital para el futuro. Tanto la vida y la muerte son necesarias para la continuidad del orden y la existencia del mundo. Entre ellas existe una relación de reciprocidad y complementación, no una relación de oposición exclusiva donde el uno se contrapone al otro, donde el inicio de uno significa el final del otro.

10°. En vista de esta forma de relación, en los Moche tanto la vida como la muerte son necesarias para la conservación del equilibrio que posibilita el orden en el mundo. Si alguno de los dos busca imperar sobre el otro vendrá el caos y el desorden. El desequilibrio. En contraste con los griegos que ven en el desequilibrio Moche el ideal perfecto, pues sólo la vida eterna puede ser perfecta, al ser sólo la vida y juventud sinónimos de dicha y felicidad²⁸ (de ahí que los dioses fueran perfectos por ser perennemente jóvenes e inmortales) y la muerte y vejez sólo como sinónimos de duelo y desdicha (que sólo lo experimentaban los hombres por ser mortales y, *per se*, imperfectos); y como al ver que lo primero era imposible y lo segundo inevitable, asumían que lo mejor era no haber nacido (para no sentir sobre sí la carga de esta contingencia trágica). A ello responde tanto la confesión de Aquiles (que le dice a Odiseo que mil veces preferiría ser un campesino o

²⁷ Y bien podría sumársele a la cosmovisión judeo-cristiana, pues si bien los que la comparten no sienten sobre sí una enajenación del infinito, sí asumen que están escindidos de la *unidad* primigenia con su Dios Creador, con el cual anhelan volver a reunirse más allá de la muerte, y ser también con él nuevamente eternos, *uno*, en una comunión considerada sagrada. En la cosmogonía griega tal escisión existe, pero más que de carácter religioso, es de carácter místico, la misma mística que se promueve en la filosofía budista, con cuya ascensión mediante el *nirvana* se busca también la *unidad* con la Totalidad. Tales historias de escisiones y enajenaciones de un principio infinito, sagrado o sacrosanto, son totalmente inconcebibles en la cosmovisión y religiosidad Chavín de Huántar y Moche.

²⁸ De ahí que la "vida eterna" sea el ideal de vida por antonomasia en la cultura occidental.

labriego que un rey en el Hades) como el consejo del Sileno al rey Midas, quien le dice que lo que más se debería desear es no haber nacido o, si ya se ha nacido, lo mejor es morir joven.

11°. Por lo tanto, al ser en los Moches la asunción de la muerte como una necesidad complementaria para la continuidad de la vida, se pone de manifiesto una aceptación de ella como un elemento necesario para la existencia y conservación de todo ser.

12°. En este sentido, siguiendo al existencialismo heideggeriano, el *dasein* Moche tenía una concepción de la vida mucho más auténtica que el *dasein* griego de la época de Homero o Hesíodo, y más libre en su asunción de la vida y la muerte que los filósofos presocráticos a partir de Anaximandro. Pues se hallaban totalmente exentos de todo sentimiento de tragedia por la finitud de la vida y el destino en la muerte, y libres de cualquier necesidad de expiación (no de salvación) frente a su situación y/o condición de existencia, respectivamente.

13°. En el análisis iconográfico realizado de los restos Moche, está ausente toda referencia a cualquier forma de tormento más allá de la muerte en un lugar de suplicio y congoja semejante al Hades o al Tártaro; o un lugar de redención y consuelo como los Campos Elíseos o la Isla de los Bienaventurados.²⁹ Pues,

²⁹ O semejantes al "Infierno" o "Paraíso" judeo-cristiano, los que justamente por esta semejanza (como lugares de tormento y redención) fueron asociados en la función evangelizadora de los primeros cristianos en la Magna Grecia. Sin embargo, cabe resaltar que si bien el Hades o el Tártaro y la Isla de los Bienaventurados eran formas de tormento y redención, en la religiosidad griega está ausente toda idea de salvación, la cual no debe confundirse con el sentimiento de expiación hacia la unidad originaria que describe Anaximandro, pues el retorno hacia la *unidad* no se halla asociada a ningún ansia o deseo de salvación. Esta necesidad será patente posteriormente con la religiosidad judeo-cristiana, que tiene en los órficos un precedente también asociado a un sentimiento de culpabilidad. En los órficos el sentimiento de culpa viene asociado a la muerte del dios Dionisios a manos de los titanes, de ahí que manifiesten un sentimiento de culpabilidad, pues los hombres fueron creados con las cenizas de los titanes (castigados con el fuego de Zeus) y un rechazo visceral a todo contacto con "la carne" o el cuerpo, los cuales sienten manchados por el pecado cometido por estos titanes al haberle dado muerte a este dios, motivo por el cual realizaban ritos de purificación para que lo que ellos suponían llevar de los titanes fuesen desechados de sus cuerpos. Estas ideas coinciden en muchos aspectos con las creencias de la mitología judeo-cristiana, en la que también se siente un sentimiento de culpa asociado a la existencia a causa de la falta o "pecado" cometido por el primer hombre creado por Dios, al haber accedido a la tentación de "la carne" por la serpiente (representante del mal) cuando éste moraba en comunión con él. En consecuencia, tanto órficos como cristianos tienen tras de sí los mismos prejuicios respecto a la vida, la cual hizo que concibieran su existencia como un camino de expiación por la falta cometida en un principio originario común a las dos concepciones. En consecuencia la expiación y culpabilidad descrita por Anaximandro tiene una distancia abismal respecto de estas dos concepciones, pues no sólo se halla en un momento histórico anterior, sino que tiene una connotación filosófica aunque, ciertamente, vinculada todavía al

contrario al ambiente tenebroso de pena y lamento del Hades, los Moches representan al mundo de los muertos como un lugar también de festividad, al representárselos bailando y tocando instrumentos musicales (fig. 35). Lo cual pone en evidencia la ausencia de todo sentimiento de culpa y necesidad de expiación asociada a la finitud de la vida y al sentido de la existencia.

14°. A diferencia de la filosofía presocrática, en la cosmogonía Moche (y Chavín de Huántar) es inexistente toda asunción de enajenación, escisión o ruptura del principio originario. Pues, por el contrario, la vida misma es asumida como su expresión. Los Moches, en complementación con sus semejantes y con la naturaleza, sienten pertenecer al principio dual (que no nace ni perece) que genera y ordena el cosmos en la *physis*. Cuya continuidad lo hacían posible en sus vidas conyugales (a través del principio de complementación) perennizando la generación de la vida, y cuando morían, con su muerte se complementaban también con la vida (siguiendo el mismo principio). Y así en un ciclo continuo de vida y muerte, y muerte y vida, eternamente integrados

15°. En este marco, el sentido de la existencia Moche se establece sobre el principio de complementariedad entre la vida y la muerte, como dos elementos necesarios tanto para el equilibrio del mundo como para garantizar su existencia en el futuro.

16°. Las expresiones de vitalidad del culto dionisiaco, cuyo símbolo es el falo que representa una oposición de resistencia contra la muerte, se hallan presentes también en los Moche, pero no como símbolos de oposición contra la muerte, sino como signos de complementación con ella.

Los huacos “eróticos” Moche (fig. 36) no tienen como finalidad representar una oposición de resistencia u oposición frente a la muerte, sino (por el contrario) buscan dotar de fuerza y vitalidad al mundo de los muertos (mundo de abajo) para que éste genere fertilidad y vida en el mundo de los vivos (mundo de arriba).

Por lo tanto, así como en las orgías dionisiacas (donde el falo es el símbolo del dios), el falo en los Moches (cuya abundancia es notoria en los huacos “eróticos”) es también signo de vitalidad, pero no en oposición contra la muerte, sino en reciprocidad con ella, pues muchos de ellos eran utilizados para realizar ofrendas

mito. De ahí que sea importante realizar esta diferenciación para establecer una comparación más acertada en sendas concepciones.

de semen al mundo de abajo, tales son los denominados “canberos” (fig. 37) que tenían una finalidad exclusivamente ritual y ceremonial, muy distante a las interpretaciones prejuiciosas y erradas que se les han dado como expresiones “pecaminosas” u “obscenas” de su sexualidad. Pues, por el contrario, en este sentido son una muestra de que los Moches tenían una concepción muy avanzada de la reproducción y la sexualidad, las cuales no sólo lo asociaban con el placer o la reproducción (como se hace en la actualidad), sino con su cosmogonía y religión, en la que, contrario a tener un significado “pecaminoso”,³⁰ era asumido como la expresión de su rol y función (en tanto seres vivos unidos con la *physis*) de hacer posible en sí mismos el orden existente en el mundo. Una *naturaleza* con la que se sentían profundamente compenetrados, pues sólo se reconocían como *seres* dentro y a través del orden que imperaba en ella.

17°. A diferencia de los griegos, donde sólo se alcanzaba la comunión con la totalidad del mundo (la unidad originaria para los griegos) en las orgías dionisiacas, donde los hombres expresaban su naturaleza animal sin prejuicios ni restricciones. Los Moches no necesitaban de rituales con una connotación similar para sentirse unidos con el principio dual (la unidad originaria para los Moches) que rige el mundo, pues se concebían constantemente inmersos en él al saberse emparentados con la *physis*, en vista de que se sabían descendientes de los fenómenos que la componen. No existe en ellos la escisión o enajenación que viven trágicamente los griegos de la época de Homero, Hesíodo y de los inicios de la filosofía con Tales de Mileto y Anaximandro.

Sin embargo, es necesario señalar que a semejanza de los griegos, que libaban vino en las fiestas dionisiacas con fines extáticos, los Moches (así como en Chavín de Huántar), según Marlene Dobkin (1977 y 1979), también libaban sustancias enteógenas para comunicarse con sus dioses y vivir experiencias sobrenaturales y extáticas, principalmente la chicha y el brebaje del Cactus San Pedro (*trichocereus pachanoi*)³¹ (fig. 38).

³⁰ En este sentido, la sexualidad de los Moches se hallaba totalmente libre de los prejuicios modernos en torno al sexo y la reproducción. Al ser así, vivían más plenamente su sexualidad (como se observa en los huacos “eróticos”), sin preconcepciones pecaminosas en torno a ella, de ahí su semejanza con las orgías dionisiacas, donde el erotismo y la naturaleza animal se expresaban libremente y sin el menor sentimiento de culpa.

³¹ El uso de estas sustancias también fue empleada entre las culturas centroamericanas con la misma finalidad, y también se tiene registro de su uso en diversas culturas de oriente, principalmente el Soma que fue utilizada en la India, del cual se tienen registros en los himnos védicos (véase en Tola & Dragonetti, 2008). Sin embargo, es necesario referir que el uso del San Pedro como un enteógeno de uso análogo al vino en la religión griega y romana, merece una mayor investigación.

18°. Por lo tanto, el *dasein* Moche frente a la angustia experimentada de cara a la finitud de la vida y la inminencia de la muerte, muy contrario al *dasein* griego, no desarrolla frente a la muerte un sentimiento trágico de oposición enajenante, sino que (por el contrario) lo asimila a la vida y establece entre ellas una relación de armonía y oposición complementaria. En este sentido, en tanto la existencia concebida en el mundo occidental es heredera directa de la cultura griega, la existencia del *dasein* Moche es mucho más *auténtica* que todas las formas o concepciones de la existencia desarrolladas en el viejo continente.

CAPÍTULO 4

ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS Y DEMOSTRACIÓN DE LAS HIPÓTESIS

4.1 Análisis de los resultados

La presente investigación se propuso mostrar la existencia de conceptos análogos del *arjé*, *cosmos* y *physis* de la filosofía presocrática, en la cosmogonía Chavín de Huántar y Mochica, y en base a los mismos concluir si estas dos culturas, matrices culturales de todas las culturas prehispánicas del antiguo Perú, se encontraban en condiciones de gestar un pensamiento filosófico autóctono sobre categorías y principios propios de su tradición cultural y concepción del mundo. Asimismo, se planteó mostrar si las concepciones de la vida, la muerte y del sentido de la existencia en estas culturas difería significativamente de la griega, para conocer, primero, el grado de autenticidad en tales asunciones en contraste con sus análogos de la filosofía presocrática, y, segundo, colegir hasta qué punto tales asunciones favorecerían al desarrollo de una filosofía autóctona.

En vista de ello, se pasa a analizar los objetivos de la investigación en base a los hallazgos encontrados, relacionándolos con los antecedentes de la investigación de la siguiente manera:

1°. Con respecto a la existencia de un concepto análogo a la noción del principio originario e ingenerado griego, concebido bajo el término de ἀρχή (*arjé*) por Anaximandro, se ha demostrado (en base a las investigaciones arqueológicas y antropológicas) que en las culturas Chavín de Huántar y Moche sí existieron concepciones análogas a la misma. En el primer caso bajo el concepto primigenio de *dualidad* y en los Moche bajo el concepto de principio u origen binario denominado *tinku*. Tales asunciones tienen connotación abstracta e inteligible, a semejanza del ἄπειρον (*ápeiron*) de Anaximandro y a diferencia de Tales de Mileto y Anaxímenes que conciben al ἀρχή sobre algún elemento concreto de la naturaleza (el agua y el aire, respectivamente). Pues tanto la *dualidad* y el *tinku* (o principio dual) como el ἄπειρον (lo indeterminado, no dual) son imperceptibles

por los sentidos, su existencia es metafísica, atemporal, ingenerada y eterna; y su presencia es la base perenne tanto para la existencia del cosmos como para la integración de la *physis*.

En la filosofía de Anaximandro el κόσμος se origina como autopoiesis del ἄπειρον, la unidad (el Uno o la Totalidad infinita); mientras que en la cosmogonía Chavín de Huántar y Mochica, el cosmos se origina por la interacción de dos fuerzas opuestas y complementarias. De ahí que, a diferencia de Anaximandro, que concibe el ἀρχή en lo no-dual, el principio en estas dos culturas prehispánicas se establece sobre lo dual.

