El Eje del Universo

Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador Prehispánico

SIB-UCE LABORATORIO DE DIGITALIZACIÓN
Campus Central, calle Jerónimo Leyton y Gatto Sobral
+593 2230757 ext: 808 biblioteca.general@uce.edu.ec
©2022-2024

BASE LEGAL PARA DIGITALIZACIÓN DE LIBROS CON DERECHOS DE AUTOR

El Sistema Integrado de Bibliotecas de la Universidad Central del Ecuador, digitalizará su acervo bibliográfico siempre y cuando sea para fines educativos y de investigación. No se permite la reproducción y distribución para la comercialización directa e indirecta de este.

La digitalización del material bibliográfico se lo realiza de acuerdo al Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación **Art. 212 numeral 9, Literal ii** "(…) Una biblioteca o archivo podrá, además, realizar los siguientes actos (…) La reproducción electrónica y comunicación pública de obras de su colección para ser consultadas gratuita y simultáneamente hasta por un número razonable de usuarios, sólo en terminales de redes de la respectiva institución o para usuarios de esa institución bajo su control, en condiciones que garanticen que no se puedan hacer copias electrónicas de esas reproducciones" y **literal vii** "La reproducción, adaptación, traducción, transformación, arreglo, distribución y comunicación de una obra protegida por derechos de autor o una prestación protegida por derechos conexos, en uno o más formatos accesibles para el uso exclusivo de personas con discapacidad".

Este material se considera un producto intelectual a favor de su autor; por tanto, la titularidad de sus derechos se encuentra protegida por el Código Orgánico De La Economía Social de los Conocimientos, Creatividad e Innovación. La violación a dichos derechos constituye un delito que será responsabilidad del usuario.

Este libro está disponible físicamente en

Biblioteca:
Facultad de Artes

Piso:	**Estante:**	**Bandeja:**
PB	02	06

Convenio interinstitucional:

Enlace al catálogo:

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

El Eje del Universo

Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador Prehispánico

Andrés Gutiérrez Usillos

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM POTENTIOR EST SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

MINISTERIO DE CULTURA
DIRECCIÓN GENERAL DE BELLAS ARTES Y BIENES CULTURALES
SUBDIRECCIÓN GENERAL DE MUSEOS ESTATALES
MUSEO DE AMÉRICA
Ministerio de Cultura del Ecuador

www.mcu.es
Catálogo de publicaciones de la AGE
http://publicacionesoficiales.boe.es/

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

MINISTERIO DE CULTURA

Edita:
© SECRETARÍA GENERAL TÉCNICA
Subdirección General
de Publicaciones, Información y Documentación

© Del texto y de las imágenes: sus autores

NIPO: 551-11-084-8
ISBN: 978-84-8181-498-9
Depósito legal: M-47543-2011

Imprime: Punto Verde
Papel reciclado

MINISTERIO
DE CULTURA

Ángeles González-Sinde
Ministra de Cultura

Mercedes E. del Palacio Tascón
Subsecretaria de Cultura

Ángeles Albert
Directora General de Bellas Artes y Bienes Culturales

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM
SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Presentación

Existen ocasiones especiales y esta es una de ellas, en las que se pone de manifiesto la levedad de las fronteras que distancian las disciplinas humanísticas, y la inconsistencia de empeñarse en sutiles aislacionismos en aras de purezas académicas, pues en el fondo todas ellas tienen como fin último el conocimiento del ser humano, de su pensamiento, organización y producción. Este libro resulta ser un sugestivo paradigma del mestizaje de diferentes perspectivas históricas, arqueológicas, artísticas, iconográficas, científicas, para lograr ese objetivo final. Cuando se inicia su lectura probablemente se parte de un borroso o muy leve conocimiento de la cultura Jama Coaque del Ecuador Prehispánico, pero a medida que uno se sumerge entre sus páginas y se interna en sus descripciones, análisis y propuestas de interpretación, va dibujando y perfilando en su mente los rasgos nítidos de una cultura viva, el papel esencial que han cumplido hombres y mujeres en torno a la formación y desarrollo de uno de los aspectos inmateriales fundamentales y de mayor dificultad de análisis, que es el de la religiosidad.

Y, además, como directora del Museo de América, me complace especialmente la presentación de este libro, porque sin lugar a dudas supone una revalorización, casi una reivindicación, del papel que pueden y deben cumplir los bienes custodiados en estas instituciones culturales en relación con el aporte sobre la comprensión del ser humano. Y es que el patrimonio material ubicado en museos carece en muchos casos de un contexto asociado que nos informe sobre su procedencia, datación y trayectoria, como sucede con los materiales arqueológicos de la cultura Jama Coaque objeto de este estudio. A pesar de ello, estos bienes tienen su voz propia, alta y clara, para relatar la historia de la sociedad que los produjo. Solo hay que saber escuchar, entender y transmitir ese mensaje, que es lo que el autor de este libro ha hecho.

Ahora, la voz de la cultura Jama Coaque resuena de nuevo entre las páginas de este estudio y clama por hacer oír su eco entre las vitrinas de los museos. Su autor deconstruye algunos de los *mitos* de la interpretación de las figuras cerámicas que frecuentan los museos, deduciendo nuevos significados razonados sobre la base de comparaciones con sociedades etnográficas de las que existen testimonios directos, pero también mediante la puesta en común de rasgos con otras culturas arqueológicas y la lectura de las fuentes documentales. El papel de la mujer en estas sociedades, el análisis de la indumentaria del chamán-sacerdote, la recuperación de los *rituales* y el significado de los mismos o el establecimiento de un corpus de *divinidades* Jama Coaque, por primera vez organizados para su comprensión como un sistema, son algunos de los admirables aportes de este estudio.

La cultura Jama Coaque, y en general las culturas prehispánicas o precolombinas como se prefiera, del Ecuador, reviven por un momento en estas páginas. Del hilo de voz que reverbera entre sus líneas, casi puede escucharse la melodía que subyace sobre el conocimiento de las mismas. Y este libro supone un aporte esencial para la afinación de alguno de los instrumentos musicales de una orquesta que va a permitir interpretar esa música y posibilitará la comprensión de estas culturas. Entre todos, y los museos aquí juegan un papel esencial, es preciso continuar adelante con estas investigaciones para poder interpretar la sinfonía completa, para poder deleitarse con la voz y el sonido vivo de la América prehispánica.

Concepción García Sáiz
Directora del Museo de América

Agradecimientos

Para la culminación en esta publicación del proyecto de investigación que se inició hace algunos años, necesariamente ha sido indispensable la confluencia de apoyos y sinergias de diferentes índoles. Ellas han posibilitado su desarrollo y por tanto toca ahora, más que justificadamente, agradecer su intervención. En primer lugar, quisiera comenzar mostrando mi gratitud a Concha García Sáiz, directora del Museo de América (Madrid, España), no solo por presentar esta publicación, sino por haberme confiado su apoyo, posibilitándome la incorporación a la institución que dirige y poder culminar este trabajo de la mejor forma posible, en proximidad a las colecciones a las que en gran parte se refiere. A Ana Verde, responsable de las colecciones de arqueología del Museo y muy especialmente a Ana Castaño, que me ha acompañado con amabilidad y profesionalidad en las visitas a los almacenes y a Nuria Moreu, también del Museo de América, que con enorme celeridad y profesionalidad me ha ido procurando el incesante goteo de peticiones de imágenes de los bienes culturales de dicho Museo que aquí se muestran.

A Marian del Egido del Instituto de Patrimonio Cultural de España y su equipo, especialmente a Marian García, por la eficaz labor de investigación que llevan a cabo para el conocimiento y salvamento del patrimonio cultural y en este caso la que se ha realizado para intentar extractar algo más de información adicional sobre *lo visible* de las vasijas y figuras Jama Coaque conservadas en el Museo de América. A Tomás Calderón, del Laboratorio de Datación de la Universidad Autónoma de Madrid, que ayudó a situar temporalmente algunas de estas cerámicas.

A Emília Aglio, colega y amiga, que me ha comprendido en algunos difíciles momentos y me ha alentado constantemente a continuar con este trabajo, y sobre todo por su paciente y eficaz colaboración en la publicación de este libro, sus atinados consejos e incalculable experiencia. A la Subdirección General de Museos Estatales por su impulso para que el trabajo viera la luz. Al personal de la Subdirección General de Publicaciones, Información y Documentación por haber realizado un excelente trabajo. Al Archivo General de Indias y a la Subdirección General de Archivos Estatales por su cordialidad y celeridad en la cesión de las imágenes. Y en general, a los compañeros del Ministerio de Cultura y de los museos que realizan una labor día a día en el sostenimiento y difusión del patrimonio en España.

En Ecuador también son muchas las personas a las que quisiera recordar y agradecer. En primer lugar, a Iván Cruz, por su apoyo en la realización de este estudio, por su generosidad y gentileza al facilitarme el acceso y la información necesarias sobre las colecciones del Museo de Arte Precolombino Casa del Alabado (Quito, Ecuador), a Jimena Lobo, directora del museo cuando comencé con este trabajo, y a Christian Mesía, su actual director, sin cuya aportación en relación con las imágenes de las colecciones que custodia su Museo, este estudio habría perdido una parte esencial.

Del Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, a Estelina Quinatoa Cotacachi y a su equipo, que me facilitaron el acceso a los fondos para poder revisar y fotografiar parte de las extensas y magníficas colecciones que allí se custodian. A Adriana P. Grijalva, por su apoyo.

En la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, especialmente a Lupe Cruz, coordinadora del Museo Wielbauer, y a José María Jaramillo, director del Museo Jacinto Jijón y Caamaño, también en esta Universidad.

A Paulina Terán, arqueóloga y amiga ecuatoriana que desde el comienzo de mi carrera me ha animado a continuar en este mundo de la arqueología americana y ha abierto las puertas de la investigación en Ecuador, que incluyeron las de su propia casa. Gracias por los comentarios profesionales y los cordiales ánimos sobre este trabajo.

En Guayaquil, a Graciela García Ramos, quien me fue mostrando el camino de los museos en una ciudad que me era desconocida. A Mariela García Caputti, que como directora del Centro Cultural Libertador Simón Bolívar en 2009 me permitió el acceso a los fondos y ha continuado apoyándome para poder finalizar este trabajo, y a Carolina Jervis, así como a su equipo. A María Antonieta Funes Sánchez, directora del Museo de Arte Prehistórico Carlos Zevallos Menéndez de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo del Guayas, por su amabilidad en la visita y su cordialidad al permitirme fotografiar los fondos.

Y a los técnicos y científicos que han realizado los análisis de los restos vegetales, como Francisco Javier Aceituno Bocanegra de la Universidad de Antioquia (Colombia), y Ana Margarita Guachamín del Instituto Nacional de Patrimonio Cultural (Ecuador) que contribuyeron a resolver el enigma del contenido de la botella Jama Coaque, a través del análisis de sus almidones y de sus pólenes, respectivamente. Mi sincero agradecimiento a las personas y entidades que facilitan el flujo de imágenes entre instituciones, especialmente a aquellas que entienden que la difusión cultural está por encima de otro tipo de intereses mercantilistas, lo que cada vez resulta más difícil. A Ana Tomás del Museo Nacional de Antropología, a Ramón Gil del Museo Casa Colón de Las Palmas; a Jason Tomberlin de North Carolina Collection, Wilson Library, de la Universidad de Carolina del Norte; a Iván Boserup de la Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca; a Daisy Njoku de National Anthropological Archives de Smithsonian Institution; a Vicente Aupí del Observatorio de Torremocha del Jiloca. Y, por supuesto a todos aquellos profesionales de otras instituciones con las que he establecido contacto para la obtención de imágenes o la realización de consultas y que sería prolijo enumerar.

Finalmente y sobre todo, a Jose, por apoyarme constantemente y por estar siempre cerca haciéndome la vida más sencilla.

Instituciones y abreviaturas

- AGI
  Archivo General de Indias, Sevilla, España
- BPRM
  Biblioteca del Palacio Real, Madrid, España
- BRCD
  Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca
- MAAC
  Centro Cultural Libertador Simón Bolívar, Guayaquil, Ecuador
- MAM
  Museo de América, Madrid, España
- MBCQ
  Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito
- MBCE
  Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Esmeraldas
- MBCC
  Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Cuenca
- MBMS
  Museo Barbier-Mueller, Suiza
- MCC
  Museo Casa Colón, Las Palmas de Gran Canaria, España
- MCHAP
  Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago de Chile
- MEG
  Museo de Etnografía de Ginebra, Suiza
- MUCAE
  Museo Universitario Colecciones de Arqueología y Etnología de América. Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España
- Museo del Alabado
  Casa del Alabado, Museo de Arte Precolombino. Quito, Ecuador
- Museo Núcleo del Guayas
  Museo de Arte Prehistórico *Carlos Zevallos Menéndez* de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo del Guayas, Guayaquil, Ecuador
- MFLG
  Museo Fundación Lázaro Galdiano, Madrid, España
- MJJC
  Museo Jacinto Jijón y Caamaño, Quito, Ecuador
- Museo Presley Norton
  Guayaquil, Ecuador
- NCCWL
  North Carolina Collection, Wilson Library. The University of North Carolina at Chapel Hill, EEUU
- PUCE
  Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

FACULTAD DE ARTES
SIB - UCE

Índice

Pág.

INTRODUCCIÓN 16

JAMA COAQUE EN EL CONTEXTO CULTURAL PREHISPÁNICO 19

1. El período del Desarrollo Regional 20

2. La cultura Jama Coaque: rasgos para su definición 25
Marco geográfico y cronológico de la cultura Jama Coaque 25
Los subestilos de la cultura Jama Coaque 27
Patrón de asentamiento y organización sociopolítica 27
El asentamiento principal a principios del siglo XVI: Coaque 33
Las provincias en la costa norte de Ecuador 35
La provincia de Pasao 35
Jama Coaque en la provincia de Esmeraldas 36
San Martín de Campaces 39
Las etnias en la región 40
Las migraciones barbacoas 43
La disminución demográfica 44
Militarismo y relaciones bélicas con culturas vecinas 45
Pactos y ligas 50
Santuarios y relaciones comerciales 53

3. El ámbito geográfico y el régimen pluviométrico 55
El cambio climático / cambio cultural / cambio ideológico 58
Alimentación y cultivos 62

LA ICONOGRAFÍA DE LAS FIGURITAS JAMA COAQUE 67

1. Interpretación de la función de las figuritas 67
Fabricación y policromía de las figuras 71
Análisis iconográfico 73

2. Chamanes y sacerdotes en la cultura Jama Coaque 77
Chamanes 78
La parafernalia del chamán 81
Sacerdotes 82
La jerarquía de chamanes-sacerdotes 83

3. Diferencias entre chamanes y sacerdotes 85

4. Características de los chamanes-sacerdotes Jama Coaque 86
La indumentaria de los chamanes-sacerdotes Jama Coaque 87

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST QUAM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Pág.

Los chamanes con tocados de caracoles o los sacerdotes de la lluvia ... 88
Los caracoles en la indumentaria del chamán ... 91
Chamanes sacrificadores ... 96
Características comunes de los chamanes de caracoles ... 102
Chamanes y tubérculos ... 125
Chamanes y lateralidad ... 127
El ritual de iniciación chamánica ... 128
Chamanes con tocados de aves ... 135
El tocado ... 136
Dos chamanes, dos estaciones ... 151
Otros chamanes ... 151
Chamanes con crustáceos ... 152
Chamanes con serpientes ... 154
Los chamanes y la música ... 155
Instrumentos de viento ... 157
Instrumentos de percusión ... 161
Danzantes ... 164

5. Las plantas sagradas y rituales en la iconografía Jama Coaque ... 177
Botellas y representaciones fitomorfas ... 178
La identificación de la planta y su utilización ... 184
Le evidencia iconográfica ... 184
El maní: asociación paralela ... 189
La evidencia directa: análisis del contenido de una de estas botellas ... 193
Figuras antropomorfas con tocados en los que se representa el elemento vegetal ... 194
Representaciones femeninas asociadas a la planta sagrada ... 197
Asociaciones simbólicas con insectos, peces y aves ... 197
Insecto ... 198
Animal plano marino ... 202
Significado simbólico y ritual de la planta ... 204

6. Los chamanes y las sustancias alucinógenas en la cultura Jama Coaque ... 204
Tipos de alucinógenos ... 206
El uso de la coca en la costa de los Andes septentrionales ... 207
Las espátulas para la cal y los colgantes de colmillo ... 209
Las llíptas, poporos y las ollitas para cal ... 211
Consumo de bebida alucinógena. El vómito en la cultura Jama Coaque ... 213
Tabaco y ambil ... 218
Yagé o ayahuasca (*Banisteriopsis caapí*) y yocó (*Paullinia yoco*) ... 219
Yopo o vilca (*Anadanthera colubrina*) y virola (*Virola sp.*): polvos para esnifar ... 219
Los hongos ... 222

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST SAPIENTIA OMNIUM
FUNDADA EN 1826
QUITO

Pág.

7. Las ceremonias y rituales 222
Rituales de nacimiento en la cultura Jama Coaque 224
Ritos de iniciación a la pubertad femenina 226
Sacerdotisas y rituales femeninos: escarificaciones, tatuajes y pinturas corporales 235
Rito de iniciación masculino 244
Ritos de matrimonio 246
Rituales de enterramiento 248

8. Los recintos ceremoniales y templos 249
Los espacios naturales 250
Las casas comunales 251
Las casas de los caciques 251
Los templos 255
La función de los templos Jama Coaque: *mezquita para desollar* 258
Los fardos sagrados 261
Otras figuras en el interior de los templos y espacios rituales 265
Los centros ceremoniales de peregrinación y los oráculos 266
Las cercas o recintos ceremoniales en la iconografía Jama Coaque 269

9. El descubrimiento de las "otras realidades". Sexualidad y religión 271
El contacto con la realidad homosexual 277
La homosexualidad en la región Jama Coaque 280
¿Quién era el berdache? 280
Tipos de berdache 284
Las evidencias arqueológicas 286

SACRIFICIOS Y RITUALES EN LA CULTURA JAMA COAQUE 293

1. La música y la canción 294

2. El consumo de bebidas alcohólicas 295

3. Interpretación de la función de los chamanes de la lluvia 299
Rituales de propiciación de la lluvia con anfibios 299
Rituales con conchas 304
Ritos de conjuración de las tormentas 304
Rituales para conjurar el viento 305
Sacrificios de sangre para provocar la lluvia 305
Sacrificios humanos 308
Otras ceremonias con chamanes 314

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Pág.

4. Gestos rituales ... 317
Manos en horizontal: palmas abiertas con muñecas flexionadas ... 320
Medio puño: dedos flexionados y pulgares extendidos ... 320
Medio puño invertido ... 322
Medio puño frontal ... 322
Brazos en horizontal con dedos corazón y pulgar en contacto ... 324
Otros gestos y posturas ... 326

LOS DIOSES JAMA COAQUE ... 329

1. Divinidades del panteón Jama Coaque ... 331
Dios 1. Divinidad de la tierra ... 333
Dios 2. Divinidad del cielo nocturno y del agua del inframundo. El dios murciélago ... 334
Dios 3. Divinidad del inframundo ... 337

2. Seres míticos ... 340
Mítico 1. Dragón Jama Coaque: el monstruo de la lluvia ... 340
Mítico 2. Monstruo cornado ... 343
Mítico 3. Arpía (femenina + ave) ... 343
Mítico 4. Coxcoxtli (ave del amanecer) ... 347
Mítico 5. Representación mítica del viento: cabeza de mono ... 349
Mítico 6. Monstruo lunar ... 353
Monstruo lunar Moche ... 356
Monstruo lunar Chimú ... 357
Monstruo lunar Recuay ... 358
Monstruo lunar Tolita ... 358
Monstruo lunar Jama Coaque ... 358
Interpretación de animal lunar ... 361
¿Por qué una zarigüeya? ... 362
Simbología lunar y calendario ... 363
Pachacamac ... 364
Ciclo lunar Jama Coaque ... 365

Balance final ... 366

Bibliografía ... 368

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

Introducción

Afrontar el estudio de la religiosidad de las culturas ágrafas antiguas, sin duda, entraña una formidable complejidad, principalmente por causa de la insuficiencia de evidencias directas para su análisis, lo que a su vez deriva del carácter intangible de su expresión fundamental: creencias, mitos y rituales. Aún contando con los datos procedentes de excavaciones arqueológicas sistemáticas y procurando el rigor indispensable, parece una tarea inasequible determinar cuáles fueron esas creencias, el tipo de ceremonias, el lugar y, sobre todo, la forma en que estas se desarrollaban.

Y, aunque el método arqueológico permita la reconstrucción del modo de vida de las culturas del pasado, a partir de la lectura en el registro estratigráfico de los objetos y materiales recuperados en su contexto, sin embargo, la mayor parte de las veces no resulta sencillo acceder a la interpretación del mundo simbólico y religioso sin recurrir a las analogías etnográficas o históricas. Solo estas otras vías paralelas posibilitan ciertas aproximaciones sobre el sistema de pensamiento[1] en el pasado y su plasmación material en los objetos recuperados, que hoy custodian los museos.

En cualquier caso, para comprender el sistema religioso de estas culturas, uno de los aspectos esenciales consiste, sin duda, en desentrañar quiénes fueron sus protagonistas, es decir, quiénes ejercían como chamanes o sacerdotes y sacerdotisas, especialistas del mundo religioso. Sobre ellos también se hace complicado dilucidar cuáles fueron sus principales cometidos dentro de las sociedades a la que pertenecían, cuáles fueron sus prácticas y qué rituales dirigían. Así que, a las líneas anteriormente mencionadas, para ofrecer nuevas perspectivas de interpretación, podemos incorporar otra vía de análisis más, la de la iconografía[2]. Aunque el término alude a la mera *descripción de las imágenes*, en realidad a partir del conocimiento de los rasgos característicos de una imagen y su comparación con otras similares, pueden extraerse interesantes interpretaciones. El método posibilita describir, identificar, clasificar y localizar las fuentes de inspiración de las imágenes, un trabajo que permitiría establecer una secuencia cronológica de estilos, aunque no ha sido el objetivo principal en este caso. Y en todo caso, los artistas y artesanos reflejan en sus imágenes, un mundo real o simbólico propio, el que pertenece a su cultura y, por lo tanto, a partir de estas imágenes es posible remedar ciertos aspectos de la misma.

---

[1] Helena Bonet, 2009: 11.

[2] María Fernanda Ugalde (2009) describe con precisión el método de trabajo con la perspectiva iconográfica en el análisis de la cultura Tolita, por lo que para ampliar el concepto remitimos a su obra.

Así pues, en realidad, y a pesar de estas y otras muchas dificultades, en algunas ocasiones, es posible recomponer fracciones de un complejo entramado de creencias y mitos, dilucidándolas a través de la presencia de ciertas evidencias arqueológicas, bien mediante la localización de vestigios de determinados espacios ceremoniales y objetos asociados a contextos rituales, o bien mediante la interpretación iconográfica de ciertas representaciones figurativas, como *chamanes o sacerdotes*, divinidades o figuras míticas, maquetas de templos, entre otras. Si bien, es cierto que es preciso ser conscientes de la existencia de un evidente riesgo de subjetivización o interpretación de los datos desde la perspectiva del investigador, que deformen la realidad al aplicarle un prisma que no le corresponde. Aún con este riesgo, el esfuerzo merece la pena.

Todo el resto de la reconstrucción del bagaje ideológico o ritual, como sucede con la antropología histórica, supone una fina labor de hilvanado cuya principal fuente de conocimiento ha de basarse en el análisis etnohistórico de las crónicas y las analogías con culturas contemporáneas de las que es factible conocer algo más y a partir de las que proponer inferencias o similitudes. Así todo, la mayor parte de las veces, se trata de interpretaciones de carácter deductivo que reconstruyen tan solo jirones simplificados de un tapiz de entramado mucho más complejo y rico al que, hoy por hoy, no es posible acceder.

La comparación de algunos rasgos aislados, para explicar ciertas características o símbolos concretos, procedentes de estudios realizados en otras culturas, en contextos cronológicos, espaciales o socio-culturales diferentes, es un tema controvertido. A lo largo de este estudio referimos mitos o costumbres mesoamericanas, norandinas o centroandinas, sin pretender establecer una conexión directa entre esas costumbres, ni establecer vínculos espaciales ni temporales entre las grandes áreas culturales, pese a que, realmente, en algunos casos suponen una clara evidencia de la existencia o pervivencia de sustratos comunes de pensamiento panamericano o de interrelaciones directas entre esas culturas. Mitos como el de los hermanos gemelos (Sol y Luna) que se enfrentan con otra divinidad monstruo caníbal, para salvar el mundo o recuperar determinadas plantas cultivables, no solo se encuentran en toda América, sino que recuerdan, incluso, el cuento de Hansel y Gretel, hermanos (generalmente Sol y Luna) que tras vencer diferentes pruebas derrotan finalmente a la bruja malvada, equivalente a la divinidad monstruo, que habitaba un espacio *mágico* donde los *dulces* representan el opuesto a la necesidad de alimentos... Muy probablemente un mito universal que ha rebasado las fronteras de lo simbólico y se ha convertido en un cuento clásico con una moraleja diferente, perdiendo parte de su sentido original de explicación del origen de la cultura o la superación de un ciclo, la obtención de los alimentos cultivables, y otras diversas interpretaciones.

Jama Coaque en el contexto cultural prehispánico

Con las múltiples limitaciones señaladas, y evidenciada ya una primera declaración de principios, en las páginas que siguen se va a procurar desgranar alguno de los aspectos simbólicos y rituales *fosilizados* en diferentes objetos arqueológicos atribuidos a la cultura Jama Coaque. Para ello, en primer lugar, es necesario comenzar con una contextualización de esta cultura, en relación con otras culturas vecinas de la costa del Ecuador y sobre todo en función de los datos históricos y arqueológicos disponibles hasta el momento, a fin de presentar un marco cultural en el que insertar los retazos simbólicos deducidos.

En el mapa (fig. 1) se aprecia la extensión espacial de la cultura Jama Coaque, así como la de sus vecinas, tanto durante el período del Desarrollo Regional como en el de Integración, en el que pervive con rasgos que evidencian una clara continuidad. No resulta sencillo establecer los límites geográficos de estas culturas, y menos aún su rango cronológico, cuyo marco temporal se incluye como tabla 1.

Los conquistadores españoles en la primera mitad del siglo XVI, en su desplazamiento a lo largo de la costa ecuatoriana o norandina, de norte a sur, fueron recalando en distintos puertos que correspondían

Tabla 1
Relación de las principales culturas y su cronología, en la Costa del Ecuador (según información del Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador)*

CULTURA	CRONOLOGÍA
Tumaco-Tolita	350 a.C.-400 d.C.
Tiaone	0-500 d.C.
Jama Coaque I	350 a.C.-400 d.C.
Bahía	450 a.C.-400 d.C.
Guangala	200 a.C.-1150 d.C.
Jambelí	50 a.C.-150 d.C.
Atacames	400 d.C.-1532 d.C.
Jama Coaque II	400 d.C.-1650 d.C.
Manteño Huancavilca	1100 d.C.-1530 d.C.

* La periodización de la secuencia cultural cerámica en Ecuador incluye tres grandes etapas (Formativo, Desarrollo Regional e Integración), a su vez subdivididas. Para indicar las fechas aproximadas, hemos seguido la cronología utilizada por el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito: http://museos-ecuador.bce.ec/bce/html/arqueologia/default.htm?forma=3# [8 de febrero de 2010].

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

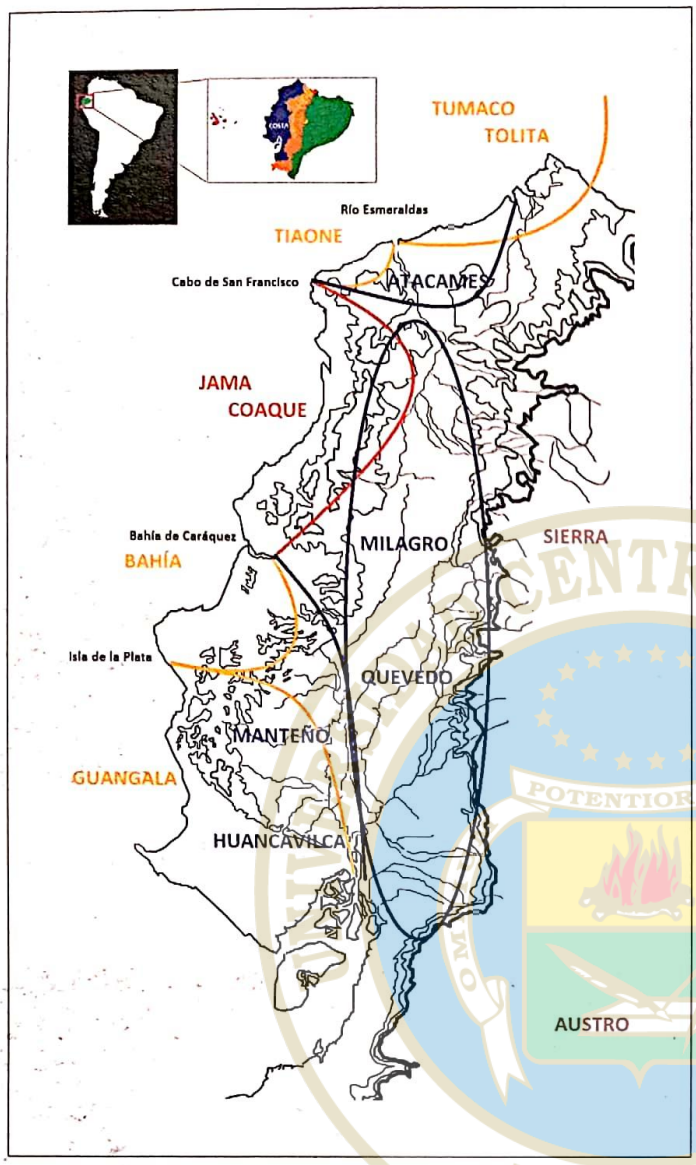


Fig. 1. Mapa de la región de la costa de Ecuador, con indicación de las principales culturas del Desarrollo Regional (en amarillo) y del período de Integración (en azul). La cultura Jama Coaque (en naranja) se extiende por ambos períodos.

a territorios que, según sus anotaciones, no se encontraban bajo dominio de ningún *gran imperio*. Y, los describen entonces como provincias: provincia de Atacames, provincia de Cancebí o del Puerto Viejo, Tierras de Sumpe –península de Santa Elena–. Posteriormente, estas provincias comienzan a agruparse con variadas denominaciones tales como Capitanía General de Tumbes, Gobernación de Puná –o del río Amay o de la Culata o finalmente de Guayaquil–, o Gobernación de Puerto Viejo –o Charapotó–, etc. Y, respondiendo probablemente a agrupaciones étnicas o culturales que no entraremos a distinguir, ya sean Caras, Cayapas o Colorados, Quilcas, Huancavilcas o Punáes[1], esas grandes *provincias* parecen tener su correspondencia con los territorios de algunas culturas arqueológicas del final del período de Integración.

Por lo tanto, para enmarcar cronológicamente el ámbito de este trabajo, la cultura Jama Coaque tiene su inicio en el período del Desarrollo Regional, su continuación en el período de Integración y una vez iniciado el período Virreinal, en la pervivencia étnico-cultural reducida a los confines marginales de las nuevas áreas de coloniales desarrollo urbano.

1. El período del Desarrollo Regional[2]

Durante el período del Desarrollo Regional convivieron algunas de las culturas prehispánicas cuyas manifestaciones artísticas han legado un auténtico testamento visual de su modo de vida. Los, o las, ceramistas y artistas de estas culturas plasmaron sobre la arcilla buena parte de su pensamiento, su cosmovisión, su modo de vida y costumbres, de tal manera que, hoy día, es absolutamente factible la identificación o reconocimiento de distintos estamentos sociales, indumentarias o adornos, actividades o enfermedades, divinidades y figuras mitológicas, entre otras representaciones del mundo circundante. Objetos que posibilitan una recontextualización de los patrones culturales, que complementa los exiguos datos que las investigaciones sistemáticas han aportado, hasta el momento, sobre el modo de vida y el pensamiento simbólico en esta cultura.

La dificultad de establecer límites geográficos o cronológicos entre las culturas es recurrente en los trabajos arqueológicos. Son las mismas que se encontró Corinna Raddatz (1975), al igual que otros investigadores, al abordar sus estudios y que, en ese caso, motivaron la clasificación única de figuritas Tolita, Tiaone y Jama

[1] Miguel Aspiazu, 1955: 34.

[2] Mantenemos esta denominación y la cronología oficial, si bien el final del período de Desarrollo y el inicio del de Integración quizá debería prolongarse hasta el año 700-800 d.C., pues son evidentes los cambios que surgen a partir de esta fecha en poblamiento, intensificación de cultivos y surgimiento de nuevos cacicazgos (Lippi, 2004: 263; Massucci, 2008: 490). Mercedes Guinea (1995: 49) distingue en el período del Desarrollo Regional dos fases, Tiaone I (1-500 d.C.) y Transición (500-700 d.C.).

Coaque, englobando todas ellas como *figuritas de Esmeraldas*. Evidentemente esto pone de manifiesto la proximidad estilística y cultural que existe entre todas ellas, al menos durante el período del Desarrollo Regional. Lo mismo sucede al sur de esta cultura, entre algunas figuritas Bahía y Jama Coaque, en las que se evidencian préstamos recíprocos y una complejidad en la clasificación y atribución a una u otra cultura.

Sin embargo, la distinción entre ellas, aunque *a priori* complicada, no resulta del todo laboriosa, si nos atenemos a la combinación de varios criterios en relación con la composición y los rasgos estilísticos. Por ejemplo, en ocasiones, el barro de la cerámica de buena parte de las figuritas Tolita es de color gris claro, o gris/beige amarillento, a diferencia de un color beige más oscuro o marrón propio de otras culturas. Por otro lado, en las figuras antropomorfas, la presencia de ojos almendrados con un ribete realzado es común en Tolita (fig. 2a), mientras que los ojos en forma de *D* con la parte recta como base y el párpado superior curvo es una característica de Jama Coaque (fig. 2b). En ocasiones, los párpados superiores, que el artista de esta cultura diferencia con nitidez por algún motivo simbólico, se convierten en aplicaciones muy sobresalientes.

En la clasificación tipología de las formas de representar los ojos establecida sobre figuritas de la provincia de Esmeraldas que publica D'Harcourt (1942: fig. 12), aquellas más propias de la cultura Tolita serían precisamente las cinco primeras, mientras que Jama Coaque tipificaría de manera preferente los números 6 y 7, así como 15 y 16 de la clasificación indicada.

Además, tocados, faldellines, adornos y, sobre todo, algunas de las iconografías más características, se diferencian también con claridad entre las distintas culturas[3]. Los tocados que no forman parte de atuendos ceremoniales, por ejemplo, en la cultura Tolita son más sencillos y simples, a modo de gorros lisos (fig. 2a), mientras que los de la cultura Jama Coaque parecen alargarse por los laterales o por detrás de la cabeza, como si en algún caso se tratara de turbantes.

Otra de las peculiaridades de cada cultura se refleja en las distintas posturas de los personajes retratados, como manifestación de una expresión corporal aprendida. Si bien es cierto que existen patrones

Fig. 2a. Cabeza antropomorfa. Cultura Tumaco-Tolita (12 x 10 cm). MAM 03491. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

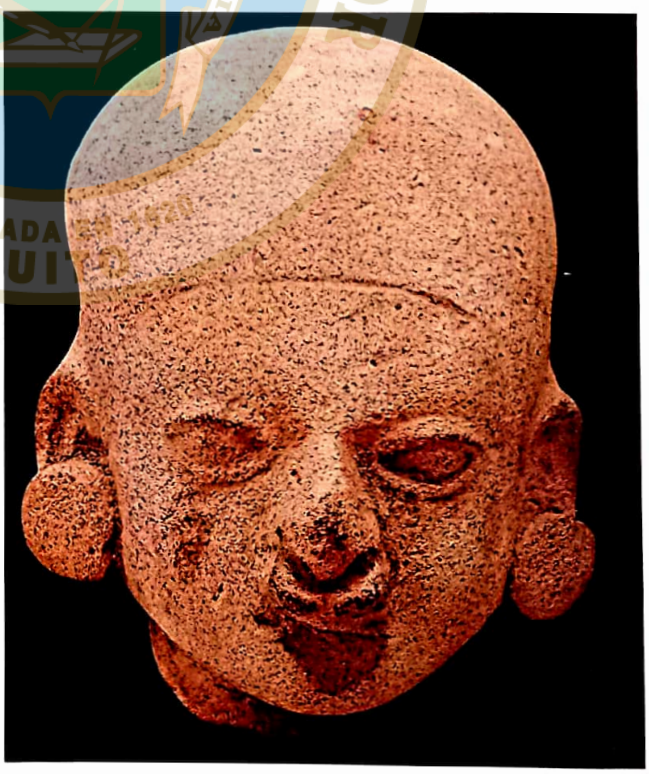


Fig. 2b. Cabeza antropomorfa. Cultura Jama Coaque (8 x 7 cm). MAM 03639. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

[3] En este sentido, son varias las publicaciones existentes, sobre todo para clasificar las figuritas Tumaco-Tolita, entre los que destacan autores como Emma Sánchez Montañés, Corinna Raddatz, Jean François Bouchard, Francisco Valdés, María Fernanda Ugalde, etc.

FACULTAD DE ARTES

Fig. 3a. Chamán sentado. Cultura Tumaco-Tolita. MBCE LT 1.56.69. (Fotografía de M.ª Fernanda Ugalde).

iconográficos que se repiten: la mujer con el niño en brazos, las parejas, el cacique sentado con la llipta en la mano, entre otros muchos, determinadas posiciones en las figuras reflejan singularidades culturales propias. Un ejemplo sería la figura femenina erguida con los brazos extendidos y las palmas de las manos vueltas hacia delante, representación característica de la cultura Jama Coaque, aunque también se observa en Tolita. Otro correspondería a la postura sentada con las piernas cruzadas en la posición del loto en Bahía, que se encuentra esporádicamente en Jama Coaque, o la mujer Jama Coaque sentada en el suelo con las con piernas juntas y extendidas, frente a la mujer Guangala que se representa arrodillada y sentada sobre sus piernas.

Finalmente, entre los rasgos que permiten la distinción de estas figuras y especialmente en lo que atañe a las representaciones Jama Coaque hay que destacar el intenso barroquismo que las caracteriza, con profusión de aderezos, detalles, pastillaje, tatuajes, incisiones, aplicaciones de color, y otros adornos, que posibilita también su apreciación como una de las cerámicas figurativas más atractivas y valoradas de la América Prehispánica.

Cada una de estas culturas desarrolló un sistema religioso distinto, una forma diferente de concebir el universo circundante y las figuritas no dejan de ser una expresión o una manifestación de ese pensamiento. Tres expresiones artístico-culturales, de norte a sur, Tolita, Jama Coaque y Bahía, destacan en relación con una de las principales manifestaciones religiosas: el culto al agua. En cada una de ellas se deduce, según las evidencias iconográficas, el desarrollo de un sistema ceremonial diferenciado en el que se prioriza un elemento o *icono* ritual diferente. Todos ellos tienen en común esa aparente relación con el culto al agua y, por lo tanto, como cabía esperar, a la fertilidad, el sistema de cultivos o el calendario agrícola. Pero, aunque la esencia o el trasfondo de necesidad sea el mismo, la apariencia o la aproximación a aquella difieren sustancialmente.

En esos diferentes sistemas se forjan diversos tipos de divinidades y consecuentemente de personajes especializados en lo sagrado, chamanes o sacerdotes, capaces de provocar o controlar las lluvias, marcar los hitos del calendario agrícola y dirigir el ciclo ritual de la comunidad. Estos especialistas fundamentan sus ceremonias y especialmente el control *mágico* de los distintos tipos de agua, a través de símbolos. Y estos símbolos se construyen, sobre todo, a partir de interpretaciones de especies faunísticas o vegetales concretas, que a su vez suponen un reflejo de las diferencias medioambientales y adaptaciones ecológicas de estas culturas.

La cultura Tumaco-Tolita (fig. 3a)[4] estuvo asentada en una zona de bosque tropical lluvioso y su princi-

[4] Ha sido realmente complicado encontrar una imagen que sintetice o represente la figura del chamán antropomorfo en la cultura Tumaco-Tolita. Esta cultura, a diferencia de sus vecinas del sur, parece preferir la representación de divinidades, o de personajes de elevado estatus social, músicos y danzantes, o individuos masculinos y femeninos en diferentes actitudes. Sin embargo, en un primer análisis superficial, no se ha identificado un grupo específico de chamanes reconocibles por

pal santuario se encontraba ubicado en la isla de la Tolita. En este espacio geográfico, el control del agua posiblemente tenía mayor relación con la regulación de su exceso que con la necesidad de la misma y por ello parece haberse desarrollado de forma primordial el culto a diversas especies de felinos[5], que se repite en otras regiones en las que el agua, en sus diversas manifestaciones, tiene también connotaciones destructivas en relación con los cultivos, como las tormentas de granizo.

En la cultura Jama Coaque (fig. 3b), objetivo principal de este estudio, es donde se aprecian los últimos coletazos del culto al felino, aunque mucho más sosegado o menos violento que en su vecina septentrional. Aquí, sin embargo, despunta sin lugar a duda la figura del chamán antropomorfo que se representa asociado sobre todo a una indumentaria característica, adornada con conchas marinas o con ciertas especies de aves. Su clasificación permite distinguir dos tipos de chamanes principales, o bien dos conjuntos de indumentarias apropiadas para diferentes tipos de ceremonias, ambas igualmente relacionadas con las fases del ciclo agrícola.

Finalmente, más al sur, en la cultura Bahía (fig. 3c), la serpiente y el reptil son, en líneas generales, las iconografías zoomorfas predominantes en relación con determinadas figuras de contenido ritual, asociándose tanto a un tipo de chamán con ofidios entre sus manos, abundantemente representado, como a las principales representaciones de seres mitológicos o de divinidades conformadas por las combinaciones de reptiles y seres humanos. Los problemas relacionados con la escasez de agua en esta región son reiterados una y otra vez en las fuentes históricas[6], reflejando la necesidad de recoger, durante el invierno, el agua de lluvia en pozos excavados para ello.

A pesar de todas las complejidades mencionadas, y de la ausencia de estudios de clasificación sistemáticos para esta cultura, no cabe duda que el estudio de la religiosidad Jama Coaque a través del análisis iconográfico de estas figuritas, revela un considerable interés para el conocimiento general, ya que el pensamiento ideológico impregna de manera especial cada uno de los demás aspectos de las manifestaciones culturales. Y esto, de manera quizá más intensa que en el resto de sociedades vecinas, pues como refieren los cronistas en el siglo XVI, se trata de uno de los pueblos más dados a *ceremonias y sacrificios* de todo el Perú y, por lo tanto, en los que

Fig. 3b. Chamán erguido. Cultura Jama Coaque (16,9 x 9,6 x 6,3 cm). MAAC GA 2.2422.82.

su indumentaria o actitudes, como en Jama o en Bahía. Esta figura, a nuestro modo de ver, representa un chamán sentado en un banco, dentro del estilo habitual de representación de caciques o ancianos en esta misma posición, si bien la figura porta un tocado y adornos muy similares a los de los chamanes Jama, aunque evidentemente la posición, la construcción de la figura y el aspecto general son Tolitas. En todo caso, una prueba más de los evidentes contactos y préstamos entre ambas culturas.

5 Véase Gutiérrez Usillos, 2003.

6 Véase por ejemplo las referencias en 1571-72 del Licenciado Salazar de Villasante, en la descripción de la Ciudad de Quito (1991b: 90 y 91).

Fig. 3c. Chamán sentado. Cultura Bahía (59 x 27,2 x 16 cm). MAM 03761. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

más vivamente se ponía de manifiesto la espiritualidad y la creencias religiosas.

Esta intensa actividad religiosa, así como la proliferación de centros ceremoniales con su eje central articulado en torno a una tola o pirámide, explicarían la aparición o la consolidación de un grupo sacerdotal que se habría de ocupar del mantenimiento de esos templos y santuarios. ¿Quiénes eran entonces los sacerdotes? ¿Se trataba de hombres, de mujeres, o de ambos? ¿Pertenecían solamente a las élites dominantes o eran elegidos por algún tipo de designio sobrenatural? ¿Cómo y dónde se realizaba su aprendizaje y en qué consistía? ¿Qué papel jugaba la astronomía o el conocimiento del medio natural para la predicción del clima? ¿De qué forma se realizaban los rituales y cómo contribuían a la legitimación del *status quo*? En fin, se podrían continuar realizando innumerables preguntas sobre la articulación del pensamiento religioso y simbólico prehispánico, pero sería satisfactorio simplemente poder responder a las más básicas de todas estas cuestiones: ¿quién era el chamán y qué tipo de rituales practicaba?

No cabe duda de que, al tratarse de personajes relevantes para la sociedad Jama Coaque, los *gestores rituales* de estos complejos ceremoniales debían mostrarse como un grupo claramente reconocible frente al resto, y ello ha tenido que plasmarse de forma evidente en su representación iconográfica. Así que el objetivo de este análisis consiste principalmente en la identificación y la definición de algunos tipos de sacerdotes-chamanes y de las divinidades asociadas. Hemos de tener en cuenta además que posiblemente, al igual que se ha concluido ya para los huacos retratos mochica e incluso entre las figuras de señores Manteños, esas grandes representaciones Jama Coaque son retratos concretos de sacerdotes, cuyo poder legitimador era importante para el grupo o que simplemente fueron representados para hacer perdurar su memoria.

2. La cultura Jama Coaque: rasgos para su definición

Las evidencias arqueológicas e históricas sobre la cultura Jama Coaque ponen de manifiesto la existencia de una sociedad organizada como jefatura compleja ligada aparentemente, al menos en un determinado período, a un centro ceremonial concreto, el sitio de San Isidro, que ostenta el control sobre un amplio territorio.

Como jefatura/s compleja/s, por tanto, Jama Coaque se organiza en torno a una serie de espacios ceremoniales jerarquizados, unos mayores, como San Isidro, que controlan las actividades económicas, sociales y sobre todo religiosas, y otros centros menores de carácter secundario, así como asentamientos dependientes, dispersos, pero relacionados entre sí. En estas jefaturas se hallan ya presentes todas las características que se atribuyen a formaciones más complejas, como los estados, si bien con suficientes apreciaciones cualitativas para mantener una nítida diferenciación[7].

El repaso de algunas de estas características permitirá ofrecer una visión general sobre la organización de esta sociedad, a fin de delimitar un marco contextual para el sistema religioso en el que entretejer las informaciones que se pueden deducir a partir del análisis iconográfico. En concreto, entre otros rasgos, y tras una breve introducción al ámbito geográfico y cronológico, se pretende ofrecer una descripción del patrón de asentamiento jerarquizado, la presencia de distintas etnias en la región, la estructura social y la existencia de una casta militar, los pactos y ligas, o el sistema religioso y los santuarios.

Marco geográfico y cronológico de la cultura Jama Coaque

Esta cultura se desarrolla en el territorio central y septentrional de la actual provincia de Manabí y en la parte sur de Esmeraldas, desde el río Chone que desemboca en la bahía de Caráquez –frontera meridional, limítrofe con la cultura Bahía– hasta la bahía de Cojimíes o, un poco más al norte, el cabo de San Francisco y Punta Galera, en Esmeraldas[8], llegando hacia el interior, hasta Santo Domingo de los Colorados (fig. 1).

Estos límites obviamente no son estáticos, sino que habrán ido variando a lo largo del tiempo pues, separadas por una capa de tefra volcánica, se distinguen con nitidez dos etapas culturales –Jama-Coaque I y II–, correspondientes a los dos grandes períodos cronológicos en el área Norandina –el Desarrollo Regional y

[7] Alcina Franch, 1989b: 69.

[8] Alcina, 1979: 59-60; Zeidler y Kennedy, 1994: 14; Zeidler, 2000: 7.

de Integración–, en las que se han reconocido hasta cuatro fases cerámicas precoloniales (Muchique I a IV) (tabla 2).

Tabla 2
Cronología y fases de la cultura Jama Coaque

PERÍODO	ETAPA CULTURAL	FASE	CRONOLOGÍA APROX.*
Período de Integración	Jama Coaque II	Muchique IV	1100 d.C.-1532 d.C.
		Muchique III	700 d.C.-1100 d.C.
		Muchique II	400 d.C.-700 d.C.
		TEFRA VOLCÁNICA	
Desarrollo Regional	Jama Coaque I	Muchique I	350 a. C. y 400 d. C

La cultura Jama Coaque emerge en este territorio después de un período de abandono de la región, a causa también de la erupción del volcán Pululahua en el año 355 a.C., acontecimiento que marca el final del período Formativo y el inicio del Desarrollo Regional. El territorio es entonces repoblado por grupos de la nueva cultura Jama Coaque, que mantiene rasgos de la precedente Chorrera. Se inicia así la fase Muchique I que a su vez está subdividida en dos subfases (a y b). A partir de la siguiente fase, Muchique II, que ya corresponde al período de Integración y por tanto a la etapa Jama Coaque II, se produce un aumento notable de población y una proliferación de asentamientos jerarquizados[9].

Establecer una cronología, o tan siquiera tratar de ordenar una secuencia temporal a partir de las figuritas cerámicas, es realmente una tarea ardua y compleja, ya que la continuidad de rasgos culturales es extraordinaria. De hecho, los objetos Jama Coaque catalogados por el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, que cuenta, como es natural, con la mejor colección de este tipo de bienes, se enmarcan en un rango cronológico completo que abarca ambos períodos –desde 350 a.C. a 1532 d.C.–. Esto refleja la enorme dificultad a la hora de distinguir secuencialmente este tipo de figuras y cerámicas, por otro lado, muy frecuentes en los museos de todo el mundo, aunque lamentablemente, la mayoría de ellos, sin un contexto arqueológico definido al proceder de excavaciones no controladas.

Y esta falta de contextos afecta también a los objetos conservados en el Museo de América de Madrid. Si bien, y con el fin de contribuir a la construcción de un corpus suficiente para ir definiendo y precisando la datación de los diferentes objetos Jama Coaque, se han analizado para este trabajo tres objetos cerámicos conservados en el mencionado Museo, una botella y dos figuritas, cuyos datos se especifican en la tabla adjunta (tabla 3), a los que hemos incorporado también las dataciones absolutas obtenidas por otras instituciones sobre objetos cerámicos de sus colecciones con la intención de ir creando un repertorio en el que se aprecie la evolución estilística de los tipos iconográficos.

Según las dataciones por termoluminiscencia (TL), de los tres objetos analizados en el Museo de América y el margen de error posible que no llega al 10%, se trata de materiales cerámicos de tardía fabricación. Aunque inicialmente considerábamos que podrían corresponder al Desarrollo Regional, solo uno de ellos, el que se identifica como representación de una divinidad, entra en el rango cronológico de este período (MAM 03597), alrededor del año 480 d.C., entre las fases Muchique I y II. Las otras dos cerámicas en estudio, un chamán con tocado y poncho de caracoles (MAM 03604) con pigmento azul-verdoso, y la botella con el chamán sedente (MAM 03731) que contiene los restos vegetales, fueron fabricadas en la fase final del período de Integración[10].

Estas últimas dataciones confirman claramente la continuidad de las tradiciones en la cultura Jama Coaque, y la dificultad de datación de las piezas tan solo atendiendo a sus rasgos estilísticos. Pues, por ejemplo en el caso de la figura de chamán con caracoles, suponíamos que a finales del período de Integración los cascabeles de cobre habrían reemplazado en su función a los de concha. En realidad, su presencia a lo largo de todos esos siglos ratifica la continuidad

[9] Zeidler, 1994b: 86, y 2000: 8.

* En la página web de museos del Ministerio de Cultura de Ecuador (http://www.museos-ecuador.com/bce/html/arqueologia/default.htm#) se especifican las dataciones absolutas recogidas para cada fase y etapa en distintos valles de la provincia de Manabí y una precisión de los rangos cronológicos en función de las fechas obtenidas.

[10] Es necesario poner en común un sistema de información conjunta entre las instituciones que custodian estas colecciones, con los informes y las dataciones absolutas realizadas con estos objetos, a fin de contrastar informaciones y avanzar en el conocimiento de esta cultura, o de otras del Ecuador Prehispánico.

de una tradición religiosa y un pensamiento mítico que dio consistencia a esta cultura, verificando su larga pervivencia.

Los subestilos de la cultura Jama Coaque

Un territorio tan extenso, como el que abarca esta cultura, y sobre todo un marco cronológico tan amplio, explican la aparición de estilos locales. De esta forma, en el norte de la región Jama Coaque, en la región más próxima a la cultura Tolita, durante el período del Desarrollo Regional, se produce una manifestación más septentrional, denominada estilo Cojimíes, que no siempre muestra los ojos en forma de *D* invertida, sino que comparte con Tolita este y otros rasgos, especialmente la profusión del pastillaje y aplicaciones cerámicas sobrepuestas. En este estilo se catalogan, por ejemplo, las figuras femeninas encerradas en un corral, con un bebé en brazos, similares a la figura 116a.

Sobre el estilo clásico Jama Coaque, que es el que se produce principalmente en la región que da nombre a la cultura, es decir, entre los ríos Jama y Coaque, y que correspondería geográficamente a la región central de la extensión de la misma, ya hemos mencionado el uso de una representación de ojos en forma de *D* invertida.

Finalmente, la expresión más meridional, que coincide con el territorio de la cultura Bahía, es la que se ha denominado estilo Chone y realmente es la que presenta una mayor continuidad con la fase precedente de Chorrera, en el Formativo Final[11]. Las figuras de grandes cabezas muestran brazos cortos y hombros anchos, tocados asimétricos, y pintura roja. Tienen además un fuerte vínculo con la tradición Bahía, confundiéndose ocasionalmente ambas producciones y en algunos casos con la cultura Guangala. Comparten, por ejemplo, algunos rasgos en ocarinas antropomorfas, como la presencia de los dos orificios en el abdomen, el tipo de collares, algunas posiciones de figuras masculinas, etc.

La fabricación de las figuritas cerámicas, especialmente la forma de construcción del rostro y de los ojos, contribuye a la definición de estos subestilos y a remarcar diferenciaciones regionales y cronológicas entre las figuras:

- Ojos en *D* con perfil elevado mediante la aplicación de una tira de cerámica, sobre un rostro plano. En este caso (figs. 8a, 16a) no se remarcan los párpados, tan solo un reborde en forma de *D* caída. Una variante de esta forma es aquella en la que engrosa el párpado superior, sobresaliendo ligeramente la aplicación de arcilla en esta zona (fig. 15a). En ocasiones, se intensifica la forma de los ojos mediante una línea incisa paralela al reborde aplicado (figs. 18c, d, e, 57b).
- Otra forma de realizar los ojos en forma de *D* de las figuras es mediante el vaciado de parte de la arcilla de la zona correspondiente a las cuencas oculares y a los lados de la boca, bajo los pómulos. En este tipo, se resaltan en relieve los arcos supraciliares (las cejas) así como los pómulos (figs. 16d, e, 28b) y los ojos se modelan de forma excisa. Y de igual forma que el anterior, también se encuentran tipos en las que se refuerza el tipo de ojo mediante una línea incisa (figs. 102b, 104d).
- Ojos excavados, retirando el interior del globo ocular, se distinguen sobre todo en dos de los seres míticos (figs. 136c, 150b).
- Ojos almendrados, también son frecuentes en Jama Coaque (figs. 83a, c, d, 85b, 107b, d)
- Finalmente, otro tipo de ojo Jama Coaque en forma de *D* es realizado con la aplicación del globo ocular, reforzado por una aplicación en forma de párpado muy sobresaliente (figs. 47c, 107a, 134b), aparentemente más habitual en figuras femeninas.

Patrón de asentamiento y organización sociopolítica

Poco es lo que se conoce, desde una perspectiva histórico-arqueológica, en relación al modo de vida de los habitantes de la cultura Jama Coaque. El estudio sistemático que ha arrojado información esencial es la investigación llevada a cabo en el valle del Río Jama, que puso de manifiesto más de 150 yacimientos de distintos tamaños y funciones, aunque abarcando tem-

[11] En el catálogo *Tierras, hombres, dioses. La América de un tiempo lejano*, exposición comisariada por Luis Hurtado (1996), se muestra una figura femenina chorrera (fig. 53) que presenta rasgos Jama Coaque, con el cuerpo y extremidades cortas, y sobre todo mostrando los ojos resaltados y la pintura roja en el rostro. Recuerda, por el tipo de modelado de los párpados, el color rojo y el tipo de tocado asimétrico a los fragmentos de cabezas a otras como la figura 107a de esta publicación. También es similar la figura 1965.08.0001 del Världskultur Museet de Suecia.

Tabla 3

Datación por Termoluminiscencia de cerámicas de la cultura Jama Coaque en el Museo de América, realizada en el *Laboratorio de Datación y Radioquímica*, de la Facultad de Ciencias de la Universidad Autónoma de Madrid, con la colaboración del Instituto de Patrimonio Cultural de España. Y dataciones del Museo Barbier-Mueller y del Museo Neprajzi de Budapest

N.º inventario		Correspondencia n.º de figura	Datación		Período	Antigüedad, precisión (y año de análisis)
MAM 03597		Fig. 148 a	s. IV-V d.C.	Año 408 d.C. (± 140)	Desarrollo Regional	1603 ± 140 (2011)
MAM 03604		Fig. 16 b	s. XIV d.C.	Año 1382 d.C. (± 51)	Integración	629 ± 51 (2011)
MAM 03731		Fig. 82 a	s. XIV d.C.	Año 1360 d.C. (± 52)	Integración	651 ± 52 (2011)
Neprajzi Museum 2005.7.13		Pareja	s. XI d.C.	Año 1062 d.C.	Integración	930 (1992)
MBMS 537.09		Fig. 42 a	s. IV-IX d.C.		Desarrollo o Integración	

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM POTENTISSIMA SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

N.° inventario		Correspondencia n.° de figura	Datación	Período	Antigüedad, precisión (y año de análisis)
Neprajzi Museum 2005.7.21		Vaso con personaje	s. VI d.C. Año 595 d.C.	Desarrollo o Integración	1400 (1995)
Neprajzi Museum 2005.7.17		Pintadera cilíndrica	s. VI d.C. Año 522 d.C.	Desarrollo o Integración	1470 (1992)
Neprajzi Museum 2005.7.1		Fig. anciano con abanico	s. IV d.C. Año 389 d.C.	Desarrollo Regional	1600 (1989)
Neprajzi Museum 2005.7.5		Fig. San Isidro	s. II d.C. Año 189 d.C.	Desarrollo Regional	1800 (1989)
Neprajzi Museum 2005.7.6		Fig. femenina	s. I d.C. Año 12 a.C.	Desarrollo Regional	2000 (1988)

poralmente desde el período Formativo hasta la época del contacto europeo.

En esa región, el yacimiento arqueológico de mayor importancia corresponde al sitio de San Isidro, en Manabí, asentamiento que se remonta al período Chorrera, en el Formativo Final, y de la que Jama Coaque hereda innumerables rasgos[12]. Se trata de un sitio arqueológico que, como reconoce James Zeidler[13], no tiene parangón con ningún otro, ni en tamaño, ni en complejidad, y que destaca sobre todo por la gran tola o montículo ceremonial central. Con la excavación de dos sectores diferentes, uno correspondiente al espacio ceremonial del montículo y otro al habitacional, se confirma la existencia de una sociedad *cacical* compleja en la cultura Jama Coaque.

Además de este gran conjunto con tola ceremonial en el sitio de San Isidro, se han localizado otros montículos ceremoniales en la región, entre los que destacan los de Santa Rosa, Zapallo[14] o el sitio de *Don Juan*. Este último se ubica en la confluencia entre el río Jama y el estero Sálima a unos kilómetros de Jama, y presenta una pirámide con rampa, que funcionó también como espacio ritual. Por tanto, los principales asentamientos cuentan con una gran tola, símbolo del centro ceremonial y administrativo, más o menos compleja en función del tamaño y jerarquía del poblado.

Se han investigado también yacimientos arqueológicos pertenecientes a esta cultura, con otras funciones distintas a las ceremoniales o administrativas, como el estero de Tabuga, en el que se localizaron hornos cerámicos y metalúrgicos, entre otros. Las excavaciones arqueológicas del proyecto del Cantón Jama, en el río Camarones, descubrieron varias tolas habitacionales alineadas en sentido este-oeste, y separadas entre sí unos 50 metros cada una, en filas separadas unos 25 metros, formando una especie de calles[15], lo que refleja la planificación y distribución *urbanística* de espacios de vivienda.

Su interpretación puede ponerse en relación con los datos ya obtenidos en culturas vecinas, como la cultura Bahía, en el límite meridional de Jama Coaque. Según evidencia el yacimiento de Los Esteros, de la cultura Bahía, las casas se construían también sobre montículos artificiales, apreciándose igualmente la planificación de los poblados con plazas, lugares de reunión, espacios administrativos, centros ceremoniales, estanques, depósitos de agua, y otros elementos comunes que reflejan una organización y distribución programada.

Los datos que se conocen hasta el momento, más bien pocos, ponen de manifiesto la existencia de poblamientos concentrados siguiendo los cauces de los principales cursos fluviales, cuyo tamaño sugiere una jerarquización en importancia. Atendiendo al espacio de ubicación de los poblados existen al menos, según Zeidler (2000: 8), cuatro tipos de asentamientos jerarquizados[16] ocupando este territorio. Estos tipos comprenden desde los grandes centros ceremoniales localizados en tierras bajas aluviales de las corrientes fluviales principales, otros centros menores en otras zonas aluviales, hasta los poblados habitacionales y aldeas en afluentes o colinas y tierras altas contiguas. El acceso a diferentes tipos de recursos está atestiguado también por las investigaciones paleobotánicas y zooarqueológicas[17].

Esta jerarquización territorial entre los sitios arqueológicos y la consideración de un único centro de actividad político-administrativa es también sostenida por Clara Montaño[18] secundando a Norman Hammond. Las relaciones entre todos los centros habitacionales, tanto mayores como menores, se ha de fundamentar en una organización basada en un sistema ideológico-religioso lo suficientemente sólido y estable como para permitir su integración y mantener los lazos y relaciones entre los diferentes poblados. Y, para sustentar y reforzar ese sistema ideológico, resultan fundamentales los símbolos[19]. En el caso de esta cultura Jama Coaque, a juzgar por su gran estabilidad temporal, parece que constituyó un complejo entramado mitológico-simbólico altamente eficaz.

Y llegamos a un punto clave a dilucidar, pues esa preponderancia de centros ceremoniales y grandes tolas piramidales, induce a pensar que los pobladores de la cultura Jama Coaque conformaron un cacicazgo sacerdotal o una jefatura teocrática. Algo que es

[12] Valdez y Veintimilla, 1992: 64.
[13] Zeidler, 1994b: 72.
[14] Zeidler, 2000: 8.
[15] Loor, *et al.*, 2003.
[16] Tobar Abril (1988: 313 y ss.) en la prospección del Río Cangrejo en el área de San Isidro, estableció también cuatro tipos de asentamientos en relación con el tamaño y la función: el Centro Regional que equivale al centro religioso y administrativo, con más de 30 ha., la Aldea Aglutinada entre 7 y 30 ha., los Caseríos, de 1 a 7 ha., que albergarían dos o tres familias extendidas, y las Estancias con menos de 1 ha.
[17] Pearsall (2004) en los análisis botánicos o Stahl, P. (en Zeidler y Pearsall, 1994) para los zoológicos.
[18] Montaño, 1991: 8-9.
[19] Leiva, 1989.

difícil de demostrar, si bien, la presencia de figuritas de caciques sobre taburetes, claramente diferentes de las de chamanes y de las de guerreros y otros grupos masculinos Jama Coaque, indica que los sacerdotes no eran quienes ejercían el poder *político* de forma manifiesta[20]. Por tanto, la preponderancia del tipo de figuras de chamán sugiere más bien que estos articulaban todo el entramado simbólico y social, y su funcionamiento ritual, más allá de la función del cacique. El mantenimiento del sistema efectivamente parece girar en torno a la religión y a sus especialistas.

Es más que probable incluso que la pervivencia de los rasgos de la cultura Jama Coaque durante tanto tiempo, se haya debido en parte a la eficacia de este grupo de sacerdotes-chamanes en la predicción y organización del calendario agrícola, así como la estabilidad que producía este mismo sistema para la legitimación y el mantenimiento de las relaciones intra e inter-regionales. Ello, sin dejar de lado el papel que haya podido cumplir el grupo militar en el soporte, protección y expansión de esta cultura. Así pues, aunque no fuera una teocracia en sentido estricto, pues el señor o cacique no era al mismo tiempo el sacerdote, este último actuaba verdaderamente como el eje cohesionador del universo Jama Coaque.

Es lógico pensar que a la jerarquización de asentamientos con y sin tolas, le correspondería también una estructura piramidal de caciques y jefes, que en esta cultura, como señalaba Alcina Franch (1989b: 72) para el caso de las Antillas, ha superado también al jefe tribal. La organización de la jerarquía de caciques de diferentes niveles queda constatada además en las diferentes referencias históricas y al menos es evidente desde Jama Coaque I[21]. Y junto al cacique, cada vez se pone más claramente de manifiesto la existencia de una *corte* de parientes y *nobles* que ostentan una situación de prestigio por pertenencia a un linaje o familia concreta y no solo por desempeño del cargo.

Surgen entonces nuevos interrogantes, por ejemplo, ¿quién accedía a ese cargo de cacique? Y teniendo en cuenta que lo más probable es que fuera hereditario, ¿la sucesión del cacicazgo se realiza a través de la hermana o por transmisión directa al hijo varón? ¿Se trataba de una sociedad matrilineal o patrilineal? ¿Los caciques practicaban también matrimonios poligínicos como se refiere sobre el cacique de la Puná? ¿Se elegía entre los hijos de las esposas o heredaba el cargo el primogénito de la principal? ¿Cómo era el tipo de residencias caciquiles y qué tipo de familia o personas vivían en ellas? Y por supuesto, ¿cuál era el papel de los caciques en la organización del sistema religioso? ¿Cómo era su relación o vinculación con los especialistas de lo sagrado?

Si consideramos que la base de la organización sociopolítica Jama Coaque, basada en el parentesco, pudiera asemejarse a la de los Cayapas del siglo xvi, que conforman un cacicazgo tribal complejo o jefatura simple, con una jerarquización de caciques posiblemente emparentados[22], aquella estaría también estructurada en localidades, aldeas o ayllus, es decir, se encontraría articulada igualmente en grupos de parentesco.

Lo más probable entonces es que Jama Coaque, como sociedad compleja, estuviera organizada socialmente en clanes o familias extensas, aquello que los españoles llamaron *parcialidades*[23], encabezadas por un *capitán*, dependiente a su vez del cacique principal. Según el tamaño del señorío, se encontrarán series de caciques intermedios –de parcialidad, de aldea, de grupo de aldeas...–, entre esos *capitanes* y los caciques supremos. Una estructura piramidal muy semejante a la que se recoge en la isla de la Puná en el siglo xvi, tal y como refiere Francisco de Xerez *en ella hay muchos pueblos y siete caciques que son señores dellos, y uno es señor de todos ellos...* (Xerez, 1985 [1534]: 71).

El capitán o líder de algunas estructuras políticas cobijaba bajo su *casa* el círculo de parientes: hijos solteros, cuñados, sobrinos, yernos y nietos, todos ellos por supuesto potenciales guerreros, que sirven para consolidar y afianzar su poder. Cada estructura familiar con su capitán se engloba en otras unidades mayores y estas en otras, hasta conformar los grandes cacicazgos que en los textos del siglo xvi se reconocen como *provincias*.

La función de la mujer en la estructuración del sistema de parentesco debió ser fundamental, y por tanto lo fue también en la trasmisión de los cargos políticos, aunque, en este sentido, no se encuentra más que alguna referencia histórica entre grupos vecinos.

[20] Como se verá, el grupo de sacerdotes consume alucinógeno sentado en el suelo o sobre bancos, mientras que el cacique lo hace siempre sentado en el banco; esto indica que se trata de dos grupos diferenciados, y que el primero no tenía el prestigio, como grupo, de aquellos que detentan el poder civil.

[21] Shimada, 1999: 476.

[22] Palop, 1994: 146.

[23] Moreno, 1990b: 66.

Fig. 4. Mapa del Mar del Sur. AGI. MP Panamá 230. En este mapa se distingue toda la costa de Panamá, Colombia y Ecuador, con el recorrido de Pizarro para la conquista de Perú. Se señalan los dos caminos desde Quito a la costa: el de Malbucho, a través de Ibarra y el río Santiago, y otro por el río Esmeraldas.

Uno de los casos más conocidos es el de Achira[24], una cacica manteña de la zona de Puerto Viejo. A pesar de esta ausencia de información, se puede inferir el papel de la mujer en la vinculación y transmisión del cargo de cacique en otras noticias, como en la historia de Alonso de Illescas, uno de los esclavos negros fugados en el barco hundido en el Portete, al sur del Cabo de San Francisco, que fue acogido entre los indios Niguas, en la provincia de Esmeraldas, según describe Cabello de Balboa (2001: 51), *y le dieron por mujer una india hermosa, hija de un principal y muy emparentada, con cuyo favor de parientes, por las cautelas*[25] *dignas de tal gente, vino a tener mando y señorío entre los negros e indios*. Por tanto, a través del matrimonio con una india principal y, sobre todo, de su linaje o parentela, Illescas accede al cargo de cacique, lo que sugiere que, como en otras áreas culturales, la mujer jugaba un papel esencial en los pactos, alianzas y relaciones entre grupos, y en ocasiones estos cargos caciquiles se transmiten también por la vía femenina[26], aunque no era frecuente que la mujer los detentara.

[24] *Esta era una provincia de muchos indios y pueblos... Era señora de esta tierra una mujer y todos la obedecían y teníanla por señora* (Ruiz de Arce, 1964 [1545]: 81). *Llegados a tosagua y de allí pasó adelante a un pueblo en la misma provincia de Puerto Viejo que era señora de él una viuda rica* (Trujillo, 1985 [1571]: 195). *Despedido de Passao, llegó a la Baía de Caraques, i subiendo la Tierra arriba, atravesó el Rio, que en ella entra, i llegó á un lugar de una Cacica, que en aquellos Dias havia embiudado. Fueron alli recibidos los Castellanos, mas por temor de las Armas, i Caballos, que de grado* (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V. Década Cuarta, libro Séptimo, cap. X: 362). En estas citas se pone de manifiesto que el cargo de cacica era detentado por ser la esposa del cacique, más que por derecho propio, pero, en todo caso, refleja el poder que una mujer podía llegar a adquirir.

[25] Cautelas puede entenderse como astucias o sutilezas para el engaño, según el Diccionario de la Real Academia.

[26] Por ejemplo entre los Puruhá, según Cieza de León (Gutiérrez Usillos, 2002: 186, 241).

En todo caso, la presencia de mujeres sentadas en taburetes de poder y prestigio es un claro indicador de la asunción de este tipo de cargos.

Antonio de la Calancha refiere cómo en la costa, la región de los Yungas, *gobernaban y mandaban mujeres, a quien llamaban Tallaponas y en otras partes las llamaban Capullanas. Estas eran muy respetadas, aunque había curacas de mucho respeto. Ellos acudían a lo demás ordinario se remitían á las Capullanas ó Tallaponas; y esta costumbre guardaban en todos los llanos de la costa como por ley; y estas Capullanas eran mujeres de los curacas que eran las mandonas* (Calancha, A. 1892: 15).

Lamentablemente, a excepción del propio poblado de Coaque, desconocemos descripciones de otros asentamientos similares en la región objeto de estudio, pues las primeras exploraciones entre 1526 y 1535 son muy puntuales[27], consistiendo básicamente en desembarcos en pueblos costeros. Los conquistadores, en su descenso desde Panamá (fig. 4), van tratando de localizar exclusivamente aquellos poblados cabecera en los que se asientan los caciques principales, de ahí que se detengan en Coaque o Pasao y más adelante en la Puná, pero no poseen un conocimiento real del territorio interior y tan solo se producen breves contactos con los indígenas. Unos pocos años después, se ha desatado ya una radical transformación del patrón de asentamiento, con nuevas fundaciones y reducciones, o asentamientos en áreas marginales que procuran escapar del influjo invasor, modificando la estructura y población preexistentes, y dificultando así el conocimiento del modo de vida en estos poblamientos indígenas.

Cuando el italiano Benzoni[28], junto a otras 23 personas, arribó a tierra entre 1547 y 1550, unas décadas después de estos primeros contactos, *creyendo poder encontrar algún poblado de indios*, atravesaron los ríos Quiximies y hallaron muy pocas poblaciones, posiblemente no tanto porque estas no hubieran existido algo más al interior, río arriba, sino porque todos los indígenas de la región estaban alzados. En la costa norte, por ejemplo, en relación a los poblados de Atacames se destaca el número de *indios de guerra*, que ascendía según los cálculos de Francisco de Xerez[29] a más de 10.000. Aunque se refiera a un primer momento de contacto, parece haber una más que notable diferencia numérica en cuanto al poblamiento en las regiones costeras del Ecuador, del norte (Atacames) y sur (Manteño-Huancavilca), frente al centro (Jama Coaque II). Y, esto, obviamente ha de ser un reflejo del número y dimensión de los poblados de la región. Aunque indudablemente el engrosamiento de la cifra permitiría justificar por qué motivo se saltaron esta región para invadir precisamente el territorio de Coaque.

El asentamiento principal a principios del siglo XVI: Coaque

Las crónicas tempranas ratifican tanto la existencia de este tipo de distribución jerárquica del poblamiento en la citada región, que se ha reconocido a partir del análisis arqueológico de los patrones de asentamiento, como la diferencia en la densidad de habitantes. El pueblo de Coaque, parece constituir el principal asentamiento de uno de los dos grandes cacicazgos Jama Coaque y su tamaño varía según las descripciones, desde las 100 casas que menciona Ruiz de Arce[30], los 300 bulhíos grandes que refiere Trujillo[31], o hasta 400 según Estete[32].

Sin duda se trataba de un poblado principal, grande y de buenos bastimentos[33] al que Francisco de Xerez[34] denomina *gran pueblo*, y que otros califican como ciudad, con casas de piedra y su exterior de paja[35]. En todo caso, no cabe duda de que era de mucho menor tamaño que los poblados de culturas vecinas como Atacames, en el que habían contado 1.500 casas[36] o incluso 3.000[37]. Y, efectivamente, las investigaciones arqueológicas han confirmado el intenso poblamiento del yacimiento de Atacames, con una estimación de más de 6.000 personas[38].

Quizá la falta de agua dulce en la línea costera, pese a la existencia de ríos que desembocan en el mar,

[27] Palop, J., 1994: 142.
[28] Benzoni, 1967 [1572], libro III: 252.
[29] Xerez, 1985 [1534]: 66.
[30] Juan Ruiz de Arce, 1964 [1545]: 79.
[31] Diego de Trujillo, 1985 [1571]: 194.
[32] Miguel de Estete, 1960 [1535]: 353.
[33] Miguel de Estete, 1960 [1535]: 353.
[34] Francisco de Xerez, 1985 [1534]: 69.
[35] *Relación Francesa*, 1967 [1534]: 69.
[36] *Relación Sámano*, 1985 [1528]: 181.
[37] Francisco de Xerez, 1985 [1534]: 66.
[38] Guinea Bueno, 1982.

FACULTAD DE ARTES
SIB - UCE

fuera una de las razones que estableciera un límite máximo de densidad poblacional para estos asentamientos Jama Coaque.

Cuando queríamos beber [se refiere a la zona de Cojimíes] era necesario que caváramos pozos, porque el agua de esos ríos, como la de todos los que van a dar a esa mar, es muy salada debido a que el agua marina, por el gran flujo, entra hasta unas quince millas más arriba de la desembocadura. (Benzoni, 1967 [1572], cap. III: 252)

Por esta causa, la localización de los poblados debía situarse más al interior, junto al cauce de los ríos, pero no impediría una alta densidad puesto que tanto la organización sociopolítica como el sistema agrícola y tecnológico, serían similares a los de Atacames y podrían permitir un mayor poblamiento del que se evidencia en las crónicas.

El cacique de este poblado principal se denominaba también Coaque[39]. Y, este hecho, es decir, la presencia del cacique Coaque en un poblado que lleva el mismo nombre, ratifica en cierto modo que se trataba del principal asentamiento en esta región, confirmado además por el hecho de que fue el lugar donde los españoles se establecieron durante varios meses, lo que formaba parte de su estrategia de conquista. Y, además, Coaque no solo era un poblado de grandes dimensiones, sino que se trataba de un territorio con abundantes riquezas, lo que explica la intención de los invasores de asaltarlo.

Ya teníamos noticias de Cuaque, que eran un gran pueblo, muy rico de oro, plata, esmeraldas y otras piedras de otros colores y chaquira de oro y plata y de hueso, y mucha gente. Y esta noche, estando la gente del arte que digo, tocaron la trompeta para ir a saltear aquel pueblo de Cuaque. Y así se hizo y se tomó el cacique de él y se tuvo preso mucho tiempo. (Relación Trujillo, 1985 [1571]: 194)

Como excusa y justificación para llevar a cabo tal saqueo se argumenta una medida de prevención frente a nuevas revueltas *porque no se alzase como los otros pueblos* (Xerez, 1985 [1534]: 69), se supone que en referencia a los poblados ubicados en regiones más septentrionales que habían atravesado, como Atacames, y toda la región norte de Sudamérica.

Los españoles, como es de suponer, tenían ya un conocimiento de la región y de la organización territorial de la misma, por los *intérpretes* que habían capturado en el primer viaje de la famosa balsa huancavilca de Salango (1526) y el viaje de exploración. Pizarro habría planificado asentarse en la *capital* del territorio y capturar a su señor principal, estrategia que repetirá posteriormente en Perú, para tener sometido y controlado todo el territorio. En este caso, la táctica no funcionó todo lo bien que esperaba porque los indios se escondieron en el monte y escaparon del poblado.

El abandono de la aldea y la huida de sus habitantes ante una invasión se atestiguan también como costumbre entre otros grupos de la provincia de Esmeraldas. Sin duda se trata de una estrategia defensiva, confiando en que el invasor persiga al contingente guerrero o tome lo que necesite del poblado y se retire. Cabello de Balboa (2001: 50) describe precisamente cómo los indios Niguas huyeron del poblado denominado Pidi, *desampararon sus ranchos, y aún sus hijos e mujeres*, tierra adentro de la costa de Portete, cuando aparecieron los otros esclavos negros que habían escapado del barco encallado. Esta estrategia de abandono del poblado no da el resultado esperado con los nuevos invasores españoles del poblado de Coaque, que lejos de retirarse, se instalan dentro del mismo durante meses.

Allí, en Coaque, puerto entre grandes montañas[40]*, hallaron mucha ropa de diversas maneras y muchos mantenimientos, en que había para mantenerse los españoles tres o cuatro años.* (Xerez, 1985 [1534]: 70)

Pero no solo contaba con depósitos de alimentos y de simientes para la próxima siembra, sino que, según Pedro Pizarro *se halló mucha chaquira de oro y plata, muchas coronas de oro a manera de imperiales*[41]*, y otras muchas pieças, en que se abalió montar más de doscientos mill castellanos.* (Pizarro, Pedro, 1986 [1571]: 13)

[39] *Relación Francesa*, 1967 [1534]: 67.

[40] Herrera y Tordesillas, 1601: 86.

[41] Las coronas imperiales, utilizadas en la Europa desde la Edad Media, se caracterizan por estar cerradas en forma de mitra, mediante diademas cruzadas. La identificación del tocado metálico con la corona sin duda refleja la concepción del simbolismo de poder que estos objetos debían tener en la sociedad Jama, al menos a juicio de los españoles.

Fig. 5. Los mulatos de Esmeraldas, 1599, de Andrés Sánchez Galque (92 x 175 cm). MAM 00069 (depósito del Museo Nacional del Prado). (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Las provincias en la costa norte de Ecuador

Además de la provincia de Coaque, con sede en el poblado del mismo nombre, las crónicas tempranas describen otros poblados y provincias en la región que permiten dibujar un mapa cultural complejo.

La provincia de Pasao

Si queda claro que, hacia el norte, habría dos grupos culturales diferenciados, Atacames y Jama, saliendo ya de Coaque, hacia el sur se define otro grupo que, según las evidencias arqueológicas e históricas para el período de Integración, parece sumarse a la órbita cultural Jama Coaque, pero que difiere en algunos rasgos culturales de esta. Tras salir de Coaque, poco a poco, como refiere Estete, *entraron en una provincia que se dice Pasao*[42], distinguiendo de esta forma este territorio, que está en una *serreceta junto al mar*, del anterior.

Con esta forma de expresar que los españoles han llegado a una *nueva provincia*, se está poniendo de manifiesto la noción de un territorio *políticamente* independiente del anterior. Además, se refieren datos culturales concretos que diferencian a este grupo del otro más septentrional, como por ejemplo el mayor ceremonialismo o la utilización de cabezas reducidas, aunque es obvio que comparten rasgos culturales comunes, según este mismo cronista, como el uso de pesas y medidas o la utilización de la romana. Y además, la región se integra como límite sur de la definición del sustrato cultural arqueológico de Jama Coaque.

Se trata, por tanto, aparentemente, de otro cacicazgo diferente de Coaque, pero que tampoco es el Manteño, si bien Cieza de León, como veremos más adelante, incluye este poblado entre la lista de asentamientos Manteños. Parece conformarse entonces como una manifestación dentro de un mismo complejo cultural Jama Coaque, aunque como formación política independiente y pequeña que actuaría a modo de *estado-tapón* o separación entre dos grandes *potencias* expansivas que serían la Manteña y la Jama Coaque, compartiendo rasgos culturales con ambas.

[42] *Los naturales de esta provincia [Pasao] son fugitivos y gente indómita y así dejaron sus casas y se fueron a las montañas; estos y los de Coaque usan de pesa y medida y el peso es unas romanas de media vara en largo con su cuenta y número en ellas y su pilón; no se vio pesar con ellas sino oro y plata y así es de creer que para solo esto eran, por ser tan pequeñas y para las otras cosas debían tener otro peso* (Estete, M., 1960 [1535]: 354-355).

Entonces, ¿en qué se diferencia Coaque de Pasao? Cieza de León describe la llegada de Pizarro al pueblo de Pasao señalando que *el señor de este pueblo, contra el parecer de muchos de los suyos, aguardó de paz al gobernador con sus indios para ganarle la voluntad y que le tratase como amigo; y no le robase el pueblo, como si fuese enemigo*[43]. ¿Por qué motivo recibió *de paz* a Pizarro? Evidentemente, el cacique de Pasao tendría conocimiento de todo lo que había sucedido en el pueblo de Coaque durante los meses anteriores, y al menos resulta llamativo que, tras el secuestro del cacique de Coaque –que finalmente había conseguido escapar del cautiverio refugiándose en el monte junto al resto de sus indios–[44], el cacique de Pasao corriera el riesgo de sufrir su misma suerte.

Desde esta ciudad de Puerto Viejo, adelante la mar, hacia Panamá, el puerto adelante, no hay sino 3 ó 4 pueblos indios, y el postrero, y primero viniendo de Panamá, se llama Pasao. Algunas veces surgen allí los navíos que no quieren tocar en este puerto de Manta, para tomar agua, y gallinas y frutas de la tierra. Desde allí en adelante están indios de guerra, la costa adelante, hacia Panamá, yendo a la bahía de San Mateo y al cabo de San Francisco; y la tierra / adentro también los hay y dan una vuelta hacia los Yumbos, de manera que estos indios se comunican con los Yumbos y tienen amistad. Allí junto a Pasao, 3 leguas antes, está una tierra que llaman el Portete. Y un navío que venía de Nueva España para el Perú cargado de sedas y otras cosas, dio al través allí, en tierra, y se perdió sin sacar nada de las mercaderías; muchos negros que en él venían, salidos a tierra, se huyeron la tierra adelante. No pudieron ser habidos; han hecho un pueblo, y tomado indias y casádose con ellas y multiplican y suelen allegar a la costa, y si ven españoles que han saltado en tierra al tomar agua, les matan o roban, y lo mismo hacen en robar a los indios. (Villasante, 1991b [1570-1571?])

Jama Coaque en la provincia de Esmeraldas

La mencionada relación entre la cultura Jama Coaque con su vecina norteña, no es un rasgo exclusivamente característico del período del Desarrollo Regional. A finales de siglo XVI la vinculación entre ambas regiones es también notable, y por ello el territorio de ambas culturas (Jama Coaque II y Atacames) pasará a formar una única provincia, la de Esmeraldas, al inicio del período Virreinal.

Toda la región que ocupaba la cultura Jama Coaque se integra por tanto dentro de la demarcación provincial de Esmeraldas, que en aquel entonces incluía todo el norte de la actual provincia de Manabí. Cabría entonces conjeturar que esta primera división territorial respondiera a agrupaciones político-geográficas ya existentes, y, por tanto, la unión de la región norte de Manabí a Esmeraldas tendría algún significado. La zona más *amigable*, que como ya indicamos se había pacificado muy tempranamente, comienza a partir del cabo Pasao o de Puerto Viejo hacia el sur. Aunque como reconoce Herrera y Tordesillas[45] estos grupos no opusieron la misma resistencia que sus vecinos del norte, en primer lugar, porque la *élite* guerrera se encontraba en otro asunto bélico y, en segundo, porque pensaban que, si los invasores iban de paso,

[43] Cieza de León, 1986 [1556], cap. XXXI: 119.

[44] *Mucho era el espanto de los Indios, de vér estas cosas, i tal Gente: admirabanles los Caballos, creiendo (según dicen los que lo referian) que les parecian Inmortales. El señor del Lugar escondiose en su misma Casa, maldiciendo tan malos Huéspedes; pero al final le hallaron, i mui medroso lo llevaron á Don Francisco Piçarro, i dixo por las Lenguas: que no estaba escondido, sino en su propia Casa, i no en la agena: y que viendo que contra su voluntad, i la de los Suios se havian entrado en el Lugar, no havia ido á verlos, temiendo de muerte. D. Francisco Piçarro le aseguró, i dixo: que hiciese volver la Gente, que se havia huido, porque no era su intencion hacerle mal, i que lo havia errado, en no haver salido al camino á ofrecerle la Paz, porque no le huvieran tomado cosa ninguna. Mandó bolver los Hombres, Niños I Mugeres, los cuales proveían de bastimento, I de lo que tenian; pero viendo que los Castellanos los tenian en tan poco I que recibian de ellos pesadumbre, otra vez se huieron al Monte i aunque los buscaron, hallaron pocos.* (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V. Década Cuarta, libro Séptimo, cap. IX: 368 y 369).

[45] *I se encaminó á la Provincia de Puerto Viejo, Gente mala, I Sodomita, aunque se tenia por Religiosa, i Valiente, i se vieron en ella formas feas, con miembros deshonestos, en que adoraban; pero como la Gente Noble andaba en la guerra, no se puso mucho cuidado en la resistencia de los Castellanos: antes pareció, que pues iban de paso, era mejor proveerlos de lo que havia en la Tierra. Y se tuvo también opinión, que estos Indios atosigado el Agua, de donde bebian los Castellanos. Fueron recibidos bien en Puerto Viejo, i mandó Francisco Piçarro á su Gente, que no hiciese desordenes* (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V. Década Cuarta, libro Séptimo, cap. X: 362).

era preferible colaborar para que salieran lo antes posible.

Pero hay otro hecho que confirma las relaciones entre Jama y Atacames. A fines del siglo xvi se observa un cambio radical en la élite dominante de estos territorios[46] de la costa norte ecuatoriana, en los que se distinguen esas dos regiones principales, la de Atacames/Esmeraldas y la de Campaz, gobernadas ahora por dos caciques foráneos, ambos de procedencia africana pero sin vinculación: Francisco de Arobe, en el primero, y Alonso de Illescas, entre los segundos.

> ... *mi pueblo y asiento que mis padres y yo y mis hijos emos tenido y tengo en la dicha provincia de las Esmeraldas, a la parte que dizen* (fol. 141v) *de Coacha que es en la provincia de Canpaz*. (Asiento, 2001 [1600]: 122)

En este asiento presentado el 13 de julio de 1600, en el que Alonso Sebastián de Illescas –hijo de Alonso de Illescas– jura vasallaje al rey Felipe III, explica cómo los otros mulatos, don Francisco de Arobe y sus hijos, aquellos que aparecen retratados en el cuadro conservado en el Museo de América (fig. 5), tenían su asiento en el pueblo de San Matheo, junto a la bahía del mismo nombre, en el norte de Esmeraldas. Por su parte, Illescas junto con sus hijos habitaba en Coacha, poblado que Alcina Franch[47] identifica con Coaque, aunque parece que, según otros, se ubicaba en la desembocadura del río Atacames[48], teniendo relación en este caso con San Martín de Campaz (o Campaces).

Jean Pierre Tardieu (2006: 89) refiere cómo la presencia de mulatos y zambos en la segunda década del siglo xvii en Coaque y Pasao, conocidos como los *yllescas* tenían esclavizados a los indios, luego no cabe duda del reparto del territorio entre los mulatos, habiéndose establecido Alonso de Illescas en el territorio de los Campaces, mientras que Francisco de Arobe hiciera lo propio en la región de los Niguas.

El hecho de que el grupo de Alonso de Illescas se ubique en la *provincia de Campaz*, independientemente de que su asiento principal de San Martín de los Campaces coincida, o no, con Coaque, indica una diferenciación territorial basada sin duda en la existencia de cacicazgos y de etnias precedentes: Niguas al norte, Campaces al sur. Y la relación entre los Campaces como herederos de Jama Coaque ha sido referida ya en diversos estudios.

La región indómita, rebelde, no sólo por la presencia de los mulatos, sino también por los grupos indígenas que habitan la provincia de Esmeraldas, incluiría entonces los territorios correspondientes a las culturas Atacames y Jama Coaque II, hasta el cabo Pasao:

> *La Gobernación que comúnmente se llama de las Esmeraldas... se contiene desde el cabo de Pasao... hasta la bahía del Puerto de la Buenaventura, cinco grados y algo más al norte... En la distancia que hay de la playa y orilla del mar hasta la gran cordillera habitan y viven muchas bárbaras naciones, cuyos nombres, de la mayor parte de ellas son inotos por no estar vistos y conquistados*. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 35)

En todo caso, el asentamiento principal en que recalan los españoles en la costa, que en un inicio no se encontraba alzado, fue el de Coaque. Un poblado principal cuya hegemonía desaparece en breve. Pocos años después de estos primeros encuentros, a mediados del siglo xvi, en pleno alzamiento de Gonzalo Pizarro y tras las guerras civiles de los conquistadores, en las cartas[49] que se dirigen entre los leales a la

[46] Los cambios en las demarcaciones territoriales no eran infrecuentes. El 8 de junio de 1538 la reina firma en Valladolid una disposición que separa la Provincia de Quito de la provincia Quillacinga (en 1540 hecha provincia de Popayán). La propia Audiencia de Quito fue pasando del Virreinato del Perú al de Nueva Granada.

[47] En los comentarios a la obra de Cabello de Balboa, 2001: nota al pie n.º 85.

[48] La referencia de la cita expuesta anteriormente sobre que Coacha se encontraba en la sierra de Campaz, sugiere que Alcina Franch podía estar acertado al pensar que se trataba de Coaque, y no de otro poblamiento en Atacames, ya que sin duda se encontraba al sur del Cabo de San Francisco. La duda surge seguramente al pensar en el asentamiento de mulatos de San Martín de Campaces, por ubicar este poblado en Esmeraldas, pero hay que recordar que a inicios del xvii la provincia de Esmeraldas incluía, como se verá, el norte de Manabí actual. En el Documento del Archivo de Indias (*El oidor Juan del barrio de Sepúlveda sobre diversos asuntos*, 1601, Archivo General de Indias, Quito 9, R.4.N.35. fol. 1v) se especifica la ubicación de San Martín en la zona de Campaces (si hubiera estado en Atacames lo habría mencionado explícitamente pues es uno de los asentamientos que los españoles encuentran y reconocen desde el inicio), al sur de la Bahía de San Mateo hacia la zona de Puerto Viejo, en una zona de difícil pacificación.

[49] Carta de don Francisco Maldonado a Gonzalo Pizarro (original fol. 498). De Manta, a 3 de enero de 1545 años, en Pérez de Tudela, 1964: 420-423.

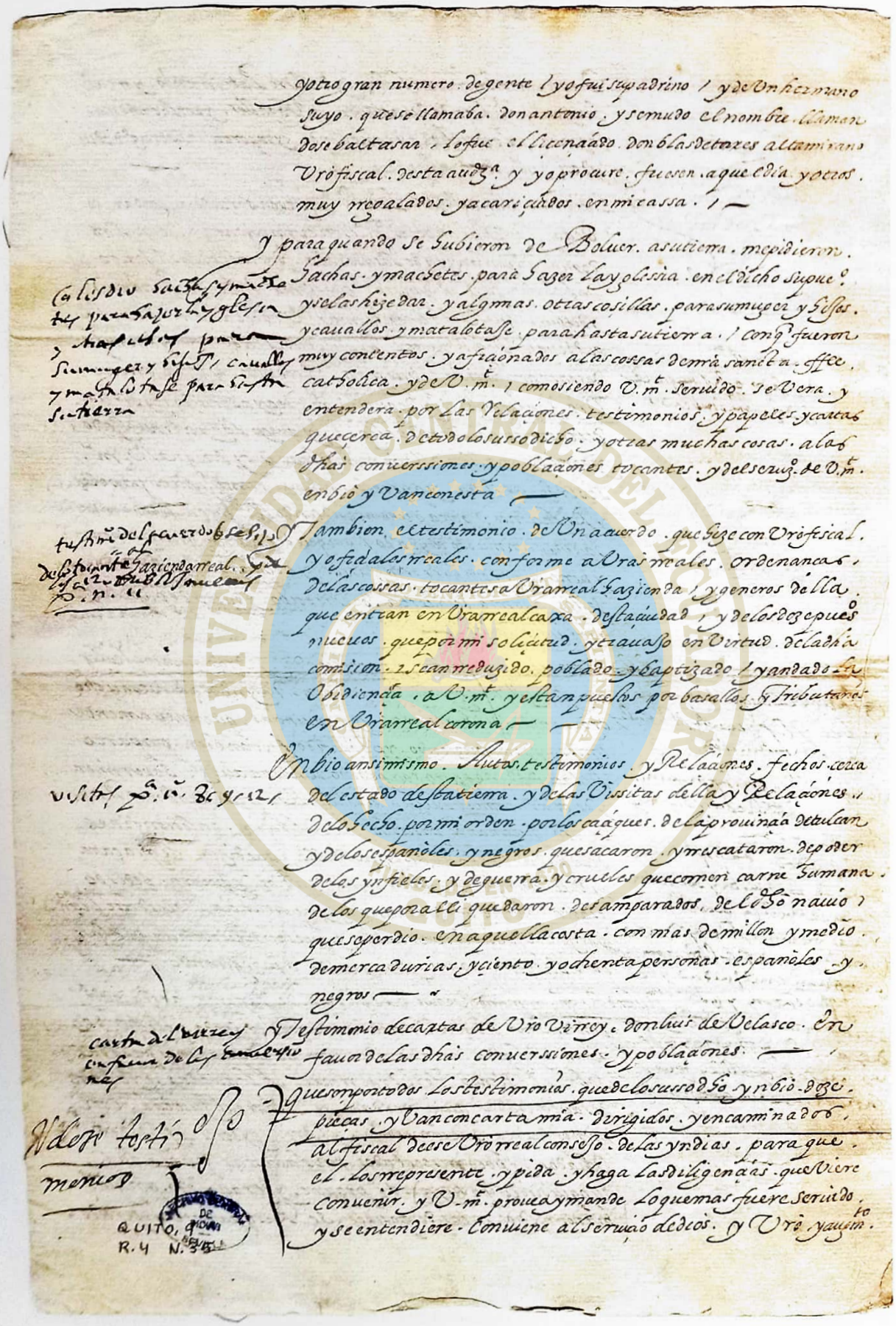


Fig. 6. *El oidor Juan del Barrio de Sepúlveda sobre diversos asuntos*, 1601. Archivo General de Indias, AGI Quito 9 R.3,N.36, fol. 3r.

revuelta de los Encomenderos, se evidencia cómo la aldea de Coaque, así como los poblamientos de la zona norte de Ecuador, habían pasado a un segundo plano, frente al creciente protagonismo de los del sur. Las cartas se escriben desde Guayaquil, Puerto Viejo y Manta, principalmente[50].