2°. Sobre la existencia de una concepción análoga a la ascunción del cosmos de la filosofía presocrática, como un todo ordenado; en la cosmogonía Chavín de Huántar y Mochica sí existieron concepciones de cosmos como un todo ordenado, el mismo que incluso en los Moche (a semejanza de la sociedad griega) les sirvió de basamento tanto para la organización de su sociedad como para establecer una moralidad con base en el principio de complementariedad, el cual respondía al principio originario que ordena el mundo sobre la oposición complementaria de las dos fuerzas que la integran, cuya naturaleza y/o consistencia predispone tanto a la reciprocidad entre seres humanos y seres vivos, como entre éstos y la naturaleza, cuyo equilibrio depende de la participación y relacionalidad permanente de las dos partes. Si alguna de las dos partes busca anular a la otra, vendrá el desequilibrio, el caos y el desorden en el mundo.

Es necesario precisar que tanto en la filosofía presocrática (fuertemente influenciada por los mitos) como en las dos culturas prehispánicas analizadas, el cosmos y orden existente en el mundo, está asentado sobre la participación de los dioses, principalmente Gea, Urano y toda su descendencia, y posteriormente Zeus (como dios supremo) a través de *Díke* (Justicia) y *Themis* (Justicia Divina), en los griegos. Mientras que en Chavín de Huántar y en los Moche, el orden cósmico depende de la interacción complementaria de los dioses del mundo de *arriba* y de *abajo*, del *mar* y de la *tierra*, etc., cuya cópula o confrontación hace posible la existencia del orden y equilibrio (*taypi*) en el mundo.

3°. Acerca de la *physis* en la filosofía presocrática, su existencia es conexas a la noción de principio y cosmos, como origen del primero y resultado en lo segundo. En este sentido, la existencia de una concepción análoga a la de *physis* también se halla presente en la cosmogonía de las dos culturas prehispánicas, pues en ambas

se encuentran presentes tanto una concepción de principio como de cosmos. Sin embargo, a diferencia de la *physis* en la filosofía presocrática, donde entre ésta y sus creadores existe una diferencia ontológica, pues la naturaleza (incluyendo a los seres humanos y todos los fenómenos que existen en ella) es concebida como el resultado de la autopoiesis del principio (*arjé*) y por ello un objeto enajenado de la unidad, de modo que ya no conforman un mismo *ser*, en la cosmogonía Chavín y Moche, la *naturaleza* al no ser la derivación de un principio no dual, sino de un principio dual, esta autopoiesis o enajenación griega es inexistente, por lo que entre seres humanos y *naturaleza* no existe la separación ontológica que existe entre los griegos y la *physis*, pues tanto la existencia de los hombres como de todos los fenómenos que integran la naturaleza son concebidos como expresión y resultado de las fuerzas binarias que gobiernan el mundo, su existencia particular es concebida como la expresión del orden dual que impera en la *naturaleza*, de ahí que se vieran a sí mismos emparentados tanto con los animales como con los fenómenos naturales (el sol, el rayo, la luna, la montaña, etc.), concibiendo el cosmos, en suma, como la composición ordenada de una gran familia.

Por lo tanto, a diferencia de Anaximandro que concibe la φύσις como autopoiesis del principio no dual, donde el cosmos se halla consumado desde el primer acto de creación a partir de la enajenación del ἀρχή (de ahí que él, conjuntamente con Tales y Anaxímenes, no pudiesen explicar el movimiento, a diferencia de Heráclito que posteriormente planteará al λόγος como principio); los Chavín y Moche conciben la *naturaleza* como el resultado de la complementación constante del principio dual, cuyas fuerzas binarias se hallan en un constante proceso de creación, resultante de su unión o confrontación. El cosmos prehispánico se genera y regenera perennemente desde siempre y por siempre.

4°. Acerca del λόγος de Heráclito, como principio, entendiéndolo por éste a la *razón* o *inteligencia* que gobierna el mundo mediante leyes causales que le dan al cosmos el orden que tiene, el cual dará lugar posteriormente a la concepción lógica, sistemática y científica de la *physis*; la existencia de una concepción análoga a éste concepto se encuentra ausente tanto en Chavín de Huántar como en los Moche. Cabe señalar que este concepto, según Kirk, es superior a las concepciones de principio de los filósofos milesios, pues a diferencia de sus planteamientos, el λόγος permite explicar tanto el cambio como el movimiento que experimenta perennemente la *physis*.

La ausencia de un concepto análogo al λόγος griego en la cosmogonía Chavín y Moche, se puede explicar por las siguientes razones:

1. La naturaleza conceptual que el λόγος implica, como aquel principio *unitario* que subsume y hace posible todo el acaecer causal del cosmos (tal y como gobierna Zeus como el único Dios Supremo sobre la *naturaleza*, mediante la aplicación de sus leyes implacables), era impensable en los Chavín y Moches, pues teniendo ambas culturas prehispánicas como concepción del cosmos a la acción perenne de un principio binario, su línea de pensamiento no se hallaba encaminada hacia la asunción posterior (en un estadio cosmogónico más desarrollado) de una forma de *razón* o inteligencia *universal* como *una* sola fuerza regente del orden en la naturaleza.

2. Por otro lado, la principal razón para explicar la ausencia de un concepto análogo al λόγος, responde al hecho de que tanto en Chavín de Huántar como en los Mochicas, el principio dual les bastaba para explicarse el cambio y movimiento perenne de la *naturaleza*, su cosmos animado era consecuencia de la interacción complementaria de dos fuerzas opuestas; mientras que para los griegos, tanto las concepciones de Tales y Anaxímenes (que toman como ἀρχή a un elemento concreto de la naturaleza) como de Anaximandro (que toma como ἀρχή a un concepto abstracto y metafísico), no eran suficientes para explicar el curso cambiante de la φύσις, de ahí que Heráclito planteara un concepto que diera fin a esta incertidumbre, pues el λόγος como *inteligencia* determinaba el movimiento de la φύσις a través, asimismo, de dos fuerzas contrarias que en su interacción dialéctica hacían posible el devenir del κόσμος, una interacción que pronto se establecería sobre una sistematización lógica y posteriormente científica. Por lo tanto, la esencia del descubrimiento de Heráclito que concibe al cambio y movimiento de la realidad como el resultado de la oposición de contrarios, ya se encontraba presente no sólo dentro de la sabiduría y cosmogonía de los amautas Chavín y Moche, sino que era parte constituyente de la forma de concebir la existencia por toda la colectividad, quienes tomaban a este principio como una forma de vida, tal es así que incluso se valieron de él para organizar su sociedad. Sin embargo, cabe aclarar que a diferencia de la oposición de contrarios en la dialéctica de Heráclito, donde éstas se encuentran integrando una unidad como λόγος (o *razón*) que los hace posible, en los Chavín y Moches no son parte de ninguna *razón* o *inteligencia* "superior", sino que son *el* principio propiamente dicho, cuyas fuerzas no se relacionan dialécticamente como en Heráclito (y

posteriormente en Platón, Kant, Hegel y Marx), integrando una *unidad* o como parte de ella, sino se hallan interrelacionadas dentro de espacios opuestos, separados e irreconciliables *de principio*, su *unidad* es inviable tanto en los Chavín como en los Moche, pues lo unitario e impar es defectuoso y desequilibrado dentro de su cosmogonía. De ahí que su concepción de mundo antes que ir por la asunción de un *universo* regido por las fuerzas contrarias como derivación de un *λόγος* (o *razón* superior) que lo hace posible, no fuera concebible siguiendo su línea de pensamiento, sino que su visión iba más hacia la asunción de un *duoverso*, esto es la existencia de dos mundos opuestos y complementarios, cuya subsunción bajo una *unidad* o *λόγος* regente del cosmos (a la manera de un Dios Supremo imperando sobre el mundo) era inconcebible.

5°. Así, pues, se ha mostrado la existencia de conceptos análogos al principio (*ἀρχή*), cosmos (*κόσμος*) y naturaleza (*φύσις*) de la filosofía presocrática, en la cosmogonía Chavín de Huántar y Mochica. Sin embargo, el concepto de *logos* (*λόγος*), al ser incompatible con su cosmogonía (pues el mismo implica la idea de la subsunción del mundo en una unidad) y al no necesitarlo para explicarse y comprender tanto el cambio como el movimiento de la naturaleza, se halla ausente en ambas culturas.

6°. La filosofía presocrática pudo desarrollarse a partir de las concepciones míticas del principio, orden y naturaleza (como confluencia conexas de los tres), tal y como lo hicieron Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro. El *logos* de Heráclito tuvo un descubrimiento posterior a los tres filósofos milesios, con el cual se pudo explicar el *devenir* de la naturaleza. Sin embargo, la filosofía ya venía teniendo existencia antes de su hallazgo. De ahí que la presencia de estos tres conceptos míticos de base fuera imprescindible para la asunción posterior de un pensamiento propiamente filosófico, cuya existencia, precisamente, permitió el hallazgo del *λόγος* por Heráclito, pues en él, como sucesor de esta tradición de pensamiento, ya se halla presente la necesidad de encontrar un principio originario para explicar y comprender el orden y su acaecer en el mundo.

7°. Es importante precisar que conceptos análogos a los de *arjé*, *cosmos* y *physis*, existentes tanto en los Chavín de Huántar como en los Moche, aun habiendo llegado a niveles de concepción altamente complejos, se limitaron a formar parte de su cosmogonía, como elementos claves para explicarse la razón del mundo, el devenir de la naturaleza y el sentido de la existencia. Sin embargo, no llegaron a

concebirlos filosóficamente como conceptos exentos de su función mítica y cosmogónica, tal y como sí sucedió en la filosofía presocrática, donde tales concepciones fueron conceptualizadas críticamente, separadas de sus asociaciones mítico-religiosas. De ahí que a partir de esta disociación los primeros filósofos milesios pudieron desarrollar una forma de razonamiento especulativo sobre la naturaleza que progresivamente se iría escindiendo de las asunciones míticas, hasta integrar un sistema de razonamiento del mundo totalmente independiente de ellas.

8°. En consecuencia, al haberse encontrado indicios de la existencia de conceptos análogos a los de principio (ἀρχή), cosmos (κόσμος) y naturaleza (φύσις) análogos a la filosofía presocrática, tanto en la concepción del mundo de la Cultura Prehispánica peruana Chavín de Huántar como Mochica, se puede afirmar que las mismas se encontraban en condiciones de gestar un pensamiento filosófico sobre las significaciones autóctonas de tales conceptos, los cuales tenían una naturaleza radicalmente distinta a la griega, pues el principio sobre el cual se establecía su cosmogonía tenía una naturaleza dual, a diferencia de la griega, cuyo principio tenía origen en lo no dual (o en la unidad). En vista de ello, las características del pensamiento filosófico que hubieran podido desarrollar iban en una dirección contraria de razonamiento que la filosofía desarrollada en la Grecia Antigua, cuna de la cultura occidental.

9°. La inexistencia de un concepto análogo al λόγος no hubiera sido óbice para el desarrollo de un pensamiento filosófico desde la cosmovisión de las dos culturas prehispánicas peruanas, pues la inexistencia de este concepto no fue obstáculo para el desarrollo del pensamiento filosófico en la Grecia Antigua, puesto que éste ya existía mucho antes de que Heráclito lo planteara como el principio originario del mundo.

10°. El principio originario del mundo en las dos culturas prehispánicas peruanas, a diferencia de sus análogos en la filosofía presocrática de Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro; tenía la capacidad de explicar tanto el cambio como el movimiento de la naturaleza. De ahí que no necesitaran desarrollar una concepción con las propiedades filosóficas del λόγος de Heráclito.

11°. Sobre la concepción de la vida en las dos culturas prehispánicas estudiadas, se ha demostrado su dependencia de la concepción del mundo, tanto en éstas como en los griegos. De ahí que a diferencia de la filosofía griega donde tanto la

vida como la existencia de cualquier fenómeno de la naturaleza es el resultado de la autopoiesis del principio originario no dual, en las dos culturas prehispánicas tanto la vida como la existencia del cosmos es el resultado de un principio dual.

Por lo tanto, la vida en la filosofía de los milesios se hace finita mediante la enajenación del principio no dual infinito, esta finitud hizo que su concepción de la vida fuera trágica y fatalista (de ahí que lo que más se debería desear en la vida es *no haber nacido*), una vida finita que busca retornar al principio infinito no dual para volver a integrar con él la unidad primigenia de la cual procede, conjuntamente con la *physis*. Ello contrasta con la concepción de la vida de los Chavín y Moche, que si bien también conciben la vida como irremediamente finita, ésta al no proceder de ninguna enajenación del principio infinito, hizo que no desarrollasen frente a ella la necesidad de retornar e integrar con él la unidad prima (que sería incompatible con su cosmogonía), pues su misma vida particular era la expresión del principio dual, conjuntamente con todos los fenómenos de la *naturaleza*.

12°. La muerte como final o límite de una vida finita, fue concebida trágicamente en los griegos mediante destinos lúgubres como el Hades o el Tártaro. Esta percepción hizo que valoraran su momento presente y el instante vivo, pues tal sería su destino al finalizar la vida, una existencia eterna desmemoriada e infeliz. Este destino trágico se hallaba asociada con un sentimiento de culpabilidad por haberse enajenado del principio infinito no dual, con el cual conformaban una unidad infinita primigenia antes de su escisión. En contraste con esta percepción de la muerte, los Moches (pues de los Chavín no se tiene referencia exacta sobre su concepción de la muerte) tenían una percepción distinta de ella como límite de la vida, pues el mundo de los muertos es representado como un ambiente de festividad y alegría. Esta concepción respondería a que en los Moche su concepción de la vida se halla totalmente libre de toda forma de sentimiento de culpa y necesidad de expiación por la comisión de algún pecado asociado al origen de la existencia. Pues, a diferencia de los griegos que ven una oposición excluyente entre la vida y la muerte, para los Moche existe entre ellas una oposición de reciprocidad, la cual responde también al principio originario dual, en el cual tanto la vida como la muerte son dos elementos necesarios para la consecución de la existencia del cosmos, de ahí que la muerte al ser un complemento de la vida no fuera vista nostálgicamente, sino como un complemento necesario de ella.

13°. En los Moche, a diferencia de los griegos, se halla presente una aceptación festiva de la muerte como un complemento necesario para la vida. En vista de ello, según el existencialismo heideggeriano, el *dasein* de la cultura mochica (una de las matrices culturales del mundo prehispánico peruano y latinoamericano) tenía una existencia mucho más auténtica y realizada que el *dasein* de la cultura griega antigua, matriz cultural del mundo occidental hasta la actualidad.

En consecuencia, las concepciones de la vida, la muerte y el sentido de la existencia en la cosmogonía Moche (conjuntamente con su concepción del mundo), no sólo fue distinta que sus concepciones análogas en la cosmogonía griega antigua, sino radicalmente opuesta.

14°. Tanto en los griegos como en los Moches existe una exaltación del instinto vital mediante expresiones de *éxtasis*, vitalidad y erotismo asociadas a la existencia. En los griegos estos sentimientos se hallaban encarnados en el dios Dionisos, cuyo símbolo fálico era una representación de oposición contra la muerte; mientras que en los Moches estos mismos sentimientos eran representados en los denominados huacos "eróticos", asociados al *mundo de los vivos*, cuyas escenas sexuales y símbolos fálicos no representaban una oposición contra la muerte, sino un complemento necesario de ella, pues el *mundo de los vivos* (del *mundo de arriba*) mediante ellos no sólo promovía la fertilidad en el *mundo de los muertos* (del *mundo de abajo*), sino que a través de ellos (en los "cancheros") les rendían ofrendas de semen para que desde el *mundo de abajo* procurasen la continuidad de la vida. Por lo tanto, la exaltación del instinto vital en los Moches, a diferencia de los griegos, no era una expresión de oposición contra la muerte, sino de complementación y reciprocidad con ella, de cuya existencia dependía, asimismo, la permanencia del orden y equilibrio en la naturaleza.

15°. La religiosidad de los griegos que se hallaba fundamentada en elementos del mundo natural y que era en esencia antidogmática, en contraste con la religiosidad cristiana que se halla fundamentada en una revelación dogmática que se orienta a rechazar cualquier relación con él, es más compatible con la religiosidad de los Moches, pues éstos a semejanza de los griegos y en contraste con los cristianos, también fundamentaron sus concepciones míticas en elementos del mundo natural y en una forma de religión que no era dogmática, pues si bien existía una clase sacerdotal que se encargaba de realizar las ceremonias rituales, la clase sacerdotal no necesitaba coactar u obligar a que compartiesen las creencias religiosas Moches, pues su concepción y práctica de éstos era parte integrante de su forma de vida.

Es por esta forma de religiosidad de los griegos que la filosofía pudo surgir dentro su cultura, al ser compatible con ella, pues su naturalismo favorecía la racionalización acerca del acaecer, origen, orden y devenir de los fenómenos de la naturaleza. Elementos que también conformaban la religiosidad y mitología mochica, cuyas deidades, asimismo, se encontraban en íntima relación con los fenómenos de la naturaleza, lo cual favorecía también al inicio de la especulación acerca de su origen, orden y devenir. Conceptos que si bien ya se encontraban presentes en su cosmogonía y forma de vida, no alcanzaron a concebirse independientemente de sus funciones mítico religiosas, tal y como sí sucedió en los filósofos milesios.

16°. Como se puede observar en los antecedentes de la investigación, tanto Mario Mejía como Fernando Tola y Carmen Dragonetti, realizan investigaciones relacionadas con el presente estudio, llegando a conclusiones que respaldan los hallazgos encontrados, por lo siguiente:

1. Mario Mejía (1998), sobre análisis semánticos del idioma quechua, demuestra que, en vista de su riqueza y flexibilidad, es posible “hacer reflexión filosófica” en este idioma, “en torno al *ser*, la *naturaleza* y el *hombre*”. Pues si bien la lengua natural de los Chavín y Moche no era, ciertamente, el quechua, al ser este idioma propio de la cultura Incaica, heredera directa de la tradición y cosmogonía de las culturas prehispánicas que la precedieron (principalmente de los Tiwanaku que tuvo profundas influencias Mochica a través de la cultura Huari), permite colegir tentativamente que también era posible la especulación filosófica en el idioma de las culturas prehispánicas que la precedieron. En este caso el *culle* (en Chavín de Huántar) y *muchik*, o *yunca* (en los Moches). Sin embargo, este hecho merece mayor investigación.

2. Las homologaciones realizadas por Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2008) sobre conceptos como el *arjé*, *cosmos*, *physis* y *logos* (los mismos indicadores utilizados en el presente estudio), para demostrar la existencia de un pensamiento filosófico en la India; permiten validar nuestro procedimiento para establecer relaciones entre estas concepciones de la filosofía griega (principalmente de los filósofos milesios) y sus análogos en la cosmogonía de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, y de esta manera mostrar en ellas su presencia que permita colegir si se hallaban en condiciones de gestar una filosofía propia y autóctona, sobre un *sentido del mundo*, asimismo, propio y autóctono. Aunque, cabe señalar que Tola y Dragonetti incluyen también a la

psiché (como alma o espíritu) en sus comparaciones. Concepto que no se incluyó en la presente investigación, porque su especulación filosófica es más propia del Período Antropológico (principalmente en Sócrates, Platón y Aristóteles) que Cosmológico de la Filosofía Griega.

17°. En consecuencia, al ser tanto los conceptos de *principio*, *cosmos* y *naturaleza*, como de la *vida*, la *muerte* y el *sentido de la existencia*, en la cosmogonía de las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche; radicalmente opuestas a sus análogos de la cultura y filosofía griega; el *sentido de mundo*, constituido a partir de los mismos, también es totalmente diferente de ella. Permitiendo colegir que el pensamiento filosófico que se pudo gestar en estas culturas peruanas, hubiera tenido, asimismo, una connotación y dirección de razonamiento absolutamente distinta al pensamiento desarrollado en la Grecia Antigua (a partir de los primeros filósofos presocráticos de Mileto) y toda la filosofía posterior a que dieron lugar sus primeras indagaciones filosóficas sobre el mundo, la naturaleza y el sentido de la existencia, las cuales perviven hasta la actualidad en la cultura occidental, heredera directa del *sentido de mundo* constituido a partir de ella.

4.2 Demostración de las hipótesis

En consecuencia, primeramente, habiendo puesto en evidencia mediante el análisis de los resultados obtenidos la existencia de conceptos análogos al ἀρχή, κόσμος, φύσις de la filosofía presocrática (en especial en la filosofía de los primeros filósofos milesios), en la cosmogonía de las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche, se acepta la primera hipótesis planteada que señala:

“Las concepciones de ἀρχή, κόσμος y φύσις griegas, tuvieron sus análogos, como constituyentes de *sentido del mundo*, en las culturas prehispánicas del antiguo Perú”.

Ahora, al mostrar que el λόγος (inexistente en las cosmogonías Chavín y Moche) como un descubrimiento posterior a los conceptos de ἀρχή, κόσμος y φύσις (que ya venían teniendo existencia en la filosofía presocrática mucho antes de que Heráclito lo planteara como *principio*), que no fue necesario en su cosmogonía para explicarse tanto el cambio como el movimiento de la *naturaleza*, se acepta la segunda hipótesis propuesta que señala:

“Las culturas prehispánicas Chavín y Moche no necesitaron de una concepción análoga al λόγος, como *razón* y *principio*, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza”.

En tercer lugar, en vista de que en la cosmogonía de las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche, existieron tres conceptos análogos propios de la filosofía presocrática, sobre las cuales se iniciaron las primeras especulaciones filosóficas περί φύσεως (*acerca de la naturaleza*), se acepta la tercera hipótesis planteada que afirma:

“La constitución de *sentido del mundo* de las culturas prehispánicas del antiguo Perú, al tener los análogos griegos de ἀρχή, κόσμος y φύσις, estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico”.

En cuarto lugar, al haber mostrado que la *vida*, la *muerte* y el *sentido de la existencia* como constituyentes de una consistencia de *sentido de mundo*, en las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche, no sólo es distinta de estos conceptos en la cultura y filosofía griega, sino radicalmente opuesta, se acepta la cuarta hipótesis propuesta que asevera:

“Las concepciones de la vida, la muerte y el sentido de la existencia en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, fue distinta de la griega”.

Por lo tanto, los resultados obtenidos y su análisis respectivo, permitieron confirmar las cuatro hipótesis de investigación que orientaron el sentido y la dirección del presente estudio.

CONCLUSIONES

1. Se ha puesto al descubierto la existencia de concepciones análogas al ἀρχή, κόσμος y φύσις provenientes de la filosofía presocrática de Tales de Mileto, Anaxímenes y Anaximandro, como constituyentes del *sentido del mundo* en la cosmogonía de las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche.
2. Al existir conceptos análogos a los de ἀρχή, κόσμος y φύσις de la filosofía presocrática, en la constitución del *sentido del mundo* de las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y Moche, se puede concluir que estas culturas peruanas contaban con nociones lo suficientemente capaces de posibilitar la gestación de un pensamiento filosófico autóctono sobre las significaciones propias de estos conceptos.
3. Las concepciones de la *vida*, la *muerte* y el *sentido de la existencia*, en las culturas prehispánicas Chavín de Huántar y, principalmente, Mochica (matrices de las culturas prehispánicas peruanas y sudamericanas), no sólo fueron distintas de las de la cultura griega (matriz de la cultura occidental), sino radicalmente opuestas.
4. La concepción del *principio* ingenerado y eterno en la cosmogonía de las culturas Chavín de Huántar y Moche, análogo al *principio* (ἀρχή) de la filosofía presocrática, tiene un fundamento dual (la *dualidad* originaria en ambas culturas), resultante de la complementación de dos fuerzas opuestas, cuya perenne interacción (mediante la unión o confrontación) hace posible la existencia del *cosmos* (orden) en la *naturaleza*; mientras que en la filosofía griega el mundo es resultado de la autoenajenación del *principio* unitario no dual (la *unidad* originaria en occidente).
5. A semejanza de la filosofía griega, la concepción del *cosmos* en la cosmogonía Moche implicaba el orden *más adecuado* tanto en la naturaleza como en la sociedad, la cual estaba organizada siguiendo el *principio* dual de oposición complementaria (*tinku*).
6. El hecho de que la concepción de la *naturaleza* en la cosmogonía Chavín y Moche, derivase de la interacción complementaria de un *principio* dual, y el modo como concibieron su misma naturaleza en tanto seres humanos, hizo que tuvieran

con la naturaleza una relación de sujeto-sujeto. En contraste con la filosofía griega, donde la *physis* (naturaleza) al ser el resultado de la autoenajenación del *principio* originario (conjuntamente con los seres humanos) hizo que los griegos tuvieran con ella una relación de sujeto-objeto.

7. La ausencia de una concepción análoga al *λόγος* griego en la visión del mundo Chavín y Moche, como aquel *principio* diferenciado de los anteriormente mencionados, que por la eterna *lucha de contrarios* permite explicar tanto el cambio como el movimiento en la *naturaleza* (*physis*), responde a que en estas dos culturas prehispánicas la consistencia análoga de esta concepción griega se hallaba ya presente como la *unión o confrontación de dos fuerzas opuestas y complementarias*, la cual al ser inherente a su concepción de *principio* u *origen* del mundo, les permitió explicarse, asimismo, el cambio y movimiento perenne en la *naturaleza*. Un *principio* dual que no sólo se limitó a comprender su visión del cosmos (como en los griegos), sino que además se hizo extensivo a fundamentar tanto su moral como la organización política de su sociedad.

8. La concepción de la vida a diferencia de la visión griega, donde, conjuntamente con la *physis*, es vista como el resultado de la autoenajenación del *principio* no dual originario del cosmos, lo que diera lugar a que su ascensión fuera trágica y fatalista; en los Moche constituye una extensión del *principio* dual originario, lo que diera lugar a que se entendiera como una condición opuesta y complementaria a la muerte, con la cual coexiste en una relación de *reciprocidad*.

9. El vitalismo en los Moche plasmado en el simbolismo de los huacos "eróticos" y en los "cancheros" (como instrumentos de ofrenda), si bien revela también (como el vitalismo dionisiaco griego) un aspecto de oposición frente a la muerte, a diferencia de lo que ocurría entre los griegos no es exclusiva o de anulación de la muerte, sino, por el contrario, complementaria a ella, pues tanto las ofrendas como las escenas sexuales y fálicas representadas en el *mundo de los vivos* (desde el *mundo de arriba*), buscan fomentar tanto la vida como la fertilidad en el *mundo de los muertos* (en el *mundo de abajo*).

10. A diferencia de lo que ocurre en la cosmovisión griega donde la muerte es vista trágicamente, vinculándose a un mundo sombrío y de tormento eterno como el Hades o el Tártaro; en los Moche, la muerte es vista como un opuesto complementario de la vida, con la cual coexiste en una relación de *reciprocidad*, por lo que contrario al averno griego, el *mundo de los muertos* (en el *mundo de abajo*) es

un lugar de jolgorio y festividad, al cual descienden con la muerte y desde el cual hacen posible la germinación de la vida en complementación con el *mundo de los vivos* (que desde el *mundo de arriba* le rinde ofrendas), pues de su coexistencia armónica depende su futuro y pervivencia, conjuntamente con el cosmos.