El puerto de la bahía de Caraques se utilizaba para reposo y para *adobar*[51] los barcos, como se señala en una de estas misivas[52]. En ese mismo documento, se refiere el uso ya temprano por parte de los españoles de una balsa para transportar 40 arrobas de vino entre Salango y Túmbez, es decir, el aprovechamiento tanto de la técnica como de la vía de navegación preexistentes.

San Martín de Campaces

Con la llegada de los europeos comienzan los nuevos poblamientos y la transformación del paisaje cultural. El asentamiento de principal interés en la región objeto de estudio, ya en período virreinal, es el del poblado de San Martín de Campaces donde reside el mulato don Alonso de Yllescas,

... el mulato más principal, valeroso y guerrero De la provincia De las Esmeraldas, que rreside hacia la parte que dizen de Campazes / más arriba de la dha bayA [de San Mateo] hazia puerto Viejo, en el pueblo nuevo llamado S. mm De campazes / el cual se tubo por muy dificultosso, y casi imposible de que no se aviendo podido Allanar por fuerça...[53]

En los folios 2r y 3r del mismo documento (fig. 6) el oidor Juan del Barrio señala cómo el capitán Alonso de Yllescas rescató un grupo de 12 españoles y dos negros naufragados *en aquella costa de gente bárbara, yndios ynfieles, y de guerra crueles, que comen carne humana*. El barco debió encallar el 6 de enero de 1600 en Punta de Manglares, lengua de tierra que según se aprecia en el mapa o *Carta de la provincia de Quito y sus adyacentes*, de Pedro Maldonado[54], realizado en 1750, se encuentra entre el Portete y los ríos Cojimíes. Por lo tanto, la región en la que encalla el barco se localiza dentro del ámbito de influencia de la antigua cultura Atacames, o de los grupos Niguas (y en concreto los Pidis, una de sus ramas). Aunque el texto no refiere un grupo étnico específico sino que menciona el rescate de los *indios infieles*, a los que acusa de canibalismo, debía de tratarse de algunos de estos grupos, asimilados a los Barbacoas que mencionaba Cieza de León y otros cronistas, que residían en la región sur de Colombia.

Una vez en la playa, un grupo que incluía al capitán Alonso Sánchez de Cuéllar y 10 o 12 marineros, caminaron hacia el sur hasta llegar a la región de Campaz, donde fueron rescatados por el mencionado capitán Yllescas y acompañados a Quito. Ahí se planifica la liberación del resto de la tripulación que en total ascendía a 180 personas y que habían sido hechos prisioneros por los referidos indios caníbales. Para esta misión contarán con el apoyo del cacique de Tulcán, tan solo consiguiendo recuperar a otro español y cuatro negros más que tenían prisioneros en el poblado. El pago de esta misión de rescate al cacique de Tulcán se realiza con lo obtenido por la posterior venta de los esclavos negros rescatados.

Además de los asentamientos, el marco geográfico juega un papel esencial en el avance de los nuevos conquistadores. Las bahías y ensenadas son puntos estratégicos para la flota española, especialmente las de mayor dimensión, como San Mateo, Caráquez y Manta. En la carta del Cabildo de la Fundación de San Antonio de Morga en la bahía de Caráquez[55] (1629), se menciona la carga de madera y varazón de mangle de los navíos en este nuevo asentamiento fundado para

[50] Véase Pérez de Tudela, 1964.

[51] Según la documentación de archivo, adobar el barco significaba untar de sebo (Miguel Ángel Laredo Quesada, 2001, *La 'armada de Vizcaya' (1492-1493): nuevos datos documentales* en *La España Medieval*, 24: 365-394). Esta labor se realizaría con el fin de impermeabilizarlo, para lo cual posiblemente en la costa ecuatoriana utilizaran brea o similar.

[52] En todo caso, los puertos de la costa ecuatoriana jugaron un importante papel en estas guerras internas entre españoles, con Hernando de Bachicao al frente de la flota leal a Gonzalo Pizarro, quien le encomendó la defensa de todos los pueblos y puertos de esta costa. Bachicao utiliza un ingenio agudo, y sarcástico en ocasiones, para hacer valer su persona y la trascendencia de su labor fiel. Como él asegura sobre sí mismo, vale más un hombre de la mar y razonable, como él, para defender estos puertos, que quinientos Manríquez, Laras, Mendozas o Zúñigas, ilustres casas nobiliarias del siglo XVI (en Carta de Hernando Bachicao a Gonzalo Pizarro (original fol. 511). De Manta, a 6 de enero de 1545 años, en Pérez de Tudela, 1964: 434 -440).

[53] *El oidor Juan del barrio de Sepúlveda sobre diversos asuntos*, 1601. Archivo General de Indias, Quito 9, R.4.N.35. fol. 1r y 1v.

[54] Biblioteca Nacional de España, MV 025 067.

[55] *Carta del Cabildo de la Fundación de San Antonio de Morga en la Bahía de Caráquez*, 1629, Archivo General de Indias, Quito 11, R.3.N.36.

facilitar la salida al mar desde Quito y la navegación por la costa.

Las etnias en la región

En torno a las etnias que habitaban en Esmeraldas, Cabello de Balboa establece precisas diferenciaciones cuando refiere la utilización de distintos lenguajes y costumbres. La cuestión básica es dilucidar si algunas de estas etnias tenían relación directa con los grupos Jama Coaque que había huido de sus poblados por causa de las incursiones costeras de los españoles. Y, por otro lado, habría que determinar qué grupos tienen un origen serrano y cuáles fueron sus relaciones con otras etnias autóctonas de la costa, pues esto podría ayudar a entender el mapa étnico-cultural y las relaciones entre todos ellos. En el caso de los Niguas, por ejemplo, se había producido una pervivencia de rasgos culturales que evidencian su procedencia serrana, ya que se trataba de poblaciones desplazadas por las invasiones incaicas y posteriormente las de los españoles, o quizá desplazamientos mucho más antiguos.

Ansi como son varias las gentes y naciones inclusas en el ambitrio destas provincias, ansi son varios y diferentes sus lenguajes, tratos, costumbre y ceremonias... Tratan y cuentan su origen muy diferente los unos de los otros, mas todos conforman con decir, que sus originarios bajaron de la sierra y cordillera, como en efecto es verdad. Los del río de San Jhoan y del río de Pati dicen que salieron sus primeros padres de una tinaja, porque la luna puso allí dos huevos[56] *y con el calor del sol nacieron dellos los hombres, de un varón y una hembra que de allí procedieron, de quien se fueron multiplicando los demás, y que bajaron de la tierra fría a la mar a buscar sal, y que por quitarse del trabajo de ir y venir, se quedaron en la costa por moradores perpetuos...* (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 45 y 46)

Es cierto que existía una imaginaria línea de división, más o menos clara, que separaba los grupos culturales del norte y centro de la costa ecuatoriana –Atacames y Jama Coaque, además de Manteños del norte– de los del sur –Manteño-Huancavilcas– y así lo refieren diferentes fuentes. Cabello de Balboa (2001 [1578]: 47), establece el marco de estas etnias entre la bahía de San Mateo y el cabo de Pasao, en donde los indígenas son *corpulentos, alegres, amigos de españoles y más los que en esta amistad han sido impuestos por los negros...*

Dentro del territorio de la gobernación de Francisco Pizarro, Cieza de León anota también la distinción de estos dos grandes grupos étnico-culturales, cuya frontera sitúa justamente en el poblado de Salango. Sin embargo, su comentario resulta algo equívoco pues anuncia dos maneras de gentes pero entremezcla el cabo Pasao y el río Santiago, y finalmente solo describe una de ellas:

En esta costa y tierra subjeta a la ciudad de Puerto Viejo, y a la de Guayaquil hay dos maneras de gente, porque desde el cabo de Pasaos y río de Santiago hasta el pueblo de Zalango son los hombres labrados en el rostro, y comienza la labor desde el nacimiento de la oreja y superior dél... las mujeres destos indios, por el consiguiente, andan labradas y vestidas ellas y sus maridos de mantas y camisetas de algodón y algunas de lana, con joyas de oro, y chaquira. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVI: 214)

Esta misma referencia es la que transcribe Herrera para incidir también sobre la existencia de esos dos grupos culturales diferenciados en la costa del Ecuador, cuando menciona el recorrido de Bartolomé Ruiz en su viaje exploratorio. Su cita aclara el error de escritura de Cieza, y ratifica que son estos grupos de la costa centro y norte ecuatoriana los que acostumbran a tatuarse los rostros:

Pasó descubriendo hasta Coaque, i caminando por la derrota del Poniente, reconoció por Alta Mar una Vela Latina, de tan gran bulto, que les pareció Carabela... i pasando más adelante, descubrió hasta punta de Pasaos, por donde pasa la linea Equinoccial; i entre él, i Cabo de San Francisco, que está un Grado de la Linea, salen a la Mar los quatro grandes Rios que se llaman los Quiximies, i desde este Cabo, i Rio de Santiago, hasta el Pueblo de Çalango, se labran los Hombres, i Muegeres el Rostro, como los moros: visten Mantas, i

[56] El mito de creación a partir del nacimiento de una pareja de hermanos de dos huevos no *incubados* por los padres, y con la muerte de la madre, recuerda también la narración del nacimiento de Apo Catequil, reverenciado desde Quito hasta Cuzco y recogido en Huamachuco en el siglo XVI (Fray Juan de San Pedro, 1992 [1560]: 173 y 174) y que a su vez es similar al que menciona Calancha para la costa Central del Perú (Topic, 1992: 60 y 61), lo que ahondaría en la tradición andina y procedencia serrana de estos grupos.

Camisas de algodón, i Lana i Traen Joias: i de aquí dio Bartolomé Ruiz la buelta ... (Herrera, Antonio de, 1945 [1601], tomo V, libro VIII, cap. XIII: 40)

Por tanto, aunque el comentario de Cieza resultaba algo confuso, posiblemente al transcribir *cabo Pasao* en lugar de *cabo de San Francisco*, si confiamos en la referencia de Herrera, es evidente que los pueblos que se labran el rostro corresponden a las culturas del período de Integración de Atacames, Jama Coaque II y Manteños del norte, distinción que también señalaba Cabello de Balboa. El límite cultural o la frontera que sugieren se ubicaría en el cabo Pasao, o algo más al sur, justamente en el poblado de Salango, y por tanto incluiría, como parte de este grupo étnico-cultural, a los Manteños, abarcando las actuales provincias de Esmeraldas y Manabí. Y, como se evidencia en las figuritas Jama Coaque, tatuarse el rostro constituía una de las costumbres culturales identitarias, para determinados personajes (fig. 107a), masculinos y femeninos, como también advierten los cronistas, y como lo había sido previamente en la cultura Guangala, más al sur.

Además, se establece una división política del territorio, que coincide aproximadamente con esta diferenciación étnica. El espacio ubicado al norte del cabo de Pasao se integra dentro de la delimitación de la provincia del río San Juan, mientras que hacia el sur se encontraban los límites de la ciudad de Santiago de Puerto Viejo. Y esta política territorial se mantiene durante el siglo XVIII, pues Antonio de Ulloa (1990 [1748]: 441) se refiere al *gobierno de Atacames* que abarcaba desde la isla de Tumaco hasta la bahía de Caráquez y sierras de Bálsamo, nuevamente conformando un núcleo territorial toda la región centro-norte de la costa ecuatoriana.

Sin embargo, esta diferenciación en dos ámbitos étnico-culturales no era tan simple, pues en el siglo XVI se suman etnias y grupos cuya identificación no está clara y su ubicación territorial tampoco. La diversidad de grupos étnicos en el norte de Ecuador y sur de Colombia, entre la sierra y la costa, así como las belicosas[57] relaciones entre todos ellos y frente al nuevo enemigo común, que eran los españoles, es objeto de un estudio etnohistórico por parte de Chantal Caillavet (1998). Esta autora, a partir de un documento localizado en el Archivo General de Indias[58] sobre los gastos realizados para la pacificación de la región, extrae un completo inventario de los grupos étnicos reconocidos en 1601, que evidencian esa multiplicidad de grupos étnicos distribuidos en varias *provincias* limítrofes (Esmeraldas, Tulcán, Lita, *Canzacoto*)[59].

La lingüística también aporta alguna luz al respecto y aclara las relaciones entre algunos grupos de la costa y de la sierra. Por ejemplo, en toda la sierra septentrional, entre los cacicazgos del norte de Quito, se hablaba principalmente la lengua denominada caranqui, de origen barbacoa, y cuya extensión coincide con la región de constructores de tolas. Su límite de expansión concuerda con el sur de la región de Quito, desde donde se extienden los grupos de habla panzaleo, que no fabricaban tolas y que a su vez lindaban por el sur con otros grupos Puruhá ya en la sierra central[60]. Estos rasgos culturales, especialmente la lengua común y la construcción de tolas, son compartidos por grupos de la sierra pero también con otros del piedemonte y de la costa, lo que pone de manifiesto la existencia de vínculos entre todos ellos, y quizá un origen común, al menos en cuanto a sus raíces lingüísticas.

En la región costera de la actual zona fronteriza que divide Ecuador y Colombia se distinguen dos grandes grupos étnicos y lingüísticos, el de los Malabas[61] al norte y el de Cayapas[62] al sur. A ellos habría que añadir los Awa-Kwaiker que, según Lippi (2004), podrían haber sido Niguas y que hablarían una lengua barbacoa. Lingüísticamente, todos estos

[57] Las relaciones entre todos estos grupos étnicos del norte del Ecuador debieron ser frecuentes, unas veces articuladas en forma de vínculos comerciales, otras en incursiones bélicas, como sigue sucediendo durante el período Virreinal.

[58] Caillavet, 1998, nota 14: AGI. Contaduría, 1540, año 1601, fol. 1r/v.

[59] *Cayapas, Lachas, Yambas, Altas, Malabas, Otubíes, Pifiquíes, Onçolos y otros de los confines de la (provincia) de Lita y los mulatos e yndios de la provincia de Esmeraldas y Bahia de Sant Matheo y de los Mayasqueres, Utales y Taçonbíes y Barbacoas menores de los confines de la provincia de Tulcán y los yndios de las Barbacoas grandes confines de la Mallama (= territorio al oeste de la etnia de los Pastos) y de los Equíes y del pueblo y otras provincias de los Confines de Tuça y Guaca (= territorio sur de los Pastos, colindante con la etnia Otavalo) y de los yndios Niguas y Caravilis de la provincia de Cançacoto (= suroeste de Quito)* (Caillavet, 1989: 77-78).

[60] Lippi, 2004: 254 y ss.

[61] En el río que *corre desde las espaldas de la ciudad de Pasto al poniente a lo que se puede adbitrar más de quarenta leguas hasta la entrada del Río de Sant Joan en la mar del Sur, parage de la isla Gorgona...* en *El gobernador de Popayán sobre diversos asuntos*. Archivo General de Indias, Quito 16, R.12.N.38. (1r y 1v).

[62] Los Cayapas actuales, conocidos como Chachis, a juzgar por las evidencias arqueológicas no fueron los descendientes de los Niguas sino que probablemente proceden, como afirman sus mitos de origen, de emigraciones de la sierra norte en la época del contacto inca o español.

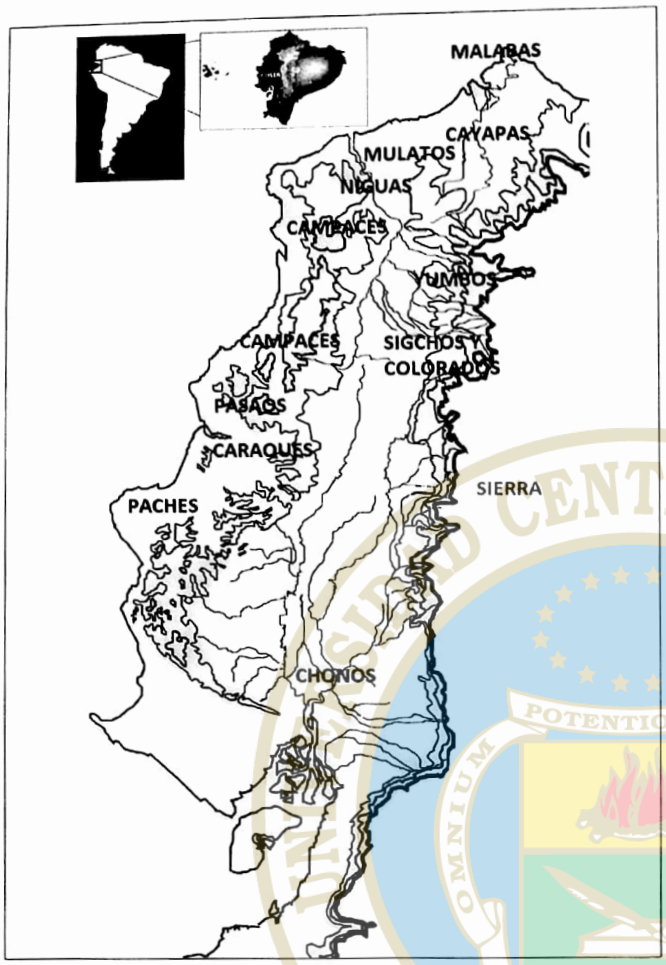


Fig. 7. Mapa étnico del Ecuador en el siglo XVI, siguiendo a Palop, 1994; Lippi, 2004 y Dora León Borja, 1966.*

grupos presentan un origen común de población proto-chibcha que se expande por Colombia y norte de Ecuador, y cuyo punto de partida se encuentra en Costa Rica o Panamá[63].

En la zona de la región costera que estamos estudiando, dos son las etnias que se refieren a las culturas prehispánicas, los Niguas y los Campaces. Cabello de Balboa distingue la región de los Niguas[64], cuyo origen insiste en que es serrano, y que habitaban entre la bahía de San Mateo hasta el Portete, es decir, lo que correspondería a toda la cuenca del río Esmeraldas. Según describe, aunque hacen buena ropa de algodón, andan mal vestidos. Uno de los rasgos de carácter por el que los identifica es su conducta o trato violento hacia las mujeres que *son blancas, dispuestas y temerosas de sus maridos, por ser, como son muy celosos*, costumbre que contrasta con otras referencias sobre la relación con la mujer en la costa norandina. Este grupo de Niguas incluye a los Pidis, que se citan en ocasiones en las crónicas del siglo XVI y que habitaban en torno al río Atacames. Posiblemente estos Pidis fueran los descendientes de la cultura arqueológica costera, fusionándose con los grupos Niguas emigrados de la sierra.

Más al sur de los Niguas, en la provincia de Esmeraldas, habitaban los Campaces (fig. 7), que es probable que fueran los herederos de la cultura Jama Coaque[65], durante la época virreinal. Los Campaces, gentilicio de la cordillera de Campa, ocupaban desde el cabo de San Francisco hasta la bahía de Caráquez, y eran, según Cabello de Balboa (2001 [1578]: 46), *supersticiosos y abusioneros, y miran mucho en agüeros*, reiterando otros comentarios similares al que Cieza de León había realizado varias décadas antes. Además de ser muy belicosos, los Campaces[66] tenían enemistad

[63] Lippi, 2004: 261. Ronald Lippi (2004) aborda esta cuestión en su estudio sobre la expansión de grupos Barbacoas por la región noroeste del Ecuador.

* Dora León Borja señala la región de Caráquez como espacio de la cultura Jama Coaque II, en la que se incluye una región más pequeña denominada Pasaos. Al norte se encontrarían los Niguas (Barbacoas, según D. León Borja) cuyo límite meridional es el Portete (Cojimíes). Al sur, los Paches (Mantas) y la cultura de los Cerros. Al este, los Chonos (Milagro-Quevedo).

[64] Jijón y Caamaño, 1997: 76, refiere un único vocablo de esta lengua, *bola* que equivale al *buru* de caranqui, para referirse a lo sagrado, relacionando de este modo las lengua nigua, caranqui, cayapa y colorado a modo de dialectos de una misma lengua (que denomina Caranqui-Cayapa-Colorado). Ciertamente todos estos grupos parece que proceden de la sierra norte, pues los Cayapas son oriundos de Imbabura, cerca de Ibarra (Barret, 1994: 33; Jijón 1997: 76), los Niguas según Cabello de Balboa, o los Tsáchilas según Lippi (2004: 20) y Jijón (ídem). Los Cayapas desplazaron a otra etnia de *indios bravos* que habitaban el territorio previamente, y en el curso inferior del río Esmeraldas vivían los Wasú, que se extinguieron en el siglo XIX (Barret, 1994: 34).

[65] Alcina Franch, 1989: 50.

[66] Contra la opinión de algunos investigadores, basadas en interpretaciones de Jijón y Caamaño que asimila los Campaces con los Colorados (1997: p. 75, fig. 15, mapa 2) según Lippi (2004: 20) es poco probable que los Tsáchilas sean los descendientes de los Campaces, especialmente porque entre su mitología adoran a los volcanes de la sierra, lo que evidencia un origen seguramente serrano. Para este autor, tampoco los Tsáchilas serían descendientes de los Colorados del siglo XVI, ya que ese término utilizado por los españoles designarían a todos los grupos que utilizaran el achiote, siendo más probable que se trate de descendientes de los Yumbos.

manifiesta con los grupos Niguas, pobladores de los territorios de la cuenca del río Esmeraldas, y aliados con Francisco de Arobe.

Los Niguas hablaban una lengua similar a la de los Yumbos y vinculada a los grupos serranos, pero sobre la lengua utilizada por los Campaces no hay acuerdo, aunque parece que podría tratarse también de un grupo Barbacoa que constituirían la expresión macro-Chibcha más sureña de todas[67].

Posiblemente el habla de ambos grupos coincida con la doble división que establece Jijón y Caamaño (1997: 77 y 82) sobre las lenguas costeñas que se diferencian claramente del resto, una es la coayquer, que son barbacoas o pastos, y la otra la que denomina esmeraldeña, extendida desde Bahía de Caráquez hasta Atacames y el curso medio del Esmeraldas, que formaba junto al yaruro el grupo de lenguas paleo-Chibchas.

Además de Niguas y Campaces, otro grupo étnico de la región estaría conformado por los Caraques, que se localizarían en torno a la bahía del mismo nombre, aunque Josefina Palop los identifica con los mencionados Campaces, situando su límite septentrional en el río Cojimíes[68]. Para León Borja (1966: 146-148), los herederos de Jama Coaque II serían precisamente este grupo de los Caraques, cuyo hábitat se extiende entre la bahía de Caráquez y el río Chone. Y, desde mi punto de vista, ambas interpretaciones son atinadas, pues no hay un único antecesor de esta cultura, ya que la cultura no fue unitaria, sino que como veíamos al inicio, existen al menos tres grandes *estilos* Jama Coaque (norte, centro y sur). Los primeros, los Campaces, conformarían la expresión central o septentrional de Jama Coaque, mientras que los Caráques, serían su manifestación meridional. Estos últimos probablemente coincidirían con la región que se cita como provincia de Pasao, un cacicazgo independiente pero que comparte identidad cultural con los anteriores, al tiempo que mantiene rasgos de la cultura Bahía precedente y sería más permeable a influencias de vecinos sureños, ya sea Guangala o Manteño. Una misma cultura, la Jama Coaque, con unas peculiaridades propias articulada, en el siglo xvi, en dos grandes conjuntos político-culturales.

Las migraciones barbacoas

Aunque pareciera aclararse el mapa étnico-cultural, en realidad, esta propuesta no supone una distribución estática en el tiempo, pues los desplazamientos de poblaciones fueron frecuentes. Por ejemplo, durante el período del Desarrollo Regional se produce un despoblamiento *calamitoso*, que abarca desde el 300 a.C. a 800 d.C.[69], reflejándose en una reducción del número de yacimientos y cuya causa posiblemente haya que buscarla en el incremento de vulcanismo. A partir de 700-800 d.C., la población se recupera rápidamente coincidiendo con las migraciones de proto-Barbacoas y la extensión de la agricultura intensiva de maíz. Estos grupos que se expanden por la sierra y la costa fueron integrando aquellas otras etnias preexistentes, lo que explicaría la continuidad de algunas tradiciones cerámicas, como la de Jama Coaque.

Que estas nuevas poblaciones proceden del norte de Sudamérica e incluso de Centroamérica, es evidente por los rasgos culturales similares que en el siglo xvi se deducen de las costumbres entre grupos de regiones colombianas y nordecuadorianas. Sin embargo, la expansión podría haber seguido rutas distintas, según diferentes interpretaciones. Ronald Lippi (2004), por ejemplo, propone una expansión siempre norte-sur, primero por el ámbito serrano, desde donde se van extendiendo hacia la costa. Sin embargo, resulta curiosa en este caso la interpretación del Padre Velasco que recoge una migración costera, justamente en la misma fecha que establece Lippi sobre la base de interpretaciones arqueológicas (alrededor de 700-800 d.C.). Y, desde la costa central de Ecuador, donde arribaron, este nuevo grupo foráneo se expande hacia el norte por toda la costa y de allí a la sierra, y de nuevo a la costa.

Cara, mucho mayor, el cual se dilataba desde la ensenada de Charapotó hasta el cabo de San Francisco. Este fue el primer teatro de la nación extranjera que se estableció en él, viniendo como los gigantes por el mar... Su principal cabeza o Régulo, llamado Carán, dio el nombre de Cara a la ciudad que fundó sobre la bahía, donde arribó con su gente, por la cual tomó también el nombre de la Bahía de los Caraques. Llegaron éstos navegando en grandes balsas, hacia el año 700 u 800 de la Era Cristiana. Establecidos y propagados aquí, por

[67] Lippi, 2004: 258.
[68] Palop, J., 1994: 141.
[69] Lippi, 2004: 263.

bastantes años, fueron peregrinando a la parte del Norte siguiendo solamente las costas y poco o nada tierra adentro, hasta que finalmente pasaron a Quito por el río de Esmeraldas. / Después que dejaron enteramente los países de Cara, se volvieron a dilatar hasta las costas del mar, las tribus de las otras naciones que habitan tierra adentro, las cuales todas se reconocieron después con el mismo nombre de Caras, que heredaron de los extranjeros. La tribu que en lugar de ellos se estableció en la bahía y habitó en la abandonada ciudad de Cara, tenía la particularidad de comprimir y prolongar las cabezas de los niños, como los Omaguas del Marañón. Las otras tribus fueron de Apecignes, Caniloas, Chones, Pasaos, Silos, Tosahuas y Jahuas. (Velasco, 1987: 8-9)

Si, en la historia narrada por el Padre Velasco, prescindimos de los adornos en torno a las tradiciones de régulos y denominaciones, es evidente que su propuesta explicaría la presencia de grupos foráneos –posiblemente procedentes de Centroamérica o del norte de Sudamérica llegados por mar– en la región sur de Jama Coaque, al inicio del período de Integración, y no contradice la versión de Lippi, pues, extendiéndose inicialmente por la región costera, ascienden hacia la sierra por el río Esmeraldas y desde allí vuelven a expandirse hacia el sur y a ocupar las laderas de piedemonte, como propone el investigador mencionado y ratifican las referencias etnográficas y etnohistóricas.

Los grupos o etnias que según Velasco (1987: 452) integran los Caras, y que responderían a cacicazgos *naciones* o grupos étnicos diferentes, pero emparentados culturalmente, procedentes del norte por emigración costera, son: Apecigues, Caniloas, Caraques, Chones, Pasaos, Silos y Tosahuas, nombres que coinciden con algunos de los actuales cantones de Ecuador en torno a la bahía de Caráquez. Más al norte, en Esmeraldas[70], se citan otros grupos, entre los cuales se integran los Niguas y Coaques, así como otros grupos en la región de Atacames[71], entre los que refiere a los Quaquis (Coaquieres), Jaramijos y Cayapas.

En todo caso, estas etnias que Velasco menciona como Caras vuelven a ocupar el mismo territorio que Cieza o Herrera atribuían a un mismo substrato cultural, que incluye la provincia de Manabí y Esmeraldas. Así que ese substrato cultural, se llame Cara, Barbacoa, o proto-Barbacoa, sí que se ha puesto de manifiesto como una unidad relacionada, bien en tradiciones o leyendas, en lingüística o en rasgos arqueológicos.

La disminución demográfica

En toda América, la población indígena general decreció rápidamente, en parte por los abusos de los conquistadores, pero también por fuertes epidemias que sin duda acarreó el contacto entre poblaciones que habían permanecido aisladas. *El año de 58 [1558] hubo general mortandad de viruelas entre los naturales y otras veces mueren algunos españoles e indios de catarros fuertes, que por la mayor parte dan a las entradas y salidas de los veranos* (Anónimo, 1991 [1573], tomo I: 188). Esto explicaría la desarticulación y *extinción* de ciertas culturas como Atacames o Jama Coaque, o al menos de la numerosa población que se refiere en el momento del contacto.

Otras epidemias, como la fiebre amarilla, e incluso la malaria parecen haber incidido en la población durante los siglos XVII y XVIII y se destacan como las principales causas del despoblamiento en la costa, lo que unido a la extenuación por determinados trabajos, provocó en la costa sur ecuatoriana un descenso poblacional del 99%, cifra solo comparable a la del área Caribe[72]. En la costa norte, región de Esmeraldas, la población estuvo más protegida de esos contagios, ya sea por la ausencia de grandes asentamientos o por la inexistencia de explotaciones mineras, si bien a pesar de ello, se ha estimado el descenso en un 71%.

La decadencia poblacional de los Cayapas, al igual que la mayor parte de las etnias indígenas, comienza en el momento en que se produce el primer contacto con los europeos, ocasionándose no solo la referida disminución poblacional, sino huidas, aislamientos,

[70] *En Esmeraldas: Bolaniguas, Cachillactas, Cayapas, Cocaniguas, Colimas, Galeas, Lachas, Mindos, Nanegales, Nonos, Niguas, Pechausinchis, Cuaques, Silanchis, Tolas, Tórtolas, Tumacos, Yambes, Intas, Jaramijós* (Velasco, 1987: 452).

[71] *Tacames o Atacames, último Estado marítimo, situado al Norte de Quito, fue mucho más dilatado. Lo ocuparon sucesivamente los extranjeros Caras, que siempre trasnmigraron buscando mejor país. Las tribus que sucedieron a ellos o que tal vez se formaron de algunos residuos de ellos mismos, fueron en las costas los Esmeraldas, Quaquis, Silanchis, y pocos otros, como también los de las islas de Tumaco y de la Tola y tierra adentro los Quaques, Colimas, Pimpaguaces, Pechaucinchis, Jaramijos, Yambes, Intas y Cayapas* (Velasco, 1987: 9).

[72] Newson, 2003: 141 y 151.

dispersión o arrinconamiento de los indígenas. Como indica Santiana[73] los pobladores autóctonos de las costas de Ecuador, al igual que los de las orillas de los grandes ríos, *se esfumaron*, siendo sustituidos por un nuevo grupo, aculturado y genéticamente mestizo. De hecho, la cuantificación de la población indígena en la costa ecuatoriana en el momento del contacto, calculada en unas 560.000 personas, estaba concentrada en la región sur en casi un 87%[74].

En parte, debido a esta presión de otros grupos sobre las tierras, las culturas agrícolas en ocasiones abandonan su sistema de producción intensiva por otro itinerante, combinando caza, pesca y recolección con una agricultura no intensiva en huertos. Por lo tanto, es evidente que, de nuevo, hay que descartar una perspectiva evolucionista en este sentido, ya que los grupos, como se ha producido en otras regiones de América en distintos períodos, se adaptan a las circunstancias del momento, abandonando los sistemas de organización, los conocimientos o los sistemas productivos, por otros diferentes, más sencillos si es necesario. De ahí que resulten extrañas las constantes referencias a los Campaces como behetrías sin organización, si realmente fueron herederos de una cultura estructurada y organizada como la de Jama Coaque, con caciques, templos, o extensos poblados urbanizados, a no ser que fueran grupos desplazados.

El poblado de Coaque mantenía aún en 1620 una población indígena. Según el *Traslado de la provisión* de Antonio de Morga[75] para ayudar a la construcción del camino que, como alternativa al de Esmeraldas, proporcionaría un acceso al mar desde Quito, a través de Cansacoto y hasta la Bahía de Caráquez, debían contar con los indios de Coaque y Pasao.

Se ha de ayudar de los Indios naturales de los pueblos de Pasao y Coaque, que eran setenta Indios Gandules[76]*, y los Mulatos, que así mismo están en los dichos pueblos por el tiempo que fuera necesario... tratándolos con suavidad y pagándoles su trabajo.* (Proyecto de Camino hasta la bahía de Caraques. Archivo General de Indias, Quito 10, R.7.N.57)

Otro de los asentamientos principales en la región ya se ha indicado que era el de San Martín de Campaces[77], que además ejerció como foco de reunión e intercambio para las poblaciones de alrededor. El poblamiento de los Cayapa, por ejemplo, se concentra en asentamientos que también tienen la función de centro ceremonial, en parte por la política española de reducciones, pero también por la presión de los grupos Malaba, indios hostiles frente a los vecinos, a los que resultaba imposible reducir. Las autoridades españolas, en un intento por controlar esta multitud de etnias rebeldes, establecen una línea de contención mediante pactos con caciques indígenas en todo el norte de Quito, como lo hace también con los mulatos de la costa, por el mismo motivo. Ese arco fronterizo de caciques cristianizados y en pacto con la Corona española se encarga, a su vez estableciendo una red de alianzas y dependencias, de controlar y pacificar las etnias indígenas alzadas de sus respectivas zonas.

Militarismo y relaciones bélicas con culturas vecinas

Ya hemos señalado alguna referencia a la belicosidad de los Campaces en el siglo xvi, una tradición que seguramente se remonta a tiempos anteriores. La existencia de un grupo militar con una trascendencia altamente significativa en la sociedad Jama Coaque es evidente a través de las abundantes representaciones cerámicas de guerreros (fig. 8) y de las citas históricas. En las jefaturas es esencial la existencia de un grupo militar especializado, puesto que se trata de uno de los servicios que puede ofrecer el cacique para la defensa del grupo[78], así como para el mantenimiento de la estabilidad interna o de la coerción en caso del pago de tributos.

En la cultura Tolita, vecina norteña durante el período del Desarrollo Regional, también son frecuentes figuras cerámicas de guerreros, prisioneros y sacrificios,

[73] Santiana, 1952: 11.
[74] Newson, 2003: 138.
[75] Proyecto de Camino hasta la bahía de Caráquez. Archivo General de Indias, Quito 10, R.7.N.57.
[76] Por *gandul* ha de interpretarse indio joven, fuerte, guerrero, en edad de casarse. No tiene relación con la acepción actual de vago o haragán.
[77] Según Raúl Hernández Asensio (2008: 337-338) en la región de Atacames, pero como se advierte, posible ubicación también en Coaque.
[78] Alcina Franch, 1989b: 73.

FACULTAD DE ARTES SIB - UCE

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM POTENTIOR EST SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Fig. 8a. Guerrero. Cultura Jama Coaque (28,4 x 21,5 x 40 cm). MAM 1991/11/16. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).*

* Figuras similares de guerreros con jabalina se encuentran en MAAC GA-1-2590-84, GA-1-2872-85, GA-1-2896-86, GA-2-2590-84, GA-3-24-76, GA-7-82-76; en el museo del Alabado, CJama 02040, CJama 02041, CJama 00371, CJama 00372, y en Neprazji Muzéum 2005.7.2.

Fig. 8b. Detalle de estólica de guerrero. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-1-2872-85. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

así como cabezas trofeo[79]. La cuestión que habría que dilucidar es si ambas culturas mantenían un conflicto entre ellas a lo largo de ese período, e igualmente si se reprodujo de nuevo entre Atacames y Jama Coaque II, conformando por tanto una larga tradición que tiene su reflejo aún avanzado el siglo xvi, en el enfrentamiento entre Campaces y Niguas. La descripción que realiza Cabello de Balboa sobre las etnias habitantes de la provincia de Esmeraldas, especialmente estos dos grupos enfrentados, incluye también claras referencias a la fuerte belicosidad de uno de ellos, los herederos de Jama Coaque.

Los campaces, gente que habita en aquella cordillera que dejamos dicha, es la más belicosa de aquellas comarcas, a las cuales y no a otras, temieron los negros que allí entraron, como diremos adelante; no es gente que reconoce cacique principal, antes es todo confusión y aunque se acaudillan bien contra cualquiera enemigo común. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 46)

Por otro lado, con relación a la cultura Bahía, limítrofe por el sur con Jama Coaque durante el Desarrollo Regional, se aprecian intercambios culturales significativos, como la abundante presencia de figuritas de estilo Cojimíes y Chone, culturalmente Jama Coaque, en yacimientos Bahía que podrían indicar no solo contactos comerciales sino incluso desplazamientos de conjuntos de población[80] y que explicarían que el cacicazgo de Pasao, a la llegada de los europeos en el siglo xvi, manifestara rasgos asimilables a la cultura Jama Coaque, y por ello lo contemplemos aquí como parte de esta cultura durante el período de Integración.

Además, los caciques debían ser sobre todo guerreros, quizá más que dedicarse a actividades de organización o cohesión, pues estas actividades descansarían sobre el conjunto de sacerdotes. Coaque, el cacique de la región, según la *Relación Francesa*[81], era valiente y estaba ejercitado en el arte de la guerra, por lo que inferimos que una de las funciones principales de estos jefes consistía sin duda en la organización de asuntos bélicos, más aún si desde tiempo antiguo existe un enfrentamiento militar con los grupos vecinos. A finales del siglo xvi se mantenía el adiestramiento militar de los jóvenes en la provincia de Esmeraldas, contemplado y descrito por Cabello de Balboa como

... cosa maravillosa el ejercicio de las armas en que esta gente entretiene y ocupa a sus hijos, porque así se ejercitan y gastan el tiempo en tirar dardos a un terreno, como los bien nacidos en escuelas y letras; una o dos horas por la mañana están tirando a un tronco que tienen hincado en una placeta, y otras tantas por la tarde se tiran los unos a los otros, para enseñarse a baraustar y oviar el golpe, dando del contrario, con aquellas rodalejas que decimos estar hechas de cuero de venado. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 56)

La abundancia de figuras de guerreros representados con su estólica y escudo en Jama Coaque (fig. 8), quizá de forma más habitual y continuada que en otras culturas prehispánicas del Ecuador, evidencia también la relevancia de este otro aspecto de esta cultura, que indudablemente ha contribuido a su mantenimiento y su pervivencia en el tiempo. Deborah Pearsall[82] confirma la prolongación de la cultura Jama Coaque en el período de Integración, en la que se detecta no solo una mayor especialización y un comercio organizado, sino un considerable incremento de las evidencias bélicas entre los asentamientos.

Estas armas, especialmente la referencia al escudo liviano que se portaba y utilizaba colgado de un dedo, o más bien como se aprecian en las representaciones cerámicas atados a la muñeca del brazo izquierdo –en el caso de los diestros–, son también descritas profusamente por Cabello de Balboa:

[79] ¿Qué grupos o qué procedencias étnico-culturales reflejan las figuritas Tolita que representan prisioneros desnudos con las manos atadas a la espalda? El parecido de los tocados de algunas de ellas con los de los hombres Jama Coaque podría inducir a pensar que había enfrentamientos entre los pobladores de ambas culturas arqueológicas y, en este caso, ¿el motivo de dichos enfrentamientos era un conflicto por tierras o una lucha ritualizada? Del mismo modo, la similitud entre los rostros labrados y tocados de algunas figuritas Guangala y las cabezas trofeo Tolitas también tatuadas sugieren incursiones bélicas de estos grupos mucho más al sur. En todo caso, si nos atenemos al comentario que realiza el cronista, se producían también sacrificios de prisioneros como parte de un culto religioso, por lo que parece que en la costa del Ecuador también se podría inferir una tradición similar a la de la cultura Moche, en la que los prisioneros, también desnudos y con las manos atadas a la espalda, aguardan a ser sacrificados dentro de un complejo ritual de sangre.

[80] Blasco y Ramos, 1976: 47 y 60.

[81] *Relación Francesa*, 1967 [1572]: 69.

[82] Pearsall, D., 2004: 17.

Todos los de esta Provincia, en general, usan dardos para tirar y algunas lanzas y macanas, no tienen ni usan yervas, aunque suelen yuntar las puntas con mansanilla, y alteran las heridas que hacen con ellas. Usan unas rodelillas de cueros de venado pelado, muy semejante a pergamino, y estas tan livianas que las traen colgadas del dedo de en medio de la mano izquierda y usan dellas con tanta destreza, que cualquier lanza, o dardo o piedra que se les arroje la balabusta y desvía, porque no puede servir para otro efecto, por ser muy delgada y armada sobre un arco muy delgado y liviano. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 46)

Y sobre la forma de utilizar la tiradera o lanzadardos, se hace una detallada descripción a finales del siglo xvii, en Colombia, donde aún continuaba en uso:

La más común arma que tenían para sus guerras eran tiraderas, que son ciertos dardillos de varillas livianas, a manera de carrizos, con puntas de macana [madera durísima] los cuales tiran no con amientos de hilo, sino con un palillo de dos palmos del grosor del jaculillo, prolongado con él la tercia parte de la caña; éste tiene dos ganchos fijados y distintos, cada cual de ellos en un extremo del amiento que he dicho; con el uno ocupan el pie raso del dardillo y con el otro aprietan con el dedo del índice corvado, hasta que el dardillo se desembaraza, según la fuerza del que lo despide, y como no tienen armas defensivas ni reparos de ropa que basten a resistirlos, no deja de ser arma peligrosa, aunque limpia de veneno. (Fernández de Piedrahita, 1942 [1688], tomo I, libro I, cap. II: 30)

Las relaciones bélicas entre los grupos de Esmeraldas se ponen así de manifiesto como una de las características culturales y políticas de esta región no solo en el siglo xvi, sino mucho antes, y muy probablemente, como en otras regiones culturales de América (Azteca, Moche), este tipo de enfrentamientos bélicos seguían unas pautas rituales o estaban asociados a determinadas prácticas ceremoniales, además de la antropofagia, el corte de cabezas, el sacrificios de prisioneros o la utilización de los pellejos rellenos de cenizas.

Ahora bien, la pregunta que continúa sin una respuesta clara es: ¿contra quién guerreaban los pueblos Jama Coaque y por qué motivo? En el siglo xvi es evidente que la situación debía ser bastante tensa, por la presión que se ejercía sobre el grupo Jama Coaque, tanto por el norte, donde se describen para Atacames más de 10.000 indios de guerra, como por el sur, cabecera del famoso señorío de Salangone, tal y como se describe en la *Relación Sámano*. Según esta referencia, este señorío manteño incluía el cacicazgo de Coaque pues tendría:

... subgeción sobre los yndios que digo de tacamez, y de la baya de San mateo y de mancabez y de tovirisimi, y conolipe y papagayos y colona y quisimos y coaque y tonconjes y ajan[83] *y paxaos y pintagua y caratobes, xamaxejos, came y amatopce, docoa... todos... comprendidos entre la bahía de San Mateo y la Punta de Santa Elena.* (Relación Sámano, 1985 [1528]: 182)

Como refiere esta prolija relación de poblados costeros, aquellos que entrarían dentro de los límites definidos para la cultura Jama Coaque serían al menos Quisimos (Cojimíes), Coaque, Tonconjes, Arán y Pasaos[84]. Pero de ellos solo quedan testimonios históricos de la presencia de europeos en Coaque y Pasao, por la referida estrategia de Pizarro de ir asentándose en cabeceras de señoríos y por el alzamiento general que se produce en toda la región norte.

Aunque los motivos obviamente eran otros, Cabello de Balboa relata cómo el *negro Illescas* hacía incursiones a la región de los Malabas, quizá al área de Tolita, no solo para recoger oro en el río, *sino por quitar las piezas y joyas a los indios que en la guerra mataban* (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 74), y evidentemente para asentar su dominio sobre la región. Este dato confirma otros comentarios sobre el área de Esmeraldas, especialmente en Atacames, en los que se menciona que los guerreros acudían a la batalla completamente adornados de oro y joyas, y por tanto que estas joyas no eran solo utilizadas como adorno de parada o ceremonial.

En el caso de Illescas o en relación con la defensa frente a los invasores europeos parece obvio el motivo de los enfrentamientos; sin embargo, no se refiere ninguna explicación o aclaración sobre las razones de esta belicosidad entre los indígenas. Tan solo Cabello

[83] Aunque hemos manejado la edición de 1985, utilizamos aquí la descripción de poblados que se anotan en *Crónicas Iniciales de la conquista del Perú*, 1987. Ed. Plus Ultra, Colección del V Centenario, 2, Buenos Aires.

[84] La referencia menciona *aranypajaos* pero ya puso de manifiesto Adam Szásdi (1978: 546) que se trata de dos poblados y no de uno solo como venía citándose en las referencias.

de Balboa sugiere[85] que, como la tierra es tan fértil, sus pobladores solo se ocupan de comer, beber y guerrear con los vecinos. La posibilidad de guerras ceremoniales y capturas de prisioneros para sacrificios es una opción a considerar.

Pactos y ligas

Según Francisco de Xerez[86] los pobladores de Atacames se enfrentaron a los españoles con más de 10.000 indios de guerra. Aunque el cronista refiere que los indios de Atacames *comprendieron* que los españoles *no les querían hacer ningún mal* y por este motivo no hubo guerra, como era su propósito, la realidad es que la diferencia numérica y la determinación de los indígenas obligaron al retroceso de los españoles, que se vieron forzados a replegarse a la isla del Gallo.