11. Siguiendo las connotaciones de la analítica heideggeriana, cabría afirmar que el *dasein* (*ser-ahí*) de la cultura Moche al aceptar festivamente la muerte, a diferencia del *dasein* griego (cuya vida la concibe en contra de ella), habría tenido una existencia mucho más *auténtica*. Por lo tanto, se reafirma que el *sentido de la existencia* en los Moche no sólo fue distinta de la griega, sino absolutamente opuesta (como figura en la 3° conclusión).

12. Las concepciones de la *vida*, la *muerte* y del *sentido de la existencia*, conjuntamente con el *principio*, el *orden* y la *naturaleza* en las culturas prehispánicas peruanas, por su admirable complejidad y efectividad para explicarse la cambiante dinámica del mundo, por organizar armónicamente tanto su moral como su sociedad sobre el mismo *principio* regente del cosmos, por su fundamento en los fenómenos de la naturaleza, mas no en elementos de un mundo en el *más allá* o fuera de este mundo (como en la mitología judeo cristiana), así como por tener una asunción de la *existencia* mucho más *auténtica* que la griega; son elementos que, en suma, constituyeron un terreno fértil y propicio para la indagación filosófica *acerca de la naturaleza* (περὶ φύσεως) y, *per se*, para la generación de un pensamiento filosófico propio y autóctono sobre otros conceptos, significaciones, representaciones y categorías, asimismo, propias y autóctonas, que, de haber tenido continuidad autónoma aquellas culturas, sin la irrupción violenta de la cultura occidental (heredera de las culturas griega y judeo cristiana), pudieron haber dado lugar a la germinación de una *filosofía* concordante con su singular visión bipartita del mundo.

RECOMENDACIONES

Primeramente, es necesario aclarar que la presente investigación no tiene la intención de agotar los estudios sobre el pensamiento prehispánico de nuestro país, por el contrario, pretende ser un primer paso (al unísono con los estudios que comparten este propósito) por revalorar y reavivar el legado cultural, en este caso de *pensamiento y concepción del mundo*, que nos heredaron nuestros antepasados, tan barbarizado, despreciado y menoscabado por prejuicios coloniales retrógrados que, al tener por finalidad desterrarlos a fuerza de látigo, torturas, persecución y matanza, hicieron que en la actualidad se los vea con desdén, menosprecio o rechazo, máxime en el mundo académico. En tal sentido, busca abrir una nueva puerta sobre el férreo muro occidental y crear un nuevo camino de redescubrimiento del pensamiento prehispánico, reconociendo que el mismo representará un largo proceso que dependerá no sólo del destierro de los prejuicios mencionados, sino del interés de los investigadores peruanos por establecer y asentar de una vez por todas nuestra propia identidad cultural, tan ausente y cada vez más globalizada a causa del cosmopolitismo alienante y arrollador desde el mundo occidental.

En vista de ello, se recomienda lo siguiente:

1. Para iniciarse en el estudio filosófico del pensamiento de las culturas prehispánicas peruanas se sugiere primeramente deshacerse de todos los prejuicios coloniales y académicos que conducen a menospreciar su legado cultural sin antes haberlos conocido con propiedad y a profundidad.
2. Siendo desde la época colonial hasta la actualidad, la filosofía académica en nuestro país, básicamente, eurocéntrica, repetitiva, anatópica e imitativa del pensamiento filosófico occidental y oriental, una tendencia que lamentablemente se refleja también en las ciencias sociales (pues los principales investigadores de las culturas precolombinas peruanas son extranjeros), se sugiere a los estudiantes de filosofía de nuestro país virar (aunque sea por un momento) la mirada, focalizada en la Grecia Antigua y Oriente, e interesarse un poco más por el estudio de nuestra tradición cultural, pues si los propios peruanos son los menos interesados en revelarla, el futuro de la misma, con toda su riqueza de conocimiento, quedará sepultada por siempre en el olvido y los estudiantes

seguirán produciendo una filosofía repetitiva, la cual, verbigracia, independientemente de su calidad, aun siendo publicada en idiomas extranjeros, seguramente recibirá muy poca atención dentro del ambiente académico de los países en que se habla aquellos idiomas.

3. Habiendo realizado un estudio filosófico de las culturas Chavín y Moche, se sugiere continuar con la investigación de las otras culturas prehispánicas que se desarrollaron con posterioridad a las mismas, principalmente las culturas Nazca, Tiwanaku e Inka, pues sobre las mismas se han realizado numerosos estudios etnológicos, históricos, arqueológicos y antropológicos de gran nivel y calidad, estando todavía ausentes los estudios filosóficos sobre su *sentido del mundo*.

4. Tan importante como deshacerse de los prejuicios retrógrados e interesarse por el estudio serio y concienzudo del *sentido del mundo* en los antiguos peruanos, es no caer en el grave error de desdeñar de antemano toda la tradición de pensamiento occidental, pues sólo su profundo conocimiento permite, asimismo, reconocer la profundidad del pensamiento de los antiguos peruanos, y es sólo sobre este reconocimiento que es posible generar desde él un pensamiento propio y autóctono. En tal sentido, siguiendo el *principio de complementación*, se recomienda un conocimiento basto y completo del mismo.

5. Para el estudio filosófico de las culturas prehispánicas peruanas, se sugiere un conocimiento básico del idioma propio de cada cultura, principalmente del quechua y aimara.

6. Sobre la base de los estudios filosóficos realizados sobre todas las culturas prehispánicas mencionadas, se recomienda interrelacionarlos para que sobre las mismas se busque crear una auténtica Filosofía en el Perú, con asiento principal en la tradición de pensamiento de las culturas precolombinas.

7. Se sugiere aunar los estudios filosóficos del pensamiento de las culturas prehispánicas peruanas con las investigaciones filosóficas de otras culturas prehispánicas latinoamericanas, como la Maya y Azteca, las cuales en comparación con los estudios filosóficos de las culturas precolombinas de nuestro país, se encuentran mucho más desarrolladas, al haberse realizado desde hace varias décadas. De ese modo, encontrando puntos en común, *interculturalmente*, se puede construir una auténtica Filosofía Latinoamericana, que busque la indagación filosófica de los problemas que aquejan tanto a los países de

Latinoamérica como a la humanidad, representando mancomunadamente un camino nuevo, alternativo y promisorio frente al sendero devastador y desgastado propio de la cultura occidental.

8. Frente a la situación crítica que vive la humanidad, como el caos medioambiental, la aniquilación de la biodiversidad y la depredación de los recursos del planeta, se sugiere que, a corto plazo, se revalore y ponga en práctica (si se quiere, a nivel personal) la relación de armonía y reciprocidad con la naturaleza propia de los Chavín y Moche, en los que *ella* lejos de ser un objeto (como lo es en el mundo occidental) es un complemento necesario de los *seres* humanos en tanto seres vivos originarios e identificados con su *ser*, de modo que se vuelva a establecer con ella un vínculo no sólo de necesidad, sino de identidad y comunión en tanto seres descendientes y emparentados con ella, asumiéndola como un ser vivo que merece tanto el respeto como el amor que se siente por un semejante. En suma, buscar establecer urgentemente con ella una relación de sujeto-sujeto, radicalmente opuesto a la relación sujeto-objeto propio de la cultura occidental, heredera directa de la cultura griega, la que ha llevado a ver a la tierra como un objeto inerte y sin vida, un breve lugar de tránsito hacia el “más allá”, una cosa explotable sin tiento ni medida, hasta haber puesto a la especie humana en riesgo de su propia extinción junto con toda la biodiversidad del planeta. Considero que no existe otro camino para el porvenir (hoy inviable) de la especie humana ni para la pervivencia de las demás especies del planeta, que esta forma de relación simbiótica y afectiva con *ella*, sólo este vínculo filial puede frenar tanto la devastación de la tierra como las guerras fratricidas por el manejo y la explotación de sus recursos.

FIGURAS

Fig. 2. Obelisco Tello (Tello, 1960, en Rowe, 1972, p. 15).

Fig. 2b. Lado B: Lagarto cósmico femenino

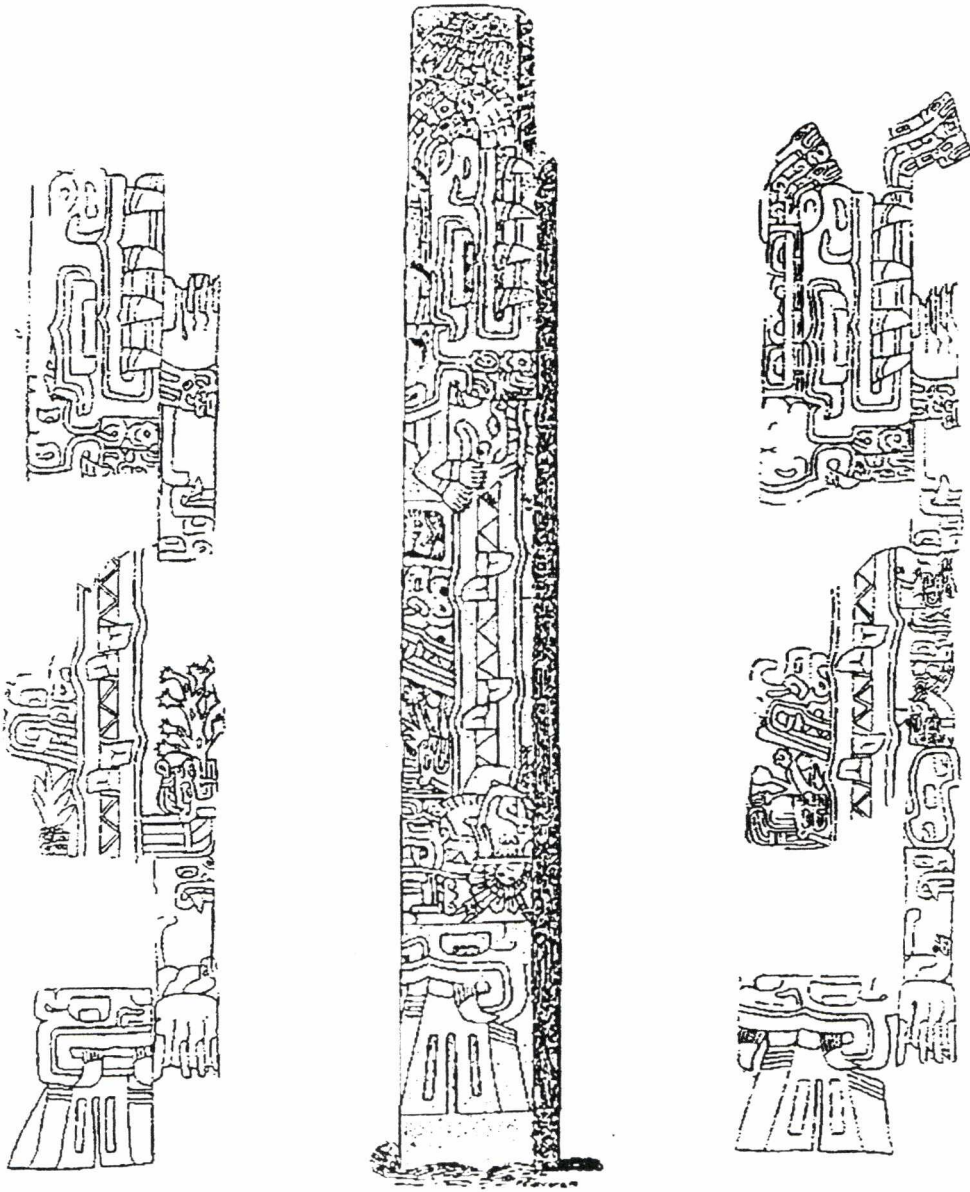


Fig. 2a. Lado A: Lagarto cósmico masculino

Fig. 2c. Lagartos cósmicos en relación sexual (Rowe, 1972, p. 23).

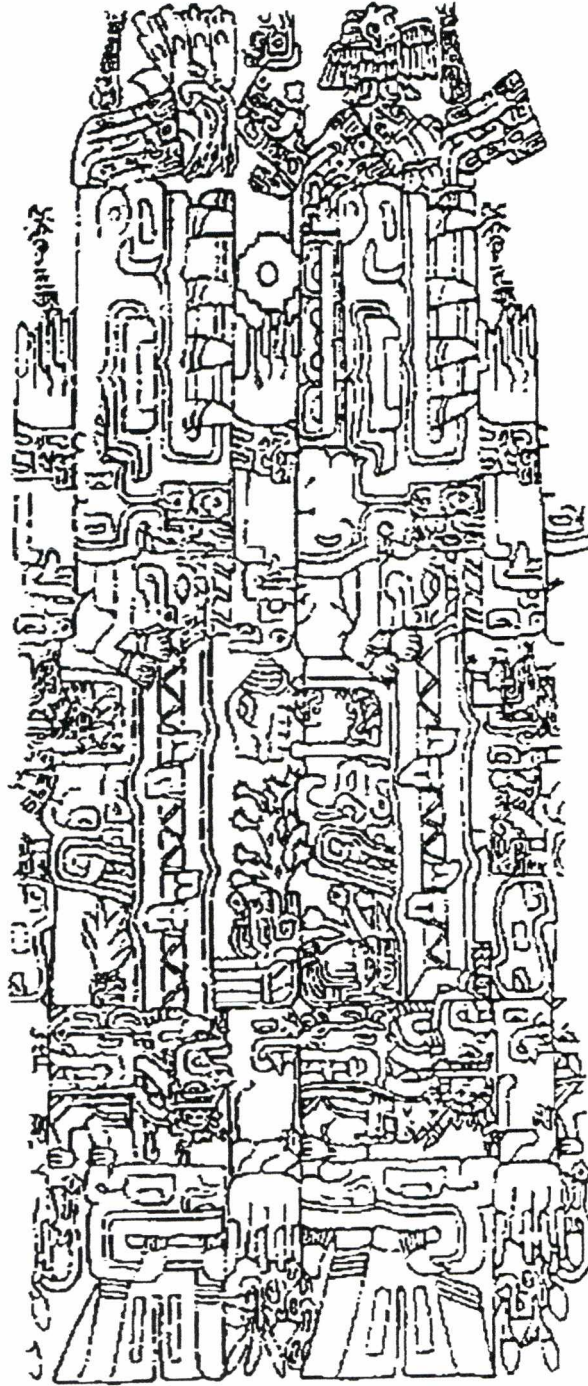


Fig. 3. La cruz escalonada que representa la imagen del universo cuatripartito.

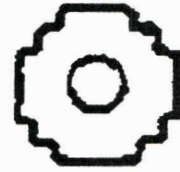


Fig. 4. Primera pareja divina, localizada en el espacio que simboliza el mar cósmico. Tienen bocas sin colmillos, sus caras guardan parecido con las serpientes, tienen manos humanas con las que sujetan firmemente las columnas vertebrales respectivas, como si su función principal fuese la de estabilizar el *axis mundi*.

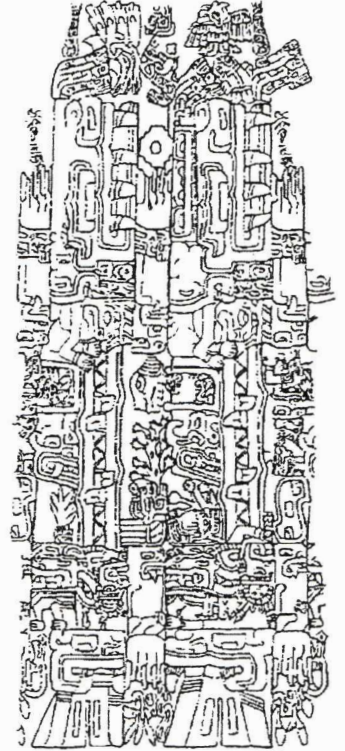


Fig. 4a. Primera pareja divina, detalle. (Makowski, 2000, p. 78).

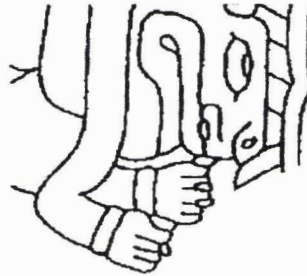


Fig. 5. Segunda pareja divina: Los genios alados, tienen bocas colmilludas de felinos, sentadas dentro de una especie de recinto en forma de U. (Makowski, 2000, p. 78).



Fig. 6. Tercera pareja divina, se caracteriza por tener los rasgos faciales del lagarto, ubicadas en la raíz del *axis mundi*, tienen su residencia en las entrañas de la tierra, en el *mundo de abajo*.

Fig. 6a. Tercera pareja divina, detalle. (Makowski, 2000, p. 79).

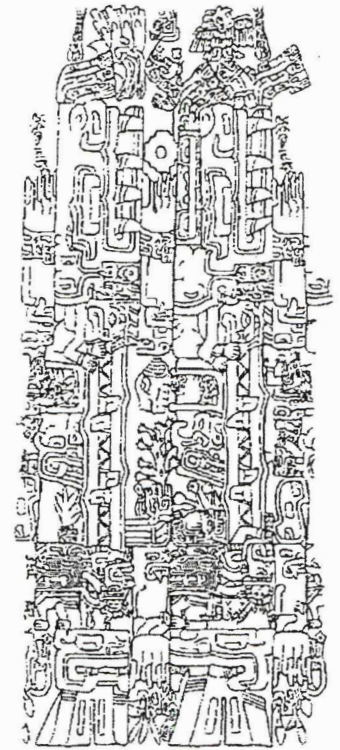
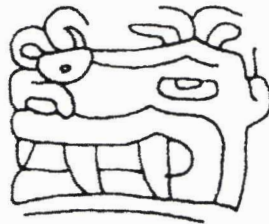


Fig. 7. Cuarta pareja, adopta la postura de los contorsionistas, tan popular en el arte cupisnique. Esta pareja aprovecha el arco que forma el cuello de las divinidades de doble penacho para colgarse.

Fig. 7a. Cuarta pareja divina, detalle. (Makowski, 2000, p. 78).

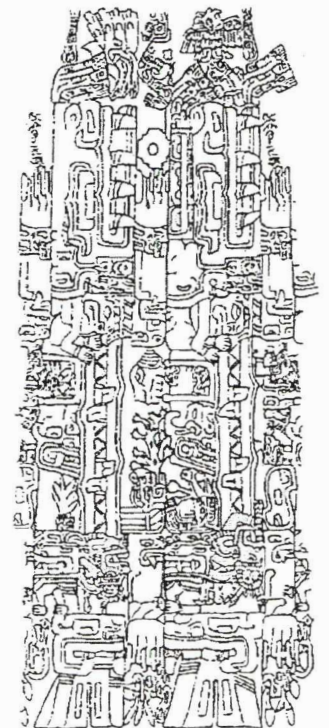


Fig. 8. La Estela de Raimondi, la cual correspondería a las últimas fases Chavín, representa para una cantidad importante de investigadores a la divinidad principal (Burger, 1992, en Makowski, 1997, p. 525).

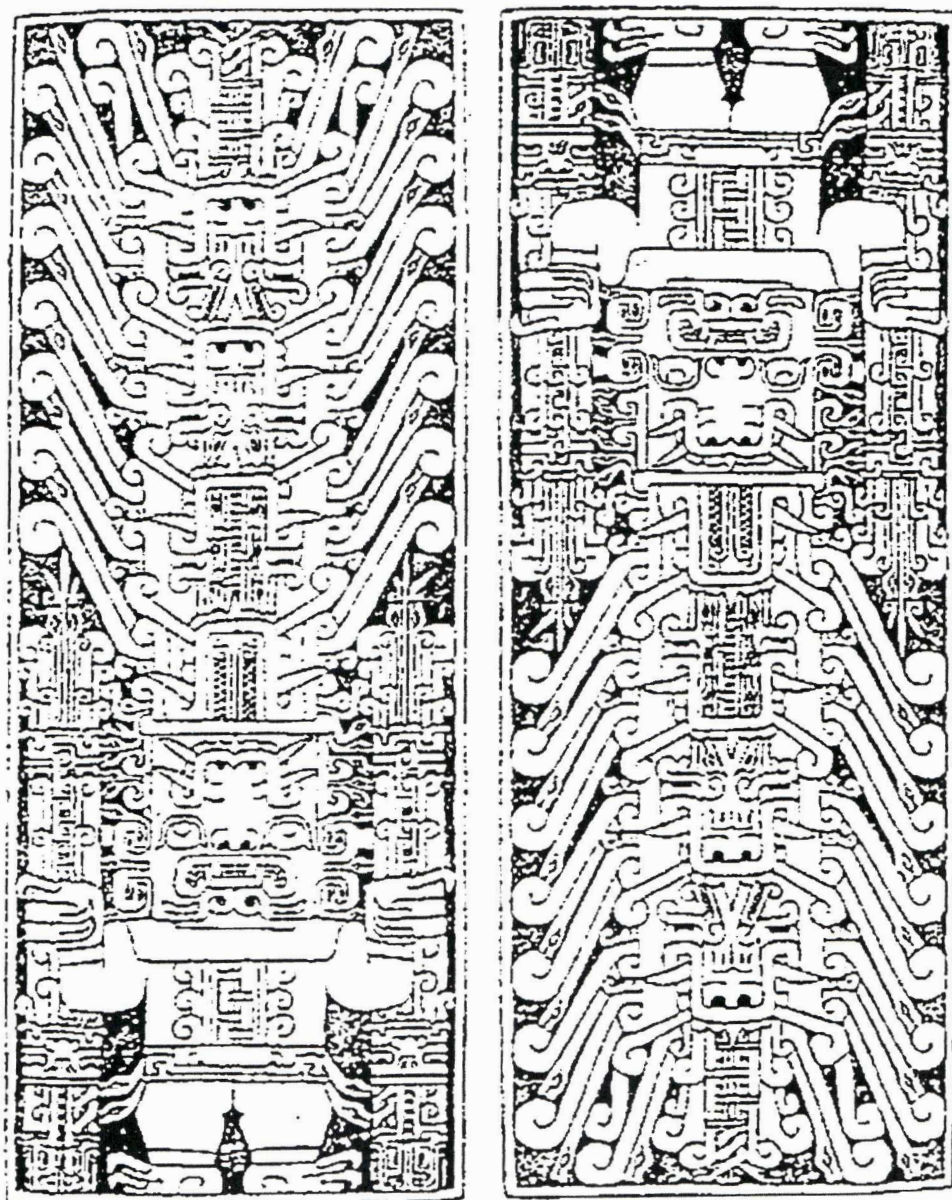


Fig. 9. Templo Viejo, el eje central este-oeste atraviesa por el centro de dos lugares sagrados. (Complejo arqueológico de Chavín de Huántar, Ancash, Perú):

Detalle: El Castillo, Portada de las Falcónidas, Pirámide Tello.

Fig. 10. Plaza Circular Hundida.

Fig. 11. Templo Nuevo.

Detalle: Brazo Derecho, Brazo Izquierdo, Plaza Cuadrangular Hundida.

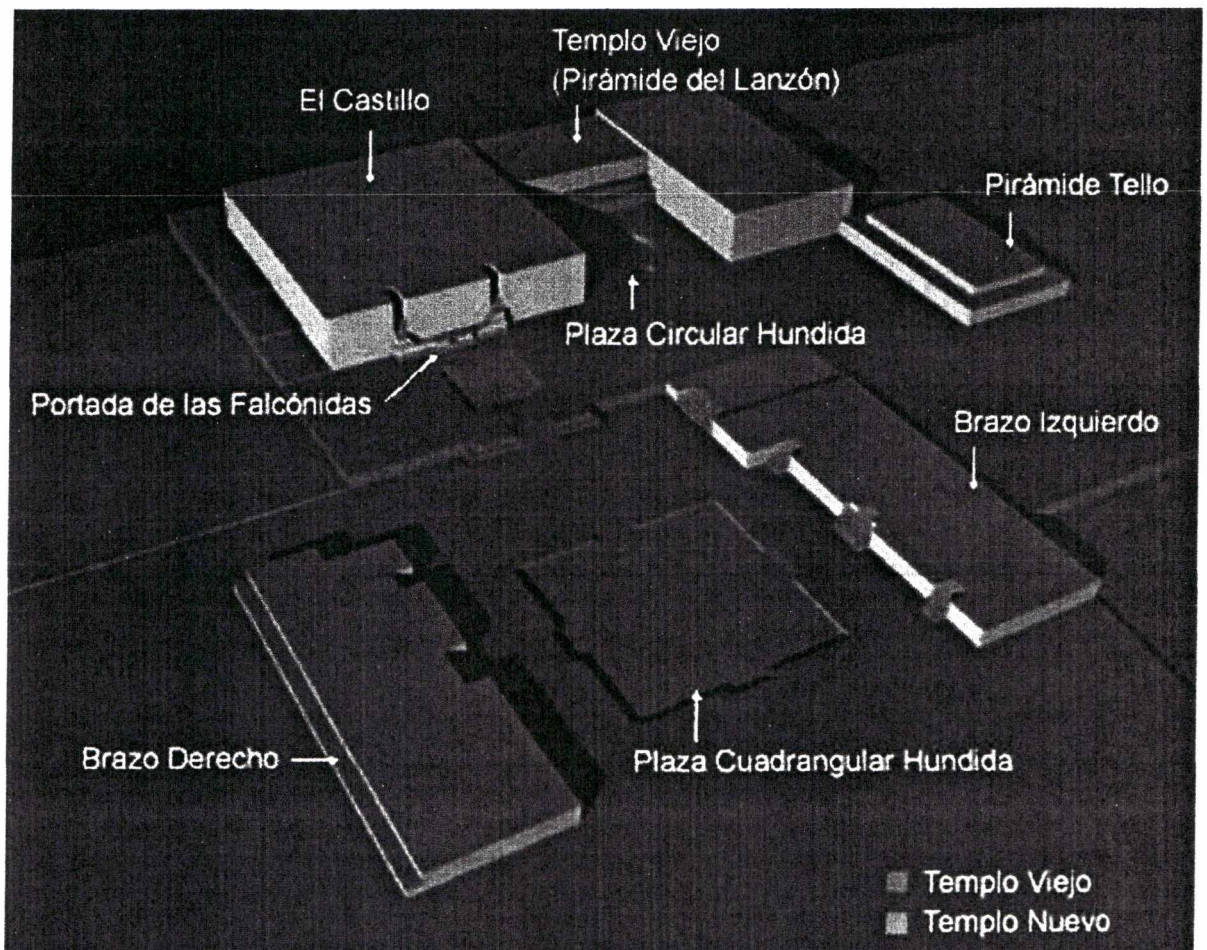


Fig. 12. El Lanzón Monolítico de Chavín de Huántar, representado con un aspecto plenamente antropomorfo luciendo colmillos de una fiera (Tello, 1960 y Burger, 1992, en Makowski, 2000, p. 519).