Cuando en 1529 regresa Pizarro de su viaje a España, nombrado ya Gobernador[87] y autorizado para el descubrimiento y conquista de estas tierras, se encontró alzada a toda la gente de la costa, conocedores ya de la situación producida unos años antes y de las verdaderas intenciones de los nuevos invasores. De hecho, como comenta Herrera sobre el primer viaje, cuando Bartolomé Ruiz explora las costas norandinas y al referirse a la isla del Gallo *halló Bartolomé Ruiz poblada esta isla i los Indios a punto de Guerra, porque de mano en mano se habían avisado, que los Castellanos andaban por aquella Tierra* (Herrera, Antonio de, 1945 [1601], tomo V, libro VIII, cap. XIII: 40). Y no se trata solo de una presencia foránea, sino de toda una serie de actuaciones vandálicas que motivaron un enfrentamiento generalizado. Esta revuelta, propagada por todo el norte de Sudamérica, es anotada también por Fernández de Oviedo[88], que focaliza su origen en la infame conducta de los europeos cuando, al referirse a la provincia de Paria (Venezuela), explica que toda aquella costa estaba *muy alterada por muchos desatinos é malas obras, que los chripstianos que allí estuvieron primero avian hecho á los indios...*

En relación a Atacames, Cieza retrata con crudeza la situación de la conquista inicial y el alzamiento de los indígenas:

Los naturales de la tierra sabían muy bien lo que pasaba, y cómo por la mar iban los navíos y por la tierra venían andando hombres blancos barbudos y que traían los caballos que corrían como viento; preguntábanse unos a otros qué pretendían o qué buscaban, por qué causa robaban el oro que hallaban y les cautivaban sus mujeres, y a ellos hacían lo mismo; cobráronles gran desamor y entre muchos hicieron liga de los matar. (Cieza de León, 1986 [1556], cap. XIII: 72)

La referencia a que los indios *hicieron liga* se interpreta como la alianza de grupos diferenciados que establecen un interés común contra los invasores. Pero, ¿a qué grupos se refiere? Lo que se deduce de los hechos sucedidos posteriormente es que los de Coaque se encontraban inicialmente fuera de esta liga de oposición al invasor, centrada u organizada en torno al poblado de Atacames[89]. Y este sería el motivo por el que Pizarro, en este nuevo viaje, habría optado por avanzar, saltándose toda la región norte de la provincia de Esmeraldas, y pactar directamente con el cacique de Coaque, al que posteriormente traicionará. Parece, por tanto, que el primer pueblo que no encuentran alzado, en este viaje, fue el de Coaque, que estaría fuera de *la liga*. Contra toda previsión *lo saquean* supuestamente para que no se alzase como los demás, tomando preso al cacique y alguna de su gente, es decir, los parientes principales del mismo. Este asalto cogió por sorpresa a los de Coaque,

... porque aunque los Indios tuvieron lugar de alçarlo, no lo hicieron: porque pensaron, que no haviendo hecho injuria á aquellos Hombres, no les harían mal, sino que se holgarían unos con otros; pero hallaronse burlados, i por esto se fueron algunos al Monte. (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V, década cuarta, libro séptimo, cap. IX: 358)

Con el cacique preso, el resto de la población estaba sometida, pero una vez que el cacique secues-

[85] Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 47.

[86] Xerez, F., 1985 [1534].

[87] Nombramiento realizado en las Capitulaciones de Toledo, de 26 de junio de 1529, por el que se le autorizaba a continuar con el descubrimiento, conquista y poblamiento de la provincia del Perú, desde el río Santiago hasta Chincha.

[88] Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo II, libro XXIV, cap. VII: 236.

[89] Cabe pensar entones si el comentario de Sámano sobre la existencia de un señorío manteño sobre todos estos cacicazgos es real, al no encontrarse una oposición conjunta, sino una red de alianzas y utilizaciones de unos y otros, por parte de los indígenas y de los españoles

trado obtuvo la libertad, *se alzó con toda su gente y nos quemó el pueblo* (Trujillo, 1985 [1571]: 195). Lo cierto es que los conquistadores parecen reflejar en sus crónicas solo aquellos momentos más dramáticos, saltándose los largos períodos en que la situación estaba más o menos controlada. En todo caso, estas descripciones de los avances, retrocesos y estancias son un reflejo del entramado de diferentes conjuntos políticos: señorío de Atacames, el de Coaque y Pasao, la región de Puerto Viejo, y finalmente la Puná, y cómo en cada caso la estrategia que se sigue es muy diferente.

Cuando abandonan el pueblo de Coaque para proseguir hacia el sur se encuentran una costa muy poblada y un supuesto buen recibimiento por parte de los caciques de la misma:

Partió el Gobernador de allí con toda la gente de pie y de caballo, y anduvieron la costa adelante (la cual es muy poblada), *poniendo a todos los pueblos debajo el señorío de su majestad; porque los señores destos pueblos, de una voluntad salían a los caminos a recebir al Gobernador sin ponerse en defensa; y el Gobernador sin les hacer mal ni enojo alguno, los recebía a todos amorosamente, haciéndoles entender algunas cosas para los traer en conoscimiento de nuestra santa fe cathólica por algunos religiosos que para ello llevaba.* (Xerez, 1985 [1534]: 70) (Trujillo, 1985 [1571]: 194)

Según se observa como costumbre entre los indígenas de la zona, cuando se establecen los pactos, se recibe *a los extranjeros* y se les agasaja con abundancia de víveres, como se puede constatar en la *Relación Francesa*[90]. En este sentido ya habíamos hecho referencia a la importancia del regalo o la dádiva diplomática en especies animales[91]. En realidad, en este caso, quizá en abuso de esta costumbre de normas de hospitalidad indígena, parece más bien tratarse de parte del arreglo que los españoles acuerdan con los diferentes cacicazgos. Aunque no lo mencionan expresamente, el juego de alianzas y enemistades con los caciques regionales era lo que, evidentemente, permitía el avance o retroceso de los españoles, y que estos no perecieran de hambre o sed en el camino.

Cuando deciden salir de Coaque, con el pretexto de las enfermedades[92] y porque *la comida los cansaba*, aunque más bien a causa de la falta de mantenimientos, la situación ya había cambiado. Se había corrido la voz de que los invasores eran crueles y ladrones[93]. Aún así, llegan a otro poblado, el de Pasao[94], donde Pizarro consigue, entre otras cosas, una esmeralda de gran tamaño.

Fueron á otro Pueblo, llamado Passao, i el Señor aguardó de Paz, Don Francisco Piçarro le dixo: que su gente no ofendia á los que diesen obediencia al Rei de Castilla; pero que advirtiese, que su paz fuese verdadera: dixo: que era voluntaria, i no fingida; i asi sirvieron bien los Indios á los Castellanos: porque como estaban acostumbrados á servir mucho á sus Señores, lo hacian con cuidado; i aquí se dixo, que el Señor de este Lugar

[90] *Relación Francesa*, 1967 [1572]: 70.

[91] Gutiérrez Usillos, 2002: 246, 272.

[92] No hace falta recordar el episodio de bartonelosis o *verruga peruana* que afectó a los españoles en Coaque, debido a las frecuentes picaduras de mosquitos *aconteció acostarse sanos, i levantarse hinchados, i algunos amanecian muertos: otros con los miembros encogidos, tardando veinte Dias en sanar: naciandles Verrugas encima de los ojos, i por todo el cuerpo, con grandes dolores, que causan impedimento, i fealdad, i dabales pena el no saberse curar de enfermedad tan contagiosa: los que se las cortaban, se desangraban tanto, que pocos escaparon: a otros les nacieron mas menudas, i espesas: dixose, que este mal fue causado de cierto Pescado emponzoñado, que les dieron los Indios* (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V, Década Cuarta, libro Séptimo, cap. IX: 359).

[93] *... i como las enfermedades no cesaban, i la comida los cansaba, acordaron de salir para otra Tierra: i estando para mudarse, descubrieron un Navio con bastimentos, i refresco, en que iban el Tesorero Alonso Riquelme, el Veedor Garcia de Saucedo, ... En partiendo D. Francisco Piçarro de San Lucar, entendiendo los Oficiales de la Casa de la Contratacion de Sevilla, que su partida havia sido cautelosa, despacharon Requisitorias á las Justicias de Panamá, para que le impidiese su Jornada, especialmente haviendose dexado los Oficiales Reales, sin llevarlos consigo; pero el Rei mandó, que sin embargo de las Requisitorias, no se les impidiese la Jornada: i que entretanto que iban los oficiales, nombrase D. Francisco Piçarro otros en su lugar, i que estos partiesen con toda brevedad; I havlendolo hecho asi, llegaron en este Navio a Quaque adonde todos fueron bien recibidos: i con la esperanza que daba Diego de almagro de ir presto, determinaron de pasar adelante. Haviase iá derramado entre los Indios fama mui diferente de la primera (362) que eran los Castellanos Gente santa, enemiga de robar; pero ahora iá se decia, que eran crueles, sin verdad, i que andaban como Ladrones, de Tierra en Tierra, haciendo mal á los que no los havían ofendido, que llevaban grandes Caballos, que corrian como el viento, Lanças mui agudas, I Espadas, que cortaban quanto alcanzaban: unos lo creían: otros lo deseaban vér: dieron aviso á los Governadores de los Ingas, i ellos lo avisaron al Cuzco* (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V, Década Cuarta, libro Séptimo, cap. IX: 359).

[94] El poblado de Pasao se pretende repoblar con población Jívara. *Rodrigo de Aguilar y Acuña, oidor, sobre diversos asuntos* en Archivo General de Indias, Quito 26, N.41.

presentó á D. Francisco Piçarro una Piedra de esmeralda, para moler Maíz, tan grande como un huevo de paloma, porque le dexase diez y siete Indias, que llevaba de otro Lugar, creiendo el Cacique, que no valia nada; i con esto el Exercito se salió de Passao, quedando mui en gracia de la Gente. (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V, década cuarta, libro séptimo, cap. IX: 359)

Una vez en el área Manteña, la atraviesan directamente con paso decidido hacia la Puná, y el que cruzaran este territorio para ir directamente a la isla, obviamente respondería a una clara intención, la de someter a otro de los caciques enemistados con los Manteños-Huancavilcas con los que hemos de suponer que habrían llegado a algún acuerdo. Posiblemente habrían pactado también previamente con el cacique principal de Puná, pues este salió a recibirlos y les entregó gran cantidad de víveres, recibiéndolos con gran fiesta y regocijo[95]. Los españoles se aprovecharon de las enemistades entre grupos indígenas, y los caciques autóctonos utilizaron las huestes de extranjeros para tratar de deshacerse de sus enemigos, como relata Pedro Mártir de Anglería para la región del Caribe:

Aprovechó a los nuestros el odio mortal que se tienen unos a otros los caciques bárbaros; pues para que les ayudaran cuando tenían que guerrear con sus vecinos enemigos, les aliviaban el hambre algunas veces con pan de aquella tierra. (Mártir de Anglería, P., 1989, década tercera, cap. IV: 194)

Las alianzas se rompían al establecerse otras nuevas, y las traiciones por uno y otro lado debían ser frecuentes, aunque los abusos de ciertos individuos precipitarán algunos acontecimientos, como en la isla de la Puná, desde donde pactan con gente de Túmbez, enemigos en guerra de los primeros. La *Relación Francesa*[96] y Benzoni[97] inciden de nuevo en que los atropellos cometidos por los españoles, especialmente con las mujeres y el oro, fueron la principal causa del alzamiento de los indígenas de la Puná, como ya lo había sido en Atacames y en otras regiones. Probablemente en un primer momento, para que los españoles se fueran en paz, o quizá en señal de ruptura de la amistad hospitalaria, los indígenas retiraron el apoyo y los alimentos, tal y como Ruiz de Arce menciona: *y desque no nos pudimos sufrir, que nos alzaron los mantenimientos enviamos a llamar a Chirimasa, señor de Túmbez* (Ruiz de Arce, 1964 [1545]: 85). Lo sucedido a partir de la entrada en Túmbez es ya la parte mejor conocida de la historia de la conquista del imperio incaico.

Volviendo al territorio de Jama Coaque, en la *Información* hecha en Panamá al navío llamado *La Concepción*, sobre lo que acontecía en el Perú –Castilla del Oro– Tierra Firme (1534)[98], se constatan diversos hechos sobre la situación del poblamiento en la región objeto de este estudio. En 1534 toda la costa está en armas, según la información que refieren, el 7 de abril de ese año, Bartolomé García, maestre del mencionado navío *La Concepción* que acababa de regresar a Panamá desde el puerto de San Miguel, en Perú, así como de Martín de Garay, contramaestre del mismo navío.

Estas y otras declaraciones[99] ponen en evidencia el estado de guerra de la costa ecuatoriana, desde la bahía de San Mateo hasta Puerto Viejo, es decir, todo el antiguo territorio de Atacames y Jama Coaque. Aunque insisten en que desde Puerto Viejo a Túmbez se hallaba en paz a la ida en el barco, tal y como las dejó Francisco Pizarro, si bien a la vuelta, el pueblo de Puerto Viejo había sido saqueado y su gente capturada por Pedro de Alvarado, obligándoles a desplazarse hasta Quito y falleciendo por el camino la gran mayoría.

De nuevo vuelve a situarse la frontera del *gran grupo cultural* más al sur del Cabo Pasao, en este caso en la zona de Puerto Viejo, lo que recuerda a las divisiones entre dos grandes grupos establecidas por Cieza y Herrera en torno al poblado de Salango.

Según otro informante del mismo barco, el marinero Juan Díaz, toda la costa estaba en guerra hasta llegar a Puerto Viejo, y al llegar allí asaltaron a un cacique de esta región, que se había alzado, en el momento en que estaba realizando una ceremonia o *borrachera*. Todas las informaciones refieren insistentemente que el paso de Alvarado[100] había dejado los *poblados desbaratados y las mezquitas descompuestas,*

[95] Trujillo, 1985 [1571]: 196.

[96] *Relación Francesa*, 1967 [1572].

[97] Benzoni, 1967 [1572]: 195.

[98] Torres de Mendoza, 1868.

[99] Torres de Mendoza, 1868.

[100] El 28 de febrero de 1534 desembarcaron los expedicionarios del Adelantado D. Pedro de Alvarado en la bahía de Caráquez (600 españoles, 2.000 indios, unos 230 caballos, en tres galeones, tres carabelas y un patache) y echaron ancla en Puerto Viejo, desde donde Alvarado escribe al rey (10 de marzo de 1534).

e todo por el suelo, e de las canoas fechos pesebres, e que metían los caballos en las mezquitas, e non había indio ninguno en la tierra, e que las indias decían que lo había fecho la gente de Albarado... (Torres de Mendoza, 1868: 148 y 149).

Alvarado escribe al Gobernador de Panamá una carta relatando la situación y cómo *tomada la tierra en Caráquez, que es a diez leguas del Puerto Viejo tuve noticias de los indios, que había veinte días que Hernán Ponce pasó por allí y trajo muy mal viaje; creo que se le murieron todos los caballos, y supe que desde Puerto Viejo, hasta la punta de Santa Elena, había ya quemado y despoblado cinco pueblos, de suerte que los navíos que vinieron no podrán hacer escala para caminar la Costa* (Miguel Aspiazu, 1955: 62).

Las mismas cuestiones que plantea este interrogatorio sobre el estado de la costa de Ecuador, se le exponen también, entre otros, a Bartolomé García, que refiere abiertamente en su respuesta una de las estrategias que mantendrán los españoles durante toda la conquista, y que consiste, como ya se ha visto, en la captura de los caciques como vía para la desestabilización del grupo y en la ocupación y destrucción de los principales centros político-religiosos. Según menciona, Alvarado *había destruido los pueblos é llevado lo que tenían, é que habían llevado á caciques é indios e indias.*

En la referida *Carta de Hernando Bachicao a Gonzalo Pizarro*[101] fechada el 6 de enero de 1545, se pone de nuevo en evidencia cual había sido el trato recibido por los indígenas de la costa ecuatoriana, y el interés último de los conquistadores, *pues los indios e caciques que ha quemado Juan de Olmos por sacallos esmeraldas, véalo allá vuestra señoría, que por el menor proceso merecería ser quemado.*

Curiosamente, frente a la hostilidad de los grupos del norte, todas las fuentes coinciden en anotar la colaboración pacífica de los Manteños, aunque esto no fue obstáculo para los planes de Alvarado. Blas de Atienza también confirma, por haberlo vivido directamente, cómo los indios de Puerto Viejo y de la región, *salen a dar en balsas bastimentos* (agua, leña y comida) a los navíos españoles que atraviesan la región para ir a Perú. Obviamente, no refiere lo mismo sobre los indígenas de Atacames o Jama Coaque, por lo que el área de la provincia de Esmeraldas no solo era una región geográfica más aislada, con unas costas, una vegetación y un clima que hacían más difíciles la conquista, sino también, y sobre todo, era una región sublevada que era preferible saltarse, en todos los sentidos. Motivo por el cual, posiblemente se encuentran menos referencias históricas a estos territorios durante el inicio del período virreinal.

Santuarios y relaciones comerciales

Entre aquellos grupos que cuentan con un sistema de organización tribal, la propiedad de los medios de producción es claramente comunal. Sin embargo, comienzan ya a despuntar usos particulares que derivarán en propiedades de clanes o familias concretas[102], distinciones que se intensificarán en la organización del cacicazgo como corresponde a la cultura Jama Coaque.

No existen evidencias directas, para esta cultura, que pongan de manifiesto su sistema de distribución de recursos o el sistema de propiedad de los mismos, pero podemos inferir, a partir de las representaciones antropomorfas[103] y las referencias etnohistóricas en otras culturas, la existencia de cazadores especializados, el control de la caza, los recursos pesqueros y probablemente la concentración del dominio sobre las mejores tierras de cultivo.

El comercio es, a partir de finales del Formativo, la base de una economía floreciente, articulada en torno a los santuarios y el intercambio de productos suntuarios. En relación con estas redes de distribución a larga distancia, resulta esencial no solo la figura de los comerciantes especializados, sino también el papel que juegan los referidos santuarios y, por tanto, los sacerdotes que gestionan estos espacios francos.

Los indígenas de Esmeraldas contaban, como en otros puntos de la costa prehispánica de Ecuador, con diversos espacios sagrados en donde tienden a reunirse o concentrarse periódicamente pobladores de muy distantes territorios. *Tienen santuarios y adoratorios secretos, donde ofrecen oro y chaquira al Sol y a la Luna y a sus abuelos muertos, los cuales creen andar entre ellos vagando, ayudando a los buenos y castigando a los malos* (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 45 y 46).

[101] *Carta de Hernando Bachicao a Gonzalo Pizarro* (original, fol. 511). De Manta, a 6 de enero de 1545 años, en Pérez de Tudela, 1964: 435.

[102] Gutiérrez, 2002: 242 y ss.

[103] MBCQ 4.37.76, 1.53.77, entre otros.

Alguno de estos centros ceremoniales funcionaría al mismo tiempo como gran lugar de encuentro de ferias o mercados, bajo la protección de un fuerte señorío y con una periodicidad establecida. Además del santuario, determinadas fiestas extra-grupales convocarían la presencia de un buen número de etnias y participantes. Así debió ocurrir en la fiesta que organizó Alonso de Illescas, cacique mulato de San Martín de Campaces, en el año 1600: *Estas gentes solían hacer una fiesta de seis en seis años (...) viniesen cargados de pájaros, faisanes, perdices, jabas, jauguies y pájaros de mil maneras, animalejos y sabandijas de muchas suertes (...) estas fiestas duraron diez días* (Alcina-Peña, 1976: 68-69).

Esta parece que debió ser la función de Tolita, Ciscala, o la isla de la Plata, entre otros santuarios[104].

Dicen que hay un pueblo grande que se llama Ciscala que tiene paz con todas las demás provincias, y aquel pueblo es seguro a todos y allí se hacen ferias o mercado y los tacamas traen oro y esmeraldas a vender y, los campaces y pidres llevan sal y pescado y, los beliquiamas llevan ropa y algodón y hacen allí sus mercados. (Martín de Carranza, Bartolomé, 1991 [1569]: 70)

Según Alcina Franch (1979b), Ciscala debería estar situada cerca del cabo de San Francisco, ya que al mencionar indios Campaces y Atacames, estos no deberían desplazarse desde muy lejos. En el comentario de Cabello de Balboa se interpreta la continuidad del uso de un santuario fluvial a finales del siglo XVI, cuya principal ofrenda consistía en oro en polvo, que Alcina considera que se refiere al santuario de La Tolita:

Entre la bahía de San Mateo y Ancón de Sardinas, hay un pequeño río, el cual, los caribes de aquellas riveras tienen por adoratorio y santuario y traen oro en polvo de la tierra adentro, metido en unos canastillos delgados y haciendo sus oraciones, cuales ellos son, lo derraman en él; en aquella parte están de guarnición cien indios o más, sustentados por los de la provincia, y estos se mudan a tiempo y defienden bien su partido, y estos fueron los que en los años pasados, mataron a Martín de Carranza, yerno de Andrés Contero, gobernador de aquella tierra. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 47)

No es de extrañar que existiera un santuario fluvial, como en otros espacios naturales, pues el Sínodo de Quito de 1570 mandó poner cruces en las intersecciones de caminos, entradas o salidas de páramos, nacimientos de fuentes, lagunas, cerros, y otros puntos especiales, porque suelen ser adoratorios de indios.

La isla de la Plata era otro lugar de peregrinaje y comercio, en este caso para la cultura Bahía durante el período del Desarrollo Regional –y de muchos pueblos costeros precolombinos–. Fue allí donde, entre otros objetos, se encontró una gran cantidad de fragmentos de figuritas con atuendos y tocados elaborados, principalmente representando serpientes y dragones. Este santuario Bahía sugiere la presencia de una élite de chamanes y sacerdotes que controlaban un extenso señorío que iba desde la isla de la Plata hasta la actual Bahía de Caráquez[105], limitando por tanto con la cultura Jama Coaque, durante el período del Desarrollo Regional.

El comercio interregional debía estar preferentemente organizado alrededor de los grandes santuarios, e indudablemente estaría basado en relaciones previas ya consolidadas, y en su manifestación de más larga distancia, fundamentado sobre todo en el intercambio de las conchas de Spondylus y el cobre, que se extendía hasta el valle de Chicama en Perú. Los curacas de Ica, por ejemplo, utilizaban las chaquiras de oro y esmeraldas intercambiadas por los mercaderes en Quito y Puerto Viejo[106].

Junto con los desplazamientos de los comerciantes arribarían poblaciones foráneas estableciéndose colonias temporales o permanentes. Las leyendas de la costa andina recogen la existencia de estas redes de navegación e intercambio. Del norte, por ejemplo, parece haber llegado hasta la costa peruana, Naylamp, héroe civilizador y fundador de Lambayeque, o, en sentido inverso, otro héroe civilizador, Viracocha, que después de atravesar la sierra se desplazó hacia el norte, justamente a Manta y Puerto Viejo, en un viaje sin retorno[107]. Varios cronistas, pero especialmente Cieza de León, recogen la migración en balsas de juncos a la península de Santa Elena[108]. Y el padre Velasco o González Suárez refieren el poblamiento de la costa central del Ecuador de un grupo que arribó en balsas,

[104] Alcina, Sagaseta y Bouchard, 1987.

[105] Salazar, 1990: 53.

[106] Rostworosky, 1970: 144.

[107] Sarmiento, 1940: cap. VIII.

[108] Rostworosky, 1970: 155.

y que posteriormente emigraría hacia la sierra norte del Ecuador.

Además, se encuentran evidencias arqueológicas que corroboran la presencia e incluso la colonización estable de grupos Tolita y Calima en el norte de Perú. Las similitudes que pueden encontrarse entre algunas vasijas, con el uso de la pintura negativa y tipologías formales similares, la presencia de las dos famosas figuritas de oro de estilo Tolita clásico encontrados en Frías[109], cerca de Vicús, y la construcción de un montículo artificial en Loma Valverde, cultura Vicús, con una técnica diferente a la propia de la región, pero similar a la de los constructores de tolas del Ecuador, prueban claramente[110] la existencia de una colonia Tolita, 700 o 900 kilómetros más al sur de su lugar de origen. Colonia que sugiere la materialización del mito de la emigración de Naylamp desde el norte a Lambayeque. La presencia de este grupo, hacia 200 a.C., actuando como intermediario en el comercio a larga distancia entre el Ecuador y los Andes centrales, ratifica las relaciones que ya se habían establecido con anterioridad –entre Chorrera y Cupisnique– y que continuarán durante el período de Integración –entre Manteño/Milagro y Sipán Medio–.

Contactos a larga distancia entre regiones muy diferentes y distantes, que se evidencian también en los enterramientos excavados en los Andes ecuatorianos, en los que se recupera cerámica Chimú de los siglos x al xv[111]. Si nos hemos detenido a comentar estas relaciones comerciales a larga distancia no es solo por su relación con los santuarios y con el grupo de sacerdotes a su cargo, sino sobre todo porque realmente estas vías discurren paralelas a las redes de extensión del culto al denominado *monstruo lunar*, como se verá más adelante.

En la *Crónica peruana* de Antonio de la Calancha (1892 [1604]: 15), publicada por Jiménez de la Espada, se menciona cómo la región de Trujillo *antiquísimamente fue nombrado Chimo, en el que tenía su habitación un gran señor al que llamaban Chimo Capac* que según algunos llegó conquistando hasta Puerto Viejo, donde le tributaban esmeraldas y chaquiras de oro y plata. La presencia de cerámica Chimú en Ecuador se ha constatado anteriormente, así como los préstamos culturales en ambos sentidos, pero la dominación efectiva bajo un mismo cacicazgo está por definir aún, como también el control bajo un único señorío, el de Salango, de toda la costa.

Con probabilidad, las luchas por el control de este comercio interregional, basado en el *Spondylus*, además de las fuentes de materias primas y las relaciones comerciales, fuera uno de los motivos de la mencionada belicosidad entre estos grupos, independientemente del afán expansionista o la necesidad de nuevos territorios para crecimiento del grupo, o de cuestiones de índole ritual y ceremonial, como la captura de prisioneros para el sacrificio.

3. El ámbito geográfico y el régimen pluviométrico

Puesto que el principal cometido del sacerdote Jama Coaque consistiría en el control del tiempo de las cosechas y, sobre todo, el manejo ritual del agua, conviene señalar cuáles eran las condiciones geográficas y climáticas de la región para comprender mejor su papel. El espacio geográfico sobre el que se asienta la cultura Jama Coaque se corresponde con un territorio ligeramente accidentado, con densa vegetación boscosa, típica de una selva tropical húmeda[112] que, tanto al norte de Manabí como al sur de la provincia de Esmeraldas, demarcaciones provinciales actuales, es de carácter monzónico, y por tanto se define a partir de la presencia de dos estaciones, una de lluvias y otra seca.

La distribución de los ríos[113] y playas en la costa de Ecuador es la que va a determinar *a priori* la comparti-

[109] También comentada esta figurita así como otras evidencias de contactos, a través de las narigueras y metalurgia del platino en Zevallos Menéndez, 1995: 416-422.

[110] Shimada, 1999: 435.

[111] Olsen Bruhns, 1995: 260.

[112] Meggers, 1966: 96.

[113] Cabello de Balboa (2001 [1578]: 43) hace también una relación y descripción de los principales ríos de la región: *Síguese tras este río (Portete) las fieras y latísimas bocas de los Quijimíes, informadas por sus bajosos bancos y anegosos bagíos, estos son tres esteros o ríos, que (pág. 44) cada uno dellos tiene una legua de boca y está apartada una de otra casi una legua y aquien sabe sus vueltas por una o dos leguas, el agua arriba los ataja y descabeza todas tres bocas por razón de todo este aparato de esteros, tomado su origen no es más de un pequeño río de quince o veinte pies de ancho, que nace doce o tresce leguas de tierra adentro en la misma sierra de Campas... Síguese delante de los Quijimíes los dos ríos Jama y Coaque, poco distante el uno del otro y de ambos es el nacimiento en la sierra de Campas, son pequeños, aunque la marea los hace parecer grandes a la entrada del mar, como el río del Portete...*

mentación de las diferentes regiones que los conquistadores van explorando en su avance, en ocasiones obstáculos al mismo. En la región Jama Coaque, los ríos que drenan al océano Pacífico, son el río Cojimíes, o el río Chebe cerca de Pedernales, Punta Palmar, Tabuga y Punta Blanca. El río Jama y río Mariano que se juntan antes de llegar al mar, y que corren próximos a las playas de Don Juan y Punta Ballena. El río Briceño, en las cercanías de las playas de Canoa y Boca de Briceño. Y finalmente, el río Chone, inicialmente denominado por los primeros europeos como río Caráquez, que desemboca en la Bahía de este último nombre, y en la que destacan las playas de Punta Napo, San Vicente y Bahía de Caráquez.

Según Cieza de León (1984 [1553]), el territorio del cabo Pasao se asienta en la serranía de Coaque *Hácense del cabo de Passaos a la tierra firme unas sierras altas que dicen de Quaque; el cabo es una tierra no muy baja, y vense unas barracas como las pasadas*. A finales del siglo XVI, a esta sierra que surge entre los ríos de Jama y Coaque, se denomina Campas y da nombre a la etnia de los Campaces, área que coincide no solo con la cultura objeto de estudio, sino con una región supuestamente productora de oro y esmeraldas, si bien estas minas nunca se localizaron:

Estas esmeraldas, según fui informado, se hallan en unas tierras que están y se muestran sobre los rios de Jama y Coaque, que es entre el cabo de Pasao y Quiximi [Cojimíes], es como adelante se dirá, las cuales sierras se llaman de Campas [Campaces]. Es tierra de montaña y aunque apacible, no tan llana que tenga lugar las aguas de enbalgar ni empantanar la tierra, ni tan áspera que sea intratable. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 36)

Atendiendo a la intensidad pluviométrica, y en concreto al descenso de norte a sur y de este a oeste de las lluvias, en el que las mediciones indican una diferencia entre los 2.000 mm de la zona norte hasta menos de 500 mm en la región meridional[114], se aprecia la configuración de varios tipos de clima en el territorio de la cultura Jama Coaque:

El clima en la región coincide en general con el denominado tropical megatérmico húmedo en el que las lluvias se concentran entre diciembre y mayo oscilando entre 1.000 y 2.000 mm/año. Este clima, según Pourrut, Rovere, *et al.* (1995: 21), recorre una franja a lo largo de toda la costa desde Esmeraldas hasta Manta, en que comienza la zona seca y muy seca. La zona más húmeda, con precipitación anual superior a 3.000 mm, se diferencia por carecer de estación seca marcada[115]. La vegetación en esta parte norte, desde la costa del Pacífico hasta 700 m sobre el nivel del mar, es de bosque tropical lluvioso, y se emplaza entre la región de Esmeraldas, parte de la vecina Pichincha y un pequeño sector del norte de Manabí y los Ríos.

El clima tropical megatérmico semi-húmedo (1.000-2.000 mm/año), localizado hacia el interior, sobre las colinas de la cadena costera –colinas de Mache, cuenca de Muisne, cordilleras y valles del norte de Manabí–, que marcan la línea divisoria con el microclima anterior. Las lluvias también se concentran entre diciembre y abril[116], pero se caracteriza por una marcada estación seca, de tres meses de duración, sobre cuya *regulación* debían intervenir ritualmente los chamanes. La vegetación asociada, el bosque semi-deciduo que en el pasado cubría extensas regiones costeras del Ecuador occidental, conforma una zona transicional entre los regímenes húmedos y los secos de la costa ecuatoriana y, por tanto, entre los bosques deciduos del sudoeste de la costa ecuatoriana y el tropical húmedo de la región de Esmeraldas. El mayor sector que se conserva hoy día de este tipo de bosque semi-deciduo costero es el que se localiza en una estrecha franja entre los ríos Jama y Pedernales. La vegetación está formada por árboles caducifolios como *Centrolobium ochroxylum*, *Erythrina poeppigiana*, *Gallesia integrifolia*, *Castilla elastica* o *Pseudobombax millei*, y otros de hoja perenne como *Attalea armata*, *Ficus*, etc.

El clima tropical megatérmico seco (entre 500 y 1.000 mm/año, de enero a abril) desde Bahía de Caráquez[117] a Coaque, incluyendo unos 15 km hacia el interior. Las lluvias se extienden desde enero hasta abril, coincidiendo con el período de influencia de la corriente cálida del Niño.

La pluviosidad varía también en función de la influencia de la corriente del Niño[118]. La presencia

[114] Pourrut, P. y G. Gómez, 1995.

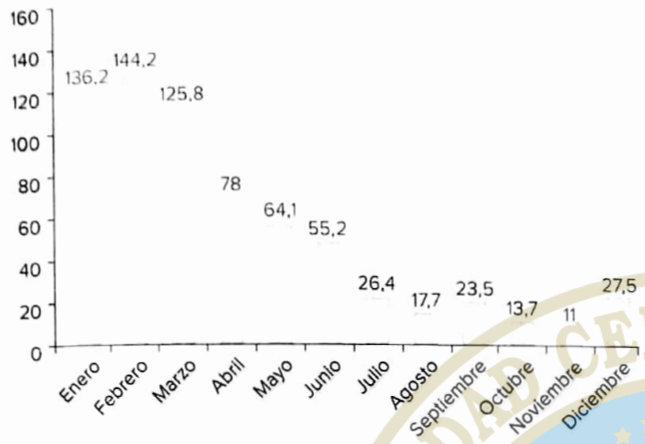
[115] Jørgensen y León-Yanes,1999. 1999: 16.

[116] Zeidler y Kennedy, 1994: 14 y 16.

[117] Al sur de Bahía de Caráquez, el clima es seco y caliente, con 10 u 11 meses secos al año (entre 300 y 600 mm que se incrementan bajo influjo del Niño) (Usselmann, P., 2006: 258).

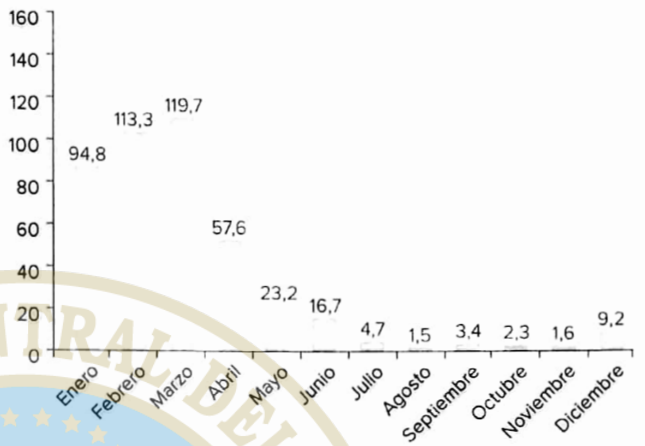
[118] Véase mapa con la repartición de los principales climas en Ecuador

Gráfico 1
Precipitaciones en la provincia de Esmeraldas (elaborado a partir de los datos procedentes de totales pluviométricos mensuales [mm] 1964-1978, en Pourrut, Pierre, *et al.*, 1995)



Mes	Total mm
Enero	136,2
Febrero	144,2
Marzo	125,8
Abril	78
Mayo	64,1
Junio	55,2
Julio	26,4
Agosto	17,7
Septiembre	23,5
Octubre	13,7
Noviembre	11
Diciembre	27,5
Total general	**723,3**

Gráfico 2
Precipitaciones en Portoviejo (elaborado a partir de los datos procedentes de totales pluviométricos mensuales [mm] 1964-1978, en Pourrut, Pierre, *et al.*, 1995)



Mes	Total mm
Enero	94,8
Febrero	113,3
Marzo	119,7
Abril	57,6
Mayo	23,2
Junio	16,7
Julio	4,7
Agosto	1,5
Septiembre	3,4
Octubre	2,3
Noviembre	1,6
Diciembre	9,2
Total general	**448**

de la corriente de Humboldt en la costa de Manabí ocasiona una precipitación anual escasa (250-500 mm anuales), que es más abundante al norte de esta corriente (1.000 mm)[119]. El máximo pluvial se centra en el mes de marzo y/o abril, mientras que el período más seco se produce en diciembre.

Refiriéndose al poblado de Coaque y alrededores, los primeros cronistas la describen como una *tierra lluviosa, de grandes truenos y grandes culebras y sapos y tierra muy húmeda* (Trujillo, 1985 [1571]: 194). Obviamente, dado que la pluviosidad como se ha anotado es estacional, esta observación evidencia la temporada en que estos primeros cronistas atravesaron el territorio. En el gráfico 1, se observa cómo las altas cotas de pluviosidad anual se centran entre los meses de enero a mayo.

Los documentos notariales conservados en el Archivo Harkness de Washington[120] y que se refieren al *botín de Coaque*, se fechan entre el 19 de abril y el 11

Pourrut, Pierre; Oscar Róvere, Iván Romo y Homero Villacrés, en *Clima en Ecuador*, 1995.

[119] Blasco y Ramos, 1976: 43.

[120] *Documents from Early Peru. The Pizarros and the Almagros, 1931-1578.* The Harkness Collection in the Library Congress, 1936. United States Government printing Office. Washington.

de septiembre de 1531[121]. Si las precipitaciones hubieran tenido entonces el mismo régimen pluviométrico que el actual, la temporada de lluvia debería haber finalizado en abril o quizá mayo; sin embargo, durante su estancia en el poblado, es decir, precisamente a partir de ese mes de abril, las lluvias se intensificaron fuertemente. ¿Qué puede significar esto? ¿Se trata de una generalización de la situación de las primeras semanas a todo el período de estancia en Coaque? ¿O es un reflejo de un cambio en el régimen pluviométrico en los últimos 500 años? ¿Se puede pensar que llovía más entonces en esos mismos meses? O, lo más probable, simplemente fue un año especialmente lluvioso con los efectos de un Niño o una Niña intensa y duradera.

En estos gráficos se distingue la estacionalidad de la temporada de lluvias coincidente con el invierno que describían Trujillo, o Antonio de Ulloa al referirse al *Temperamento* de Guayaquil. Este último describe un aumento de culebras y víboras en el entorno doméstico, así como de alacranes y ciempiés, coincidiendo con esta temporada húmeda y recordando también la referencia similar de Trujillo sobre Coaque. El invierno comienza a finales de año durando también hasta abril o mayo, con tormentas continuas y frecuentes rayos y truenos[122].

Como la cultura Jama Coaque se sustenta en la agricultura, la importancia de las lluvias para el control de la producción y recolección está más que justificada. El agua de lluvia es imprescindible incluso para el mantenimiento diario de la población, porque el mar subía río arriba, de manera que las mareas provocaban una carencia de agua potable en diversas zonas la región costera.

Cabría preguntarse si esa situación se había reiterado anteriormente y si la existencia de un invierno lluvioso prolongado, no habría restado poder y credibilidad al estamento de sacerdotes y caciques, incapaces de controlar o dominar la situación, contribuyendo en su medida a la desestabilización del grupo y el debilitamiento de la autoridad política y religiosa. Por otro lado, ese año de 1571 coincide de nuevo con un invierno demasiado prolongado. ¿Estamos ante una evidencia de un cambio climático en Ecuador?

Hay que tener en consideración que desde mediados del siglo xv Europa vive un enfriamiento que se conoce como Pequeña Edad de Hielo. ¿Tuvo esto una repercusión opuesta con un calentamiento y aumento de pluviosidad en la región del Pacífico? Lamentablemente, este asunto excede la intención del estudio, por lo que no ha sido posible contrastar esta posibilidad. En todo caso, como se verá en el capítulo siguiente, el cambio climático que se ha producido de forma cíclica ha afectado a la expansión o desaparición de diferentes culturas en todo el mundo.

El cambio climático / cambio cultural / cambio ideológico

Al inicio del período del Desarrollo Regional, se produjeron las condiciones idóneas para la extensión de la agricultura y, por lo tanto, de los cultos agrícolas asociados. Esta teoría de Karen Stothert[123], para quien el aumento de las lluvias locales a partir de 500 a.C. habría ocasionado la expansión de la agricultura de los primeros guangaleños, podría extrapolarse a territorios más septentrionales. Esa progresión de la pluviosidad es posible que se observara en toda la región costera y de ahí que el culto al felino, asociado a los rituales de la lluvia[124], conociera su mayor expansión[125].

Si el inicio del Desarrollo Regional coincide con un aumento de la pluviosidad, su final habría que ponerlo en relación precisamente con el fenómeno contrario. Investigadores alemanes han puesto al descubierto una gran crisis climática mundial entre 700 y 900 d.C. que supuso una enorme sequía y provocó o contribuyó al hundimiento de culturas tan alejadas como la maya y la dinastía Tang en China[126]. También una crisis ecológica basada en una fuerte sequía alrededor del siglo vi d.C., parece tener relación con el surgimiento del complejo religioso Tairona, en Colombia[127]. Finalmente, los investigadores consideran que un *mega-Niño* provocó, en el siglo xi, una enorme sequía que afectó también a Huari y Tiahuanaco.

[121] En Hampe Martínez, 1989: 78.

[122] Ulloa, 1990: 236 y 237.

[123] Stothert, 1993: 91, siguiendo a MacDougle (1967) y Paulsen (1976).

[124] Véase Gutiérrez Usillos, 2002.

[125] Cambios climáticos opuestos a estos del sur de Ecuador, se han detectado en el área del Cauca (Colombia) a partir de análisis polínicos recuperados en La Cocotera, que sugieren una transformación del manglar, evidencia de un área pantanosa y húmeda, que a partir de 500 a.C. se transforma en una zona más seca apropiada para el cultivo, a causa de un cambio medioambiental y transformaciones geomorfológicas del nivel de la costa quizá por fuertes fenómenos de el Niño.

[126] http://www.nature.com/news/2007/070101/full/news070101-2.html [21 noviembre 2008].

[127] Oyuela Caycedo, A., 2005: 153.

Esas sequías consecutivas sin duda alteraron el patrón de vegetación en la costa norte del Ecuador, lo que explicaría la incongruencia que según Emma Sánchez[128] existía en la correlación entre la fauna representada en las figuritas Tiaone recuperadas en el yacimiento de La Propicia, propias del bosque tropical húmedo, y el ecosistema que en la actualidad existe en la región.

Al igual que la transición del cambio climático, el final de estas culturas del Desarrollo Regional es gradual –Tolita va desapareciendo a la vez que se incrementa el poder de otros núcleos al sur de la provincia de Esmeraldas–; Jama Coaque se mantiene y precisamente no había basado todo su complejo ceremonial y mítico, su ideología, en el culto al felino; Bahía y Guangala desaparecen y posteriormente se extiende la cultura Manteña. Valdez[129] sugiere un progresivo abandono del centro ceremonial Tolita hacia el sur tras la etapa clásica en la nueva etapa denominada Tolita Tardío (90-350 d.C.). El nuevo núcleo de poder podría estar más próximo al centro Jama Coaque, en la que los guerreros armados con estólicas y livianos escudos rectangulares, jugaron un papel fundamental y reflejan la existencia de un período convulso.

Hacia 500 d.C., los cambios medioambientales que se detectan en la región Tumaco-Tolita, con marcados episodios secos que se registran también en los pólenes de la región Caribe colombiana, provocan el abandono de sistemas de explotación intensiva basados en el manejo del agua a través de camellones y detectándose convulsiones sociales como consecuencia[130] de todo ello.

En la zona de Esmeraldas, según Mercedes Guinea[131], se asiste a un despoblamiento de la región que ocupa unos 200 años, desde el final de Tiaone hasta el inicio del período de Integración. Con el repoblamiento, las abundantes figuritas del período anterior han desaparecido y se aprecia una mayor presencia de los grandes metates, testimonio de una mayor importancia del maíz molido en la dieta alimenticia, frente a la yuca[132].

Estos dos acontecimientos climáticos, evidenciados a escala mundial, indican un cambio climático y un período de sequías que podrían estar definiendo el marco cronológico del principio y fin de las culturas del Desarrollo Regional en el Ecuador y que explicaría el despoblamiento que Lippi (2004) detecta en relación con los yacimientos arqueológicos de este período. Sin embargo, curiosamente, la cultura Jama Coaque manifiesta una continuidad, lo que no se constata entre sus vecinas del norte y sur, y que se refleja en el mantenimiento de sus expresiones artísticas e indudablemente del pensamiento, simbolismo y rituales asociados a las mismas.

Además de esta crisis climática mundial, cuya repercusión en la cultura Jama Coaque está aún por describir, el final del período cultural en la costa ecuatoriana parece marcado por erupciones volcánicas de gran magnitud. Una *catástrofe natural*, apreciable en los estratos arqueológicos, separa el Desarrollo Regional del período de Integración[133]. En el sitio de los Esteros –cultura Bahía–, por ejemplo, se recuperaron fragmentos de lava volcánica por lo que se deduce que una gran erupción sepultó o destruyó la totalidad de estos poblados y marcó el final del período Bahía[134]. Estrada sugiere como agente activo algún volcán costero, como el Montecristi.

Tres son las grandes erupciones[135] que afectaron al territorio ecuatoriano occidental y específicamente al yacimiento de San Isidro, que se conocen como Tefra I –fechado en 1955 a.C., al final de la cultura Valdivia (Piquigua)–, Tefra II –posiblemente por una erupción del volcán Pululahua, hacia 355 a.C. cubriendo material Chorrera (Tabuchila)– y Tefra III –hacia 400 d.C., sellando Jama Coaque I-Muchique I, y dando paso a Muchique 2 y 3 en Jama Coaque II[136]–. Mientras que el valle se abandona después de Tefra II, producto de la erupción del Pululahua, con Tefra III no sucede lo mismo, se mantiene el asentamiento, pero sí que cambia el patrón de vegetación.

Lippi[137] también expone cómo amplios territorios de la sierra norte del Ecuador y del flanco occidental de los Andes en la provincia de Pichincha, se despoblaron durante el Desarrollo Regional –entre 300 a.C. y 800 d.C.– por causa del incremento del vulcanismo.

[128] Sánchez Montañés, E., 1984: 79.
[129] Valdez, F., 1989: 14.
[130] Patiño Castaño, 2006: 179-180.
[131] Guinea, M,, 1995: 52.
[132] Guinea Bueno, 1995: 57

[133] Zeidler, 1994: 86-88.
[134] Estrada, 1962: 74.
[135] Una cuarta erupción, del volcán Quilotoa, durante el periodo de Integración se documenta para el período Milagro Quevedo en la provincia de Los Ríos y norte de Guayas (Zeidler & Isaacson, 1999: 3).
[136] Pearsall, 2004: 134; Zeidler & Isaacson, 1999: 9.
[137] Lippi, 2004: 263.

DEMARCACION DL PAYS,
Que ha cubierto de Ceniza, y Cascajo,
la Erupcion del Bolcan de Tunguragua,
en el que no se han guardado las distan-
cias de los Lugares, por ponerlos
en Mayor punto.
1 Volcan de Tunguragua
2 Pueblo de los Bunos
3 Pueblo de Patate
4 Pueblo de Pelilee
5 Pueblo de Quero
6 Pueblo de Tualeo
7 Pueblo de Mocha
8 Asiento de Chimbo
9 Pueblo de Guaranda
10 Villa de Riobamba
11 Pueblo de Calpi
12 Pueblo de S. Andres
13 Pueblo de Guanedo
14 Pueblo de Penipe
15 Anejo de Puela
16 Hacienda de S. Xavier de Temp.e de Riobamba
17 Hacienda de Patala de Temp.e de Hambato
18 Obraje de S. Ylidefonso de Temporalidades
19 Hacienda de Patala de Temporalidades
20 Hacienda de Pacobamba de Temporalidad.
21 Hacienda de Gualcanga de Temp.e de Ham.
22 Hacienda de Sabagñan idem
23 Hacienda de Caguaji de Temp.e de Riobamba
24-25.26 Hac. de Particulares sepultadas
27 Cerro de Chimborazo
28 Cerro de Cabguaraso
29 Montaña de S. Antonio
30 Keprisa del Rio con el Tajamar que
produjeron las piedras del Volcan
Lo Oscuro representa el Pais que ha padecido
la mayor ruyna con la Ceniza, y tierra
vomitada por el Bolcan.

La cultura Tolita, como Tiaone más al sur, desaparece también alrededor del siglo IV d.C.[138]

Como resultado de estos acontecimientos se produce el despoblamiento y consecuentemente un gran vacío cultural también entre las culturas de Bahía de Caráquez y Chirije. Cuando el territorio que ocupaba la cultura Bahía se repuebla, ya con la cultura Chirije, se observan nexos más evidentes con cerámica Guangala y Jama Coaque que con la antecesora Bahía. Y, especialmente de la cultura Jama Coaque, ya que en Chirije se han recuperado sellos o pintaderas de factura Jama y otros objetos cerámicos[139] relacionados (fig. 58).