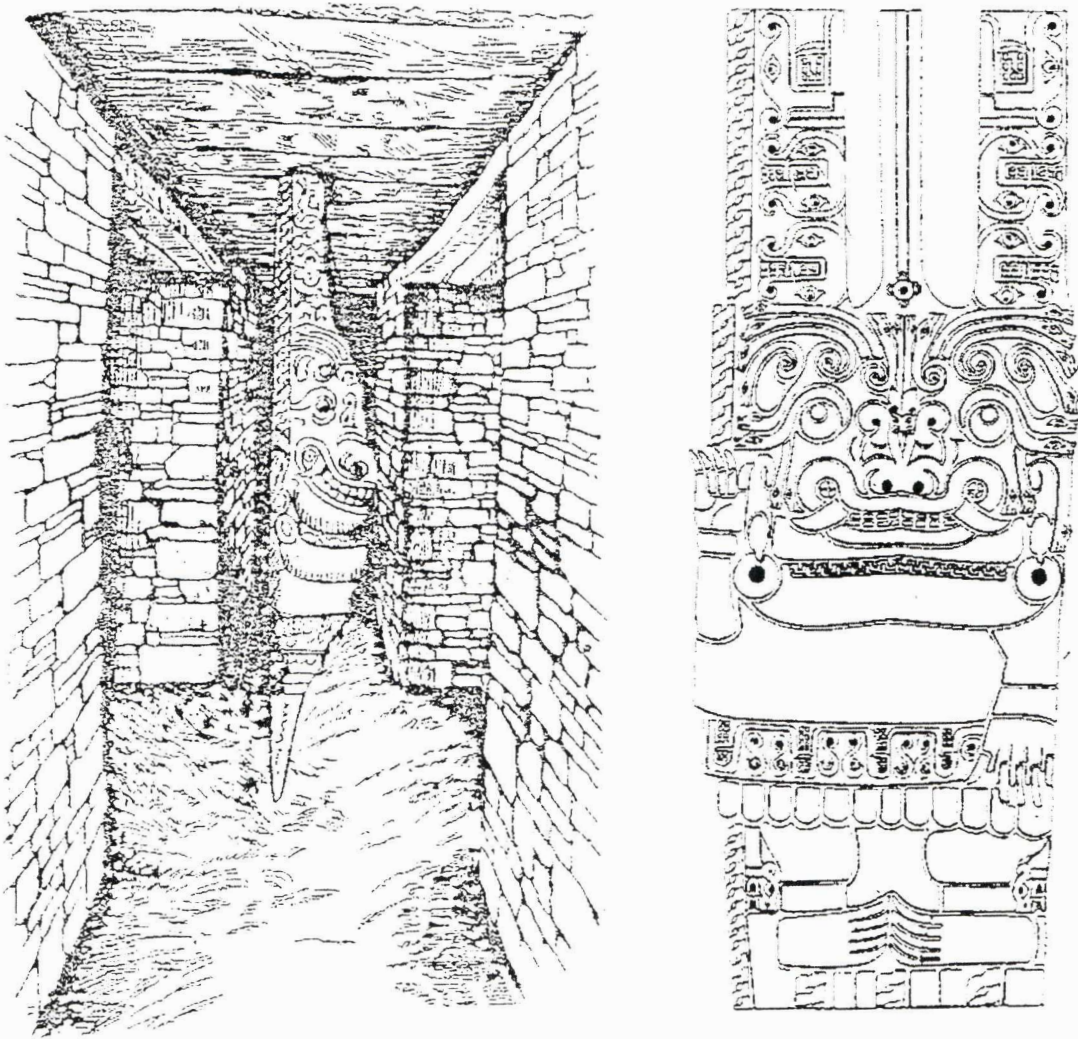


Fig. 13. Guerrero antropomorfo cuyo cuerpo emana un halo de rayos en forma de serpientes con cabezas de zorros (Makowski, 2003, p. 348).

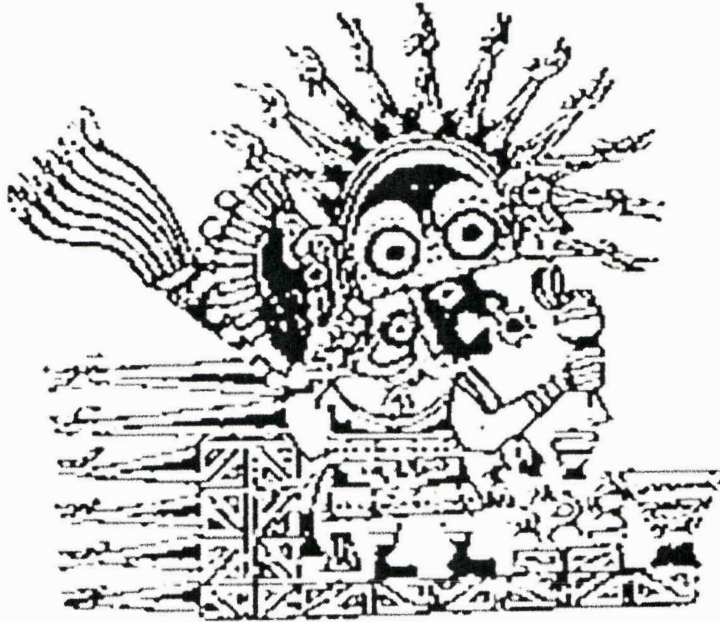


Fig. 14. La rebelión de los objetos animados (Giersz, 2005, p. 35).



S

Fig. 15. La travesía del océano en embarcaciones de totora con cubiertas (Giersz, 2005, p. 35).

Fig. 15a. La travesía del océano en embarcaciones de totora con cubiertas, de ida.



Fig. 15b. La travesía del océano en embarcaciones de totora con cubiertas, de regreso.



Fig. 16. Entrega de la copa, cuyas variantes se desarrollan en diferentes lugares (Kutscher, 1983, en Golte, 2009, p. 37).



Fig. 16a. Entrega de la copa (variante). (Golte, 2009, p. 91).



Fig. 17. Despeñamiento en las montañas (Giersz, 2005, p. 90).



Fig. 18. Escena de enterramiento asociado con las escenas de suplicio de una mujer (Donnan y McClelland, 1999, en Golte, 2009, p. 47).

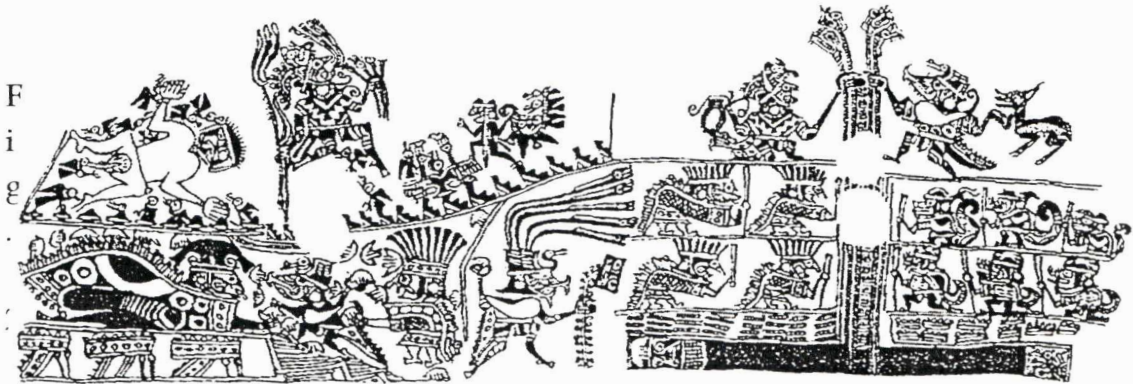


Fig. 19. La Divinidad Diurna (*variantes*). (Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, Perú).

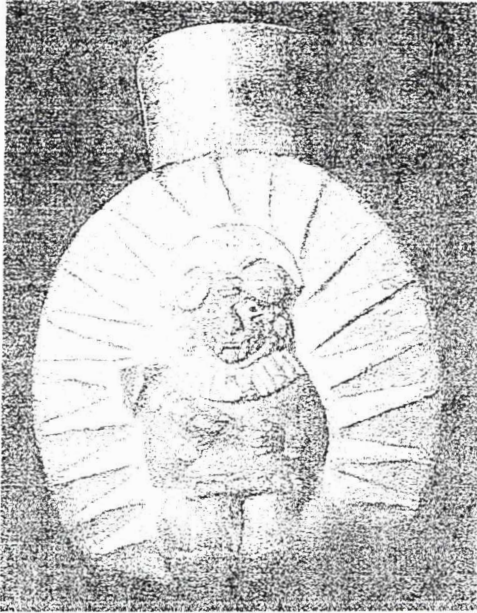


Fig. 21. Diosa Lunar (dib. Golte, 2009, p. 72).



Fig. 22. Divinidades subalternas del *mundo de arriba*, principalmente aves guerreras y felinos, éstos últimos cumplen la función de oficiantes, degüellan a los prisioneros sacrificados. (dib. Golte, 2009, p. 91)



Fig. 23. Divinidad Nocturna o de la Vía Láctea (Variantes). (Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, Perú).

A



B



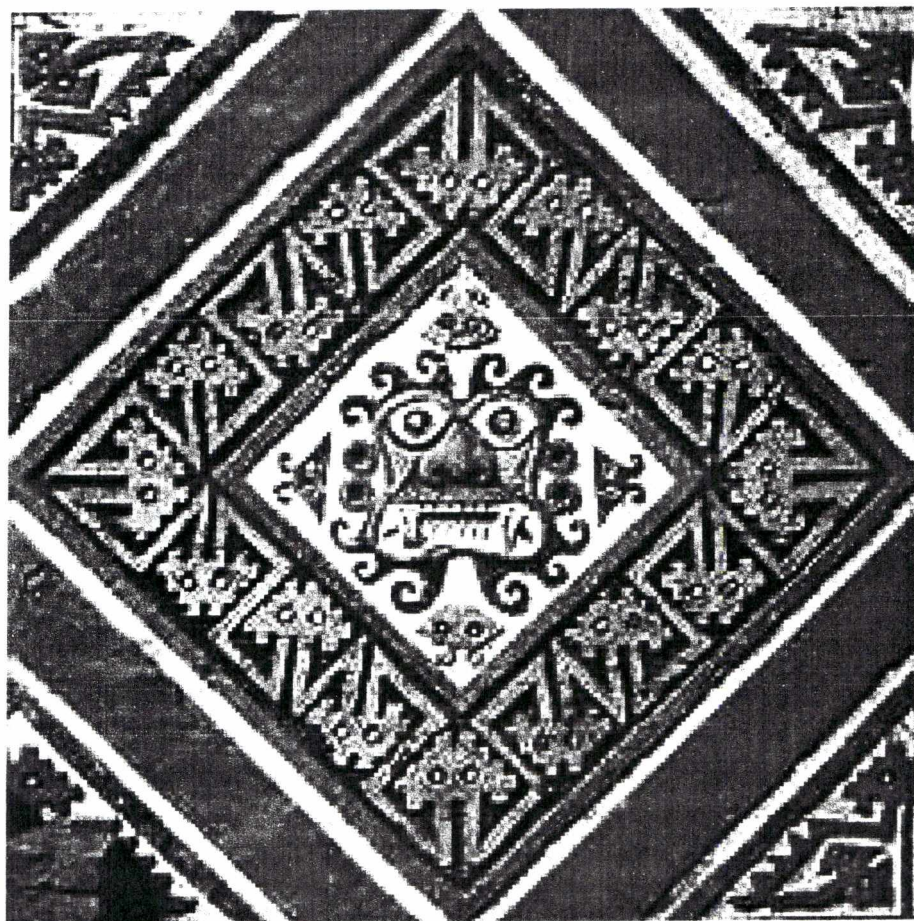
C



D



E. La Divinidad Nocturna. (Complejo Arqueológico de la "Huaca de la Luna", Trujillo, Perú).





F. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. (dib. Golte, 2009, p. 72).



G. Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima. (dib. Golte, 2009, p. 91).



Fig. 24. Dios de la Fertilidad, Carrión (2005), p. 81.

Fig. 25. La "Ceremonia de sacrificio", una de las piezas iconográficas complejas más estudiadas de los Moche, ilustrada en la famosa "Pieza Larco". (Vasija del Museo de Munich) (Kutscher, 1983, en Golte, 2009, p. 33).