Esto indica, por un lado, que la cultura Jama Coaque se mantuvo, durante el período en que se producía un despoblamiento de las regiones vecinas, y no solo eso, sino que además inició una expansión cultural y demográfica sobre estos territorios despoblados. Y justifica el planteamiento de que, durante el siglo XVI, el área Jama Coaque se hubiera expandido hasta el cabo Pasao. Al sur de este espacio, se extiende una tierra de nadie entre Jama Coaque y Manteños, que es manteña durante la segunda fase del período de Integración, pero en la primera fase se atribuye a la cultura Chirije, que comparte rasgos guangalas y jamacoaques. El estudio de Bouchard, Fuentes y López (2006: 248) concluye que el estuario del río Chone, en la región del cabo Pasao, no fue un límite tan preciso para definir la frontera meridional de la cultura Jama Coaque y que es evidente que durante la primera fase, Chirije recibe fuertes influencias Jama Coaque.

Investigaciones posteriores confirmaron esa teoría sobre la catástrofe, despoblamiento y repoblación costeros, si bien el foco de la erupción volcánica no radicaba en la costa como sugería Estrada y, por tanto, la dimensión de la catástrofe fue mucho mayor de lo imaginado. La incidencia del volcán Pululahua en la zona costera del Ecuador se observa en la denominada Tefra III, el estrato volcánico que supone una clara división entre las dos fases cerámicas de la cultura Jama Coaque. Las cenizas afectarían al suelo agrícola, produciendo un colapso económico y social[140].

A partir de 700 d.C. se desencadena un rápido incremento de la población, por la expansión del cultivo intensivo del maíz, pero también posiblemente debido a la llegada de proto-Barbacoas[141] procedentes del norte, si tenemos en cuenta la gran crisis climática antes mencionada. Es posible que la sequía, más acusada en tierras húmedas del norte, obligara al desplazamiento hacia el sur de grandes grupos de población en busca de mejores condiciones, o se hubiera generado un efecto dominó entre diferentes poblaciones.

Parece haberse puesto de manifiesto la posible causa principal del colapso de estas culturas costeras del centro-sur ecuatoriano. Sin embargo, como se ha mencionado, en Jama Coaque se constata una continuidad de rasgos culturales que no se observa de igual forma en otras culturas vecinas. ¿A qué se debe esa estabilidad, que claramente tiene su manifestación en el pensamiento mítico plasmado en su tradición cerámica?

Evidentemente, una fuerte creencia ideológica, una adaptación de la misma a las nuevas circunstancias y un control del medio ambiente, permitiría explicar esta larga tradición cultural. Si además de la erupción volcánica se produjo un cambio climático, es probable que los otros dos sistemas religiosos vecinos (Tolita y Bahía) sucumbieran por no ser capaces de mantener la cohesión social o adaptarse y dar respuesta a las nuevas circunstancias, como parece que hiciera el sistema Jama Coaque. O quizá, al tratarse de un clima y un medio ambiente intermedio, ni tan húmedo y boscoso como su vecina norteña (Tolita), ni tan seco como la meridional Bahía, el caso de la Cultura Jama no se vio afectado de igual forma por la variación climática, dado que su sistema se basaba en una mayor diversidad o menor adaptación.

En definitiva, en todas las sociedades agrícolas, el control del agua y su aplicación práctica, el control del tiempo para regular el calendario agrícola supone la base para la dominación y el poder. Y, precisamente, las personas que detentan este poder pueden ser chamanes-sacerdotes o su equivalente laico, cuya autoridad, a fin de cuentas, también viene sancionada por la divinidad, ya que prácticamente todos los gobernantes

[138] Bouchard, 2005: 17; Zeidler, 1994a: 92; Zeidler, 1994b: 108.

[139] Bouchard, Fuentes y López, 2006: 248.

[140] James A. Zeidler y John S. Isaacson, 1999.

[141] Y esta expansión desde la costa central, podría coincidir también con la *historia* sobre los Caras o Scyris que recoge el Padre Velasco (1981 [1789], tomo II, parte II: 9 y 10), y repite González Suárez (1890), tomo I, cap. I: 34). Los Scyris, que habitaban el norte de Quito, Otavalo y Caranqui, llegaron en balsas por costa hasta Manabí, estableciéndose inicialmente en la bahía de Caráquez, límite de la cultura Jama Coaque, donde construyeron la ciudad de Cara o Carán. Luego ascendieron siguiendo el curso del río Esmeraldas, estableciéndose al norte de Quito en donde fundan un nuevo reino.

Fig. 9. *Demarcación (mapa) del Pays que ha cubierto de ceniza y cascajo la erupción del Bolcán de Tunguragua, en el que no se han guardado las distancias de los Lugares, por ponerlas en mayor punto.* Archivo General de Indias, AGI MP-PANAMÁ, 181.

Fig. 10a. Rallador. Cultura Tumaco-Tolita (21,8 x 9,1 cm). MAM 03410. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

del mundo antiguo legitiman su origen por designación e incluso descendencia de los mismos dioses.

Quizá solo los pobladores de Jama Coaque tuvieron la capacidad para amoldarse a las nuevas circunstancias y eso, en parte, gracias al conocimiento depositado en los chamanes-sacerdotes, que sin duda fueron capaces de predecir y controlar las consecuencias sobre los cambios climáticos, e indudablemente sobre su estacionalidad como evidencia el atuendo ritual (caracoles y aves). Es probable que al no haberse visto afectados en la misma medida que al resto de las culturas, los chamanes pudieron seguir manteniendo su efectiva organización del calendario ritual y su función básica, que consistía en salvaguardar la armonía del universo.

Además, el cultivo de palmas y tubérculos parece que se incrementa en períodos tardíos[142]. Y quizá sea necesario poner esta alteración de los cultivos en relación con el posible cambio climático pero desde luego cultural. Aunque el maíz ya era cultivado desde el Formativo, y en gran parte de América constituía la base de la alimentación, se hizo necesario *diversificar* la base alimenticia con la incorporación de otros cultivos, sobre todo tubérculos, que son los que en el siglo xvi encuentran abundantemente los cronistas en la región de estudio. ¿Son esos proto-Barbacoas quienes traen consigo o intensifican el cultivo de nuevos tubérculos, el maní y el chontaduro?

En el período de Integración, según se desprende de los comentarios de cronistas y fuentes históricas, la divinidad principal en toda el área Manteña parece ser el felino y se constata la existencia de sacerdotes dirigiendo los principales cultos en templos o recintos ceremoniales. ¿Qué fue lo que hizo extenderse hacia el sur el culto al felino en este período? ¿Se trata de nuevo de un incremento de la pluviosidad? En este sentido, ya mencionamos que el clima que describen los primeros europeos en la región incluye fuertes y constantes lluvias que evidencian al menos un largo período con una pluviosidad extraordinaria. Si esta situación de lluvias prolongadas se había vuelto frecuente, el felino habría retomado su papel, desplazando en el centro-sur de la costa ecuatoriana a la serpiente, y por supuesto en asociación con la jefatura local a la que legitima.

Alimentación y cultivos

Sobre la región de Esmeraldas, Cabello refiere *la increíble fertilidad de la tierra, porque no hacen más*

[142] Pearsall, 1994b: 170. En oposición a esta interpretación etnobotánica, Mercedes Guinea, a partir de los objetos recuperados en Atacames, donde se evidencia una mayor presencia de metates en el período de Integración y la ausencia de ralladores abundantes en el Desarrollo Regional, sugiere la sustitución de la yuca por el maíz.

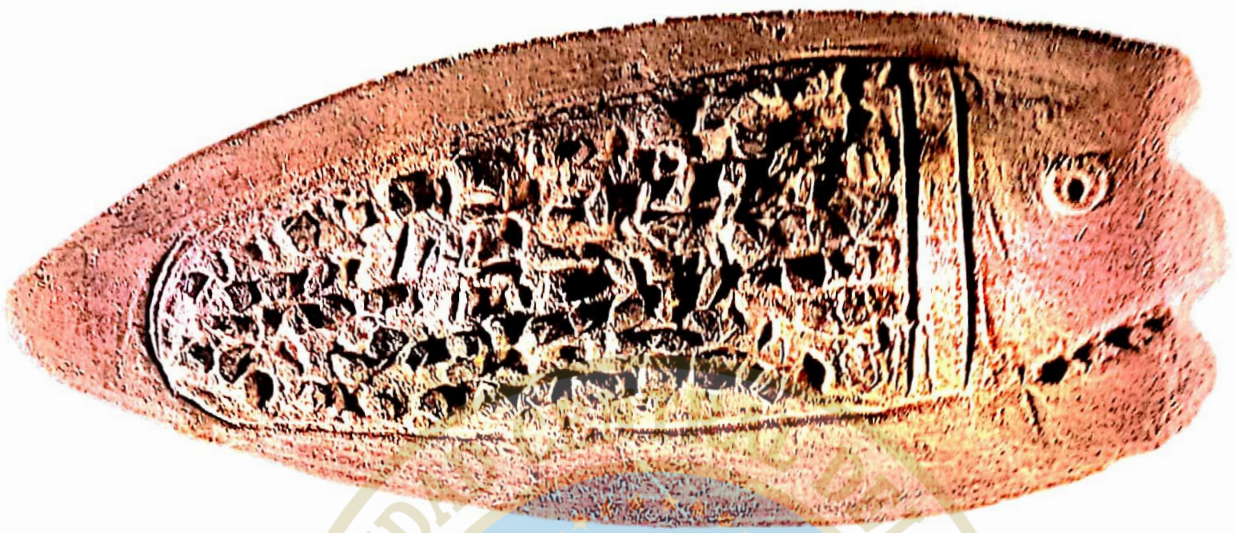


Fig. 10b. Rallador. Cultura Tumaco-Tolita (13,3 x 5,6 x 1,3 cm). MAM 1981/04/081. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

que arrojar el maíz en la montaña y cortar el monte encima y acude la cosecha; ciento por uno. Hay mucha caza, ansí venados, como puercos monteses, dantas, conejos y aún puercos de Castilla, procedido de los que se han quedado perdidos de nuestros españoles que allí han entrado... hay yuca de que hacen pan que comen y vino que beben... (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 47).

Con este comentario, además de ensalzar la productividad de la tierra, recuerda la práctica de un sistema de cultivo de roza para el maíz, aunque previsiblemente consistiría en una tala y quema antes del sembrado[143], y que sin duda incluiría un período de descanso suficiente para la regeneración del bosque. También apunta la utilización de la yuca, procesada tanto en harina para hacer tortas como en forma de chicha para beber, y otros de los sustentos básicos procedentes de la caza.

Habitualmente se considera que la extremada abundancia de ralladores en forma de pez en la cultura Tolita, la mayoría con impresión de concha (fig. 10a), pero también incrustaciones de pequeñas piedrecitas[144] (fig. 10b), servían para rallar la yuca, lo que implicaría el cultivo de la especie de yuca amarga a la que es preciso rallar y exprimir para eliminar el ácido[145]. Otra interpretación sugiere que se trata de desescamadores de pescado, de ahí su abundancia y su forma, y algunos consideran que se trata de ralladores para substancias alucinógenas. En todo caso, sí que conforma un rasgo distintivo del período de Desarrollo Regional que prácticamente desaparece en el de Integración.

En la cultura Jama Coaque no se identifican ralladores con la misma profusión que en Tolita, lo que puede significar, en el caso de admitir su uso para la yuca, o bien que no se cultivaba la variante de yuca amarga,

[143] Como describe Fernández de Oviedo (1851, libro VII, cap. I: 262-263) sobre la siembra de maíz, una vez quemada la parcela. Para facilitar la germinación, el maíz lo han dejado dos días antes en remojo, y lo plantan después de que haya llovido porque está la tierra más blanda y es más fácil practicar el agujero donde introducir la semilla. Los niños son los encargados de cuidar que aves u otros animales no coman lo plantado.

[144] Según Andrés Ciudad (1984: 97) el tipo más común de rallador en La Propicia y, generalizando, en toda la costa ecuatoriana, es el de impresión de concha, con un 98,76% frente al 1,06% de ralladores con piedrecitas incrustadas, cuyo uso considera que fue más bien ritual.

[145] Fernández de Oviedo (1851, libro VII, cap. II) refiere el cultivo por estacas de la yuca y la existencia de las variedades amarga y dulce, siendo preferente el primero en las islas y el segundo en tierra firme, aunque no exclusivo.

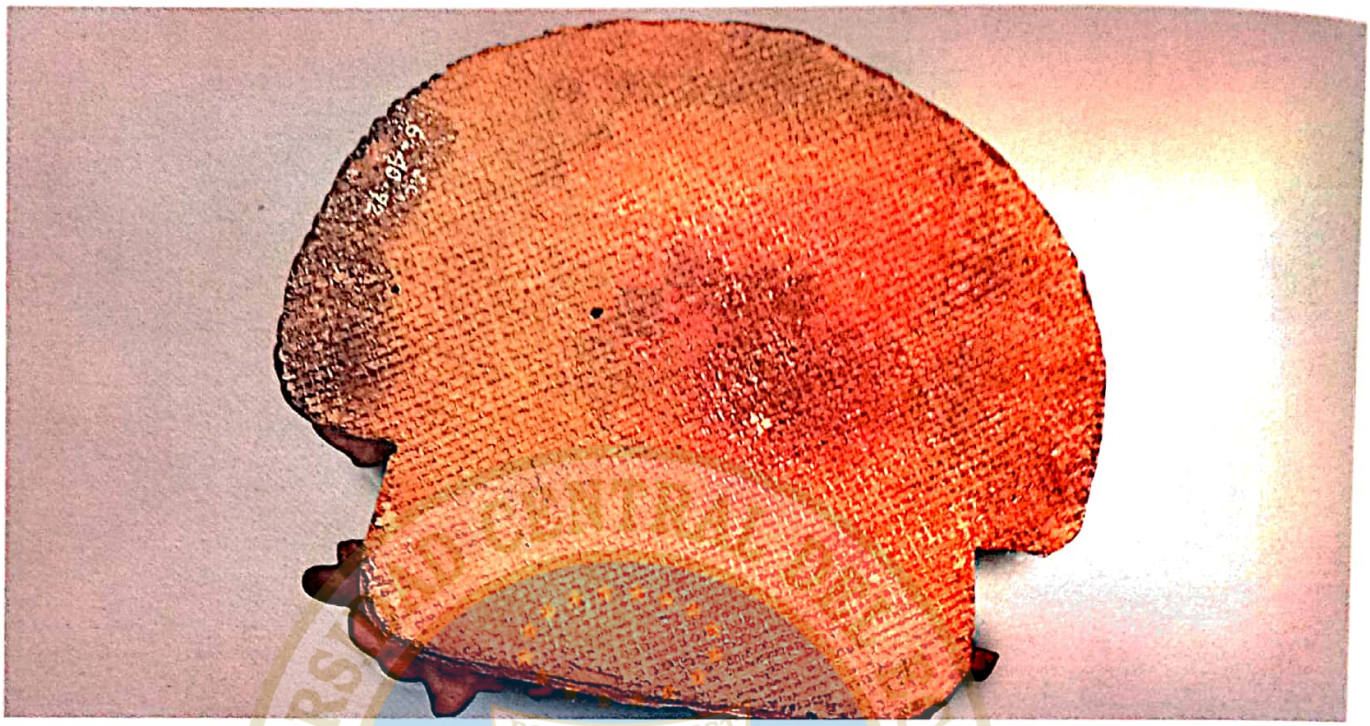


Fig. 11a. Impronta textil en la base de una botella. Cultura Jama Coaque. MBCQ 6.40.72 (corresponde a la vasija representada en figura 47c). (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

o bien que los ralladores preferentemente eran realizados en materiales perecederos y no se han conservado.

Tanto las fuentes históricas como las evidencias arqueobotánicas sugieren que el cultivo del maíz fue el principal recurso alimenticio. Sin embargo, sorprendentemente, las representaciones iconográficas más frecuentes, como veremos, muestran relación con los tubérculos, la piña, e incluso el maní, que no parece haber dejado huella en el registro arqueológico, y no con el cereal americano.

En concreto, Deborah Pearsall[146] en su estudio arqueobotánico del Valle del Jama refiere la presencia de maíz, fríjoles, canavalia, mates, frutas de palma y guayaba, y semillas de calandrinia, solanum y triathema. Los fitolitos también ponen de manifiesto la existencia de tubérculos desde las etapas formativas tempranas, como achira o arrurruz, entre otros.

El aumento de los pastos a final de Chorrera e inicio de Jama Coaque I, posiblemente está reflejando un aumento de tierras de cultivo y, por tanto, una intensificación de la presión demográfica. Sin embargo, a final de Jama Coaque II se detecta un incremento de restos de palmas y tubérculos, en concreto la achira[147], lo que sugiere la posibilidad de una variación en el eje principal de los cultivos que es necesario confirmar[148] que responde a un cambio cultural y quizá un cambio en las condiciones medioambientales.

Según las referencias históricas, como la de Herrera y Tordesillas (1601: 86) los principales cultivos en la región Jama Coaque son *maíz, frutas i raíces de la tierra, así como pescado en abundancia*, en concreto bonitos a los que achaca el mal que padecen los españoles de la verruga peruana[149]. Además de la pesca marítima, también se practicaba esta captura en los ríos de la región, a juzgar por el comentario de Alonso de Illescas:

... y llegando al paraje donde yo vivo y rresido, que se dize Coacha [Coaque] en la dicha provincia de Canpaz, dos indios de los mios que andavan pescando en un rrio llamado Bunchi... (Asiento, 2001: 123)

[146] Pearsall, D., 1994a: 154-158.

[147] Pearsall, D., 1994b: 168-170.

[148] Pearsall, D., 1994b: 170.

[149] Véase Gutiérrez Usillos, A., 2002: 180 y 347.

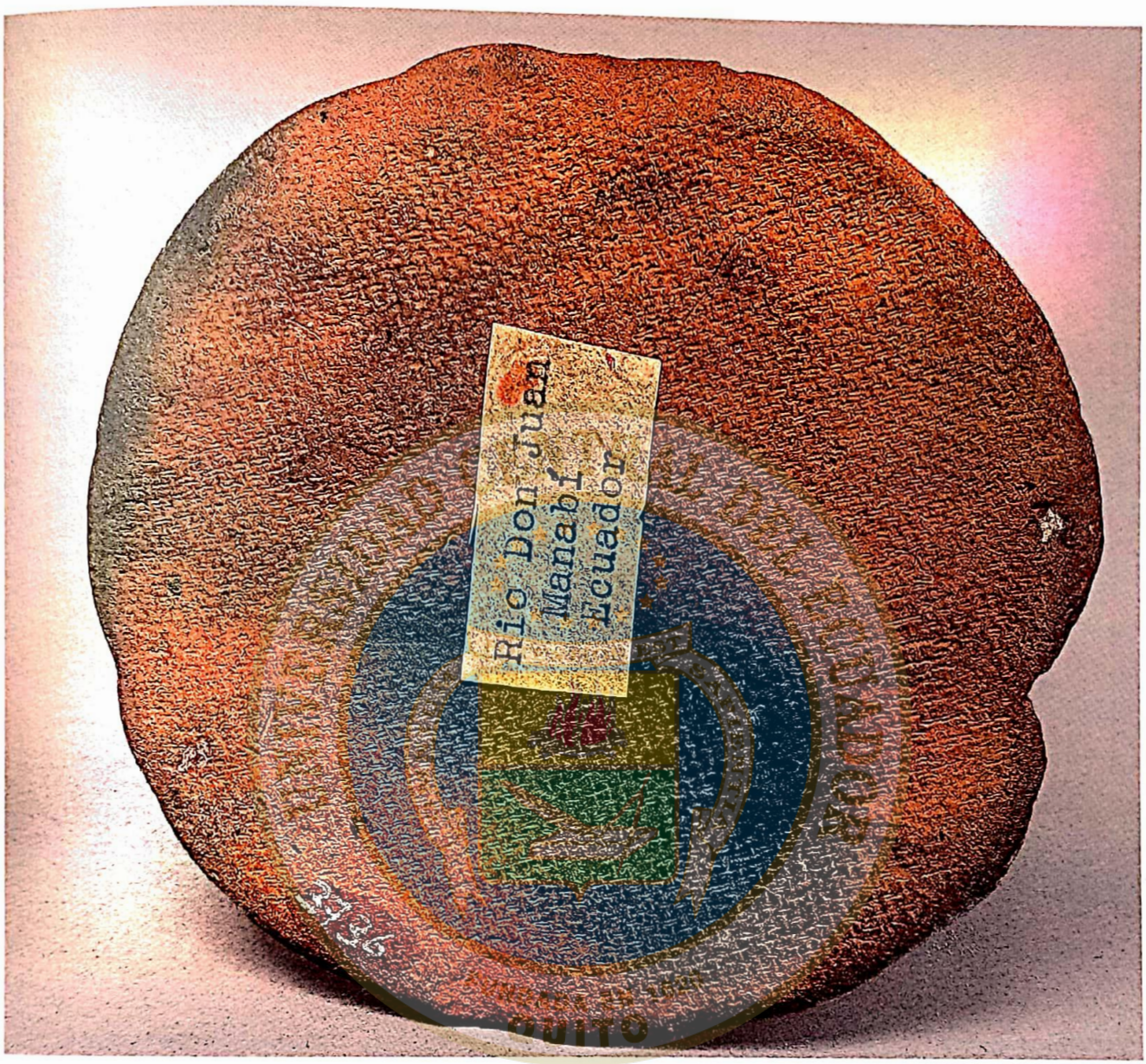


Fig. 11b. Impronta textil en la base de una botella. Cultura Jama Coaque (9,2 x 10,2 cm). MAM 3736 (corresponde a la vasija representada en la figura 47a). (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Posiblemente la alimentación en Jama Coaque sería similar a la de sus vecinos del norte, y en el Desarrollo Regional en la zona Tumaco-Tolita predominaba el maíz, la calabaza y la maranta, productos cultivados en los campos de camellones[150], al que añadir el fréjol, conformando así la trilogía clásica del cultivo americano[151]. El maíz es frecuentemente representado entre las manos de las zarigüeyas o en otras figuras Tolita, algo que en Jama Coaque no es tan frecuente, aunque se encuentran ejemplos de gran interés, como el conservado en el Museo del Alabado (fig. 165d).

[150] Patiño Castaño, 2006: 179-180.

[151] Valdez, 2006: 211.

La iconografía de las figuritas Jama Coaque

En el capítulo precedente se ha procurado contextualizar culturalmente la producción de figuritas cerámicas, que constituyen el principal objeto de análisis de este trabajo. La intención de las páginas que siguen consiste en deducir información sobre el sistema religioso, a partir de la interpretación iconográfica de distintos tipos de representaciones recurrentes en esta cultura.

Para ello se han revisado varios cientos de figuritas en diferentes museos y colecciones, entre las que se han reconocido 1.386 figuras antropomorfas. Muchas de ellas no han podido ser examinadas más que a través de su reproducción fotográfica por lo que sin duda será necesario realizar nuevas precisiones sobre las interpretaciones que se ofrecen a continuación.

Entre todas las figuritas revisadas, se han reconocido como representaciones masculinas 800 de ellas, lo que supone un 57,72%, mientras que femeninas son 565, aproximadamente el 40,76%. El resto son figuras ambiguas, cuya interpretación no está clara, o bien, en nueve casos concretos, que incluyen simultáneamente rasgos que podrían clasificarse de ambos sexos.

1. Interpretación de la función de las figuritas

En general, estas figuras parecen continuar, al menos en parte, con el realismo estilizado de las figuritas Chorrera[1], aunque manifiestan una clara preferencia o un mayor interés por retratar la actividad del ser humano frente a la del reino animal y vegetal, más característicos del repertorio iconográfico del período anterior.

La alfarería podría ser, también en esta cultura, como en otras muchas del contienente americano, una función vinculada al ámbito femenino, pues se identifican figuras de mujeres fabricando vasijas en distintas culturas del Desarrollo Regional[2]. Y esto explicaría en parte el mantenimiento y continuidad de estas tradiciones, lo que habría que poner en relación con el sistema de parentesco y residencia matrilocal, en el que la mujer contaría con una estabilidad y continuidad en su lugar

[1] Valdez y Veintimilla, 1992: 74.
[2] Alexandra Yepez, 2004: 42.

Tabla 4
Resumen del total de figuritas antropomorfas revisadas, según sexos

Porcentaje de representaciones	Total	%
Masculinas	800	57,72%
Femeninas	565	40,76%
Otras (dudosas o ambiguas)	21	1,51%
TOTAL	1.386	

de origen, mientras que el hombre se desplaza de aldea o cambia de linaje.

Sin embargo, aún no se ha aclarado la función concreta para la que se elaboraron todas estas representaciones antropomorfas en cerámica, moldeadas o modeladas. Más bien, cada tipo de figurita ha debido ser creada para una función diferente, lo que provoca hoy día un maremágnum de interpretaciones que sin duda contribuyen a enturbiar su verdadero significado.

Corinna Raddatz[3] recoge, citando a Max Uhle, una interpretación sobre las figuritas de Esmeraldas, en la que propone vincularlas a la fertilidad, puesto que según los autores mencionados, los tipos iconográficos más repetidos son embarazadas, parturientas, mujeres amamantando o escenas sexuales. Sin embargo, como se ha indicado, el porcentaje de figuras antropomorfas Jama Coaque que hemos revisado (tabla 4) señala un predominio de representaciones masculinas, por lo que la base argumental de esta teoría, que supone un predominio de imágenes femeninas, no sería del todo acertada.

¿Cuál es la relación es esta profusión de figuritas en estas culturas con la religiosidad? A propósito de la cultura Bahía, Emilio Estrada (1962: 70) se preguntaba si la aparición de figuritas realizadas con molde para producción en masa constituía un rasgo foráneo que había sido importado desde el sur. Independientemente de la procedencia de la idea, lo interesante es la sugerencia de que se trata de un rasgo característico de una *teocracia dominante* que exigía a los fieles una gran cantidad de exvotos. Y, por tanto, la simple presencia de este tipo de producciones realizadas en serie, revela la existencia de una modalidad concreta de sistema religioso con centros ceremoniales y rituales asociados en los que los exvotos juegan un importante papel.

Entre las figuras Jama Coaque también son frecuentes representaciones antropomorfas realizadas con molde[4] (figs. 12a, b). Por ejemplo, entre el grupo de imágenes que representan chamanes se encuentran numerosas figuras de pequeño tamaño y sin muchos detalles en los acabados, a diferencia de las otras de mayor dimensión modeladas y muy decoradas. Es difícil pensar que estas pequeñas figuras moldeadas representaran retratos de individuos concretos, lo que por el contrario parece un rasgo característico de las otras imágenes complejas y, por tanto, el uso para el que se concibieron también sería diferente, aunque ambas representan lo mismo.

Otra interpretación clásica sobre el sentido de estos objetos, que proponía G. Reichel Dolmatoff (1961), sugiere que las abundantes figuritas realizadas a molde se utilizaron como apoyo para la curación chamanística, aplicando una analogía etnográfica con indios Chocó y Cuna de Colombia que usaban para tal fin figuras talladas en madera. Estas figuras se fabricarían en cerámica, con una forma concreta, más bien ahusada y maciza para poder asirlas en la mano, pero también en madera. De Boer[5] señala también entre los chamanes Cuna o Chocó, o los Chachi, la utilización de estas figuritas de madera para los rituales de curación.

En este caso, la figurita serviría para absorber los espíritus dañinos que el chamán extraería del cuerpo del enfermo, por lo que después era necesaria su destrucción y justificaría su recuperación en basurales frecuentemente fragmentada. Como oposición a esta interpretación, Raddatz, siguiendo a D'Harcourt, supone que las roturas de la mayoría de los ejemplares no son intencionales, considerando por tanto finalmente que se trata más bien de ofrendas o exvotos a las divinidades.

En el sistema religioso con estructura sacerdotal también se mantiene este uso de las figuritas, como elementos de *curación*, si bien en este caso el sacerdote reemplaza al chamán en el rito de curación,

[3] Raddatz, 1975: 102 y ss.

[4] En el Museo de América de Madrid, por ejemplo, se conservan varias de estas figuras antropomorfas, con distintos tipos de tocados y ponchos con caracoles: n.º 3579, 3594, 3598, 3606, 3630, 3661, etc., y por supuesto en el MAAC (GA-81.340.77, GA-134.340.77, GA-43.962.78, GA-25.461.77, GA-16.123.76, GA-17.189.76, GA-5.1629.80). Otro ejemplo de figurita similar está en el Museo Casa de Colón de Las Palmas de Gran Canaria, en el que se aprecian restos de policromía roja (Martín Acosta, *et al.*, 1998: 95, CCC188).

[5] De Boer, 1998: 122.

Fig. 12a. Chamán con tocado y poncho de caracoles, realizada a molde. Cultura Jama Coaque (12 x 6,5 cm). MAM 03594. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 12b. Chamán con tocado y poncho de caracoles, realizada a molde. Cultura Jama Coaque (9,3 x 4,7 cm). MAM 1986.02.01. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

al menos en aquellos santuarios como el de la isla de la Plata, según describe el padre Velasco[6]. Allí, el sacerdote acercaba el ídolo al enfermo en la parte afectada, que quedaba curado, si bien en este caso, el ídolo no es destruido tras el contacto con el paciente, pues su función es otra, no tanto la de absorber el mal, como la de curar por intermediación divina. A estas divinidades se les ofrecerían exvotos de cerámica, entre los que se encuentran representaciones antropomorfas, para solicitar favores o curaciones.

Esta interpretación de las figuritas como exvotos permitiría explicar su enorme abundancia, o la repetición de patrones, así como que en buena medida no hubieran sido encontradas en enterramientos funerarios. Si las figuritas se encuentran en contexto funerario constituirían útiles, acompañamientos o cartas de presentación para la otra vida del difunto. Como exvotos podrían asociarse a la fertilidad, tal y como se proponía inicialmente, pero también reflejar otras situaciones, en todo caso reproduciendo estados de paso de la vida de la mujer o del hombre: pubertad, matrimonio o relación sexual, maternidad, enfermedades, entre otros.

Algunas figuras, especialmente las que en sí mismas son también instrumentos musicales, ocarinas o silbatos, no servirían como exvotos, ni como ofrendas funera-

[6] Velasco, J., 1981 [1789], libro II, cap. 4: 45.

rias, y sin duda cumplirían algún tipo de papel en las celebraciones rituales o en ceremonias religiosas concretas, más allá del mero hecho de producir música.

Posiblemente otras muchas de estas imágenes conformarían pequeñas representaciones de divinidades caseras, una especie de lares, como los que se identificaron en la provincia de Pozo (Colombia), donde *tienen los indios en cada casa mucha cantidad de ídolos grandes de estatura de hombre y otros más pequeños, hechos de madera y con sus ojos y narices y sus divisas de joyas y sus colores y arreboles, como los señores se ponen* (Robledo, 1991 [1545]: 7). La descripción de las divisas, pinturas faciales y joyería como la de los caciques sugiere que se trata de representaciones de los antepasados del linaje.

Representaciones de divinidades que no solo se plasmaban en pequeño tamaño, pues también se disponían grandes figuras talladas o modeladas en áreas públicas dentro de las aldeas. Por ejemplo, en el poblado de Coaque en concreto, los cronistas recogen la existencia de numerosas imágenes o ídolos, junto a instrumentos de percusión[7] como se verá más adelante. Evidentemente, estas grandes figuras seguramente representarían divinidades o más probablemente simbolicen antepasados o linajes de cada casa o conjunto de viviendas, y quizá algunas de las pequeñas figuritas cerámicas se hicieran a semejanza de estas. Pero, continúa planteándose la cuestión básica: ¿cuál puede ser la función de las pequeñas figuritas cerámicas que representan aspectos de la vida cotidiana del ser humano? ¿Y la de los chamanes en distintas actitudes?

Fernández de Oviedo recoge también en la provincia de Tunja, Colombia, una descripción del uso de los ídolos, unos *a quienes tienen por sus sanctos*[8] en el interior de los templos, y otros en cada casa[9], ya sean de oro, de cerámica o de madera. Curiosamente, un tercer uso de estos ídolos es el de acompañar a los propietarios atados al brazo, como amuletos protectores en circunstancias especiales. Así que tendrían un sentido profiláctico o protector.

Sobre las representaciones de estas divinidades domésticas, se mencionan algunas figuritas en forma de animales, especialmente camélidos, que tenían la función de *huacas* en los Andes centrales. Estas figuras se ubicaban en el interior de las viviendas, bajo el lecho donde dormían sus habitantes, o en las paredes, de nuevo con un claro sentido profiláctico, pero también se situaban en el exterior, en los campos de cultivo, con la función de favorecer la fertilidad y proteger los cultivos:

> *... muchas destas uacas las hacen en figuras de carneros que hay en la tierra, que son sus ganados; algunas de plata, de oro y de cobre, y de barro; algunas ponen en paños de su usanza, como en cama; otras en agujeros que tienen hechos en las paredes de sus casas a manera de alacenas, el cual agujero tapan y embarran de suerte que no se eche de ver lo que está allí. De otras muchas maneras las esconden entre las chácaras, en parte donde hay ramas, matas o edificios viejos, arbolillos viejos, lugares disimulados que no son conocidos sino dellos; y allí mochan deste aparte, cuando se juntan en sus chácaras o heredades a beber y comer en todos tiempos del años; que tienen gran cantidad de cerimonias... ha acontecido, en el pie de la cruz que ponen en la plaza, o en el cimenterio junto a la iglesia, enterrar una uaca para mocharla antes que entren en la iglesia, cuando se juntan a la doctrina. Estas uacas y algunos muertos tienen en la plaza, a quien mochan cuando danzan en todas las fiestas en que se juntan.* (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 144 y 146: 80-81)

Algunas figuras de gran tamaño, talladas en madera, como las que se econtraban en las proximidades de algunas viviendas, especialmente en la casa de un chamán (haibaná) del Chocó[10], protegía esta frente a los malos espíritus, a modo de guardianes de la casa.

Es evidente que las interpretaciones son múltiples, pero también lo son los tipos de figuritas y representaciones antropomorfas, siendo fundamental, por lo tanto, la asociación con el contexto en que se utilizaron, algo de lo que lamentablemente no se dispone. Por este motivo, su reconocimiento iconográfico resulta esencial y en este sentido la interpretación de la indumentaria de las figuras es una parte imprescindible.

Así que, en resumen, algunas figuritas constituyen representaciones de divinidades y huacas sagradas,

---

[7] *Relación Trujillo*, 1985 [1571]: 194.

[8] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXVI, cap. XXVIII: 403.

[9] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXVI, cap. XXX: 409: *ningund indio hay, por pobre que sea, que esté sin ydolo en su casa, porque diçen que son sus sanctos é intercesores con el sol y la luna: y essos ydolos son de oro, y los pobres tiénenlos de barro o de palo. En guerra y en paz, é do quiera que van, siempre llevan por su devoción un ydolo de los de su casa y en el braço atado en una esportilla.*

[10] Reichel Dolmatoff, G., 1962: 181.

otras muestran ciclos vitales del propio ser humano, como recordatorios de los mismos o símbolos públicos de una parte de la ceremonia, o como exvotos para agradar a ciertas divinidades, y otros, quizá, se enterrarían con el difunto como acompañamiento de mismo, representación de su propia persona, o de sus seres queridos.

Hasta ahora se han mostrado interpretaciones de la función del tamaño y ubicación de las figuritas según las descripciones históricas o estudios etnográficos comparativos. A ellas hay que añadir dos perspectivas de análisis más a tener en consideración; por un lado, la estructura y composición de las figuritas y, por otro, el motivo iconográfico que representan y los elementos simbólicos que le acompañan.

Fabricación y policromía de las figuras

La similitud de algunas figuritas indica claramente la utilización de un mismo molde o partes de moldes similares. El caso más significativo, dentro de los que hemos podido analizar, será seguramente el de la pequeña figurita de chamán de caracoles ubicada en el Museo del América (fig. 16b) y el otro chamán conservado en el Museo del Alabado (cJama 03740). *A priori* parece que el mismo molde fue utilizado con dos tipos diferentes de barro y de acabados, uno azul y otro rojo, para el mismo tipo de representación antropomorfa.

En relación con la estructura de estos objetos, especialmente los de mayor tamaño, debe atenderse al tratamiento claramente diferenciado de un buen número de figuras, entre la mitad anterior y posterior, y dado que se concede más importancia a la parte frontal habría que pensar que su uso implicaba una visión siempre desde este punto de vista. Algunas vasijas de chamanes, por ejemplo, están formadas por la unión de varias piezas realizadas con diversos moldes, hasta nueve diferentes, en algún caso, aunque lo usual es la utilización de tres moldes distintos[11]. Así que, si estas vasijas o representaciones se *exponen* en un lugar para su contemplación frontal[12], ¿se colocaban de espaldas a una pared?, ¿se trata de la de una vivienda o la de un templo?

En cuanto a la forma de manipulación de las figuras de pequeño tamaño, unas se portaban colgadas, especialmente los silbatos, como evidencia la presencia de orificios para este fin (MAM 03619), otras se dispondrían apoyadas en el suelo, pues tienen gran estabilidad (fig. 143c), otras formaban parte de estructuras en las que se insertaban al contar con orificios en la base de las mismas, y otras lo más probable es que se portaran en la mano durante los rituales.

El sistema más curioso, o al menos el que nos ha sorprendido encontrar en buena parte de estas figuras pequeñas y macizas, es el del orificio circular en la base de las mismas (fig. 12c). El agujero varía de grosor y de profundidad, llegando en algún caso a 4,5 cm, que es aproximadamente la mitad de la pieza. Parecería cumplir una función práctica durante la cocción de la cerámica, si no fuera porque otras figuritas, de dimensiones similares y también macizas, no contaran con este orificio. Por tanto, si unas llevan y otras no, una primera interpretación sugiere una función de uso del objeto más que de fabricación del mismo. Y es obvio que la función de dicho orificio (que solo llega hasta la mitad del objeto) implicaría la introducción de un vástago, ya sea una rama o una caña. Una vez insertada, sobresaldría permitiendo o bien manipular el objeto o bien fijarlo de forma temporal, a su vez, sobre algún otro soporte o estructura mayor. Sería una forma de aumentar la estabilidad del objeto, por ejemplo si se clava sobre el suelo de tierra, o se inserta en orificios especialmente preparados, de forma que la figura siempre permanece de pie. Y esta es la forma en que se construyen también los remates del bastón ceremonial Jama Coaque.

Finalmente, otras muchas de las representaciones antropomorfas de figuras vinculadas con el universo religioso, forman parte estructural o decorativa de otro tipo de objetos. Es decir, no se trata de figuritas en sí mismas, sino de apliques de vasos cilíndricos altos, botellas cuyo cuello y asa emergen de la espalda del personaje, copas, placas para rape, mesas rituales, entre otros. Es razonable pensar que a un tipo de función concreta, para el que es necesario un tipo cerámico específico, le corresponde una iconografía específica. Por ejemplo, las pequeñas botellas cerámicas globulares con cuello recto, muestran casi invariablemente un tipo de iconografía fitomorfa concreta, y se asocia también a personajes masculinos sentados en dúhos en un ritual con este vegetal. El contenido de estos objetos debería tener relación, aunque fuera simbólica o mítica, con lo que su iconografía muestra.

[11] Cummins, 1994: 166.

[12] Un ejemplo de molde de figurita de chamán de caracoles Jama Coaque, en MAAC, GA-2.1064.78, GA-4.1063.78, GA-7.510.77.

Fig. 12c. Figuritas con orificios en la base. Cultura Jama Coaque. MAM 3642 y MAM 3676. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Los análisis[13] realizados en el Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE) con las muestras tomadas de varias piezas Jama Coaque, demuestran que los colores utilizados para la decoración de figuras y vasijas cerámicas (rojo, amarillo, verde y blanco) proceden de arcillas o tierras de diversos tonos y ninguno es de tipo orgánico.

En la vasija MAM 3736 (fig. 70) se observan los restos de lo que podría identificarse como un engobe blanco, sobre el que se aplicaron los distintos pigmentos. Realmente la superficie conserva pocos restos de policromía, pero se pudieron recuperar algunas muestras de color entre las estrías de las hojas y en algunos puntos de unión. El informe de ambas vasijas concluye señalando que el soporte cerámico es una arcilla ferruginosa con pequeñas cantidades de carbonato de calcio y fosfato cálcico, así como silicio (Si), oxígeno (O), aluminio (Al), carbono (C), potasio (K), hierro (Fe), calcio (Ca) y en menor cantidad cloro (Cl), titanio (Ti) magnesio (Mg), sodio (N) y fósforo (P)[14]. En otros engobes analizados sobre cerámicas ceremoniales de la cultura Moche, de color, rojo y blanco, también se detecta un agregado de calcio a las pastas (calcita, arcilla blanca o caolín) que habría sido en ese caso importado al no encontrarse en la región[15].

Se concluye, por tanto, que la vasija cerámica Jama Coaque (MAM 3736) recibió una primera capa de engobe de color blanco, con un alto contenido en azu-

[13] Microscopía electrónica de barrido para identificar componentes inorgánicos, espectrómetro de infrarrojos mediante transformada de Fourier (FTIR) para determinar aparejos, barnices y aglutinantes, y Cromatrografía de gases, utilizando un GC-MS QP5050 Shimadzu, para identificar aceites secantes, ceras y resinas terpénicas. La metodología y técnicas se encuentra detallada en el informe realizado por María Antonia García Rodríguez (n.º IPCE 30661).

[14] García Rodríguez, María Antonia, 2011: 6.

[15] Chapdelaine, Claude; Mineau, Raymond y Uceda, Santiago, 1997.

fre (S), calcio, oxígeno y carbono, que lo distingue claramente del pigmento verde utilizado en el mismo objeto para policromar las aplicaciones en forma de hojas de la planta, y que tiene una composición más similar a la de la greda de soporte, excepto que la cantidad de oxígeno es mayor, y el aluminio se reduce notablemente, aumentando también el contenido de potasio y magnesio.

La vasija (MAM 3731) (fig. 82a), sin embargo, muestra una superficie muy erosionada pero en la que aún se distingue una capa gris oscura. Restos de caolín o arcilla blanca se recuperan también en la vasija pero solo en las partes más profundas (por ejemplo, en las incisiones que remarcan los dedos de los pies), lo que hace pensar que podría haber tenido también un engobe de este mismo color de preparación para la pintura postcocción, si bien en el resto de la superficie se ha perdido. Lo que se evidencia en la sección de la muestra, bajo la capa de policromía y el caolín, es una banda negruzca producto posiblemente del quemado de la superficie de la propia arcilla. En todo caso, la superficie está muy erosionada y ha perdido prácticamente toda la policromía. Se identifica un color muy llamativo, amarillo, con un perfil muy claro en la imagen obtenida por microscopía óptica (fig. 12d).

Fig. 12d. Estratigrafía de la policromía amarilla de la vasija MAM 3731 (fig. 82a). (García Rodríguez, M.ª, 2011, n.º IPCE 30660).*

De acuerdo con Antonio de Ulloa[16], las plantas útiles que se recogen en la provincia de Atacames, que engloba la región de Jama Coaque, incluía la *yerba de tinta añil*. Sin embargo, contra lo que cabría esperar, no se han detectado restos del uso de este colorante, ni otro tipo de colorante orgánico, en las muestras de policromía analizadas en el Museo de América, si bien sí que se ha identificado en otros análisis de figuritas (UCM).

Análisis iconográfico

La propia iconografía de estas imágenes permite también aventurar alguna interpretación adicional sobre su uso y más aún si atendemos a cuatro aspectos fundamentales: por un lado, la identificación de la propia figura antropomorfa –sexo, edad, características físicas, e incluso rasgos zoormorfos asociados–; por otro, su indumentaria –tocado, poncho, taparrabos, falda, adornos–; en tercer lugar, los elementos que le acompañan –instrumentos musicales, poporos y chupadores, vasijas, plantas o animales– y, finalmente, los atributos simbólicos especiales como marcas, gestos rituales con las manos o posiciones corporales, colores, pintura facial o tatuajes, entre otros.

En relación con el primer elemento de análisis, por ejemplo, buena parte de estas figuras de ***divinidades*** presentan seres humanos con atributos animales, con rasgos que les convierten en seres fantásticos. Gerardo Reichel-Dolmatoff[17], en su investigación sobre la orfebrería colombiana, considera que la mayoría de las representaciones figurativas constituyen un complejo coherente y articulado de arte chamánico, que gira en torno a un tema unificador que es la transformación del chamán. La mayor parte de los objetos del Museo del Oro de Colombia no tienen contextos arqueológicos claros, como sucede con las colecciones Jama Coaque, pero se supone procederían de tumbas y de lugares de ofrenda, es decir, de contextos rituales y, por tanto, su interpretación debe hacerse en esta clave ritual.

Otra parte de estas figuras con rasgos antropomorfos parecen responder a representaciones más realistas, incluso muy probablemente retratos del finado o sus acompañantes y se entierran con ellos en sus tumbas. En todo caso, con muchas de ellas es posible reconstruir diferentes momentos vitales del ser humano, pues servirían a modo de recordatorios o anuncios señalados del estado del individuo, para que el grupo conozca o recuerde quién está atravesando, o lo ha hecho ya, determinados rituales. A lo largo de este texto se irán entresacando otras de las funciones de las figuritas, a partir de su tema iconográfico y de los elementos asociados.

[16] Ulloa, A., 1990 [1748]: 446.

* Capa 3. Capa amarilla anaranjada: tierra amarilla (ocre), óxidos de hierro, tierras y fosfato cálcico en baja proporción. 2. Capa negruzca: tierras, óxidos de hierro, carbonato de calcio y fosfato cálcico en baja proporción. 1. Soporte de arcilla ferruginosa, carbonato de calcio y fosfato cálcico en baja proporción. (Fotografía de Pedro Pablo Pérez y M.ª García, IPCE).

[17] Reichel-Dolmatoff, 1990: 15.

Más aún, el estudio del conjunto de estas representaciones, que reflejan en gran medida el entorno natural y social circundante, posibilita realizar inferencias sobre el modo de vida, creencias o prácticas que de otro modo no será factible recomponer. En la vida de estas comunidades todo estaba regularizado, o prácticamente nada se salía de lo establecido, de modo que, por ejemplo, resultaba sencillo identificar la procedencia, el estatus y posición de los individuos según la indumentaria que portaran, y no podrían llevar otra distinta.

No se crea que fuese indiferente colocar un collar a la derecha o la izquierda, prendido con el topu en el manto; no era lo mismo llevar las trenzas y las cintas más o menos altas o bajas; no quedaba al capricho de la joven india el tatuaje de una u otra manera. Había sus reglas, sus prescripciones tradicionales, sus modas de tribu, de familia, de raza, y no se podía faltar a ellas sin incurrir en el desagrado de los ancianos del país, del caudillo del pueblo, o del príncipe de la comarca. El dibujo de las rayas pintadas en el rostro y de los círculos de colores trazados en las sienes, daban a conocer si la mujer joven era casada o soltera. Del mismo modo la clase de adornos, la manera de colocarlos, y la índole y colores de las túnicas, mantos, sandalias, cinturones, penachos, capacetes, y aún la materia de que eran las armas y su misma forma, distinguían a unos de otros, a reyes de vasallos, a grandes sacerdotes, guerreros, jefes, curanderos, artistas, agoreros y esclavos. (Janer, Florencio, 1873: 388)

Los primeros cronistas advirtieron cómo la indumentaria constituía un elemento esencial para la identificación del individuo y del grupo en las sociedades americanas, y esta diferencia se ha reflejado también en las representaciones antropomorfas de las distintas culturas. Cieza de León, por ejemplo, indica cómo determinados atributos portados en las cabezas, tocados o colores y señales sobre los mismos, sirven para el reconocimiento de los grupos y rangos:

Todos los señores de estos llanos y sus indios traen sus señales en las cabezas, por donde son conocidos los unos y los otros. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LXII: 265)

Los cacicazgos constituyen sociedades desiguales basadas en el rango aunque no estructuradas en clases, distinguiéndose un estrato formado por el cacique y su parentela, otras categorías de jefes de menor rango, de chamanes o sacerdotes, los guerreros, el común de las gentes y, por lo general, una categoría de prisioneros de guerra o esclavos.