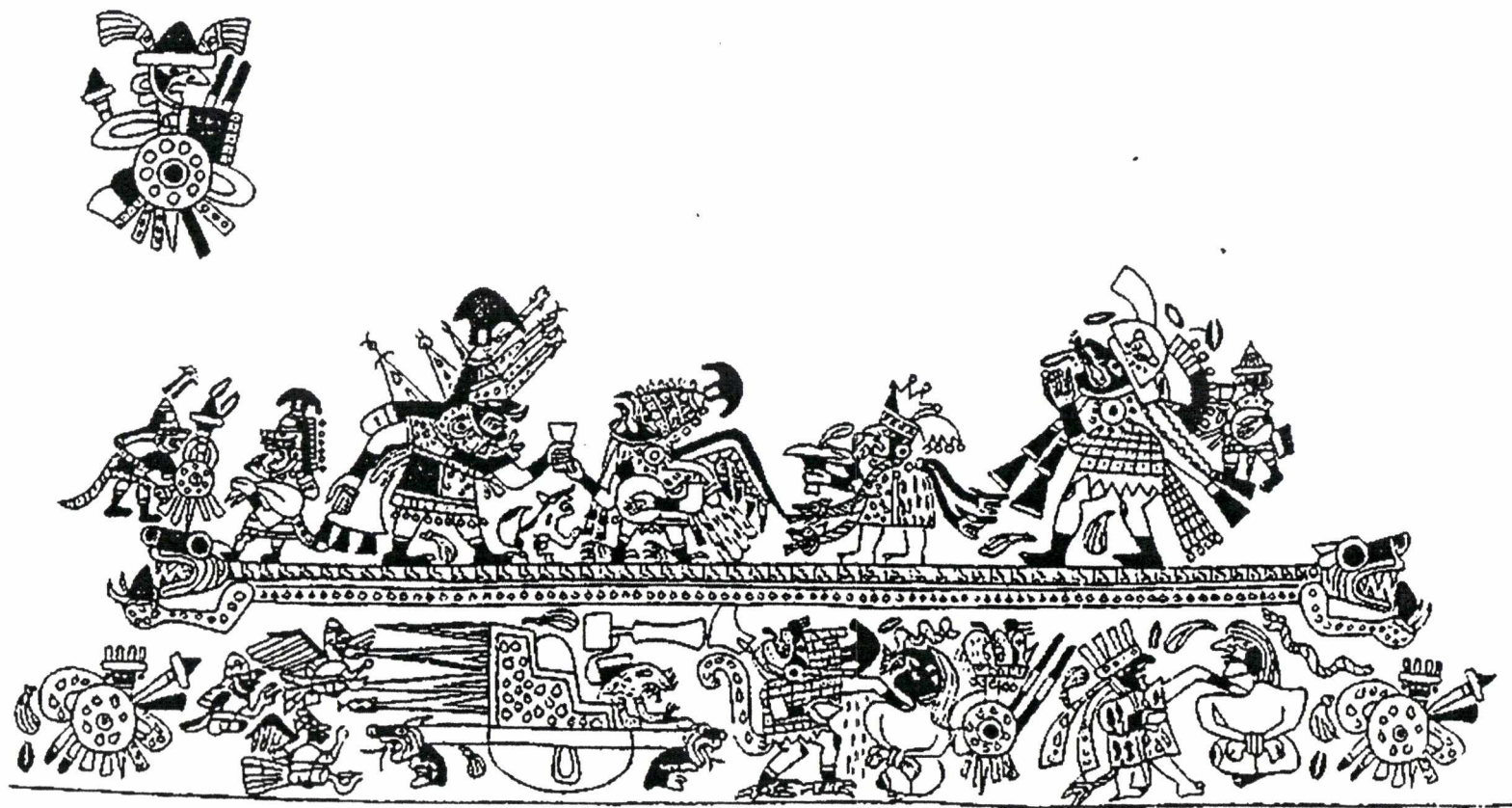


Fig. 26. La Divinidad de la Tierra (dib. Golte, 2009, p.72)



Fig. 27. Divinidad del Mar (*variantes*). (Golte, 2009, p. 72; Makowski, 2003, p. 38)



Fig. 28. Divinidades subalternas del mundo de abajo.
(Kutscher, 1983, en Giersz, 2005, p. 90)



Fig. 29. Divinidad Intermediadora



A. (dib. Golte, 2009, p. 89).

B. (Kutscher, 1983, en Golte, 2009,
p. 73).



Fig. 30. La Iguana mítica.
(Makowski, 2003, p. 348).



Fig. 31. Dios Diurno y Divinidad de la Tierra, en *tinku*. (Carrión, 2005, p. 37-41).



Fig. 32. Los muertos buscan el contacto con el mundo de arriba a través de personas lisiadas, ciegas, enanos u otros discapacitados, al parecer porque se las creía muy cercanas al mundo de los muertos. (Museo de la Nación, Lima, Perú) (dib, Golte, 2009, p. 116).



Fig. 33. El asa estribo de los huacos Moche como un comunicador entre los dos mundos opuestos. Representación de dos personas lisiadas situadas al final del asa estribo, el límite y comunicador entre ambos mundos. (Museo de la Nación, Lima, Perú) (dib, Golte, 2009, p. 154).

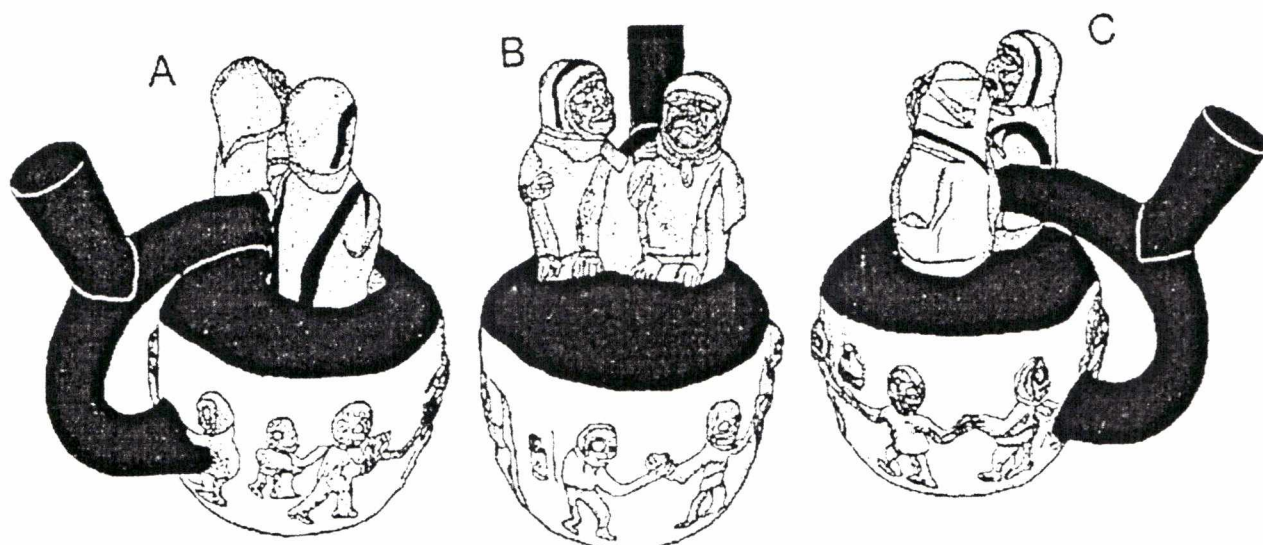


Fig. 34. Desde el *mundo de abajo* vuelve a nacer una nueva criatura. (Museo de Berlín).

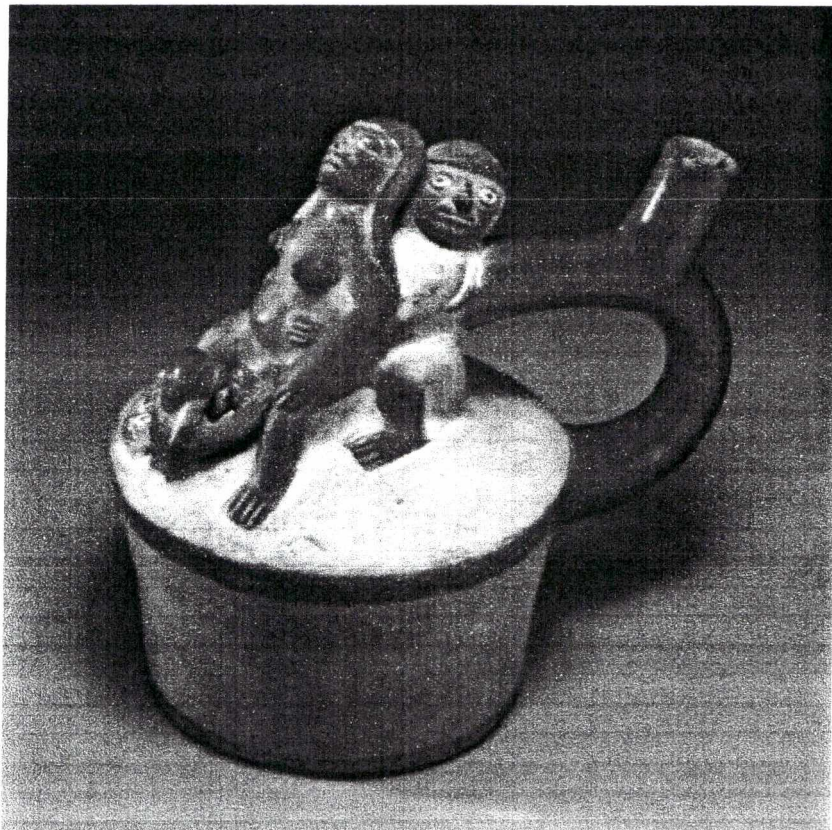


Fig. 35. Los Moches representan al mundo de los muertos como un lugar también de festividad, al representárselos bailando y tocando instrumentos musicales (Vergara y Sánchez 1996, en Golte, 2009, p. 158-159).

Fig. 35a. Baile de los muertos 1.



Fig. 35b. Baile de los muertos 2.



Fig. 35c. Baile de los muertos 3.

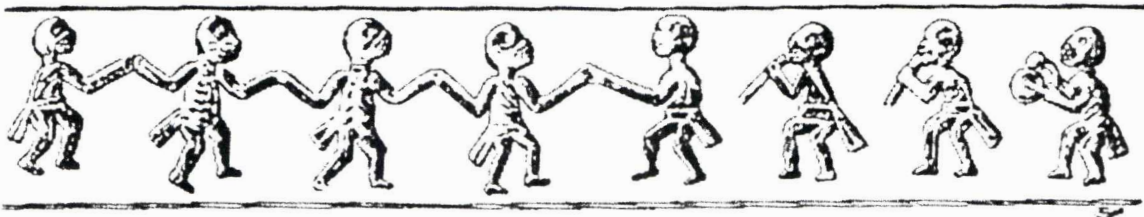


Fig. 35d. Baile de los muertos 4.



Fig. 35e. Baile de los muertos 5.

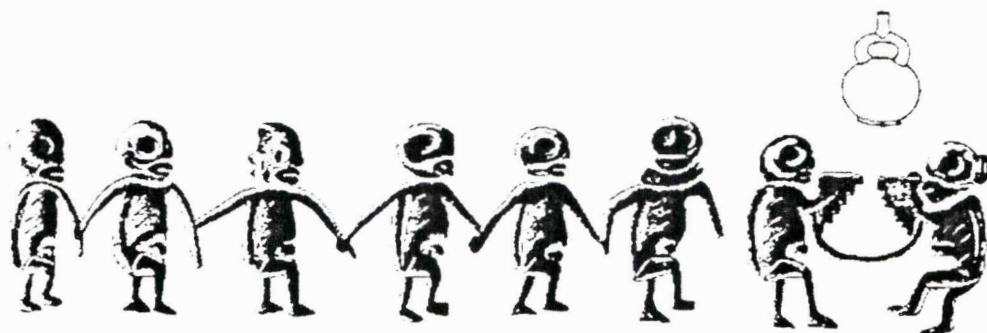


Fig. 36. Huacos "eróticos" moche. (Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera, Lima, Perú).

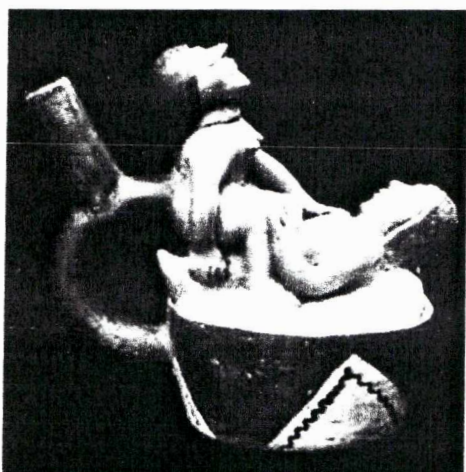


Fig. 37. Cancheros moches, para las ofrendas de semen al *mundo de los muertos*, desde el *mundo de los vivos*. (colección privada).

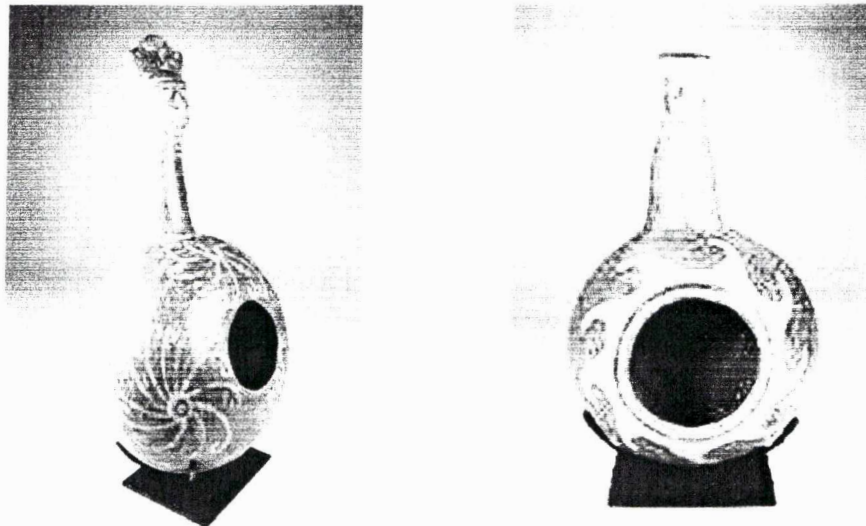
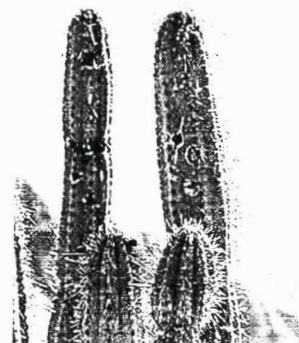
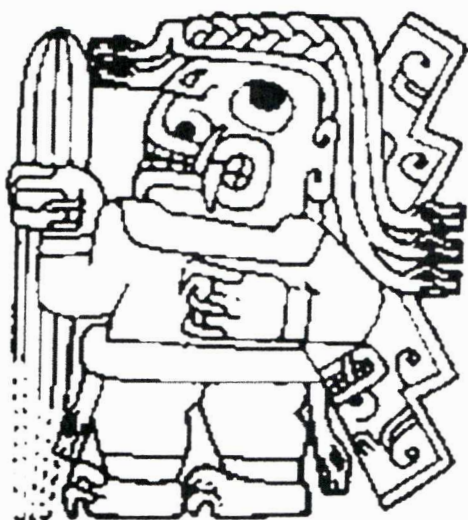


Fig. 38. Representaciones del Cactus San Pedro en las culturas Chavín y Moche. (Sawyer, 1966, en Dobkin, 1979, p. 11).

Chavín

Moche



BIBLIOGRAFÍA

ALVA, Pedro

- 2008 *En busca del personaje D de la élite Moche*. [En línea].
<http://www.uss.edu.pe/investigacion/tzhoecoen/pdfs/articulos/tzhoe%20II/EN_BUSCA_DEL_PERSONAJE_D_DE_LA_ELITE_MOCHE.pdf>
[2012, febrero 15]

ARSENAULT, Daniel

- 1995 *Balance de los estudios Moche (Mochicas) 1970-1994: primera parte: análisis iconográfico*. En "Revista Andina", N° 25, pp. 237-270, Lima.

BAYÁ, Francisco

- 1996 *Entre la cosmovisión andina y Heráclito*. En Yachay N° 24, pp. 43-60, La Paz.

BOURGET, Steve

- 2006 *Sex, death, and sacrifice in Moche religion and visual culture*. Austin, University of Texas Press, 2006.

CAMPANA, Cristóbal

- 1995 *El arte Chavín: análisis estructural de formas e imágenes*. Lima, Universidad Nacional Federico Villarreal.

CALVO, Tomás

- 2000 *La noción de Physis en los orígenes de la filosofía griega*. En Δαίμων, Revista de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid, n° 21, 2000, 21 - 38. Madrid.

CANÉ, Ralph

- 1983 "El obelisco Tello" de Chavín: un intento de análisis iconográfico de sus elementos según el atlas de John H. Rowe Mendoza. En "Boletín de Lima", N° 26, pp. 13-28. Lima.

CARRIÓN, Rebeca

- 2005 *La religión en el antiguo Perú (Norte y centro de la Costa, periodo post-clásico)*. Lima, Instituto Nacional de Cultura.

CASTILLO, Luis

- 2000 *La ceremonia del sacrificio: batallas y muerte en el arte Mochica*. Lima, Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera.
- 1989 *Personajes míticos, escenas y narraciones en la iconografía mochica*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP.

COLLI, Giorgio

- 1995 *La sabiduría griega*. Madrid, Trotta.

CONTRERAS, Daniel

- 2010 *A mito-style structure at Chavín de Huántar: Dating and implications*. En "Latin American Antiquity", vol. 21, N° 1, pp. 3-21.

De ACOSTA, José

- 1954 *Historia natural y moral e las indias*. Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

DEPAZ, Zenón

- 2002 *Horizontes de Sentido en la Cultura Andina. El mito y los límites del discurso racional*. [En línea].
<<http://www.cosmovisionandina.org/archivos/yachaywasi/HorizontesDeSentido.pdf>> [2012, enero 04]

DOBKIN, Marlene

- 1979 *Los alucinógenos de origen vegetal y la religión de los mochicas*. Lima, Cielo Abierto, Vol 2, N° 5, pp. 7-16.
- 1977 *Plants Hallucinogens and the Religion of the Mochica an Ancient Peruvian People*, in "Economic Botany", vol. 31 N° 2, pp. 189-203, California.

DOLORIER, Camilo

- 1999 *Oráculo de maíz: "Interpretación iconográfica del ídolo de Pachacámac"*. Lima, San Marcos.

ELIADE, Mircea

- 1978 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Tomo I. Madrid, Cristiandad.

ESTERMANN, Josef

- 1998 *Filosofía andina. Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito, Abya-Yala.

FELDMAN, Leonardo

2006 *El Cactus San Pedro, su función y significado en Chavín de Huántar y la tradición religiosa de los Andes Centrales*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Tesis de maestría en Arqueología Andina, no publicada).

FRANCO, Régulo

2003 *El Brujo: tradición y poder religioso (2a ed.)*. Trujillo, Computer Age.

GIERSZ, Milosz

2005 *El mundo sobrenatural Mochica: Imágenes escultóricas de las deidades antropomorfas en el Museo Arqueológico Rafael Larco Herrera*. Lima, Fondo Editorial de la PUCP.

GOLTE, Jürgen

2009 *Moche: cosmología y sociedad: una interpretación iconográfica*. Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas.

2008a *Las formas de generación de sentido en los cuerpos de íconos Moche y Nazca*. [En línea]

<<http://portal.fachse.edu.pe/sites/default/files/UN04-Golte.pdf>>

[2011, noviembre 05]

2008b *La modelación de una cosmología*. En "Scientia", Revista del Centro de Investigación de la Universidad Ricardo Palma, Año X, N° 10, pp.17-36, Lima.

1994 *Iconos y narraciones: la reconstrucción de una secuencia de imágenes Moche*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

GUTHRIE, William

1991 *Historia de la filosofía griega I*. Madrid, Gredos.

HARRISON, Jane

1991 *Prolegómenos al estudio de la religión griega*. Londress, Princeton.

HEIDEGGER, Martín

1993 *Ser y tiempo*. Santiago, Universitaria.

HOCQUENGHEM, Anne

1987 *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- HUSSERL, Edmund
1997 *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Fondo de Cultura Económica.
1991 *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica.
- IWASAKI, Fernando
1987 *Alucinógenos y religión: aproximaciones hacia el arte Chavín*. En "Histórica", Pontificia Universidad Católica del Perú, vol. 11, N° 1, pp. 1-24, Lima.
- LAJO, Javier
2002 *Qhapaq kuna: Más allá de la civilización*. Cusco, Pachawaray.
- KERENYI, Karl
1999 *La religión antigua*. Barcelona, Herder.
- KLEIN, Otto
1967 *La cerámica Mochica: caracteres estilísticos y conceptos*. Valparaíso, Universidad Técnica Federico Santa María.
- KIRK, Geoffrey
2002 *La naturaleza de los mitos griegos*. Barcelona, Paidós.
1985 *El Mito: su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*. Barcelona, Paidós.
- LISA, Esteban
1973 *La Teoría de la cosmovisión, un mundo nuevo para la humanidad; la armonía "espacio-tiempo" en el universo y en el hombre y el sentido de la "unidad" cósmica, sin unidad*. Buenos Aires, Instituto de Investigaciones de la Teoría de la Cosmovisión.
- LÓPEZ, Alfredo
2008 *Dioses del Norte, dioses del Sur: religiones y cosmovisión en Mesoamérica y los Andes*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- LUMBRERAS, Luis
1989 *Chavín de Huántar en el nacimiento de la civilización andina*. Lima, Instituto Andino de Estudios Arqueológicos.
1970 *Los Templos de Chavín*. Lima, Corporación Peruana del Santa.

LLAMAZARES, Ana

- 2011 *Metáforas de la dualidad en los andes: Cosmovisión, arte, brillo y chamanismo*. [En línea].
<http://www.desdeamerica.org.ar/pdf/metaforas_dualidad.pdf>
[2012, mayo 14]

MAKOWSKI, Krzysztof

- 2008 *Poder e identidad étnica en el mundo Moche*. Lima, Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú.
- 2003 *La deidad suprema en la iconografía Mochica: ¿cómo definirla?* En "Moche: Hacia el final del milenio, actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche", vol.1. Universidad Nacional de Trujillo, pp. 343-381, Trujillo.
- 2000 *El Obelisco Tello y los dioses de Chavín*. En *Los Dioses del Antiguo Perú*, vol. 1, Fondo Editorial del Banco de Crédito del Perú, pp. 71-87, Lima.
- 1997 *Dioses del templo Chavín: reflexiones sobre la iconografía religiosa*. En "Arqueología, antropología e historia en los Andes: Homenaje a María Rostworowski", Instituto de Estudios Peruanos, 1997, pp. 501-525, Lima.
- 1996 *Los seres radiantes, el águila y el búho: la imagen de la divinidad en la Cultura Mochica (Siglos II-VIII D.C.)*. En "Imágenes y Mitos: Ensayos sobre las artes figurativas en los Andes Prehispánicos", Fondo Editorial SIDEA, pp. 13-114, Lima.

MARKHAM, Clements

- 1971 *Una comparación de las antiguas esculturas peruanas y las piedras de Tiwanaku y Chavín*. En "Boletín del Seminario de Arqueología". Pontificia Universidad Católica del Perú, N° 10, pp. 23-31, Lima.

MEJÍA, Mario

- 1998 *La Cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América andina*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Tesis de maestría en Historia de la Filosofía, no publicada).

NILSON, Martín

- 1953 *Historia de la religiosidad griega*. Madrid, Gredos.

OLIVERA, Gloria

- 2006 *Los dibujos como medio de comunicación de la élite Mochica*. Lima.

ORTEGA Y GASSET, José

- 2001 *¿Qué es filosofía?* Madrid, Alianza Editorial.

OTTO, Walter

- 1993 *Los dioses de Grecia*. Madrid, Ciruela.

- PAZOS, Jacinto
 2009 *Entrevista a Jürgen Golte: La iconografía prehispánica desde el universo Moche.* [En línea].
 <http://sisbib.unmsm.edu.pe/bibvirtual/Publicaciones/revis-antrop/2008_n6/pdf/a14v6n6.pdf> [2012, enero 13]
- PÁNIKER, Salvador
 1992 *Filosofía y mística, Una lectura de los griegos.* Barcelona, Anagrama.
- PEÑA, Antonio & DEPAZ, Zenón
 2005 *La racionalidad andina.* Lima, Mantaro.
- ROJAS, Teresa
 2009 *Historia General de América Latina I: Las sociedades originarias.* París, Trotta.
- ROWE, John
 1972 *El arte de Chavín: estudio de su forma y su significado.* En "Historia y Cultura", N° 6, pp. 249-276, Lima.
- SOBREVILLA, David
 1999 *Repensando la tradición de nuestra América.* Lima, Banco Central de Reserva - Fondo editorial.
- TOLA, Fernando & DRAGONETTI, Carmen
 2008 *Filosofía de la India.* México, Kairós.
- VARGAS, Pedro
 2009 *Análisis de los signos gráficos del Obelisco Tello de Chavín de Huántar.* Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Tesis de licenciatura en Arqueología, no publicada).
- VELÁSQUEZ, Orlando
 2008 *Cosmovisión de la muerte.* Trujillo, Fondo Editorial de la Universidad Nacional de Trujillo.
- VERNANT, Jean
 2002 *Entre mito y política.* México, ICE.
- WONG, Antonio
 2009 *Los fundamentos amazónicos en la antigua religión prehispánica: los murciélagos en el simbolismo de los Chavín.* En "Investigaciones Sociales", vol. 13, N° 22, pp. 239-245, Lima.

ANEXOS: Matriz de consistencia.

Título: El *sentido del mundo* en las culturas prehispánicas del antiguo Perú

PROBLEMA	OBJETIVOS	HIPÓTESIS
<p>1. ¿Existieron concepciones análogas al <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i> griegas, como constituyentes de <i>sentido del mundo</i>, en las culturas precolombinas Chavín y Moche?</p> <p>2. ¿Las culturas prehispánicas Chavín y Moche necesitaron de una concepción análoga al <i>λόγος</i>, como <i>razón</i> y <i>principio</i>, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza?</p> <p>3. ¿La constitución de <i>sentido del mundo</i> de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, al tener los análogos griegos de <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i>, estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico?</p> <p>4. ¿Las concepciones de la vida, la muerte y el <i>sentido</i> de la existencia en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, fue distinta de la griega?</p>	<p style="text-align: center;">Generales:</p> <p>1. Mostrar la existencia de concepciones análogas al <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i> griegas, como constituyentes de <i>sentido del mundo</i>, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>2. Mostrar si las culturas prehispánicas Chavín y Moche necesitaron de una concepción análoga al <i>λόγος</i>, como <i>razón</i> y <i>principio</i>, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza.</p> <p>3. Mostrar que la constitución de <i>sentido del mundo</i> de las culturas prehispánicas Chavín y Moche, al tener los análogos griegos de <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i> estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico.</p> <p>4. Mostrar que la consistencia de <i>sentido del mundo</i> en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, a partir de sus concepciones de la <i>vida</i>, la <i>muerte</i> y el <i>sentido</i> de la existencia, fue distinta de la griega.</p> <p style="text-align: center;">Específicos:</p> <p>1. Describir la forma que asumió la concepción de <i>ἀρχή</i> como <i>principio</i> u <i>origen</i> del mundo, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>2. Describir la forma que asumió la concepción de <i>κόσμος</i> como <i>orden</i> en la naturaleza, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>3. Describir la forma que asumió la concepción de <i>φύσις</i> como <i>naturaleza</i>, en las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>4. Describir la forma que asumió la concepción de <i>λόγος</i> como <i>razón</i> o <i>principio</i> del cambio y movimiento de la naturaleza en las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>5. Relacionar las concepciones de <i>ἀρχή, κόσμος, φύσις</i> y <i>λόγος</i> griegas, con sus análogos de las culturas precolombinas Chavín y Moche.</p> <p>6. mediante el existencialismo las concepciones de la <i>vida</i>, la <i>muerte</i> y el <i>sentido de la existencia</i>, como constituyentes de <i>sentido del mundo</i> en las culturas prehispánicas Chavín y Moche.</p>	<p>1. Las concepciones de <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i> griegas, tuvieron sus análogos, como constituyentes de <i>sentido del mundo</i>, en las culturas prehispánicas del antiguo Perú.</p> <p>2. Las culturas prehispánicas Chavín y Moche no necesitaron de una concepción análoga al <i>λόγος</i>, como <i>razón</i> y <i>principio</i>, para explicarse el cambio y movimiento de la naturaleza.</p> <p>3. La constitución de <i>sentido del mundo</i> de las culturas prehispánicas del antiguo Perú, al tener los análogos griegos de <i>ἀρχή, κόσμος</i> y <i>φύσις</i>, estuvo en condiciones de gestar un pensamiento filosófico.</p> <p>4. Las concepciones de la <i>vida</i>, la <i>muerte</i> y el <i>sentido de la existencia</i> en las culturas prehispánicas Chavín y Moche, fue distinta de la griega.</p>