A través de las representaciones cerámicas, los estudios de género permiten hacer inferencias sobre el tipo de relaciones sociales, el papel del género masculino o del femenino en la cultura, su desarrollo político o religioso, y de qué manera se desarrolla funcionalmente –como forma de coordinar las actividades culturales–, o simbólicamente –como un sistema de significados e identidades sociales–, así como otros muchos aspectos de cada cultura[18].

La indumentaria, como elemento cultural clave en la identificación o la *identidad*, se mantuvo además de manera casi inalterada, incluso hasta hoy día, sobre todo en la mujer, que nuevamente se muestra guardiana de las tradiciones culturales o garante de su estabilidad. En el siglo xviii, Francisco de Requena y Herrera escribe refiriéndose a la región de Maynas, en el oriente:

Es también muy conveniente el que... se les vaya haciendo olvidar las pinturas del rostro, el quitarse las cejas y pestañas, horadarse las orejas, ternilla de la nariz, labio inferior, y otros usos que algunos indios conservan de sus antepasados sin traerles más conveniencia que la de desfigurarlos, y que se prohíba a las mujeres a lo menos fuera de sus casas el uso de la pampanilla [taparrabo][19], y coton [tela de algodón estampada][20] obligándoles a que se vistan con más honestidad, y que adapten el traje de saya o pollera con camisa, que pueden muy bien hacer con las grandes mantas con que se envuelven para ir a la iglesia desterrando así la desnudez que es en ellas efecto de rusticidad. (Requena y Herrera, 1992 [1784]: 688)

La indumentaria masculina Jama Coaque en general consiste en un taparrabos, más sencillo o más elaborado según las posibilidades de su portador. Esta larga tira de tejido pasa entre las piernas y se ata al cinturón por la espalda y por el vientre, siendo el cinturón realmente la prenda principal que determina la posición del hombre, pues permanece en el cuerpo aunque el paño se retire. Algunos de ellos, especialmente ciertos músicos, visten un faldellín corto en lugar del taparrabos. Además, estas representaciones

[18] Gero, Joan M. 2001: 15.
[19] Según el Diccionario de la RAE se refiere a taparrabos.
[20] Según el Diccionario de la RAE se trataría de una tela de algodón estampada de varios colores.

muestran tocados diferentes en función del grupo al que pertenezcan o las ceremonias que se realizan, y adornos por todo el cuerpo, como veremos más adelante. Para guarecerse del frío utilizan un poncho más o menos corto y adornado.

Por su parte, la mujer se distingue por portar también unos tocados muy elaborados, el pecho descubierto y un faldellín que cubre desde la cintura hasta la rodilla o en ocasiones hasta casi el tobillo. A partir de la distribución de pigmentos conservados en algunos ejemplares, uno de los diseños que se reconocen en estas faldas, es el de los grandes dameros, cuya combinación de colores (rojo y azul[21], blanco y azul, etc.) seguramente indicaba el poblado o clan o grupo de origen de la portadora. Otros ejemplos muestran un diseño de líneas horizontales, en el que alternan franjas de diferentes grosores y colores[22] con la misma finalidad. Parece corroborarse, en general, la tendencia andina de utilizar bandas horizontales en el género femenino, frente a la verticalidad del ámbito masculino.

Además de la indumentaria, determinados elementos asociados a estos personajes representados en las figuritas permiten inferir el contexto con que se relaciona o la función que desempeñan, ya se trate de los instrumentos musicales, el taburete o la llipta, o el cercado ritual que les encierra. Es preciso fijarse en cada uno de estos elementos y sus detalles para ir delimitando y concretando estas deducciones sobre el modo de vida o el significado concreto de la escena.

Del análisis de este conjunto de datos sobre sexos, indumentarias, atributos, colores y símbolos, retratados por la cultura Jama Coaque, algunos resultan esenciales para la interpretación del pensamiento religioso, ya que sin duda se corresponden con la representación del chamán o probablemente del sacerdote, si pensamos en la coexistencia de un sistema religioso más estructurado. En este sistema también resultan fundamentales los grupos de acólitos y practicantes, que se reconocen entre estas figuritas antropomorfas, por mostrarse representados en posición de adoración o evidenciando precisos gestos ritualizados. Gestos que consisten en formalizadas posiciones de las manos y los brazos, y se completan con la presencia de tatuajes que se advierten sobre todo en algunas las representaciones femeninas, pero todas ellas formando parte de una parafernalia religiosa organizada. Así que, además de la indumentaria y de los objetos asociados, la interpretación de los gestos rituales y actitudes será también parte esencial para comprender algunos aspectos de los rituales o de la religiosidad Jama Coaque.

Algunas de las posturas y gestos cotidianos que pueden deducirse a través de las representaciones cerámicas permiten conocer mejor ciertas costumbres, actitudes y comportamientos, también desde la perspectiva de género, de estos grupos Jama Coaque. Por ejemplo, además de los hombres y algunas pocas mujeres que desempeñan una posición privilegiada como cacique y se sientan sobre taburetes, la mayor parte de los hombres descansan sobre el suelo con dos posturas principales, generalmente asociadas al consumo de alucinógeno, una con las piernas cruzadas en aspa e incluso dobladas en la posición del loto budista, más característica de la cultura Bahía, y otra con las rodillas flexionadas las tibias en vertical y las piernas ligeramente separadas, y las manos apoyadas en las rodillas, que suele ser también la posición con la que se cubren el cuerpo con el poncho para protegerse del frío o descansar.

Las mujeres, por su parte, se sientan también en el suelo con las piernas extendidas y juntas. La mujer, por tanto, no debe flexionar sus piernas, porque seguramente implicaría que la falda se desplazara dejando al descubierto el sexo, que en el caso masculino se exhibe sin pudor en muchos casos. Esto, además de las representaciones explícitas de penes en erección, o actitudes de masturbación masculina, induce a considerar a los Jama Coaque como una cultura filo-fálica, organizada aparentemente en torno a la sexualidad masculina y la fertilidad femenina.

La asociación entre figuras masculinas y fertilidad fue objeto de estudio de Clemencia Plazas[23] quien refiere cómo en época tardía, tanto en la región Tairona como en el Istmo, se utilizaron imágenes de chamanes

[21] El patrón de color rojo y azul en la falda puede verse en la figura del Gardiner Museum of Ceramic Art G83_1_1202, Canadá.

[22] Véase Peabody Museum 11660038 o National Museum of American Indian 2_7002, y 07_0023; MAAC GA-1.1122.79, GA-1.1358.80, GA-1.1457.80, GA-1.1711.80, GA-4.1666-80, GA.5.2026.81, Museo Alabado CJama 00032, CJama 04636 disponiendo bandas alternantes de distintas combinaciones de azul, amarillo, rojo y blanco, siendo las bandas primera y última el doble de anchas que el resto. En ocasiones las bandas incluyen puntos de distinto color GA-4.1119.79, Peabody Museum 11660038. Otros faldellines presentan dibujos geométricos en varios colores GA-1.1786.81 o simplemente son colores planos completos en azul o amarillo a veces enmarcados por dos gruesas bandas GA-2.773.78, GA-3.2326.82, GA-8.172.76, GA-2.1561.80 y Museo de América 1985_05_24.

[23] Plazas, 2007: 61.

masculinos para representar la fertilidad y la fecundidad, asociados a la imagen del murciélago, recordando también que durante los primeros siglos de la era cristiana habían sido imágenes femeninas las que se usaban con este fin. Una evolución similar debió acaecer entre los períodos Formativo y Desarrollo Regional en el Ecuador Prehispánico, pues el porcentaje de imágenes femeninas –las figuritas de la cultura Valdivia entre otras– del período Formativo se ve desplazado por una progresiva multiplicación de la imagen masculina, dentro y fuera ya de contextos rituales.

Con esa fascinación por plasmar en la arcilla el reflejo de la realidad del entorno, las figuritas Jama Coaque se moldearon[24] o modelaron en actitudes diversas, ataviadas con indumentarias específicas y portando objetos distintivos. Todo ello –género, indumentaria, objetos asociados y símbolos o actitudes– posibilita la agrupación tipológica de personajes y actividades, desde el cazador que porta un venado muerto, la joven que exhibe un conjunto de adornos de joyería, el guerrero lanzando una jabalina, hasta el cacique sentado con la llipta de cal en sus manos, o los distintos tipos de enfermedades, rangos de edades, entre otros.

Algunas conclusiones iniciales sobre estas figuritas Jama Coaque son similares a las que expone Sánchez Montañés (1981) en su análisis iconográfico de figuras antropomorfas en la cultura Tolita, en el que reconoce que las representaciones masculinas son proporcionalmente más abundantes, y que los trajes y atuendos de los primeros son mucho más elaborados, por lo que el papel de este grupo de género en la vida ceremonial debía ser diferente al femenino, aparentemente mucho más activo y protagonista. Por ejemplo, comprobamos que, además de los guerreros, las representaciones de músicos y danzantes son siempre masculinas, así como la mayor parte de los chamanes y señores. Sin embargo, la mujer desempeña un papel concreto en ciertos cultos y ceremonias, más aún en la cultura Jama Coaque donde parece despuntar un tipo de sacerdotisa, una protagonista ceremonial en el ámbito religioso.

Esas ceremonias constituirían el corazón de la vida ritual de la comunidad, en la cual tanto sacerdotes como chamanes, portando máscaras u otros atavíos rituales, entraban en contacto con las fuerzas sobrenaturales[25]. A través de estas ceremonias el grupo se compacta, se alivian las tensiones y se legitima la estructuración, enculturando también a los jóvenes para poder seguir manteniendo esa misma tradición sin variaciones. Pero todo esto no podría tener lugar sin la figura del chamán o sacerdote que lo construye y representa, de ahí que la preponderancia iconográfica esté vinculada con este grupo de actividad, que conforman el *eje* de la estructura social y el eje de articulación entre los dos mundos.

Si analizamos las representaciones antropomorfas o aquellas relacionadas con el mundo simbólico y ritual sobre el conjunto cerámico conservado, que es el objetivo de este estudio, se distinguen diversos grupos o tipos de personajes retratados y elementos rituales que, convenientemente asociados, permiten inferir cuál sería el mapa ritual de esta cultura:

1. Personajes masculinos ataviados como sacerdotes/chamanes (con poncho y tocados adornados con caracoles o aves).
   - 1.1. Chamanes con tocados y poncho con caracoles
   - 1.2. Chamanes con tocados y poncho de aves
   - 1.3. Otros chamanes
2. Personajes masculinos en distintas fases de una secuencia ritual: consumiendo alucinógenos, vomitando y en trance.
3. Personajes masculinos, representados con una indumentaria diferente a las anteriores, generalmente con ponchos lisos o con el pecho descubierto, joyería (nariguera, orejeras, piercing), taparrabos y un tocado especial, pero sobre todo sentados sobre el asiento o dúho que indica rango político-social más que religioso.
4. Danzantes.
5. Músicos.
6. Personajes femeninos con gestos rituales: sacerdotisas.
7. Personajes femeninos en proceso ritual.
8. Personajes masculinos y femeninos en contextos rituales cerrados.
9. Personajes masculinos en actitud sexual oferente.
10. Templos y espacios ceremoniales.
11. Sacrificios y rituales.
12. Ritos de iniciación.
13. Divinidades y monstruos míticos.
14. El *monstruo* lunar.

[24] Según Cummins (1994: 158 y 159) los moldes, que serán tan frecuentes en la cultura Jama Coaque y Tolita, comienzan a utilizarse en Chorrera.

[25] Valdez, F., 1992: 234.

2. Chamanes y sacerdotes en la cultura Jama Coaque

Constantemente, el ser humano ha tratado de explicarse el mundo circundante y ha procurado dar respuesta a los interrogantes más básicos de su existencia, desde la salida y puesta diarias del sol o movimientos de las estrellas, a las causas que originan las enfermedades y las actuaciones que posibilitan su curación, o al significado de la muerte y de la pervivencia de los seres queridos en otros mundos. La religión[26] es un sistema recurrente en todas las regiones del planeta y, por tanto, es lo que podíamos denominar un *universal cultural*. En este sentido, la religión podría definirse como el conjunto de creencias y prácticas acerca de lo sobrenatural, que dan una explicación a aquellos acontecimientos que se escapan de lo cotidiano.

Las religiones se impregnan y se contaminan unas de otras, resultando formas sincréticas, puesto que, en realidad, ninguna religión es completamente nueva, ni hay mensajes que prescindan por completo del pasado. Como advertía Mircea Eliade[27], las religiones se superponen unas a otras, copian y reinterpretan elementos de las vecinas, se apropian de lo que en otra región funciona, se reinventan a sí mismas, se refunden, se renuevan y están en una permanente pugna entre el mantenimiento de la tradición y la adaptación a las novedades.

La recurrencia a lo sobrenatural con la finalidad de lograr aclaración o solución sobre los problemas cotidianos, desde la obtención de piezas de caza o de buenas cosechas, hasta la curación de enfermedades o la protección para los viajes, y la creencia en una serie de entidades *superiores* que rigen el mundo y gobiernan la existencia humana, determinan la aparición de los especialistas religiosos, aquellos que posibilitan la comunicación con ese otro mundo y la interpretación de sus designios.

Al revisar las diversas representaciones antropomorfas de la cultura Jama Coaque, se pone de manifiesto la existencia de un grupo de figuras que interpretamos como chamanes o sacerdotes especializados. Sus atuendos y parafernalia dan lugar al planteamiento de una hipótesis sobre la articulación del complejo ceremonial Jama Coaque en torno a dos conjuntos principales de ceremonias, el de siembra y el de recolección, con dos tipos de chamanes especialistas, aquel que viste tocado de caracoles y aquel que porta otro adornado con aves.

Además, la presencia de algunas figuras de personajes ataviados como chamanes-sacerdotes sentados sobre taburetes similares a los que utilizan los caciques, sugiere la unificación, en algún caso, entre las figuras del poder religioso y laico. Obviamente, no todos los *caciques* eran sacerdotes, aunque tuvieran papeles activos en ciertos rituales, o mejor dicho, no todos los sacerdotes tenían el privilegio del cacique, ya que la mayoría se muestran sentados en el suelo, por lo que no podríamos afirmar la existencia de una teocracia en sentido estricto.

Sin embargo, no cabe duda que la significación del papel de los caciques en la religión y especialmente en la participación de los ritos de fertilidad de la cultura Jama Coaque tuvo tal dimensión, que habría que considerar la presencia de algunas características comunes con las de la Jefatura Teocrática, aquellas que Oyuela-Caicedo (1998: 40-43) aplica a los Kogi de Colombia y que en parte coinciden con lo que sugerimos para Jama Coaque:

- La religión es la fuente del poder, concentrada bajo la autoridad del sacerdote principal, en este caso, a juzgar por las representaciones, personificado en el chamán con tocado de caracoles.
- La transmisión del conocimiento religioso es realizada por los sacerdotes dentro de conjuntos de ceremonias que sirven de programa de adiestramiento, para los que se elige principalmente al hijo de la hermana.
- Todo está ritualizado, incluso los aspectos de la vida cotidiana, y por supuesto, la pertenencia al grupo y la identidad del individuo se remarcan por medio de los ritos de paso o liminares (nacimiento, pubertad, matrimonio, muerte), que son controlados por el sacerdote, quien ostenta además el conocimiento de prácticas y rituales astronómicos y agrícolas, o de rituales de adivinación.
- Los templos conforman las áreas sagradas especializadas en la actividad religiosa y se dividen en templos de sacerdotes masculinos y templos

[26] Juan M Valadés Sierra (1996: 212-13) afronta la definición de religión, basándose, por un lado, en la interpretación de Wallace (1966: 5) que la considera la creencia y ritual relacionados con los seres, poderes y fuerzas sobrenaturales, y, por otro, la definición de Geertz (1987: 89) como un sistema de símbolos que provocan estados anímicos y motivaciones.

[27] Eliade, M., 2001: 28.

de sacerdotisas femeninas, jerarquizándose según una importancia espacial. No podemos afirmar que esta división existiera en la cultura Jama Coaque; sin embargo, sí que se distinguen claramente sacerdotes masculinos y posiblemente sacerdotisas, a juzgar por un tipo de representación femenina en actitud ritual y con un atuendo y tatuajes característicos.

- Existe una jerarquía sacerdotal también basada en el conocimiento y el prestigio, cuyo reflejo se ha reconocido en las diferencias en la indumentaria del chamán Jama Coaque.
- Los sacerdotes locales resuelven los conflictos locales, organizan también el trabajo corporativo, la ubicación de las viviendas, y otros aspectos de la vida en común del grupo.
- Los sacerdotes tienen la autoridad para castigar al individuo con la muerte o el ostracismo. De hecho, son ellos los que ejecutan a la víctima del sacrificio de sangre y realizan la decapitación en la cultura Jama Coaque.

Como es poco probable que un mismo sacerdote aúne todos los conocimientos necesarios para el control ritual de cada uno de los aspectos de la vida ceremonial, seguramente se habría ido produciendo una especialización de cada templo o de cada sacerdote en algún aspecto del conocimiento o ceremonias asociadas, ya sea astronomía, prácticas mortuorias, cosmología o el mundo práctico (flora, fauna, danza, música, sanación)[28].

Simplificando, estos especialistas serían de dos tipos, el chamán y el sacerdote. Con esta división básica, que no es tan clara como podría parecer *a priori*, también se hace referencia a la diferenciación, por un lado, de los espacios sagrados, hierofánicos –en los que se manifiesta la divinidad–, espacios naturales quizá más propios del ámbito chamanístico, y, por otro lado, de los templos, como recintos ceremoniales construidos y acotados, en los que se disponen los habitáculos de las divinidades y que son regentados por sacerdotes, consagrados a esas divinidades. Los santuarios y oráculos serían un punto intermedio entre el espacio hierofánico y el templo, pues la divinidad también se manifiesta.

> *... los indios de Chapi, que como estaban tan a trasmano, les tiene el Demonio ciegos, tanto, que si han de ir a la ciudad de Quito o a otras partes a sus tratos y granjerías, primero se suben a un cerro muy alto a donde los llevan estos secuaces del Demonio que se llaman hechiceros, y allí, después de ofrecido sus pobrezas, preguntan si se han de morir o lo que les ha de suceder en el camino.* (Borja, A., 1991 [1591]: 483)

Ambos tipos de contactos o ambos grupos de comunicadores con lo sobrenatural coexisten simultáneamente y sus actividades se entrelazan. Por ello, refiriéndose a la cultura Moche, Walter Alba[29] distingue entre los sacerdotes, que formaban parte de una casta relacionada con las familias reales, y los chamanes, más vinculados a las capacidades innatas de los individuos y el perfeccionamiento de los conocimientos mediante el adiestramiento de los maestros a través de complejos rituales de iniciación.

Pero se trata de algo más que una simple división entre especialistas y no especialistas, pues en realidad el chamanismo o el sacerdocio están en directa relación con dos mitologías contrapuestas o dos formas de entender y organizar el mundo, dos sistemas que se superponen simultáneamente en un momento determinado, sin que uno anule al otro.

En todo caso, el grupo de personajes Jama Coaque que se representan una y otra vez en las figuras cerámicas, ataviados siempre con la misma parafernalia, aunque con ligeras variaciones, ¿confirman la existencia de chamanes o de sacerdotes en esta cultura? Para poder clasificar estos personajes Jama Coaque representados, será preciso analizar previamente y por separado los rasgos que definen a cada conjunto de especialistas, chamanes y sacerdotes, y procurar articular sus representaciones con alguno de estos modelos.

Chamanes

El chamanismo es la expresión *religiosa*[30] sobre todo en aquellas sociedades de cazadores o agricultores primarios, que basan su actividad ceremonial en el ayuno y la abstinencia individual, además del con-

[28] Oyuela-Caicedo, 1998: 43.

[29] Alba, W., 2000: 34.

[30] Entendida la religión, como se han indicado, como conjunto de creencias y prácticas en torno a lo sobrenatural, que intentan explicar el cosmos, la naturaleza y el ser humano.

sumo de ciertos alucinógenos, con la finalidad de la obtención de visiones. El chamán es un miembro más del grupo que, por elección y principalmente como consecuencia de una crisis psicológica personal[31], ha alcanzado ciertos poderes propios y va acumulando conocimientos relacionados con la utilización de los elementos naturales, en relación con otros chamanes que ejercen como *adiestradores* o maestros.

Las formas de acceso al chamanismo difieren entre unos y otros casos, siendo las más habituales la transmisión del oficio entre los descendientes, la elección por parte del maestro o sacerdote, una designación sobrenatural manifestada a través de algún acontecimiento extraordinario o una visión, la individualización de la persona por la presencia de alteraciones físicas o psicológicas, o la existencia de una voluntad propia de aprendizaje[32].

Los chamanes tienen la facultad de establecer contacto con las fuerzas naturales, para lo que cuentan con un espíritu particular, habitualmente un espíritu animal que actúa como *alter ego*, en el que incluso pueden llegar a transformarse, quien les orienta para entender y aprovechar los recursos circundantes a fin de seleccionar y recoger las plantas mágicas, alucinógenas o medicinales precisas. Este espíritu auxiliar particular no tiene por qué ser conocido por el resto de los integrantes del grupo social, y solo se entiende en el marco de una concepción espiritualista del universo, en la que el mundo está plagado de entes, y tanto los animales, como las plantas o los objetos tienen su propio espíritu. En esencia, ese ente se concibe como un ser superior que engloba, resume, representa y tutela a cada categoría –por ejemplo, el espíritu del bosque o el de los animales salvajes o de los jaguares, entre otros–.

Para activar el contacto con ese *otro yo* espiritual, en toda América es frecuente la búsqueda de una visión. Para ello se hace precisa la alteración del estado de la consciencia, bien a través de ayunos, abstinencias y sacrificios, o de forma menos mortificante, mediante el consumo de alucinógenos. En las primeras de esas visiones, el futuro chamán debía encontrar su *alter ego*, es decir, su *tótem* protector, aquel espíritu que le protegerá o le dará la fuerza necesaria en la curación de enfermedades, o para defenderse frente a los ataques espirituales que causan los males y provienen de otros chamanes o espíritus malignos.

Se pueden definir dos tipos diferentes de visiones[33]. Un tipo es de carácter neurofisiológico que serían iguales en todos los consumidores de alucinógenos, pues dependen de la propia estructura cerebral, y son los que se conocen como fosfenos, sensaciones luminosas abstractas, no figurativas, en el campo visual. El otro tipo es de carácter cultural, y depende de la carga cultural aprendida por el propio individuo, en este caso se trataría de visiones o imágenes de tipo figurativo.

El chamanismo es una de las técnicas arcaicas del éxtasis, a la vez mística, mágica y religiosa, en sentido extenso. Mircea Eliade propone limitar el uso de la expresión *chamán* como especialista religioso, diferenciándolo de los magos, hechiceros u hombres-médicos, aunque un chamán es también un mago y un sanador, pero es además *psicopompo, y puede ser también sacerdote, místico y poeta* (Eliade, 2001: 16 y 21).

En este contexto, el chamán se presenta a su vez como vigilante, protector y guía de esos viajes al otro mundo para el resto de integrantes del grupo, él es quien tiene el poder de la comunicación con los espíritus. En ceremonias comunales él es quien conoce el camino y guía al resto, y el único capaz de reponer el espíritu alterado o dañado que causa la enfermedad en otros individuos. Como las enfermedades son originadas por la interferencia de los espíritus, tan solo el chamán es capaz de intervenir para sanarlas, al ser el único que puede entrar en contacto con ese mundo y detectar las causas que originaron el daño.

En este tipo de ceremonias se produce una metamorfosis extática en la que el chamán se transforma en jaguar, águila, serpiente, u otro poderoso animal, cuyo espíritu le guía. Y son diversas las figuras Jama Coaque en la que el personaje antropomorfo parece transformarse en jaguar, e incluso se representa con la cola del felino. Evidentemente la ceremonia consigue provocar una alteración de la consciencia, favorecida no solo por el consumo de alucinógenos, sino también por la resonancia rítmica y repetitiva de instrumentos de percusión –maracas, cascabeles y tambores– o los cánticos, probablemente de igual manera reiterativos, y que inducen a estados extáticos. La creencia, por

[31] Esta vocación espiritual, como indica Eliade (2001: 9), se manifiesta generalmente por una crisis, una alteración del equilibrio psíquico del neófito.

[32] Polía, M. 2000: 8 y 69.

[33] Reichel-Dolmatoff, 1990: 25.

parte de toda la población, en la transformación real de estos chamanes en sus *alter ego*, llegando incluso a afirmar el haber presenciado alguna de ellas, es advertida por Fernández de Oviedo que recoge un caso concreto en Nicaragua[34].

Algunas de las funciones del chamán, descritas por el Departamento Nacional de Colombia[35], pero que podrían generalizarse como aquellos conocimientos básicos que ha de poseer todo chamán, serían:

- Un extenso y preciso conocimiento de la naturaleza y de su aplicación práctica, así como una profunda comprensión del espíritu humano y de la conducta del individuo, que les permite ejercer como sanadores. La curación es, por tanto, una de las principales funciones de los chamanes. Según Rochereau[36] se pueden resumir algunos elementos comunes a todas las acciones de sanación, como la restricción de tocar los objetos rituales que el chamán utilizará en la cura, la presencia imprescindible de la vara del chamán o el auxilio del espíritu guía, invocado mediante sueños o cánticos. Fernández de Oviedo[37] o Pedro Mártir de Anglería[38] describen el proceso de curación por parte de un chamán que, de forma muy similar, se recoge también en esta descripción de 1545 de los pueblos de Ancerma, en Colombia, curación por la que el chamán recibe un pago, como recuerdan ambos cronistas:

  Tienen por fe lo que algunos indios hechiceros les dice, y así cuando algún indio está malo, llaman a estos hechiceros, que los cure y que pronostique lo que ha de ser de aquel enfermo; y la cura que le hacen es, traelle las manos por donde tienen el mal y apretándoles las carnes y chupándoles y soplan hacia arriba diciendo que en aquello que chupan les sacan el mal y lo echan fuera; y a éstos los dan muchas joyas de oro y otras cosas por esto que hacen. (Robledo, J., 1991 [1545]: 4)

- Son depositarios del conocimiento comunal, ejerciendo como custodios y transmisores de los cánticos, mitos y tradiciones de su pueblo. El chamán es un eje fundamental para el sostenimiento del grupo y para la unidad social y espiritual de la comunidad. Su conocimiento ratifica, fortalece y sanciona al grupo o su estructura, como depositario de la historia del origen del mismo y de las normas consuetudinarias, lo que también le faculta para dilucidar y resolver problemas individuales y comunitarios.

- Regulan el tamaño de la población o del grupo y mantienen el equilibrio y la armonía del mundo, compensando los desequilibrios que se producen en el mismo, a través de los rituales.

  Antiguamente adoraban los indios de todo este distrito en las guacas, donde se les aparecía el Demonio y hablaban con él los indios hechiceros, y a estos indios hechiceros creían y reverenciaban y hacían todo lo que los dichos hechiceros les mandaban. (Paz Ponce de León, S., 1991 [1582]: 364)

- Poseen conocimientos astronómicos sobre los ciclos lunares y solares o las estrellas, y dominan su territorio y sus recursos naturales, así como los indicadores biológicos estacionales –ya sean los comportamientos y hábitos de los animales, los cambios en la vegetación, movimientos astronómicos o fenómenos meteorológicos– que les permiten elaborar los calendarios adecuados para iniciar los cultivos o el inicio de la recolección[39]. Gracias a estos conocimientos se puede regular más fácilmente el control de la producción agrícola mediante el desarrollo del calendario ritual y las ceremonias propiciatorias de la lluvia. En este momento los chamanes se encuentran más próximos a las formas estructuradas de la religión, siendo muy difícil discernir si se trata de chamanes con funciones sacerdotales o sacerdotes que mantienen algunas tradiciones chamánicas.

En realidad, un único chamán no se ocupa simultáneamente de todos los aspectos referidos, ya que existe una extensa variedad de chamanes en función de las especialidades que practican y reciben por ello diferentes denominaciones[40]. Lo que nos interesa para este estudio, sin duda, es uno de los elementos unificadores e identificadores de cada especialista chamanístico, que consiste precisamente en la utilización de una parafernalia específica asociada a un tipo de ritual concreto.

En su completo estudio transversal sobre el chamanismo, Mircea Eliade (2001) distingue dos clases de

[34] Fernández de Oviedo, 1851, tomo I, libro VI, cap. LI: 256.
[35] Departamento Nacional, 2006: 214.
[36] Rochereau, 1929: 76.
[37] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXIV, cap. XII: 255.
[38] Mártir de Anglería, P., 1989, década primera, cap. IX: 83.
[39] Departamento Nacional, 2006: 203.
[40] Rodríguez Cuenca, J. y Cifuentes Toro, A., 2008: 5.

chamanes según el tipo de experiencia místico-religiosa que practican: los que ascienden a los cielos –chamanes blancos– frente a los que descienden a las regiones subterráneas –chamanes negros–, reflejando las dos posibilidades de acción, por un lado, la sanación y la vida, frente a la enfermedad y la muerte, por otro.

El mundo del más allá se imagina invertido en relación a este, y de ahí que, en ocasiones, los objetos que se depositan en una tumba se quiebran intencionadamente, porque lo que está roto en este mundo está intacto en el otro[41], es decir, lo que se considera *muerto* en este mundo, está *vivo* en el otro. El chamán juega y se desplaza entre esas dos categorías, tiene que morir para vivir como chamán, se camufla y procura moverse entre ambos mundos haciendo uso de sus habilidades, como el vuelo mágico[42] o el *dominio del fuego*.

El esquema tradicional de una ceremonia de iniciación chamánica[43] incluye *sufrimiento, muerte y resurrección*, que en algunos casos implica el descuartizamiento *simbólico* del cuerpo del neófito y la reconstrucción del mismo, muy frecuente en las mitologías de todo el mundo, su ascenso a los cielos, el diálogo con espíritus o dioses y el descenso a los infiernos. Esta muerte y resurrección del chamán recuerda sin duda el constante renacimiento de la Luna a través de sus fases, por lo que no es de extrañar que se establezcan complejas e intensas relaciones entre sus mitologías, así como con la zarigüeya, como se verá.

El chamán mantiene también, en ocasiones, una relación incluso de carácter sexual con su espíritu protector femenino, que en este caso suele comportarse como una especie de esposa mística o similar, que le va transfiriendo conocimientos en cada encuentro. Más allá de estas relaciones, los elementos sexuales relacionados con los chamanes tienen como finalidad el aumentar la capacidad generadora o la fuerza sexual de toda la comunidad[44]. Este fuerte componente sexual que con frecuencia adquiere un cariz también homosexual, se intensifica en forma de rituales concretos en el ámbito religioso del sacerdote prehispánico. Y como veremos, surgirán rituales asociados al sacerdocio/chamanismo, el sacrificio de sangre, la Luna y las relaciones homosexuales en la costa del Ecuador Prehispánico.

[41] Eliade, M., 2001: 172.
[42] Eliade, M., 2001: 23.
[43] Eliade, M., 2001: 45.
[44] Eliade, M., 2001: 82.

La parafernalia del chamán

Dentro de ese universo social definido de las culturas prehispánicas, en el que el atuendo permite el indudable reconocimiento de la procedencia y el rango del individuo, el chamán se caracteriza por la utilización de un tipo de indumentaria o de vestimenta específica, además de cierta pintura corporal y sobre todo por una parafernalia apropiada para su cargo. Entre los objetos que integran esta, destacan los instrumentos musicales y sonajeros que sirven para entablar comunicación con los espíritus, objetos especiales, como piedras de formas curiosas, cristales de cuarzo u obsidiana, o entre los más apreciados, las máscaras que facilitan la transformación en el espíritu auxiliar. En la indumentaria se colocan también partes de esta parafernalia ritual, objetos cargados de fuerzas mágicas que cuelgan de los ropajes[45] para reforzar el poder del propietario, lo que explica la presencia de caracoles y conchas adornando ponchos y tocados del chamán, que se representan con detalle en las cerámicas Jama Coaque.

Además, el chamán cuenta con una parafernalia de objetos propia que también se evidencia en la iconografía Jama Coaque. Entre las *confesiones* de los acusados por brujería, parte de un proceso llevado a cabo en la Punta de Santa Elena, Ecuador, a fines del XVIII, se mencionan una serie de objetos que los imputados *declaran* utilizar en sus prácticas mágicas, que tenían lugar en torno a los cerros. Los objetos consisten sobre todo en unos *matecitos*[46], vasos o cuencos, así como botellas que afirman haber sido entregadas por el demonio, y la presencia de *figuras*, además de yerbas[47]. Estos objetos recuerdan los que utilizan chamanes contemporáneos para disponer sus *mesas*, y en relación con los cuencos y botellas refiere la importancia simbólica que tendrán tanto el continente como el contenido, pues en ellas se consumirán las bebidas alucinógenas que posibilitan los trances. Botellas rituales como las que en la cultura Jama Coaque se decoran con un motivo fitomorfo específico.

[45] Perrín, 1997: 169-170.
[46] Los *matecitos o calabacillos muy galanos* son precisamente el cebo que utiliza la divinidad, reconocida por los agustinos como demonio, para atraer a los sacerdotes al culto, tal y como describe en 1560 Fran Juan de San Pedro (1992: 166) en el norte del Perú. Es obvio que no será tanto el calabacillo en sí, como la sustancia que estos objetos portarían, sin duda el alucinógeno que permitía la comunicación con la divinidad.
[47] Laviana Cuetos, 1989.

Sacerdotes

El sacerdocio es característico de las sociedades más complejas, sobre todo de aquellas basadas en sistemas agrícolas de producción intensiva, pues se hace necesaria una generación de abundantes excedentes que permitan mantener a este grupo no productivo, así como los rituales, fiestas, santuarios y demás parafernalias asociadas. El sacerdote es el protagonista de una religión estructurada y jerarquizada, que se dedica al cuidado o mantenimiento del culto a una divinidad y de su santuario. Un ejemplo muy característico y relativamente bien conocido, de una compleja religión de agricultores sedentarios, es el de las tribus del suroeste de Estados Unidos, los indios Pueblo, en donde la vida se organiza alrededor de las ricas ceremonias de sus dioses enmascarados y de sus muñecas Kachinas, con complejos ritos organizados en torno a un calendario religioso que obviamente suele coincidir con el calendario estacional agrícola, que dirigen sacerdotes especializados y en los que participa toda la comunidad.

Que exista una religión oficial, por encima del espiritualismo o religiosidad natural más propia del chamanismo, no significa que este haya desaparecido de estos grupos, pero queda reducido a una manifestación heterodoxa, paralela a la religión oficial o como un complemento de aquélla. Cuando confluyen ambas, el chamanismo parece circunscribirse al ámbito de la salud o del bienestar físico, actuando sus protagonistas más bien a modo de curanderos y sanadores, y reservándose al sacerdote la comunicación con las divinidades oficiales.

Los más poderosos espíritus-guía que cada chamán podía obtener se convierten en seres sobrenaturales bien conocidos por todos, a los que la aldea al completo invoca o reza. Estos espíritus son representados en danzas ceremoniales desde tiempo inmemorial y se plasman de manera reiterada en objetos como las figuritas cerámicas, textiles y otras. Eliade[48] destaca la capacidad extática del chamán frente al sacerdote, aunque en la región andina son frecuentes los relatos de sacerdotes de ciertos templos, los santuarios, en los que jugaban un papel específico en la adivinación a través de acciones similares a esa capacidad extática.

La convivencia de ambos especialistas es frecuente en las crónicas que relatan costumbres de las distintas culturas americanas en el siglo xvi. El padre Bernabé Cobo retrata de forma crítica, como era de esperar bajo el crisol de la fe cristiana, los dos tipos de especialistas religiosos, sacerdotes y hechiceros, de la siguiente forma:

Debajo del nombre de sacerdotes se han de entender todos los hombres que estaban dedicados al culto de sus falsos dioses y entendían en ofrecerles sacrificios y hacer cuantas supersticiones entre ellos se usaban, y como éstas eran muchas también lo eran las suertes que había de sacerdotes... Con nombre de hechiceros comprendemos a toda suerte de gente que usa de supersticiones y artes ilícitas para obrar cosas extrañas y que exceden la facultad humana, las cuales alcanzan por invocación y ayuda del demonio... (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXXIII y XXXIV: 224 y 225)

Fernández de Oviedo[49] enumera funciones similares a las de los chamanes, entre los sacerdotes o *boratios* de Venezuela, de los que había uno en cada poblado principal, lo que indica que no todos los poblados contarían con este especialista. Su función esencial consistía en la predicción tanto de futuros acontecimientos –bélicos, personales, etc.– o climatológicos, como de la sanación, siendo en realidad un sacerdote-chamán. Para conseguir estos vaticinios se encerraba en su *buhío*[50] y consumía tabaco. El cronista especifica cómo, tras este trabajo, el sacerdote era remunerado con joyas de oro u otros bienes. En su texto, continúa explicando las funciones curativas de estos *sacerdotes*, y en qué consistía el proceso de sanación. Para ello, comienza interrogando al enfermo y confirmando su deseo de curación, para pasar a poner en ayunas a todos los integrantes de la casa en que habita del enfermo. A este le sopla, le grita, y finalmente chupa en la zona dolorida para tomar la decisión final que consiste, o bien en desahuciar al enfermo o bien en realizar un truco de sanación. El engaño consiste en extraer de su boca, tras haber

[48] Eliade, M., 2001: 240.

[49] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXV, cap. IX: 299.

[50] El propio Oviedo describe este tipo de construcciones: *Estos cuando quieren haçer sus ritos y saber algo de las cosas que están por venir, métense en un buhío oscuro, que tienen los pueblos diputados para ello, como casa de oración, ó el tal piache se va al monte solo á aver sus consultaçiones con el diablo, é llámale a grandes voçes en çierta manera de clamar...* Fernández de Oviedo (1852, tomo II, libro XXIV, cap. XII: 255).

succionado la zona del cuerpo dolorida, una espina, piedra, palito o alguna otra cosa, como causante del mal, que obviamente había introducido previamente.

Otras funciones o actividades del sacerdote, similares a las que describe Makowski para los Moche, incluirían el ofrecimiento de la copa con el brebaje de sacrificio, el tañido de instrumentos musicales, el baile, los juegos adivinatorios o la procesión con objetos de culto, entre otras[51].

La jerarquía de chamanes-sacerdotes

Entre ambos, chamán y sacerdote, se puede reconocer toda una serie de escalas y combinaciones, una compleja jerarquización de especialistas religiosos que, en el mundo andino, según Luis Hurtado[52], abarca desde el curandero local *–hampep–* a los curanderos de más alto rango, que ejercen la actividad en varias comunidades *–altomisayoq–*, que a su vez pueden reconocer la superioridad de uno de ellos, un líder ritual *–paqos o pampamisayoq–*.

Mario Polía[53] también enumera los distintos tipos de chamanes, confesores, adivinos, terapeutas, parteras y brujos que existían en el Perú Prehispánico y colonial. De entre todas las formas de adivinación descritas, habría que destacar, para el interés de este estudio sobre religiosidad Jama Coaque, la *malacomancia* que describe Polo de Ondegardo[54] como la utilización de conchas marinas para adivinar con qué tipos de sacrificios al dios del Rayo *–Illap'a–* podrían obtener lluvia o alejamiento de granizos o heladas.

Todavía a inicios del xvii, en Perú, se mantienen las creencias religiosas y sobre todo los especialistas que las llevan a la práctica, tal y como describe el *Tratado sobre Extirpación de Idolatrías* del padre Arriaga[55]. Así, el principal sacerdote es el *Huacapvíllac*, que está encargado del cuidado de la Huaca principal, y de *hablar* con ella. El *Mallquipvíllac*, por otro lado, es el sacerdote al que se le ha confiado el cuidado y la comunicación con los *mallquis*, las momias de los difuntos. Otros sacerdotes se ocupan también de entrar en contacto con el Rayo, el Sol o cualquier otra divinidad. Todos estos sacerdotes tienen además sus ayudantes, denominados *Yanápac*, que le sirven en los sacrificios. Y a todos ellos hay que añadir los sanadores, los fabricantes de chicha, así como toda suerte de adivinos. Todo un universo complejo y jerarquizado de especialistas de lo sagrado.

En ocasiones, los sacerdotes ejercían como chamanes, o viceversa. Por ejemplo, los behíques eran los chamanes taínos, que aunaban las funciones de sacerdotes, adivinos y curanderos, ocupando en este sentido un rango social importante[56]. En las Antillas su principal función era presidir, junto al cacique, las ceremonias más importantes, y además tenía a su cargo la talla de los cemíes, siendo en ambos casos fundamental los ritos de cohoba.

Y aún en el siglo xviii se detectan en la costa de Ecuador pervivencias de tradiciones chamánicas prehispánicas, entremezcladas con creencias cristianas en torno a la figura del demonio. Es interesante destacar que, en las declaraciones del citado proceso contra brujería realizado en la Punta de Santa Elena a fines del xviii[57], se diferencian tres tipos de chamanes con nitidez: el curandero, el hechicero y el brujo. El curandero o yerbatero es aquel que se dedica a sanar enfermedades, el hechicero se concibe como aquel que puede ocasionar daños mágicos y, finalmente, el brujo se considera que tiene la facultad de transformarse en animales y de volar. En este caso, anulado y destruido el sistema religioso oficial que incluiría a los sacerdotes, quedó restringido a estas manifestaciones chamánicas.

En algunas culturas cada cabeza de familia es al mismo tiempo el jefe del culto doméstico[58] por lo que, sin ser sacerdotes, los señores ejercen también algunas funciones religiosas. En la sierra norte del Ecuador, los caciques actúan a un mismo tiempo como sacerdotes principales, ostentando cierto poder ritual y utilizando sus propias viviendas como los lugares en los que se desarrollan las principales ceremonias religiosas de la comunidad. Esta asociación de poderes civiles y religiosos no es infrecuente, encontrándose ejemplos

[51] Makowski, K., 2005: 75.
[52] Hurtado, L., 2000a: 155.
[53] Polía, M., 2000: 58 y ss.
[54] Ondegardo, P., 1906: 23.
[55] Arriaga, 1920 [1621], cap. XI: 32-35.
[56] Esteban, C., 1989: 81.
[57] En 1784 y 1786 se instruyó el proceso contra la brujería en la península de Santa Elena. El cura José Mariano de la Peña reconoce que además del *culto de sus antiguos ídolos, de los que conservan diversos estatuas, con supersticioso connato y veneración idolátrica*, eran *dados a la brujería y curación por maleficio* (Laviana Cuetos, 1995: 404). De este sumario, la mencionada historiadora entresaca las diferencias entre curandero (el que sana), hechicero (que puede hacer mal con sus hechizos) y brujo (que pueden volar y transformarse en animales). Véase también Laviana Cuetos, 1989: 108.
[58] Eliade, M., 2001: 22.

Fig. 13a. Mango cerámico para espejo. Cultura Jama Coaque (25,6 x 14,3 x 3,6 cm). MAAC GA-1.109.76.

en todo el mundo, desde los monarcas de ciudades-estado del Próximo Oriente, como aquellas ciudades fenicias en las que hacían coincidir el poder monárquico hereditario con el ejercicio del sacerdocio de la divinidad principal de la ciudad, hasta los reyes Aztecas y, en general, todas las grandes monarquías que se consideran herederas y descendientes de las mismísimas divinidades.

Recordemos que la información del marinero Juan Díaz sobre la captura de un cacique de Puerto Viejo, en el momento en que estaba realizando una ceremonia o *borrachera*[59], ratifica también en la costa ecuatoriana el papel ceremonial del cacique, sobre todo en relación con las *borracheras solemnes*. La descripción que refiere Benzoni sobre el cacique Colonche, en el pueblo del mismo nombre, cerca de la punta de Santa Elena, sugiere también la posibilidad de que ambas funciones estuvieran concentradas en el mismo individuo, al menos en ciertas ocasiones:

Yo he visto varias veces al principal de ese pueblo, de unos setenta años de edad, y que tenía verdaderamente aspecto de señor; de cuerpo robusto, muy sano; vestía una camiseta sin mangas teñida de rojo, al cuello llevaba un collar de seis hilos de oro finísimo, a manera de gruesos corales; tenía en la mano un anillo, y las orejas joyas y oro; al brazo izquierdo, en la muñeca, llevaba una piedra brillante parecida a un espejo, para conservar la vista... (Benzoni, 1967 [1572], libro III: 257)

Posiblemente este cacique contaba con poderes religiosos especiales ya que los espejos constituían un símbolo del chamán utilizado para el contacto con el más allá, además del color del poncho. Es curiosa la interpretación del cronista de que el cacique utilizara el espejo para conservar su vista, y sobre todo la forma en que portaba el objeto, no enmarcado o sujeto por un mango, sino en el brazo, posiblemente en la muñeca. Ya hubiera sido fabricado con una *piedra de inga*, blanda, no transparente y de color aplomado, o una *piedra de gallinazo* (obsidiana), sumamente dura y vidriosa, que se asemeja al ave en su color, un espejo labrado en estas piedras servía de lupa o aumento, y quizá permitiera a su propietario distinguir mejor algunos objetos en la cercanía. Algunos espejos, como los que localizaron en tumbas o guacas de la sierra norte, fueron analizados por Antonio de Ulloa, en el siglo xviii, quien aclara que:

... la una superficie, llana y tan tersa como la de un espejo de cristal; la otra, ovalada o algo espherica y no tan bruñidos por esta parte. Aunque varían éstos en tamaño, por lo común son de tres á quatro pulgadas de diámetro, pero yo ví uno que tenía cerca de pie y medio; su principal superficie era cóncava y aumentaba mucho los objetos, tan bien pulida como pudiera perfeccionarla en nuestros tiempos un diestro artífice. (Ulloa, A., 1990 [1748]: 567)

Todo elemento que reflejara la luz, y de ahí la importancia de chagualas y patenas de oro o cobre dorado

[59] Torres de Mendoza, 1868: 148 y 149.

que adornaban la indumentaria de caciques y sacerdotes, estaba revestido de un significado simbólico, una imagen del sol en unos casos, una cristalización del aire o del agua, y por tanto, una entrada al otro mundo, o una vía de comunicación con los ancestros, y un vehículo para la adivinación. Y los espejos materializan todo este pensamiento.

De la cultura Jama Coaque se conservan algunos espejos realizados con una piedra de obsidiana, pulida hasta conseguir una superficie plana y reflectante, que se enmarcaba en un mango cerámico para su uso (fig. 13a), aunque otros seguramente tendrían sus empuñaduras de madera. Los ejemplos conservados presentan decoración de rombos y volutas en espiral alrededor del marco, simbolizando quizá los destellos de luz que se producirían (fig. 13b) e, incluso, formas humeantes que nos recuerdan el seudónimo de Tezcatlipoca en México, *espejo humeante*, que le vincula a la magia y la facultad de predicción.

El uso de estos objetos estaría restringido a chamanes y caciques seguramente con funciones religiosas. En Mesoamérica, espejos fabricados de pirita ofrecerían reflejos dorados, similares al preciado metal, y su vinculación con el sol y el fuego eran evidentes, incluso quizá por su facultad para producir fuego actuando a modo de lupas que concentran los rayos solares.

Fig. 13b. Espejo de obsidiana y mango. Cultura Jama Coaque (11 x 15,6 x 3,6 cm). MAAC GA-3.1617.80.

3. Diferencias entre chamanes y sacerdotes

En resumen, y procurando simplificar lo expuesto, algunas de las diferencias entre chamanes y sacerdotes que se pueden extrapolar de los comentarios anteriores, son:

- Individualidad frente a colectividad. El chamanismo descansa sobre experiencias individuales o personales frente a las manifestaciones comunales que forman parte del complejo sacerdotal.
- Espíritus protectores frente a divinidades. Cada chamán obtiene su propio espíritu auxiliar, a través de la visión a modo de espíritus protectores, más o menos secretos, frente a las divinidades públicas, bien conocidas por todos, a las que toda la aldea puede invocar y a las que se representa en danzas ceremoniales públicas que reproducen un tiempo mítico inmemorial.
- Espacios naturales frente a templos construidos como lugares en los que se manifiesta la divinidad o se posibilita la comunicación con la misma.
- Transformación del individuo –chamán– en su *alter ego*, frente a invocación del interlocutor –sacerdote– y materialización de la divinidad en su imagen –oráculos–. El chamán tiene algo de mágico o divino, participa de ese espíritu superior, mientras que el sacerdote es un emisario, un intermediario, un mensajero, un guardián, un administrador, pero, aunque también se reviste de carácter sacro, no siempre participa de esa divinidad como el chamán.
- Ceremonias de alteración del estado de la conciencia para la obtención de la visión, más propia del chamanismo, aunque los sacerdotes, y especialmente aquellos encargados de santuarios y oráculos, entran en trance para comunicarse con la divinidad.

4. Características de los chamanes-sacerdotes Jama Coaque

A tenor de lo que acabamos de referir, las representaciones de estos personajes Jama Coaque evidencian una serie de características que serían propias tanto del sacerdote como del chamán, por lo que nos encontremos ante una de las múltiples formas mixtas en las que el chamán adquiere funciones de sacerdote, y este se convierte en un personaje esencial de la comunidad, aunque en este caso sin llegar a constituir una teocracia[60].

El conjunto de figuras analizadas presenta múltiples rasgos comunes que permiten su identificación o reconocimiento como grupo y su diferenciación frente al resto de representaciones antropomorfas de la misma cultura. Se trata de figuras aparentemente masculinas, ataviadas con tocados y ponchos adornados con caracoles o aves, o manipulando serpientes. El tipo de tocado, o el número de conchas o aves en el mismo, así como las diferencias en los atributos y elementos asociados, permiten establecer una primera clasificación y jerarquización de estos chamanes-sacerdotes.

Dado que las dos figuras principales que se representan en esta cultura son los caciques y los chamanes-sacerdotes, podemos suponer que, al menos en algunos aspectos, la sociedad Jama Coaque contaría con una organización política doble, similar a la que se describe para los Coreguaje de Colombia, en la que este último se encargaba sobre todo de la preparación y suministro de la bebida alucinógena de yagé[61] para las ceremonias del grupo. O, de otro caso similar, ya referido, que es el ejemplo de organización en las Antillas a la llegada de Cristóbal Colón.

¿Se puede reconocer la presencia de un chamán o un sacerdote en culturas prehispánicas? En principio, esta comprobación podría llevarse a cabo identificando en el registro arqueológico los implementos o parafernalias características de los chamanes, como la que describen Rodríguez Cuenca y Cifuentes Toro[62] para los chamanes del Vaupés de Colombia, o las que ya hemos mencionado. Por otro lado, si se conocen cuáles son los atributos que caracterizan al chamán en las culturas de bosque tropical actuales –del oriente amazónico, por ejemplo–, es posible llegar a identificar la presencia de estos especialistas de la religión en culturas arqueológicas. Y además, se puede extrapolar su existencia a partir de las representaciones iconográficas.

Escribía el cronista Pedro Cieza de León, en la misma línea que lo hacía Trujillo, que no existían gentes tan ceremoniosas y dadas a la religión como las de los pueblos de la costa ecuatoriana, *en la provincia de Santiago, comarcana de la ciudad de Puerto Viejo* y sin duda refiere la presencia de sacerdotes, no de brujos ni hechiceros, como en otras regiones:

> *Eran los naturales destos pueblos que digo en extremo agoreros y usaban de grandes religiones... Sus sacerdotes tenían cuidado de los templos y del servicio de los simulacros o ídolos que representaban la figura de sus falsos dioses, delante de los cuales, a sus tiempos y horas, decían algunos cantares y hacían las ceremonias que aprendieron de sus mayores, al uso y costumbres que sus antiguos tenían. Y el demonio, con espantable figura, se dejaba ver de los que estaban establecidos y temidos por todos los linajes y tierras destos indios. Entre ellos uno era el que daba las respuestas y les hacía entender todo lo que pasaba, y aún muchas veces, por no perder el crédito y reputación y carecer de su honor, hacía apariencias con grandes meneos, para que creyesen que el demonio le comunicaba las cosas arduas y de mucha calidad, y todo lo que había de suceder en lo futuro por boca del mismo diablo. Y ninguna batalla ni acaescimiento ha pasado entre nosotros mismos, en nuestras guerras locales y civiles, que los indios de todo este reino y provincia no lo hayan primero anunciado y dicho... De manera que estos indios, unas veces engañados por el demonio y otras por el mismo sacerdote, fingiendo lo que no era, los traía sometidos en su servicio, todo por la permisión del todopoderoso Dios.* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 221)

En esta ocasión, el cronista describe las funciones que serían más propias del sacerdote: cuidado de los templos, realización de *cantares y ceremonias*, o gestión del calendario ceremonial, destacando además un sacerdote principal como responsable del oráculo y encargado de comunicarse con la divinidad. Se trata por tanto de élites de chamanes y sacerdotes con-

[60] Por este motivo nos referiremos al personaje como chamán-sacerdote en la mayor parte de los casos, o simplemente chamán Jama Coaque por abreviar, pero teniendo en cuenta la apreciación que acabamos de comentar.

[61] Departamento Nacional, 2006: 315.

[62] Cuenca y Toro, 2008: 4 y 6.

Tabla 5
Número de representaciones de chamanes con tocados de caracoles y de aves

	Con tocado de caracoles	Con tocado de aves	Chamanes con llipta y palito
Chamanes	223	43	88

trolando territorios muy amplios[63], vinculados a ciertos santuarios, como el que se identifica en la isla de la Plata asociado a la cultura Bahía durante el Desarrollo Regional, cultura que comparte con Jama Coaque algunos otros rasgos culturales, como la existencia de montículos artificiales provistos de rampas o escaleras en poblados extensos, como el sitio de los Esteros.

Pero no solamente existían chamanes-sacerdotes masculinos. Heredera de la tradición formativa, con su principal centro ceremonial ubicado en el sitio de San Isidro, la cultura Jama Coaque revela una continuidad de la trascendencia femenina en el ámbito religioso y político. En el sitio de Capa Perro, próximo a San Isidro, se localizó el entierro de una joven de unos 15 a 20 años datado en la fase Piquigua, Valdivia 8, con un ajuar propio de un chamán, que incluía desde huesos de murciélago, un animal emblemático tanto en Jama Coaque como en la cultura Manteña, hasta miniaturas de objetos, como coqueros, y una capa de jaguar, que conservaba la mandíbula intacta, en cuya boca se encontró una figurita Valdivia[64].

¿Cuántos chamanes se reconocen entre las 1.386 figuras antropomorfas examinadas para esta investigación? En total, se pudieron identificar 406 figuras de chamán, de ellas 223 presentan caracoles en el tocado y solo 43 se adornan con aves. Además, 88 chamanes con esos atuendos chamánicos son *coqueros*, es decir, portan en las manos la llipta y el palito chupador, sobre un total de 127 figuras en esta misma acción de consumo de alucinógeno (tabla 5). Es decir, curiosamente tan solo 39 figuras representan personajes en el momento del consumo de ese alucinógeno, que no corresponden con chamanes, muchos de ellos sentados sobre taburetes, lo que permite su asociación con señores o caciques y afirmar la restricción del consumo de este tipo concreto de alucinógenos exclusivamente a señores y chamanes.

La indumentaria de los chamanes-sacerdotes Jama Coaque

En el estudio del chamanismo despunta como una parte esencial aquello que Mircea Eliade[65] denominaba *el indumento chamánico*, que interpretaba como una hierofanía y una cosmografía en sí mismo, es decir, una manifestación de la propia divinidad y los símbolos cósmicos personificados en el objeto chamánico. En el repaso de algunos de los elementos que componen la indumentaria chamánica, Eliade[66] menciona las caretas y máscaras, las pieles de animales y de manera especial las plumas de aves, las varas mágicas, las campanillas y distintas formas de tambores o maracas en América del Sur, las bolsitas con cristales de roca, piedras u otros objetos, y por supuesto el propio hábito o la vestimenta ritual. Donde falta el tambor se sustituye por un gong, una concha o un pectoral metálico con sonajero –como los tinculpa norandinos–, es decir, un instrumento que permita la conexión con el otro mundo. Instrumentos que produzcan sonido y, a ser posible, que además sean brillantes o coloridos.

Es evidente que en este tipo de representaciones de chamanes-sacerdotes Jama Coaque se encierra un fuerte referente simbólico concentrado en el atuendo, que permite su reconocimiento como un grupo especial y distinto del resto de figuras antropomorfas de la misma cultura. Lo más relevante posiblemente gravita alrededor del simbolismo de los elementos que conscientemente son resaltados por el propio artista en la fabricación de estas figuras, es decir, caracoles y conchas o aves, que evidencian fuertes vínculos con el culto al agua en el primer caso, reforzados por la presencia reiterada del color azul en el poncho y en otros elementos. E igualmente evidentes vínculos solares, reseñados a través de la presencia de aves de vistosos colores en los tocados y de la parafernalia que les acompaña.

Al no disponer de precisos datos cronológicos, ni geográficos, sobre los contextos en los que se han ido recuperando estas y otras figuras similares, no es posible asociar las diferencias reconocibles con distintas manifestaciones espaciales o temporales del desarrollo de la cultura. Así que interpretaremos las

[63] Salazar, 1990: 53.
[64] Peterson, J., 2006: 556 y ss.; Zeidler, Stahl y Stulif, 1998: 109 y 114.
[65] Eliade, M., 2001: 130.
[66] Eliade, M., 2001: 151-152.

diversas representaciones de estos chamanes como si se tratara de un único y extenso conjunto cronológico-espacial, lo que sugiere que la diferencia entre ellos marcaría la existencia de especializaciones y de un rango dentro de cada uno de estos grupos de chamanes, o de diferentes ceremonias del mismo grupo. Es evidente que la precisión sobre la cronología y procedencia de estos conjuntos de piezas delimitaría posiblemente otro tipo de asociaciones y sin duda afinaría la interpretación sobre las mismas, siendo muy probable que ciertas manifestaciones diferenciables dentro de un mismo tipo se deban a reinterpretaciones locales o a evoluciones y transformaciones producidas en el tiempo.

Así pues, los dos grupos principales de chamanes, o quizá más precisamente los dos tipos de indumentaria chamánica, pues el protagonista que porta la indumentaria podría ser el mismo en dos etapas rituales diferenciadas, permiten aventurar una primera interpretación clasificatoria del conjunto de chamanes-sacerdotes ataviados para los distintos ciclos agrícolas. En el primer caso, chamanes de la invocación de la lluvia al inicio del sembrado, en los que la petición de la presencia del agua es esencial y, en el segundo, chamanes de la cosecha ataviados para ciclos de recolección en los que se precisa un tiempo soleado que posibilite la maduración de los sembrados y su recogida.

Una vez definido el conjunto de chamanes-sacerdotes, nos preguntamos si las figuritas representan personajes concretos y reales, es decir, si corresponden a retratos particulares o a ideas genéricas sobre un grupo –la ceremonia de la invocación de la lluvia o el ritual del sembrado en abstracto, por ejemplo–. Y en segundo lugar, ya se trate tanto de retratos como de representaciones genéricas, cabe aventurar si las diferencias recogidas ponen de manifiesto la existencia de una jerarquización entre ellos y de qué forma sería posible su reconocimiento.

Los chamanes con tocados de caracoles o los sacerdotes de la lluvia

La asociación entre el chamán-sacerdote y el culto al agua ha sido esencial en todas las culturas agrícolas de América, y sobre ello existen numerosas referencias, especialmente del Período de Contacto. Un ejemplo muy interesante, recogido en México por Jacinto de la Serna (2003 [1587]), es el que, refiriéndose a los pueblos de San Mateo, Xalatlaco y Tenango, relata la existencia de los *conjuradores de nublados*, es decir, especialistas rituales en el manejo mágico de las inclemencias del tiempo, a los que los indígenas remuneraban a fin de que ahuyentaran los temporales, el granizo, las tormentas o atrajeran el agua. El conjurador de nubes, también conocido como tempestero, granicero, nubeiro o ventero, era una antigua profesión existente también en la Europa de los siglos xv y xvi, y cuyos orígenes se remontan al período clásico en el Mediterráneo, como descendientes de los *tempesterii*[67]. Y tiene su contrapartida también en Perú, en la figura del *altamisayoq* que sería ser el equivalente de los graniceros mexicanos[68].

Esta facultad mágica de interferir sobre los elementos atmosféricos para atraer o detener las lluvias o los vientos, así como para predecir el futuro, son también características de los chamanes norteamericanos[69] y sin duda lo son también de los especialistas rituales sudamericanos, y en concreto de un tipo de chamán-sacerdote Jama Coaque.

Las figuras masculinas que se representan en la cultura Jama Coaque, adornadas con tocados y ponchos de caracoles, ponen de manifiesto la existencia de estos especialistas en el culto y el tratamiento ritual del agua de lluvia y posiblemente de las tormentas[70].

Y, en relación con este culto, la ceremonia de sangre constituía el principal objetivo, sobre todo el sacrificio humano que incluye la aspersión de la sangre[71] a las imágenes de divinidades, a los señores o a la propia tierra. También en el valle del Tunja (Colombia) *acostumbraban a salpicar todo con la sangre de las víctimas*. Tanto en Ecuador como en Colombia

---

67 Sobre los conjuradores de nubes en España, véase entre otros: *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerías* del maestro Pedro Ciruelo (p. 115 y ss.); o el artículo de Martín Gelabertó Vilagran, 1991, *Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna* en *Manuscrits*, n.º 9: 325-344, en el que se refiere cómo se utilizaban las campanas y la artillería contra el granizo y las tormentas. Para el caso americano, se puede consultar la publicación coordinada por Beatriz Albores y Johanna Broda, *Graniceros. Cosmovisión y meteorología indígenas de Mesoamérica*, UNAM, 2003.

68 Molinié, 1985: 112.

69 Eliade, M., 2001: 241.

70 En el artículo dedicado al culto al agua en la cultura Tolita incidíamos en esta vertiente del culto a las tormentas, en la asociación del felino para el control de las mismas (véase Gutiérrez Usillos, 2003).

71 Benzoni, 1967 [1572], libro II: 131.

prehispánicos debieron practicar ceremonias similares al sacrificio de sangre del norte de Perú, que serían comparables a las que se desarrollaron en Trujillo en 1578 para aplacar la ira divina que les había enviado fuertes tormentas y lluvias catastróficas, originadas por un Niño acaecido ese año.

Oí decir [que] en los llanos de Trujillo hubo cierta calamidad, que Dios quiso dar por los pecados de la tierra; la cual atribuyeron los indios que era aflicción venida por la comunicación que tenían, aunque falsamente, con las cosas de cristiandad, y porque en algo cesaban de sus ordinarios y antiguos sacrificios. Y para remedio desto tuvieron orden [acordaron] con que en Lima robaron un muchacho de pequeña edad, gentilhombre indio que un español había llevado a aquella ciudad en su servicio sacándolo de su tierra, que era serrano de mucha distancia de leguas. Y llevándolo a sus pueblos en una noche de luna llena, al salir de la luna, juntos los caciques de la tierra y muchos indios, haciendo un taqui –o fiesta y canto, que ellos llaman–, comenzando un mal viejo[72]*, maestro de sus cerimonias, su fiesta y canto con el muchacho –que traía al pie un cascabel gordo de Castilla– al rayo de la luna dio al muchacho un mojicón, que le hizo arrojar mucha sangre de las narices; la cual recogiendo con una escudilla, la expendió sobre todos los curacas e indios que ahí estaban, asperjándolos a todos por los rostros y cabezas; y después desto y otras ceremonias, en conclusión lo sacrificaron a la luna en un palo.* (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 25: 17 y 18)

Se trata de una interesante descripción del sacrificio de un niño, un día de luna llena, como parte de una ceremonia con música y cantos, para aplacar la ira de la divinidad por exceso de agua, y ante los caciques de la región. El niño lleva además un cascabel en el pie, lo que recuerda la presencia de este tipo de idiófonos entre los chamanes.

Y se comprueba cómo el sacrificio humano suele estar relacionado con este tipo de rogativas, en torno al agua de lluvia, a fin de aplacar a las divinidades por los sucesos extraordinarios. Algo que vemos repetirse en otras ocasiones, por ejemplo, con relación a la ejecución de unos 50 travestidos por orden de Vasco Núñez de Balboa. Fernández de Oviedo explica el motivo por el cual, incluso sin solicitarlo, los caciques de la región entregaban a estas personas, para que fueran ajusticiados por Vasco Núñez. Y, es que precisamente, debían considerarlo un sacrificio de sangre que los españoles demandaban para aplacar a *su dios*, en relación con el exceso de agua de lluvia, las grandes tormentas y truenos que aparentemente tuvieron lugar ese año. Consdieraban que a los nuevos dioses nada agradaba más que el sacrificio de los propios berdaches o travestidos, que como veremos tienen relación con la luna, y posiciones liminares entre los mundos.

Y en este viaje hiço Vasco Nuñez quemar é aperrear quassi cincuenta destos, y los mismos caciques se los traian sin se los pedir, desque vieron que los mandaba matar, lo qual haçia porque les daba á entender que Dios en el çielo estaba muy enojado con ellos, porque haçian tal cosa, y por esso caian tantos rayos é tan espantables truenos; e por esso no les queria dar dios el mahiz y la yuca. Y deste temor, porque Dios aplacasse su ira, le llevaban aquellos camayoas paçientes en tal delicto. Y á la verdad era cosa temerosa y espantable los rayos y truenos que avia en aquella tierra... (Fernández de Oviedo, 1851-1855 [1535], tomo II, libro XXIX, cap. V: 21)

Por lo tanto, una de las funciones principales de estos chamanes-sacerdotes con tocados de caracol habría de consistir en la invocación del agua de lluvia para completar los ciclos agrícolas, o el control de aquellas fuerzas capaces de arruinar las cosechas. Y la asociación en estos períodos de Desarrollo e Integración de una figura masculina para los ciclos agrícolas –frente a la preponderancia de figuras femeninas en el Formativo–, responde también a una transformación que se ha producido en otras regiones de América.

En todo caso, si ese control del agua y el sacrificio de sangre era la función principal del sacerdote-chamán real, ¿para qué servían las representaciones cerámicas del mismo? ¿Por qué razón se reproducen estas figuritas de chamanes hasta el punto de constituir un tipo cultural específico y característico de esta cultura?

Para comprender los motivos debemos aceptar inicialmente la hipótesis de que estas figuras responden

[72] En todo el texto Bartolomé Álvarez se refiere a los sacerdotes y chamanes indígenas como *viejos*, en un intento consciente y permanente de desacreditar sus figuras y funciones.

Fig. 13c. Dalmática española de mediados del siglo XVI. (117 x 164,5 cm). Museo Fundación Lázaro Galdiano, n.º 7563.

a retratos de personajes concretos, y de esta forma es posible explicar las diferencias o individualizaciones en la indumentaria, a modo de distinción jerárquica en los personajes en función del nivel de respeto o sabiduría en el que se encontraran, expresado mediante el atuendo. Pudiera tratarse de retratos de difunto que se recuperaran en contextos funerarios, o retratos de chamanes que se realizan en momentos clave de su vida ceremonial, y muy especialmente quizá sirvieran como recordatorios de aquellos grandes sacerdotes a los que se reconocía un fuerte poder y una fuente de autoridad para la comunidad y sus imágenes eran utilizadas para aumentar la efectividad de los rituales de la lluvia.

El chamán-sacerdote va adquiriendo poder, hasta el punto de constituir realmente el *Eje del Universo* Jama Coaque que es lo que da título a este libro. El culto a estos especialistas religiosos, la trascendencia de su selección para el desarrollo de la sociedad Jama Coaque y su culto una vez fallecidos, son ejemplificaciones de la importancia simbólica, ritual y social que estos personajes tuvieron. De manera similar, Mircea Eliade (2001: 260) menciona entre los Guaraní el culto a los huesos de los chamanes más poderosos, a los que, como habían hecho en vida, seguían llevando ofrendas y realizando consultas.

El comentario de Agustín de Zárate (1947) referido a bahía de Caráquez, límite meridional de Jama

Coaque, aclara la función de las imágenes cerámicas en estas culturas. Según menciona el cronista, a la entrada de los templos se disponían figuras de *hombres vestidos con dalmáticas*. Es importante advertir que no refiere que se tratara de representaciones de sus dioses[73], imágenes del demonio o asociaciones con equivalentes iconográficos cristianos más próximos como apóstoles, santos, u otros seres míticos, que sería el comentario más propio si los interpretara con carácter sacro, sino de *hombres* así vestidos. Por tanto, el cronista entendía o conocía que se trataba de retratos de personajes masculinos y la asociación de la vestimenta con la forma de la dalmática, además de remitir a un tipo concreto de túnica abierta por los lados (fig. 13c), claramente se asocia a la figura del diácono o del sacerdote del templo. Un hombre vestido como sacerdote, por tanto, un sacerdote, era lo que representaban estas imágenes.

Esta interpretación también se secunda[74] en el hecho de que estas figuras se encontraran a la puerta del templo y no en el interior, y finalmente porque el mismo personaje, el chamán con esta indumentaria, se representa en actitudes diversas, que son las mismas o similares a las que se reconocen en otras imágenes antropomorfas de señores o caciques: erguidos, sentados consumiendo alucinógenos, etc.

En cualquier caso, en torno a la interpretación de la colocación de estas figuras de chamanes a la entrada de los templos, surgen otras muchas interrogantes: ¿Para qué se colocaban allí y quién lo hacía? ¿El propio sacerdote que aparece representado era quien colocaba su imagen en el templo, como recordatorio de su presencia o *mandato*, o se trataba de imágenes de otros grandes chamanes que habían conseguido conjurar grandes tormentas o salvar períodos de sequía a los que la comunidad quería recordar y aprovechar así su fuerza espiritual tras su fallecimiento? Y entonces, ¿cuándo se instalaban y con qué fin? ¿Se mantenían a la entrada de los templos todo el tiempo o solo durante ciertos rituales como refuerzo de los mismos, especialmente en el momento de las cosechas o en período de sequías o de tormentas, como conjuradores permanentes de las mismas? ¿Reproducían estas imágenes en el exterior los personajes cuyas momias o cuerpos enfardados se ubicaban en el interior del templo? ¿Si representaban al sacerdote o chamán principal, qué función tenía esta imagen en los rituales? ¿Cuál era la función de las representaciones más pequeñas o elaboradas a molde también de chamanes con caracoles? En fin, sea lo que fuere, las interrogantes siguen siendo muy numerosas, pero parte de las respuestas se encuentran en la propia indumentaria de las figuras representadas, en lo que nos detendremos a continuación.

Los caracoles en la indumentaria del chamán

El tipo de indumentaria adornada con caracoles y asociada a determinados elementos, como el tocado de caracoles, el pectoral o el bezote trapezoidal, sugiere que podría tratarse de la vestimenta identificativa de un tipo de especialista, un sacerdote de la lluvia, o bien con un ritual concreto también asociado con el culto al agua.

Como apuntamos, es preciso considerar que el atuendo del chamán va evolucionando según su grado de aprendizaje y por tanto las diferencias en esta indumentaria pueden relacionarse con los estadios de conocimiento o experiencia, con un tipo de jerarquización interna. Este hecho es una práctica habitual en el desarrollo y evolución del chamán, pues tal y como señala Hurtado (2000a: 156), durante el aprendizaje de cada elemento del ritual, los discípulos van adquiriendo destrezas y conocimientos que se van repercutiendo en su capacidad como chamán, y esto va teniendo un reflejo en un cambio de su atuendo.

En este grupo de figuras se encuentran también diferencias significativas que permiten aventurar otra serie de clasificaciones según los elementos principales que se tomen en consideración. De este modo, podemos señalar dos grupos principales, los chamanes con grandes caracoles en el tocado y los chamanes sacrificadores.

Chamanes con grandes caracolas en el tocado

Se caracterizan por presentar tocados elaborados en los que se han cosido diferentes caracolillos pero sobre todo grandes conchas ahusadas, y en función de la posición y del número de estas caracolas del tocado, así como de la posición del propio chamán, se pueden

[73] Además no creemos que pudieran representar divinidades, porque uno de los rasgos que las caracterizan es precisamente el mantenimiento de unos atributos constantes, que no es el caso en estas figuras, que se muestran en distintas actitudes y con atuendos diferenciables.

[74] Recordemos que Benzoni, refiriéndose a un templo Manteño, menciona la existencia de figuras de tigres y sacrificios dentro de los templos.

Fig. 14a. Chamán erguido. Cultura Jama Coaque (30,8 x 16 x 8,3 cm). MAAC GA-1.2267.82.

Fig. 14b. Chamán erguido. Cultura Jama Coaque. (37,5 x 16,2 x 12,3 cm). MAAC GA-2.2895.86.

Fig. 14c. Chamán erguido. Cultura Jama Coaque.(34,6 x 20 x 14,3 cm). MAAC GA-1.2648.84.*

Fig. 14d. Chamán erguido. Cultura Jama Coaque. Museo de Etnografía de Ginebra, Suiza. MEG 037478. © Musée d'Ethnographie de Genève (MEG). (Fotografía de Johnathan Watts).**

establecer agrupaciones que sugieren interpretaciones sobre los personajes.

a. Clasificación por la posición: chamanes erguidos y sentados

Este es el principal grupo de figuras y se pueden subdividir en varios tipos según la posición en que se encuentra la figura representada, lo que sugiere diferentes momentos rituales, o incluso en función del número de caracoles del tocado, que como advertíamos corresponderían a una estructuración interna:

– a1. Posición erguida (figs. 14a, b, c, d):

Como elementos comunes de la mayor parte de estas figuras, además del poncho, que claramente recuerda una dalmática según lo que se ha referido, y el tocado adornado con los caracoles, que es lo que permite el reconocimiento de este grupo como tal, destaca especialmente el bastón que portan en la mano izquierda y en algún caso (figs. 14a, d) la característica bolsa chamánica. Se podría interpretar, dentro de un ciclo simbólico, como la representación del chamán en el inicio de ritual agrícola de invocación de la lluvia para el sembrado. El bastón que porta se ha descrito frecuentemente como instrumento agrícola, sin embargo, es evidente que no es solo un utensilio, sino que se trata de un bastón ritual, uno de los elementos básicos de la parafernalia chamánica, utilizada por los chamanes contemporáneos andinos también hoy día, como veremos.

– a2. Posición sedente (figs. 15a, b, c, d, e, f, g, h) y bancos de chamán:

En este grupo de figuras volvemos a encontrar semejanzas y diferencias significativas. Todos presentan el tocado con caracoles, si bien algunas imágenes se engalanan con poncho, pectoral y adornos completos, mientras que otras se muestran aparentemente sin vestir. Parecen corresponder con la serie de actitudes relacionadas con la ingestión de alucinógenos.

Algunos de estos chamanes se muestran sentados sobre taburetes (figs. 15f, g), un objeto que es característico o exclusivo de un grupo social concreto, los caciques, y que, aunque en los Andes orientales constituye un emblema chamánico, aquí no parece que cumpla ese mismo papel. En los taburetes o dú-

* Otra figura similar de chamán con bastón en una mano y poncho ajustado con lo que parecen semillas arriñonadas, en MAAC GA-1.938.78. Muy parecido a este, pero con dos caracoles en el tocado y bastón largo en la mano derecha, se puede ver en el Museo Presley Norton de Guayaquil. http://www.museopresleynorton.com/ [20 de marzo de 2011]. La cronología de esta corresponde a la fase III de Jama Coaque (900-1000 d.C.).

** En este caso sin bastón ceremonial, pero con el mismo atuendo y posición erguida. Otra figura similar es la que se ha mostrado en la figura 3b.

Fig. 15a. Chamán sentado. Cultura Jama Coaque (35 x 20 cm). MBCQ 6.86.73.*

Fig. 15b. Chamán sentado. Cultura Jama Coaque (23,5 x 11,4 x 18,5 cm). MAAC GA-4.1234.79.**

Fig. 15c. Chamán sentado. Cultura Jama Coaque. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito 2.5.85.

Fig. 15d. Chamán sentado. Cultura Jama Coaque. MAAC 2009, GA-10.1192.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).***

hos Jama Coaque se pone de manifiesto sobre todo el privilegio de permanecer sentados que detentan los señores, pues habitualmente el personaje que se representa con este objeto es un cacique. Se trata de una costumbre que recogen con frecuencia los cronistas que convivieron con las culturas ecuatorianas durante la época del contacto.

La relación entre el banco y el mundo espiritual es muy fuerte, un punto de conexión entre los dos mundos, aunque se trate del asiento del cacique y no del chamán. Como refiere fray Juan de Paz Maldonado en la *Relación de San Andrés de Xunxi*:

Tienen los señores principales por costumbre sentarse en unos 'duhos'... y en levantándose el señor / del dicho duho, está un paje detrás y luego lo trastorna, porque tienen por abución, que si no lo volviesen, que el Diablo se sentaría en él. (Paz Maldonado, Fray Juan de, 1991 [1582]: 324)

En esta misma descripción de San Andrés de Xunxi, así como en el Anónimo de Quito de 1573[75], se refiere la costumbre de enterrar a los principales amortajados y sentados sobre la *tianga* o taburete.

Bernabé Cobo, por otro lado, describe cuál era el ajuar que se utilizaba en el interior de las viviendas en Perú, que podemos extrapolar al área septentrional, y afirma que:

No tenían en sus casas sillas, escaños ni género de asientos, porque todos, hombres y mujeres, se sentaban en el suelo, sacando los caciques y grandes señores, que, por merced y privilegio del Inca usaban de asiento dentro y fuera de sus casas, al cual llamaban Duho, y era un banquillo de madera labrado de una pieza, largo dos palmos y alto uno, semejante en la hechura a un animal que tuviese las piernas cortas, la cabeza baja y la cola alta; porque, comúnmente, le daba figura de animal. Tenía la superficie alta cóncava, para que ajustase con la parte por donde se asiente el hombre. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXXIII: 244)

* Una representación muy semejante, con dos caracoles en el tocado y pectoral aparece reproducida en Art *Precolombí, en Col·leccions privadas catalans*, 1985: figura 138.

** Un chamán con dos caracoles muy similares en el tocado, también sentado y con los brazos bajo el poncho, se conserva en el Brooklyn Museum (86.107.10). En este ejemplo se aprecia pintura facial en la mitad inferior del rostro, el pectoral de doble concha y el bezote trapezoidal.

*** Otros chamananes sentados, con un caracol en la cabeza se encuentran en *Art Precolombí, en Col·leccions privadas catalans*, 1985: figs. 131, 137, 139, y sin caracol en fig. 140.

[75] *Cuando los llevaban a enterrar era sentados en una tianga y sobre una barbacoa que iba en hombros, y al tono de su baile iba llorando, andando un poco y volviendo atrás desandando lo andado... llevados al entierro lo ponían sentado en su tianga y metían con él, la mujer más querida...* Anónimo de Quito, 1991 [1573].

Fig. 15e. Chamán sentado. Cultura Jama Coaque (28,6 x 13 x 22 cm). MAAC* 2009, GA-1.1240.79.

Fig. 15f. Chamán sentado en banco. Cultura Jama Coaque (28,7 x 12,8 x 13,5 cm). MAAC GA-2.1847.81.

Fig. 15g. Chamán sentado en banco. Cultura Jama Coaque (29,1 x 13,4 x 14,1 cm). MAAC** 2009, GA-1.1851.81.

Fig. 15h. Detalle del banco de chamán. MAAC GA-1.1851.81. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Las referencias a la utilización de los asientos son constantes en las crónicas, en relación con las posiciones de prestigio social y de poder.

Cuando los españoles llegaron a este territorio, dominaba la región un cacique llamado Baltacho, que era muy estimado y gozaba de gran autoridad antes sus súbditos. Si alguien lo iba a visitar, jamás se ponía en pie, a no ser que se tratase de Colonchie. (Benzoni, 1967 [1572], libro III: 256)

Según este último comentario, el cacique Manteño con un rango social más elevado permanece sentado, tal y como se representan en los incensarios antropomorfos, y no abandonaba su asiento en presencia de otros señores. Entre los Jama Coaque, la posición echada de bruces en el suelo que se reconoce en algunas figuras de cerámica, especialmente femeninas, sugiere que los subordinados debían permanecer por debajo del señor, o de la divinidad en el caso de un respeto ceremonial. Como el señor permanecía sentado en el taburete para posicionarse por encima del resto era necesario que el resto estuvieran sentados en el suelo o echados, una cuestión de superioridad física para remarcar la distancia social.

Sin tener en consideración, por el momento, al grupo de chamanes de la lluvia que aparecen asociados a tubérculos y sentados sobre ellos, este grupo de chamanes sedentes destacan por mostrar una serie de elementos comunes, como el atuendo de caracolillos, pero también se pone de manifiesto sus rasgos diferenciadores. En cuanto a los asientos, el primer tipo de taburete es alto y cilíndrico[76] o casi cónico, con asiento circular, el otro es más bajo, rectangular y con cuatro patas. En Jama Coaque parecen existir básicamente estos dos tipos de formas de taburetes, aunque no hemos podido asociarlos a funciones diferentes, es posible que este, de forma cilíndrica, sea más propio de la élite religiosa, ya que los atributos de los chamanes denotan un rango muy elevado: largos pendientes repujados, tocados complejos con multitud de caracolas enormes muy decoradas, un doble col-

* Otros chamanes parecidos a este se pueden ver en MAAC (GA1.1237.79, GA-2982.87); otro que muestra fragmentados los caracoles del tocado se conserva en Neprazji Muzéum (73.162.61) y en MBCQ (6.111.72), y otro con brazos y piernas decorados en amarillo en el Musée du quai Branly (71.1973.48.1). Realmente, todas estas representaciones son tan similares que inducen a pensar que se tratara de un único individuo retratado, sobre el que se había creado este patrón iconográfico.

** Otros chamanes sentados sobre taburetes altos y con llipta en la mano, en MAAC (GA-1.1822.81, GA-1.1851.81, GA-4.773.78) y en Neprazji Muzéum (2005.7.3).

[76] Es posible que el asiento hubiera sido tallado en madera, dado que no se conservan ejemplos en cerámica o piedra, si bien estos asientos redondos o cilíndricos cerámicos, aunque más bajos que los Jama Coaque, son frecuentes en la cultura Narrío, por ejemplo, C.1026-1-80 del Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Cuenca, o el que publica Jijón y Caamaño, 1997 [1930]: fig. 19, p. 57.

gante de colmillo sobre el pecho y en las manos una llipta y un larguísimo chupador de cal.

Pero obviamente no se trata de la figura del cacique, sino del chamán, con su atuendo característico. En las representaciones masculinas Jama Coaque, aunque el análisis del conjunto queda fuera de este estudio que pretende centrarse en los aspectos rituales o religiosos, es frecuente la presencia del señor o cacique, sentado sobre su asiento, en muchos casos consumiendo algún tipo de alucinógeno. Y se distingue claramente la figura del cacique frente a la del chamán-sacerdote, aunque en ocasiones este también se muestra sobre taburetes.

Solo unos pocos de estos chamanes de la lluvia se representan sentados en estos bancos, y además parecen repetir los mismos rasgos iconográficos y el mismo atuendo casi invariablemente (figs. 15f, g, h). Esto sugiere que, por un lado, el banco no constituía, en la costa norte al menos, un objeto característico y específico del grupo de chamanes, y por tanto aquellas figuras de chamanes que se muestran sentadas en banquetas o asientos lo hacen por su condición social de origen o su posición y no por su ocupación como chamán.

Este uso selectivo del taburete, especialmente en aquellos chamanes de mayor rango, se evidencia como un reconocimiento de su poder o prestigio, si bien cabe la posibilidad también de que realmente el chamán detentara el cargo de cacique, o fuera un pariente próximo con derecho a asiento. Es decir, al igual que en el caso moche, los principales sacerdotes Jama Coaque, quizá quienes dirigían los santuarios, pertenecerían a la élite nobiliaria. Además, por otro lado, el que en estas figuras de chamán sentadas sobre un banco se repitan los mismos rasgos del tocado, pendientes, tipo de llipta y colgantes, sugiere que se trata de la representación del mismo personaje, es decir, en el caso de las figuras señaladas, las tres imágenes corresponderían a un mismo sacerdote que por el motivo que fuera, además tuvo privilegio de cacique.

El otro tipo de taburete, más bajo que el anterior, cuadrangular y con cuatro patas, se identifica preferentemente en figuritas de chamán realizadas a molde, que visten poncho de caracolillos y presentan la cabeza inclinada hacia delante adornada con un tocado que lleva cosido un único caracol de gran tamaño. Estos bancos parecen ser más comunes que los anteriores cilíndricos, pero aún así no todos los chamanes lo utilizan. Por tanto, aunque la mayoría de los personajes sentados sobre bancos se representan en el momento del consumo de alucinógeno, con el recipiente de llipta y su palito, se puede decir que el uso del banco no es lo habitual en este grupo y se utilizaría como elemento que facilita la comunicación con el otro mundo durante el consumo de alucinógenos, pero sobre todo como elemento de prestigio y diferenciación social.

Dentro de esta clasificación de chamanes se encuentran también aquellos que no presentan bezote, ni grandes adornos, ni siquiera caracoles en el tocado, pero que tanto sobre el poncho como en el tocado llevan cosidos caracolillos. De estos, algunos se muestran sentados sobre el suelo, con las rodillas dobladas, y sobre todo con un gesto interesante: con ambas manos sujetan el extremo final del poncho, apoyando las manos en las rodillas, como si extendieran el poncho para sentarse o esperaran recoger algo con el mismo[77]. Algunas de estas representaciones forman una tipología concreta de vasija, a diferencia de los vasos altos, pues sobre la cabeza del personaje se dispone un cuenco bajo, conformando el conjunto una copa antropomorfizada[78]. La acción de recoger algo en el poncho con la interpretación de que estos vasos y copas no se usaban para beber, sino para recoger algún líquido, es sugestiva.

– a3. Personajes sosteniéndose la cabeza[79]

Otro grupo iconográfico frecuente entre las representaciones antropomorfas masculinas de la cultura Jama Coaque es el que presenta un personaje sentado en el suelo, con una mano sosteniendo su cabeza. Revelan en común que se trata de chamanes, reconocibles por el tipo de bezote y el tocado con caracoles, a veces solo un único caracol. Como característica propia de este tipo se identifica un adorno también en el tocado, que cuelga por detrás de la nuca en forma de grandes caracolas o una forma bicónica similar a una concha. Realmente, en lugar de un

---

[77] Por ejemplo, GA-4.1692.80, entre otros. Este además tiene un tocado similar al que utilizan preferentemente las mujeres en cierto rito, como se verá más adelante, lo que hace pensar que podría tratarse de un chamán de sexo femenino.

[78] Por ejemplo, GA-9.75.76 o GA-14.688.78.

[79] Entre otros destacan como personajes sosteniéndose la cabeza con una mano señalando un posible dolor de cabeza tras la ingesta de alucinógenos: GA-2.1224.79, GA-2.1459.80, GA-3.1076.78, GA-3.1532.80, GA-3.2105.81, GA-3.2166.822, GA-4.1971.81, GA-4.2326.82, GA-6.1141.79, GA-12.1511.80, GA-13.713.78, GA-77.1831.81, GA-217.200.76, GA-217.200.76.

Fig. 16a. Chamán con tocado de conchas, sin caracoles. Cultura Jama Coaque (15,7 x 8,3 cm). MAM 03730. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 16b. Chamán con tocado y poncho de conchas, sin caracoles. Cultura Jama Coaque (4,9 x 3,8 cm). MAM 3604. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 16c. Chamán con un caracol en el tocado. Cultura Jama Coaque (29 x 18,4 cm). MBCQ 1.57.72.* (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 16d. Chamán con tres caracoles en el tocado. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.16.85.

tocado doble, parece más bien que se trata de una tira, sobrepuesta a un tocado, que rodea la cabeza, en cuyo centro se dispone un gran caracol o similar, y en los extremos otras dos caracolas o unos adornos globulares.

b. Clasificación de los chamanes según el número de conchas en el tocado y presencia del pectoral

Esta segunda agrupación de chamanes no tiene tanto que ver con la posición, pues los encontramos tanto erguidos como sentados, sino con el número y tamaño de las caracolas del tocado y la complejidad de sus atuendos.

Como avanzábamos, es posible que el número y tamaño de los caracoles en el tocado tuviera relación con el rango o nivel de destreza del chamán, lo que evidencia una jerarquía dentro de este grupo vinculada a la potencia, experiencia o capacidad del chamán en relación con su función. De esta forma se confirmaría de nuevo que estas representaciones constituyen retratos de personajes concretos, unos más poderosos y mejor considerados ante el grupo que los otros. Diferencia que se ve avalada igualmente por la presencia y tamaño de la concha pectoral, así como el tipo de adornos faciales, lo que podría suponer otros indicadores de rango o estatus para estos chamanes.

En el nivel inicial se encontraría el chamán cuyo tocado no presenta caracoles (fig. 16b) o muestra un caracol único (fig. 16c), no siempre porta el pectoral de concha, y en ocasiones no lleva más que sartales en las tobilleras. En el otro extremo, el nivel de prestigio, el chamán que parece exhibir un mayor rango es representando con un conjunto de caracolas superior a tres, como la figura en pie (fig. 14a), una de las más ricamente adornadas y mejor elaboradas. En este caso el personaje presenta el pectoral de concha doble sobre el pecho y las orejeras discoidales se han sustituido por largos pendientes colgantes, que parecen reproducir tiras de metal labradas. En este grupo de mayor nivel entrarían los referidos chamanes sentados en taburete (figs. 15f, g, h) si bien, en lugar de pectoral, sobre sus cuellos cuelga lo que parecen dos chupadores de cal, similares al que también porta en la mano.

Chamanes sacrificadores

Este grupo se corresponde con otro subconjunto específico de chamanes de caracoles, que a diferencia de los anteriores, se reconoce por la ausencia de los principales símbolos del chamán: el bezote trapezoidal, las caracolas en el tocado, los grandes pectorales

* Otras figuras muy similares se conservan en distintos museos, por ejemplo, con doble pectoral de concha espinosa y un único caracol en el tocado se encuentra en el Neprazji Muzéum (2005.7.4), o en el Denver Art Museum (1986.516) también con doble pectoral de concha, y otro chamán con poncho rematado en goterones y doble colgante en forma de colmillo antropomorfizado en el Museo de Manta (MMA-489-04).

Fig. 16e. Chamán con un caracol en el tocado. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1952.20.83R.

Fig. 16f. Chamán con dos caracoles en el tocado. Cultura Jama Coaque. MBCQ 18.20.83R.

Fig. 16g. Chamán con dos caracoles en el tocado. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.102.7. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

de concha u otros adornos específicos del definido como *chamán de la lluvia*. En todo caso, presentan elementos comunes a los chamanes anteriores, como son el tocado y el poncho con pequeños caracoles cosidos. Entrarían a formar parte, por tanto, del grupo anterior, aunque, por sus peculiaridades se individualizan como un tipo de personaje diferente y especializado.

En todas estas figuras se reconoce un mismo estilo figurativo, en el que la representación anatómica se diferencia claramente de los anteriores, poniéndose de manifiesto unas proporciones menos estilizadas, un cuerpo achaparrado, la cabeza grande, sin cuello y unas extremidades llamativamente cortas[80]. Por su atuendo es evidente que se trata del mismo tipo de chamán y con un mismo significado simbólico, si bien podría tratarse de una variante cronológica o geográfica de la imagen del chamán descrito, pensamos más bien que responde a una tipología concreta de personas con unas particularidades físicas que les hacían idóneos para este tipo de función y de culto al agua. No me resisto a considerar, al poner en común todas las representaciones, la posibilidad de que en algunos casos, los individuos de este grupo de chamanes fueran personas acondroplásicas, que padecen un acortamiento de las extremidades y la columna, y que han sido representadas en diversas culturas americanas, como Bahía (fig. 17) o Tolita[81]. Las similitudes anatómicas de este ejemplo concreto, con los vasos Jama Coaque de este subgrupo, hacen pensar que las personas que se salen de lo común,

[80] Entre otros, destacan numerosos ejemplos dentro de este grupo en distintos museos. MAAC: GA 1.1709.80, GA-1.1658.80, GA-1.1124.79, GA-1.1214.79, GA-2.1179.79, GA-1.199.76, GA-3.206.76, GA-3.1914.81, GA-4.1145.79, GA-5.1271.79, GA-1.2910-86, GA-1.1764.81, GA-1.583.78, GA-1.1214.79, GA-1.38.76, GA-1.767.78, GA-1.827.78, GA-2.1915.81, GA-3.2587.84, GA-2.1215.79, GA-2.2074.81, GA-1.2654.84, GA-2.2654.84, GA-3.49.76, GA-1696.80, GA-7.221.76, GA-1.2223.82. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito: 2.47.80, 1510.20.83R, 1510.20.83R, 1511.20.83R, 2.26.73, 18_20_83R, 14.86.73. Museo del Alabado: CJama 00428.

[81] Un individuo masculino con estas mismas características, ataviado con taparrabos y un tocado que contiene lo que parecen caracoles, perteneciente a la cultura Tumaco-Tolita se puede ver en el estudio de Fernanda Ugalde, 2009: 77, fig. 48 (LT 1.17.79, Museo de Esmeraldas). El tocado sugiere que en Tolita también se producía un destino ritual, hacia el sacerdocio, en estas personas.

Fig. 17. Figura con acondroplasia. Cultura Chorrera-Bahía (16,6 x 12,7 cm). MAM 03712. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

padecen enfermedades físicas o mentales concretas, estarían predestinadas para ser chamanes o más bien auxiliares de chamanes. La abundancia de este tipo de representación sugiere que este desorden genético hereditario era lo suficientemente frecuente en esta población como para destinar a estas personas a un oficio concreto.

Algunos rasgos particulares de la indumentaria de este grupo de *auxiliares* del chamán Jama Coaque son evidentes. Por ejemplo, el poncho presenta en algunas ocasiones lo que parece una costura vertical en la parte central, lo mismo que el tocado, quizá ambos fabricados con dos piezas de tela cosidas por la mitad, una forma de fabricación de la indumentaria más sencilla y económica que la que se realiza con una única pieza. Se aprecia en algunos ejemplos que el poncho y el tocado están claramente ribeteados en sus bordes por elementos redondeados, que podrían ser conchas o cuentas metálicas, que proporcionarían el peso y consistencia necesaria a ambos textiles, y al mismo tiempo seguramente producirían un sonido adicional. Y obviamente todos tienen cosidos los caracolillos-cascabeles tanto en el poncho como en el tocado.

Los adornos son también un referente diferenciable, la nariguera es la clásica Jama Coaque, gruesa, circular con apertura central, mientras que las orejeras son de disco, lisas, pero con un botón central elevado y perforado, distinguiéndose, por tanto, de las otras orejeras circulares de lámina repujada, lo que sugiere que incluso el material de estos pendientes fuera diferente. ¿Serían de concha en este caso? Es frecuente igualmente la presencia de *piercing* en el rostro, sobre todo dos clavos faciales a los lados de la comisura de la boca, pero no utilizan bezote y, por tanto, no los incluimos como sacerdotes del primer grupo.

En algunos de los ejemplares que conservan restos de color (figs. 18a y b) se aprecia un patrón de pintura corporal también bastante definido. El color rojo era utilizado para remarcar determinadas regiones de la anatomía, como las manos y pies, pero sobre todo, lo que se repite en varias figuras, una mancha en forma hemisférica sobre la boca y barbilla. Este patrón de decoración no es exclusivo, sino que parece habitual en personajes vinculados a ceremonias: se pintan la mitad inferior del rostro de un color distinto, y la mitad inferior de las piernas y las manos del mismo color, generalmente rojo.

Todas estas diferenciaciones ponen de manifiesto que podría tratarse de un grupo concreto, dentro del conjunto de chamanes de la lluvia, con un estatus inferior a los otros personajes representados y con otra función, que debemos poner en relación con el atributo que el ceramista ha querido reseñar específicamente en todos ellos: las grandes uñas de los pulgares.

Según Mircea Eliade[82] el chamán es curandero y psicopompo porque maneja las técnicas del éxtasis, pero no realiza en todos los casos las funciones de sacerdote sacrificador; este coexiste con el chamán. La misma distinción de especialistas la encontramos en el texto sobre la *Extirpación de Idolatrías en el Perú*, donde el padre Arriaga describe cómo se hallaron huacas comunes de todos los pueblos y ayllus, y huacas particulares de cada uno de ellos, a los que hacían fiestas y sacrificios, para las que tenían

[82] Eliade, M., 2001: 22, 154 y ss.

acerdotes mayores, y menores para los sacrificios, y liversos oficiales para diversos ministerios de sus ido-atrías, muchos abusos, supersticiones y tradiciones de us antepasados (Arriaga, 1920 [1621], cap. I: 13-14). .a indicación de que hubiera sacerdotes menores para os sacrificios señala claramente la existencia de este grupo de especialistas con una categorización inferior ı la del sacerdote principal.

Lo más significativo de estas figuras Jama Coaque probablemente consiste en el reconocimiento del característico detalle de las uñas del pulgar exageradamente largas (fig. 18a) e intencionadamente remarcadas por el artesano que fabricó las vasijas, detalle que no es evidente en los grupos anteriores. Las uñas largas podrían ser un indicador de estatus y posición privilegiada ya que evidencia la ausencia de trabajo manual:

... usan las uñas largas y mientras uno es más gran señor, más largas las tiene... (Robledo, Jorge 1991 [1545]: 2)

Sin embargo, si las uñas largas fueran un indicador de estatus se reconocerían también, y con más motivo, en los otros chamanes ricamente ataviados, y probablemente en todos los dedos de ambas manos y, por supuesto, deberían reconocerse también en los dedos de los caciques. Además, en este grupo de chamanes, tan solo las uñas de los pulgares se muestran largas y particularmente cuidadas, uñas que son las que se utilizaban en el Perú prehispánico para el sacrificio de animales. Así lo describe a finales del siglo XVI Bartolomé Álvarez en distintas ceremonias de la región central andina, y en concreto en un ritual de recolección y almacenamiento de patatas en unos depósitos, para lo que el sacerdote sacrifica un cuy que luego no se come, sino que se entierra como ofrenda:

Mátalo, o retorciéndolo la cabeza o rompiéndole el gaznate con una uña muy sucia y larga del dedo pulgar, y la sangre derramándola en la tierra. (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 151: 85)

Más explícita es la cita que, también en la región andina, recoge una crónica anónima de Chinchaycocha, señalando de nuevo la aspersión que se realiza con la sangre del animal, para rociar al ídolo:

A los cuyes les clavaban la uña del pulgar derecho por el pescueço por junto a la uia del tragadero y luego le torcían la cabeça a un lado, de suerte que por la herida salia la sangre en hilo delgado y con ella puesta en frente del ídolo lo rociauan... Al cuy con las mismas uñas de los pulgares que para este propósito trayan muy largas. Los abrian y les sacauan los bofes y los soplaban por el caño del tragadero y como los bofes son esponjosos se hinchaban llenandose de uiento y si quedaban lisos sin ninguna grieta ni quebradura era buena señal y dauan la respuesta aduersa. (Anónimo, 1974 [1603]: 282)

Fig. 18a. Chamán con caracoles. Cultura Jama Coaque. MBCQ 14.86.73. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Ahora se entiende mejor el motivo de la distribución de la pintura facial y corporal, que incluía la mitad inferior del rostro de color rojo, así como las manos. De esta forma, la manipulación del animal sacrificado y de su sangre, tanto en las manos como en la boca, al soplar los pulmones o realizar otras ceremonias, dejaría manchas de sangre que con la pintura serían contempladas por el espectador de manera más uniforme y menos dramática.

Este grupo de figuras Jama Coaque, por tanto, se puede identificar como el especialista para el sacrificio de sangre, y debe diferenciarse del chamán-sacerdote, el que invoca la lluvia, aunque ambos conforman parte del ritual del agua.

Fig. 18b. Chamán con tocado y poncho de caracoles. Cultura Jama Coaque (26,9 x 22,4 cm). MBCQ 2.47.80.

Fig. 18c. Chamán con caracoles. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1511.20.83R. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

En otra referencia histórica, en este caso una fuente jesuítica fechada en 1614, se incide de nuevo en cómo algunos sacerdotes se dejaban la uña larga y la cuidaban cortándola en punta para poder utilizarla como instrumento de sacrificio para los cuyes:

El sacerdote abriendo por el medio un cuy... con la uña del pulgar derecho que para este oficio dejan crecer larga y aguda casi como navaja... (en Polia, M., 2000: 127)

En las referencias anteriores se reconoce precisamente la uña del pulgar derecho. Esto obviamente dependería de la lateralidad de la persona, ya se tratara de una persona zurda o diestra. Una buena parte de los chamanes-sacerdotes son zurdos, posiblemente porque el zurdo, que maneja ese lado invertido frente a la mayoría, estaba también predestinado a estar en contacto con la divinidad y lo sobrenatural. Sin embargo, este grupo de ayudantes del chamán o chamanes-sacrificadores han sido elegido por otra característica física diferente –la acondroplasia–, por lo que es muy posible que la mayoría, como sucede en la población general, fuera diestra. Lo cierto es que en algunas representaciones la uña del pulgar derecho parece más larga que la del opuesto (fig. 18b), lo que ratificaría esta interpretación.

En todo caso, la referencia constante a la uña, interpretada como herramienta de sacrificio y la pintura facial, vincula también a este grupo con la acción concreta del ritual de sangre, y permite afirmar que se trata de los referidos auxiliares de los chamanes-sacerdotes principales que, como forman parte del mismo complejo ceremonial, se visten de forma similar (con poncho y tocado de conchas).

Alguno de estos sacrificadores iría adquiriendo el conocimiento y la experiencia de los chamanes, suficiente como para poder realizar determinados rituales, además del sacrificio menor. De ahí que ciertas vasijas, como la figura 18d, presenten dos pequeños caracoles sobre el tocado, junto al resto de conchas, lo que ratificaría que esta figura es un retrato de un personaje auxiliar de chamán, que llegó a adquirir el rango de sacerdote-chamán.

Finalmente, como apuntamos anteriormente, la iconografía está en estrecha relación con la forma de la vasija y esta obviamente viene determinada por la función. Todas estas figuras de auxiliares son recipientes

Fig. 18d. Chamán con caracoles y conchas. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1510.20.83R. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 18e. Chamán con caracoles. Cultura Jama Coaque (26,3 x 21,8 cm). MBCQ 2.26.73. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

cilíndricos, cuyo contenedor es el propio cuerpo del chamán-sacrificador, con una amplia apertura en la cabeza, que permite su clasificación como vaso para líquidos. Sin duda este objeto debía utilizarse en partes del ceremonial vinculado con el sacrificio de animales que se realiza por parte de los chamanes de la lluvia. A partir de la presencia del color rojo, la referencia al sacrificio y la forma de los vasos, podría suponerse que estos servían para repartir ciertas bebidas relacionadas con este ritual o bien para recoger la sangre de los sacrificios. En la cultura Moche, que evidencia algunas significativas afinidades con Jama Coaque, uno de los principales desarrollos ceremoniales tiene relación con la presentación del vaso de sacrificio, que contenía la sangre de los prisioneros, en este caso en forma de copa. Por lo que este tipo de objetos, ya fueran estos vasos u otros, habría de tener un papel destacado en el ritual del sacrificio.

Cabría preguntarse en relación con esto, si las representaciones Tolita y Jama Coaque de prisioneros, desnudos y con las manos atadas a la espalda, evidenciarían también víctimas de ofrendas de sangre y en este caso, si el sacrificio humano constituía una ceremonia específica protagonizada por el personaje sacrificador. El cortador de cabezas, el sacrificador, como se evidencia en la iconografía Jama Coaque, es también un chamán-sacerdote ataviado con bezote y los atributos descritos, vinculado además a las cabezas reducidas. En una mano muestra un cuchillo ceremonial y en la otra una cabeza cortada (figs. 128d, 129a). La preciada sangre que brotaría de esta decapitación debía ser recogida por alguien y en algún tipo de recipiente. Así que no es descabellado suponer el auxilio del *chamán de uña larga*, en esta ceremonia de sacrificio de sangre, cuyo fin último, como ya vimos, consistiría en atraer o controlar las aguas fertilizadoras, independientemente de que los sacrificios menores de animales fueran realizados por este auxiliar de chamán.

El sacrificio de sangre humana en la costa del Ecuador fue insinuado por los cronistas. En el siguiente comentario de Cieza de León, aunque no afirma haber verificado estos sacrificios, sino que es *fama* de ello, lo que interesa es sobre todo el momento en que sugiere que se realiza el sacrificio *cuando hacen sus sementeras*, es decir, en el momento en que es necesaria la lluvia, que es precisamente el momento en que el chamán de caracoles interviene.

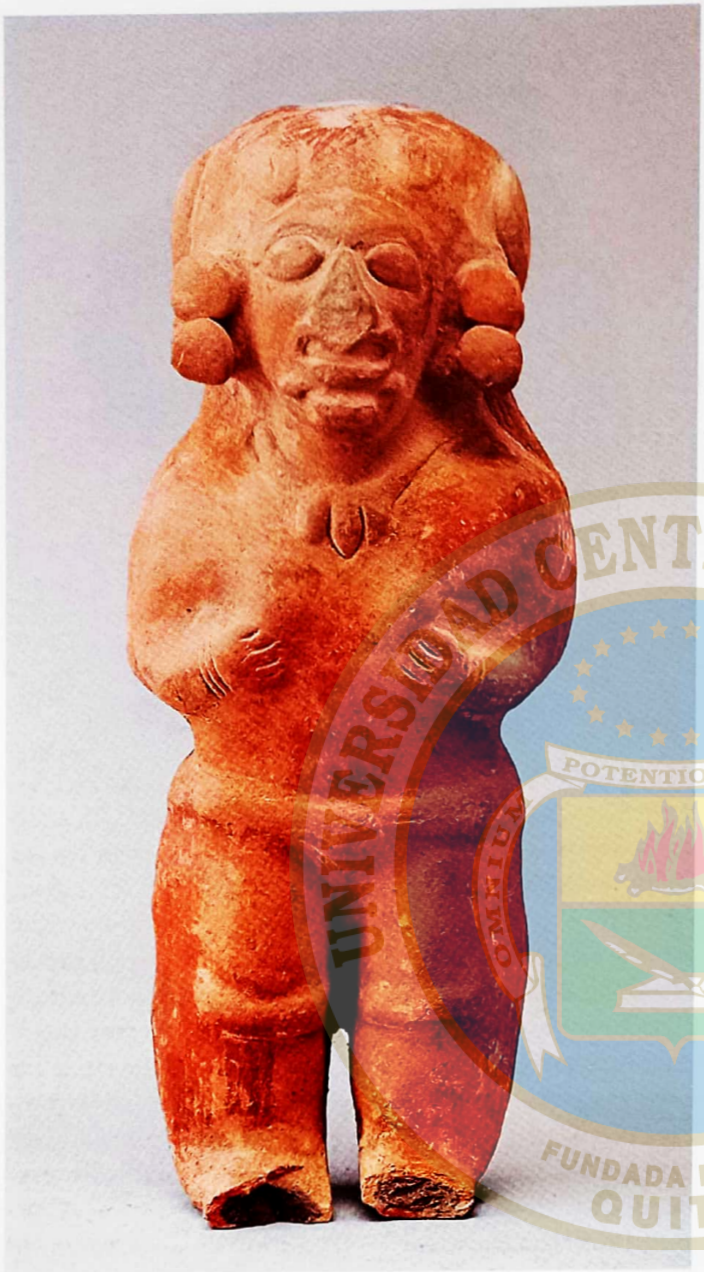


Fig. 19a. Mujer con bezote trapezoidal. Chamana. Cultura Jama Coaque (22 x 12 cm). MAM 03493. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

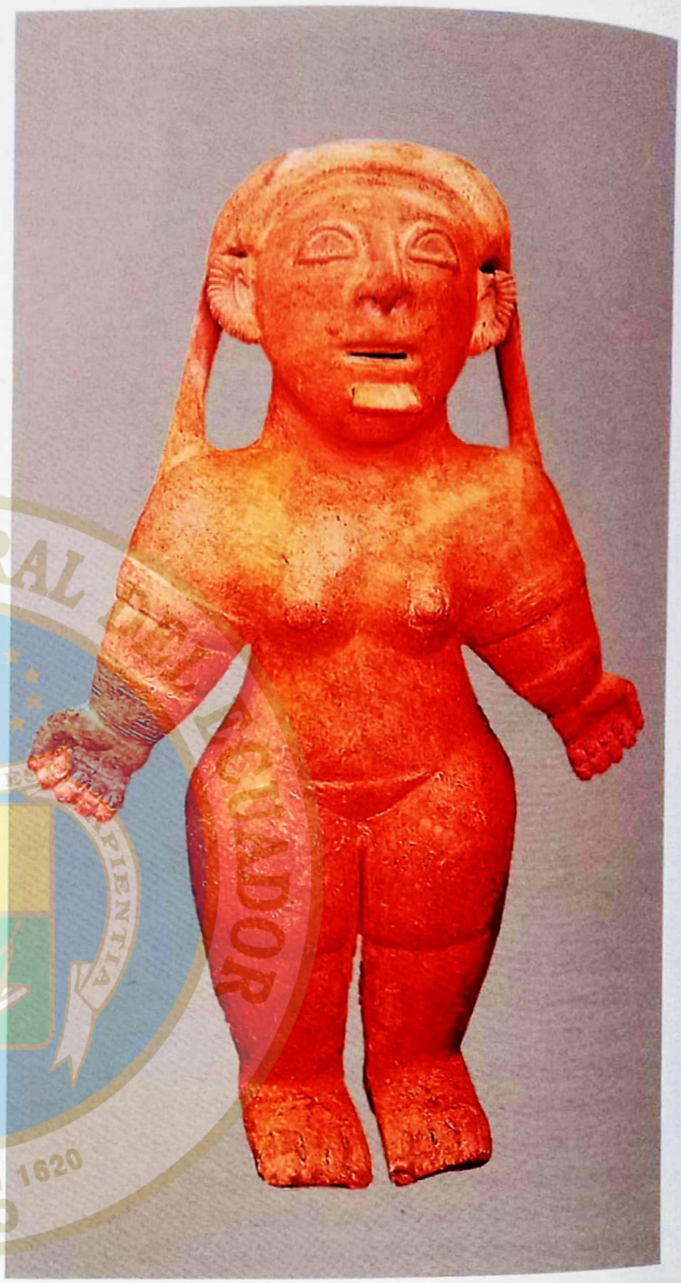


Fig. 19b. Mujer con bezote trapezoidal. Chamana. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 00417.

Es fama entre algunos que cuando hacen sus sementeras sacrificaban sangre humana y corazones de hombres a quien ellos reverenciaban... (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LV: 244)

Es esos primeros años de contacto, ya advertimos que el clima estaba cambiando, y las lluvias tenían una fuerte y constante presencia, por lo que quizá no fueran precisos estos sacrificios rituales para atraer a la lluvia y no se realizaran, o en caso de llevarse a cabo, fueran practicados con tal discreción que los españoles no supieran de ello.

Características comunes de los chamanes de caracoles

Independientemente de las agrupaciones que se puedan realizar en función de actitudes o situaciones de los personajes, estos chamanes comparten una serie de características comunes e identificativas, que son las siguientes:

Tabla 6
Relación de figuras masculinas y femeninas según la posición del cuerpo*

	Erguidos	Sentados	Arrodillados	Piernas cruzadas	Loto	Echados
Masculina	387	360	6	4	8	4
Femenina	384	110	0	7	0	4
Ambiguos	9	0	0	0	0	0
TOTAL	771	470	6	11	8	8

Tabla 7
Número de figuras masculinas y femeninas según indumentaria**

	Taparrabos	Falda	Desnudos	Poncho	Chal / banda
Masculino	295	21	29	395	0
Femenino	0	428	19	3?	9
TOTAL	295	449	48	398	9

Sexo/género

Son representaciones de género masculino[83], si bien, como luego veremos, una cosa es el sexo biológico y otra el género, o la consideración social del individuo. Por tanto, lo que se puede afirmar es que se trata de figuras ataviadas con indumentarias masculinas, que visten taparrabos y poncho, en lugar del faldellín que correspondería en esta cultura a las figuras femeninas. En todo caso, no todos los personajes masculinos se representan de igual forma y se encuentran algunos ejemplos que ponen en evidencia que no es tan sencilla la clasificación masculina o femenina de las imágenes.

La siguiente figura (fig. 19a), por ejemplo, está vestida con el cinturón sobre el que se ata el taparrabos masculino, lo que haría suponer que se trata de un hombre, y además parece un chamán porque lleva el bezote trapezoidal que es una de las señas de identidad más evidentes. Sin embargo, la posición de las manos sobre el pecho y la prominencia de estos, indica que se trata de una mujer en uno de los gestos rituales más habituales para este género tanto en Tumaco-Tolita, como en Jama Coaque y otras culturas de la costa norandina.

Así que es posible que se trate de una mujer ataviada como hombre en el ejercicio de la profesión de chamán, con un evidente bezote trapezoidal y en postura ritual (fig. 19b) o bien un hombre chamán que realizaba rituales en los que cumplía un papel femenino.

Algunas mujeres Shuar practican el chamanismo, y como el chamán se considera un ser *fuerte*, las mujeres chamán son más fuertes y poderosas que el resto de mujeres y que los hombres no chamanes, en palabras de Marie Perruchon (1997: 62), son *mujeres-hombres*.

En la tabla 6 se aprecia la distribución por sexos de los diferentes tipos de figuras revisadas, según las posiciones más habituales que se han reconocido. Las representaciones masculinas evidencian una distribución bastante similar entre el número de imágenes sentadas y erguidas; sin embargo, entre las figuras femeninas predominan claramente las erguidas.

Indumentaria

Lo que diferencia a estas figuras de chamanes frente a otras representaciones masculinas de la cultura Jama Coaque es, sin duda, la presencia de determinados adornos y colgantes de concha en el poncho y en el tocado, así como la reiteración de cierto tipo de joyería que sugieren su identificación como grupo: pectorales, collares y brazaletes, bezotes, orejeras y clavos faciales,

[83] Las representaciones femeninas Jama Coaque suelen mostrar una falda hasta la rodilla, el pecho descubierto adornado con collar de chaquira de varias vueltas y generalmente una tira central doble colgante.

* Las seis figuras que se mencionan en la tabla 6 como arrodilladas, corresponden con cuatro remeros, un coquero y un guerrero.

** De los 395 que usan poncho, 273 son chamanes, el resto coqueros, danzantes, guerreros, etc.

sartales de cuentas, cinturones, colgantes, o ciertos implementos y colores.

¿Cómo interpretar la presencia de caracoles y conchas en el atuendo? La importancia ritual de los moluscos en relación con el ciclo de lluvias y la fertilidad ha sido ya suficientemente expuesta, sobre todo con referencia a la díada *Spondylus-Strombus*. En los principales santuarios de culturas vecinas, como la Tolita, el depósito de conchas ha sido una constante. Según Francisco Valdés[84], durante todo el período de ocupación Tolita, pero fundamentalmente en el período de transición antes del Clásico (400-200 a.C.), fueron frecuentes los depósitos rituales de moluscos –especialmente *Strombus*, *Malea* y *Spondylus*–. La cantidad de moluscos depositados es tal, que la plaza se conoce como Plaza de la Concha.

Además de la interpretación simbólica y mágica evidente, que confieren un poder especial al portador, el destino de estos caracolillos cosidos al textil del poncho y del tocado sería sin duda el de producir sonido[85], ya sea al entrechocar entre sí o al contener alguna piedrecita como percutor durante el movimiento que los convirtiera en cascabeles. Es probable que muchos caracolitos entrechocando continuamente recordaran el sonido de la lluvia y, por tanto, se considerara que ejercían un efecto de magia contaminante.

Las campanillas, aunque siendo de origen europeo son mencionadas por Guamán Poma, y se adoptaron rápidamente en sustitución de los cascabeles de conchas o cobre, pero con la misma finalidad. Refiriéndose a una de las Coyas incas, Martín de Murúa describe cómo *bailaban con caracoles y conchas en las piernas, que suenan como cascabeles*[86], siendo las hileras de churos o caracoles marinos de varios colores, los sonajeros más populares. Estos idiófonos acompañaban en las procesiones organizadas para actuar contra los fenómenos atmosféricos desfavorables[87]. Y, por supuesto, la producción europea de cascabeles, como la de cuentas, se convirtió en un objeto de trueque fácil y muy rentable, que intercambiaban por objetos de oro, aunque en ocasiones se quedaba solo en un intento de comercio ventajoso[88].

Tocado y poncho

En prácticamente todos los casos revisados, el sacerdote o chamán que se reproduce en este grupo de figuras viste un tocado que cubre la cabeza y cae sobre la espalda y los hombros, así como un poncho o túnica –larga o corta– abierta por los lados y sin mangas. Ambos textiles se caracterizan, la mayor parte de las veces, por presentar adornos de conchas y caracoles cosidos. El color que se repite en estos textiles, en casi todos los casos que se conserva, es el azul, pero también el rojo (en aquellos relacionados con el ritual de sangre como cortadores de cabezas, sacrificadores y algunos danzantes). Es evidente que estos colores, así como la indumentaria general, tiene relación con el agua y, por tanto, con la función principal de este chamán. La sangre, o el rojo como su refuerzo iconográfico, se vincularían también a la fuerza vital y el pago a las divinidades para conseguir el agua.

El tocado, al igual que el gorro en las descripciones de chamanes siberianos realizadas por Mircea Eliade[89], es el contenedor de la mayor parte de su poder mágico[90]. De hecho, podemos reconocer como chamanes las representaciones de algunos personajes desnudos –por ejemplo, las que se muestran sobre el templete escalonado o las que se agrupan como *pensadores*–, porque mantienen su atributo esencial, el tocado de caracoles.

Los tocados pueden ser más o menos sencillos. En el extremo más simple parece tratarse de un tejido que doblado por la mitad se cose por el lateral que

[84] Valdés, 1992: 237.

[85] El sonido de las campanas se utiliza para conjurar las tormentas. Tradicionalmente se portaban pequeñas campanillas metálicas bendecidas para alejar los rayos, como las que se encontraron en las excavaciones de la ciudad colonial de Santa Fe la Vieja, en Cayastá, Argentina. http://www.patrimoniosf.gov.ar/ver/0-619/ [31 de enero de 2009]. Antonio de Ulloa (1990 [1748]: 435-436) refiere las grandes tormentas y truenos en la región de Popayán, sobre todo en Caloto, donde son afamadas *las campanillas de Caloto, que suelen usar algunas personas con grande estimación, persuadidos a que su sonido tiene especial virtud contra los rayos, en cuyo particular se cuentan tantos prodigios que no sabe a qué determinarse la credulidad*. En esta zona habitaban los indios Paeces.

[86] Martín de Murúa, 1987. *Historia General del Perú*, cap. X. Historia 16.

[87] Gruzczynska-Ziólkowska, A., 1995: 133.

[88] Fernández de Oviedo menciona un caso de un intercambio o trueque de objetos sin contacto directo, algo frecuente en los grupos etnográficos, en el que los indígenas dejaron un objeto de oro, y los españoles cascabeles, no habiendo sido el trato satisfactorio para los primeros que tomaron los cascabeles y el oro. (Fernández de Oviedo, 1851 [1535]. tomo II, libro XXIV, cap. II: 213-214).

[89] Eliade, M., 2001: 136.

[90] La importancia del tocado como elemento identificador, en relación con el ayllu o linaje, fue señalada para la cultura Tolita por Fernanda Ugalde (2009: 166).

une los bordes, creando una *bolsa* para la cabeza y una gruesa costura central. Otros tocados son lisos y encajan en la cabeza, existiendo formas mucho más elaboradas, algunos parecen complicados turbantes atados, sobresaliendo las puntas de los extremos de las tiras de tejido. Los caracoles se cosen sobre el tocado, o bien dispuestos en una especie de diadema o tira que se coloca por encima. En algunos ejemplos se aprecia por debajo del tocado el cabello de la figura, cortado el flequillo recto sobre la frente y en ángulo recto en las sienes.

En todo el reino del Perú, como refiere una crónica de mediados del xvi, los indígenas vestían *unas camissetas muy anchas y muy labradas las quales se vestían para las grandes fiestas y la otra eran unas bendas largas que se atavan a las cabezas...* (San Pedro, Fray Juan de, 1992 [1560]: 194). Esas vendas largas atadas a la cabeza sin duda corresponden con los turbantes y tocados que se utilizan en diferentes culturas. En la iconografía Jama Coaque el turbante formado por las tiras de tejido enrolladas en la cabeza parece ser utilizado sobre todo por mujeres.

En relación con los caracoles del tocado, la identificación de su especie concreta sin duda ofrecería pautas para su interpretación simbólica o ritual. En general, estas grandes caracolas del tocado muestran la forma de doble cono estrecho y alargado –lo que se denomina forma bicónica-turriforme– y probablemente alcanzarían un tamaño real de unos 10-15 cm o aún mayores. Por su forma y longitud, en relación con las proporciones de las figuras, parece tratarse de la especie de la familia de las Fasciolarias, algunas de cuyas especies como el denominado *Fusinus panamensis* alcanzan 16,5 cm y muestran un hábitat que se extiende desde México hasta Ecuador, o de *Knefastia olivácea*, presente en el registro arqueológico de las culturas prehispánicas del Ecuador[91], aunque bastante más pequeñas que las anteriores. En alguno de los ejemplos[92] se aprecia nítidamente la forma espiral en ambos extremos, si bien lo más común es un extremo en espiral y el otro recto y liso, a veces ligeramente acampanado.

Conchas similares fueron ya representadas en el período Formativo, que sugieren la utilización e importancia simbólica de la especie desde las fases tempranas. Un ejemplo expuesto en el MAAC (fig. 20), según indicaba la cartela de la exposición, se identificaba como *Phyllonotus regius*, una especie de la familia Muricidae, caracterizada por una concha más compacta y con apéndices espinosos, que no se aprecian en la representación de esta vasija Chorrera. Sin embargo, sí parece responder a las características de estas Fasciolarias y es evidente la similitud con los caracoles de los chamanes Jama Coaque, lo que sugiere que se trata de una misma especie a la que, desde el período Formativo se le ha conferido un valor simbólico excepcional, reconocido no solo en su individualización en la representación, sino sobre todo en su disposición sobe una base de plataformas sobrepuestas.

Fig. 20. Caracol. Cultura Chorrera (20,5 x 24,2 x 12,2 cm). MAAC GA-1.1826.81.

Aunque resulta realmente difícil reconocer con rotundidad una especie de gasterópodo concreto a través de estas representaciones esquematizadas sobre los tocados del chamán Jama Coaque, especialmente si el original en el que se inspira ha sido trabajado y manipulado, sí que es posible inferir de qué especie se trata gracias a la conservación de algunas de las conchas naturales que cumplirían esta misma función en los tocados reales del chamán. Destaca en este sentido la

[91] Montaño, 1991a.
[92] Por ejemplo, MBCQ 6.86.73 (fig. 29).

Fig. 21a. Caracol de la especie Fusinus dupetitthouarsi. Cultura Jama Coaque (26 x 6,6 cm). Museo del Alabado, KJama 03930.

Fig. 21b. Caracol de cerámica imitando la especie *Fusinus sp.* Cultura Jama Coaque. MAAC GA-3.2556.83.

concha conservada en el Museo del Alabado (fig. 21a), perteneciente a esta cultura Jama Coaque, que identificamos como *Fusinus dupetitthouarsi*[93]. Y el ejemplar en cerámica (fig. 21b), también con los orificios para ser utilizado como adorno, y que posiblemente podría reemplazar al original ante la escasez de estos o en determinados rituales.

En otros casos, podrían representar *Fusinus Panamensis* que también presenta una concha alargada y estriada, pero las carenas de las espirales parecen mucho más marcadas y angulosas, frente a este ejemplo en el que la curvatura en las rampas suturales es bastante suave. También se aprecia una región estriada en el cuerpo, y en el extremo la presencia de nódulos que van diluyéndose con el crecimiento de la concha.

Algunos ejemplares[94] representados en los tocados de los chamanes Jama Coaque, muestran una curva-

[93] Véase http://www.dkimages.com/discover/DKIMAGES/Discover/Home/Animals/Invertebrates/Molluscs/Gastropods/Marine-Snails/Fasciolariidae/Du-Petits-Spindle/Du-Petits-Spindle-1.html [21 de marzo de 2010]. También es idéntico a la especie fósil *Fusinus waternani* ya extinta, y del que apenas hemos encontrado referencias, pero que puede verse su imagen en http://www.shelleffects.com/fusinus-waternani.html [21 de marzo de 2010].

[94] Véase por ejemplo GA-2.1847.81, o GA-2.2694.84, GA-3.841.78, en general parece corresponder al tipo de tocados con múltiples caracoles.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Fig. 21c. Adorno para tocado en forma de caracol cerámico. Cultura Jama Coaque (2,8 x 12,1 x 3 cm). Museo Casa Colón. Gran Canaria. Ccc 152.

tura característica, así como la terminación del canal sifonal alargado y plano y el extremo de la espiral apuntado. La presencia de decoración grabada, como botones en la parte central, o una marcada división de secciones, evidencia que se trata de conchas trabajadas, a las que se ha practicado un corte y el grabado en relieve de la superficie.

Es probable también que muchos de estos ejemplos, a diferencia del *Fusinus*, estuvieran formados por conchas a las que se hubiera rebajado el reborde labial o labro, hasta dejar visible la columela, como la concha procedente de Chordeleg[95]. Según otras evidencias también recuperadas en el registro arqueológico ecuatoriano, podría tratarse de la *Fasciolaria* o por su tamaño, de la mencionada *Knefastia*, antes que el *Fusinus*, al que se parecería por la forma alargada del canal sifonial, pero conseguida en este caso mediante la manipulación del labio señalada. De cualquier manera, el orificio señala claramente su disposición, cosida a algún otro elemento, como se representa en los tocados de los chamanes.

En otras figuras (figs. 15a, 16e) se aprecian conchas con una doble terminación en espiral, engarzadas en un nódulo central, seguramente también fabricado con concha. Un ejemplar (fig. 21c) realizado en cerámica

Fig. 22. Caracol de oro. Cultura Jama Coaque. (10,4 x 4,6 cm). Museo del Alabado Jama 00289.

puede verse en el Museo Casa de Colón[96], y supone un ejemplo de la utilización de conchas fabricadas en otros materiales en sustitución de las originales. Esta concha, seguramente pintada de vivos colores, tiene que haber sido cosida sobre un textil, como evidencian los orificios en la base.

No solo se utilizaron las conchas naturales, o en su defecto, como hemos visto, algunos ejemplares

[95] Musée du quai Branly: Caracol chordeleg 71.1908.22.1505 (6 x 2 x 2 cm).

[96] Interpretada como colgante Tolita, esta concha de chamán está publicada en Martín Acosta, *et al.*, 1998: 101, n.º CCC152.

cerámicos, también se hicieron réplicas en oro, posiblemente con la misma finalidad y sin duda asociados a personajes de muy alto rango, lo que evidencia de nuevo la jerarquización de los sacerdotes. Los ejemplares más espectaculares probablemente sean los dos caracoles de oro (fig. 22), con orificios para ser cosidos a la indumentaria, en la posición en la que se observa en estas mismas figuras de chamanes, y que se conservan en el Museo Casa del Alabado. Un fragmento de la parte espiral de otro caracol de oro también se almacena en la reserva del MAAC (GA-11.2003.81).

Las *Fasciolarias*, familia a la que pertenece el género *Fusinus*, son especies carnívoras que se alimentan de otros moluscos. El género *Fusinus* se caracteriza por su largo canal sifonial por lo que se denomina en general concha huso. Según Ríos-Jara, *et al.* (2001), en las costas de México se recolectan ejemplares de *Fusinus dupetitthouarsi* en aguas profundas entre 49 m y 74 m, recolectadas principalmente con redes de arrastre en fondos arenosos y substratos limo arcillosos. La carne de estas especies no se utiliza en la alimentación del ser humano, aunque sí se emplea habitualmente como carnaza para la pesca.

El hábitat y extensión de este *Fusinus* es similar al del *Spondylus*, prefiriendo aguas cálidas y, por tanto, posiblemente afectado también por los desplazamientos de la corriente de Humboldt de aguas frías, de sur a norte o viceversa. Esto probablemente explicaría su utilización local, en la región Jama Coaque, y también para la predicción de las lluvias o estaciones marcadas por los cambios de las corrientes marinas.

Ya sea un indicador bioclimático o no, el simbolismo de los caracoles marinos es evidente: asociado al mar, al agua y elemento imprescindible en rituales de la lluvia. Caracoles y babosas también se representan en los torteros ecuatorianos con una simbología asociada a la fertilidad, o asociado a la divinidad de la muerte en códices aztecas[97]. Esto permite explicar una asociación dualista evidente: el chamán de caracoles (marinos) domina sobre la mitad del año en el que predomina la oscuridad, la lluvia, el inframundo, la muerte y el sacrificio de sangre, las cabezas cortadas... El otro chamán, o probablemente, el otro atuendo chamánico, con aves de brillantes colores en el tocado, señorea sobre la otra mitad ritual del año en la que el sol es protagonista.

Caracolillos en el poncho

El resto de caracolillos que forman parte de la indumentaria chamánica se representan cosidos al tocado y al poncho[98], son ya de menor tamaño, forma ovalada o elíptica y muestran el canal de apertura central continua, en toda su longitud. A través de estas representaciones también es difícil identificar la especie concreta, si bien en contextos arqueológicos se han recuperado ejemplares trabajados del género *Oliva sp.*, lo que permite suponer que se trataría de esta misma especie.

Por ejemplo, en el Musée du quai Branly, así como en el Peabody Museum[99], entre otros, se conservan algunos ejemplares de colgantes fabricados con caracoles de la especie *Oliva peruviana*, recuperadas en contextos arqueológicos del Ecuador, similares a los que se representan en las figuritas Jama Coaque.

Para el yacimiento de la Propicia, en Esmeraldas, dentro de contextos de Desarrollo Regional pertenecientes a la vecina cultura Tiaone, Ana Rodríguez Eyre[100] describe la presencia de 16 objetos de concha con apariencia de colgantes. Nueve de ellos son identificados con la especie *Cipraea cervinetta*, todos tienen una perforación unicónica en una de las caras (fig. 23a) y cuatro de ellos están además cortados longitudinalmente, eliminando la parte convexa. También se identificaron tres colgantes de ostión (género *Ostrea sp.*) aprovechando la parte nacarada, con perforación unicónica en un extremo. Además de otras conchas no identificadas, se reconocieron plaquitas de concha (ostiones) con perforaciones y 33 chaquiras.

Los caracoles con esta forma también fueron utilizados como llipteros (fig. 23b). Estos sugieren la manera en la que se utilizarían y colgarían las conchas en los ponchos y tocados de los chamanes. Cosidas al textil solo por el pequeño orificio en la parte superior de

[97] Wilbert, 1974: 95.

[98] En una figura Jama Coaque masculina con poncho (MAAC GA-21.962.78) se aprecian las pequeñas conchas o caracolillos cosidos al mismo.

[99] Musée du quai Branly: *Olivia peruviana* El Angel Carchi Musée du quai Branly 71.1908.22.810 (2,8 x 1,8 x 1,4 cm) y Angel Carchi. 71.1908.22.809 (1 x 0,6 x 0,6 cm). En Peabody Museum: *Oliva peruviana* procedentes de contextos arqueológicos en Ecuador. 17-31-30A3445.

[100] Rodríguez, 1984: 188. Ver también adornos e instrumentos de concha de la Cultura Tiaone, yacimiento La Propicia, en Alcina Franch, 1979: lámina 20.

Fig. 23a. Colgante de concha. Cultura Tiaone. Museo de Antropología y Arqueología Americanas UCM 1437.

Fig. 23b. Llipteros realizados con conchas de Cypraea sp. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, KJama 03929.

la concha chocarían entre sí y quizá contarían con una perforación por la que introducir una o varias piedrecitas que convirtieran al adorno en un pequeño instrumento de percusión, cascabel o maraca.

Además de la *Oliva peruviana* y de la *Cypraea sp.*, lo más probable es que se utilizaran otras especies similares, como la *Agaronia Testacea* que se recuperó en contextos Tolita[101] y en el yacimiento de La Propicia, de la vecina cultura Tiaone[102]. Varios sonajeros de la cultura Bahía, según Idrovo (1987: 68 y 69) estaban formados por caracoles de la especie *Olivia kaleontina* ensartados a una valva de concha mayor (*Noetia reversa*).

Con relación a la función que podrían tener estas conchas al formar parte de la indumentaria, parece que existe sobre todo una evidente intención simbólica[103], pero además es más que probable que se trate de cascabeles. Consiste sin duda en un refuerzo para la asociación mágica de cierto tipo de chamanes con el elemento del agua, relación en la que se espera que se produzca una especie de magia simpática o contaminante en la que las conchas transfieren el poder del mar a su portador, para obtener el control del agua de lluvia o de las tormentas. El significado profiláctico o mágico-protector de los caracoles y conchas marinas, atadas por ejemplo a la muñeca de los niños, se mantuvo en la sierra norte hasta el último cuarto del siglo xx, y la relación de los Cayapas con Otavalo en estas líneas de intercambio y venta de conchas marinas en esta región al menos hasta mediados del mismo siglo[104].

El abundante número y la forma de coser los caracoles sobre el textil, tan solo por un extremo en la mayor parte de los casos, según se deduce de la

[101] Montaño, 1991a.

[102] Colón, A., 1984: 232. Identifican además de *Oliva kaleontina*, *Oliva polpasta*, *Cypraea cervinetta* y *Cypraea robertsi*, ejemplares de *Agaronia propatula* y *Agaronia testácea*, entre otras especies de gasterópodos, como la *Fasciolaria princeps* y *Knefastia olivácea*, similares a las que se ubican en el tocado.

[103] La diversidad de especies reconocidas sugiere que en este caso lo importante es que se trataba de conchas marinas y su función musical, más que el simbolismo asociado a una estacionalidad concreta.

[104] Chantal Caillavet, 1989: 75.

Fig. 24a. Cascabel de cobre. Cultura Atacames (1,9 x 2 cm). MAM 7688. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 24b. Cascabel de cobre. Cultura Atacames (1,7 x 1,3 cm). MAM 7691. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

presencia de un único orificio practicado en la parte superior de estos caracoles, permite deducir cuál sería la forma de colocación de los mismos. Si el hilo era suficientemente largo, con el movimiento del portador, las conchas irían entrechocando entre sí para producir sonido. Movimiento que, en todo caso, favorecería también la posible percusión de cualquier elemento que contuvieran dentro cada uno de estos caracolillos. Parece también, a juzgar por las representaciones, que se cosían mostrando la apertura del canal sifonial al exterior, lo que sugiere la apariencia de un grano de café en las figuras, y probablemente la sección de la parte convexa de la concha.

El uso de caracolillos en los rituales de lluvia se recogen también en otras regiones americanas, como en México donde, según Johanna Broda (1971: 291), en la ceremonia de los cuatro chalchihuites, entre los ritos de la lluvia aztecas, los sacerdotes se pintaban de color azul el cuerpo y la frente, y los principales

Fig. 24c. Chamán con poncho y tocado con cascabeles metálicos. Cultura Jama Coaque (30,8 x 14,6 x 19,7 cm). MAAC GA-2.2102.81.

Fig. 25. Detalle del pectoral de concha en figura de chamán. MAAC 2009, GA-10.1192.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

de ellos llevaban unas talegas de piel de ocelote bordadas de caracolillos blancos (cuechiataztli). En el área mesoamericana, este tipo de caracoles han sido muy utilizados también como complementos para las vestimentas, generalmente como cascabeles en tobilleras o en las mismas camisetas[105]. En la cultura Maya, conjuntos de caracolillos de tamaños uniformes pero con diferentes agujeros para coserlos, eran utilizados como cascabeles. Para ello se utilizaron preferentemente dos especies del género *Oliva* (*Oliva spicata* y *Oliva porphyria*)[106]. Ejemplos similares de adornos realizados

[105] Vilches, 1978: 115-116.
[106] Kidder, 1946: 147-148.

Fig. 26a y **26b**. Pectorales de Pinctada mazatlánica y ostrea. Cultura Atacames. Laboratorio de Antropología Americana UCM, Madrid, R881.

con este género de gasterópodo (*Oliva sp.*) se referencian en todo el área pacífica americana por donde se extiende su hábitat, recuperándose desde California, como evidencian los que se exhiben en el Museo de Antropología Phoebe A. Herst[107] hasta la región andina.

En Cumaná, Venezuela, López de Gómara describe el atuendo para las celebraciones públicas, que incluyen los bailes y danzas, entre los que destacan los caracoles y conchas en las piernas que al entrechocar suenan como cascabeles o maracas:

Para hacer un areito a bodas, o coronación del rey o señor alguno, en fiestas públicas y alegrías se juntan muchos y muy galanes; unos con coronas, otros con penachos, otros con patenas al pecho, y todos con caracoles y conchas a las piernas, para que suenen como cascabeles y hagan ruido. Tíznanse de veinte colores y figuras. (López de Gómara, 2007 [1552], cap. LXXXII)

La utilización de cascabeles está bien atestiguada en el Ecuador, especialmente durante el período de Integración, cuando sin duda los cascabeles metálicos[108] reemplazan a los de concha, como evidencia por ejemplo, la abundante colección conservada en el Museo de América (figs. 24a, b) y en otras instituciones museísticas, todos ellos procedentes de la provincia de Esmeraldas y muchos del mismo yacimiento de Atacames.

En algún caso concreto entre las figuritas Jama Coaque (fig. 24c), incluso, parece que se ha representado este mismo tipo de cascabeles metálicos redondos, similares a los citados, en sustitución de los caracolillos, pero manteniendo la combinación con el tocado de grandes caracoles que conserva el simbolismo. Este ejemplo refuerza la interpretación del uso de los caracolillos como cascabeles.

Por tanto, una vez cosidos sobre las telas, parece que la función principal de las conchas *Oliva sp.* y *Cypraea sp.*, o en su lugar los cascabeles metálicos, sería la de producir sonido, por encima del simbolismo marino que se mantiene en las grandes caracolas del tocado, y

[107] Se trata de un uso generalizado. Colgantes de *Olivela sp.* y semillas de Junípero, cultura Hupa, California. Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology 1_1504a_b. Conchas de *Olivella sp.* California Phoebe A. Hearst Museum of Anthropology (1_8774) excavadas por Max Uhle en 1902. En Venezuela también se registran tobilleras sonajero de conchas similares, como las que se pueden ver en el Museo Virtual de América Latina y el Caribe http://www.museovirtualdeamericalatinayelcaribe.org/ [29 de diciembre de 2010] procedente del Museo Antropológico de Quibor (MAQ 745).

[108] Véase además cascabeles de cobre de Atacames en el Museo de América (MAM 7684 a 7715) y otros similares en Musée du quai Branly procedentes de Esmeraldas (71.1936.25.288, 71.1936.25.281, 71.1936.25.287, 71.1936.25.286 y 71.1936.25.275), de El Angel en Carchi (71.1908.22.1033) y de Ingapirca (71.1908.22.1034.1-11). Varios son los ejemplares conservados en las Colecciones de Arqueología y Antropología Americanas de la Universidad Complutense de Madrid (1868, 1869, 1879). Se trata de un objeto que en el período de Integración debió contar con una gran extensión, pues no solo se encuentran en las costas, sino también en la sierra, como evidencian los numerosos cascabeles metálicos recuperados en el sitio de la Florida (Z3A2-018-004-44S2).

Fig. 27a. Nariguera de botón. Detalle de chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque (28,6 x 13 x 22 cm). MAAC 2009, GA-1.1240.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 27c. Narigueras. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, OJama 04110.

permitiría interpretar en el mismo sentido –como instrumento de percusión– otros accesorios cosidos a las camisas o ponchos representados en figuras Jama Coaque, a modo de lengüetas o tiras de metal, posiblemente de cobre, cosidas a pares para chocar entre sí, que pueden verse, por ejemplo, en la figura 15b.

La vinculación entre chamanes y cascabeles también está atestiguada etnográficamente, ya que se trata de uno de los instrumentos preferentemente utilizados por este grupo de especialistas en todas las culturas. Un ejemplo de ello son los cascabeles de cuero empleados por los chamanes Tehuelche, Chile, junto con tambores y sonajeros[109].

En relación con la cultura Jama Coaque, entre los objetos inventariados en el saqueo del poblado de Coaque, según relaciona Hampe Martínez (1989: 88), se menciona un cinturón *de canuto y cuentecitas menudas redondas de oro bajo, y tenía a un cabo 52 cascabelicos a vueltas de chaquira colorada...* En este caso, la cita describe cascabeles de chaquira colorada y el término *vueltas* sin duda se refiere al uso de la palabra que según el Diccionario de la Real Academia Española, se utiliza para designar los adornos sobrepuestos a los puños de las camisas o indumentarias, es decir, que estarían al borde del cinturón. A continuación de la referencia a este objeto, la relación anota otros objetos de gran valor, en concreto *dos espejos de indios, guarnecidos de cercos de oro delgados.* ¿A qué se debe esta agrupación entre cinturón adornado, cascabeles y espejos? ¿Se trataría de un mismo botín y, por tanto, recuperado en la *residencia* de un personaje relevante relacionado con el culto religioso? Si recordamos la cita de Benzoni sobre el cacique Colonche, en Santa Elena, este portaba camiseta roja[110] sin mangas, joyas y un espejo.

Estos objetos mencionados, tanto las conchas-cascabel como el espejo, pueden ser emblemas de la función del chamán, en ocasiones aunando la función religiosa y política, y conforman elementos rituales que ayudan a la comunicación con el otro mundo y lo invisible. En todo caso la citada referencia confirma la existencia de otro objeto más, que posiblemente se portaba en indumentaria ceremonial, que consistía en el cinturón con cascabeles.

Pectorales

Como rasgo característico de este grupo de figuras que representan chamanes de la lluvia, además de los elementos indicados, destaca la presencia de una o dos valvas de concha sobre el pecho (fig. 25), que posiblemente se realizan con la especie *Pinctada*

[109] Coan, 1880: 152, en Cardin, Alberto, 1984: 131.

[110] El rojo y el azul se asocial al poder, quizá el primero más al poder civil y el segundo al religioso.

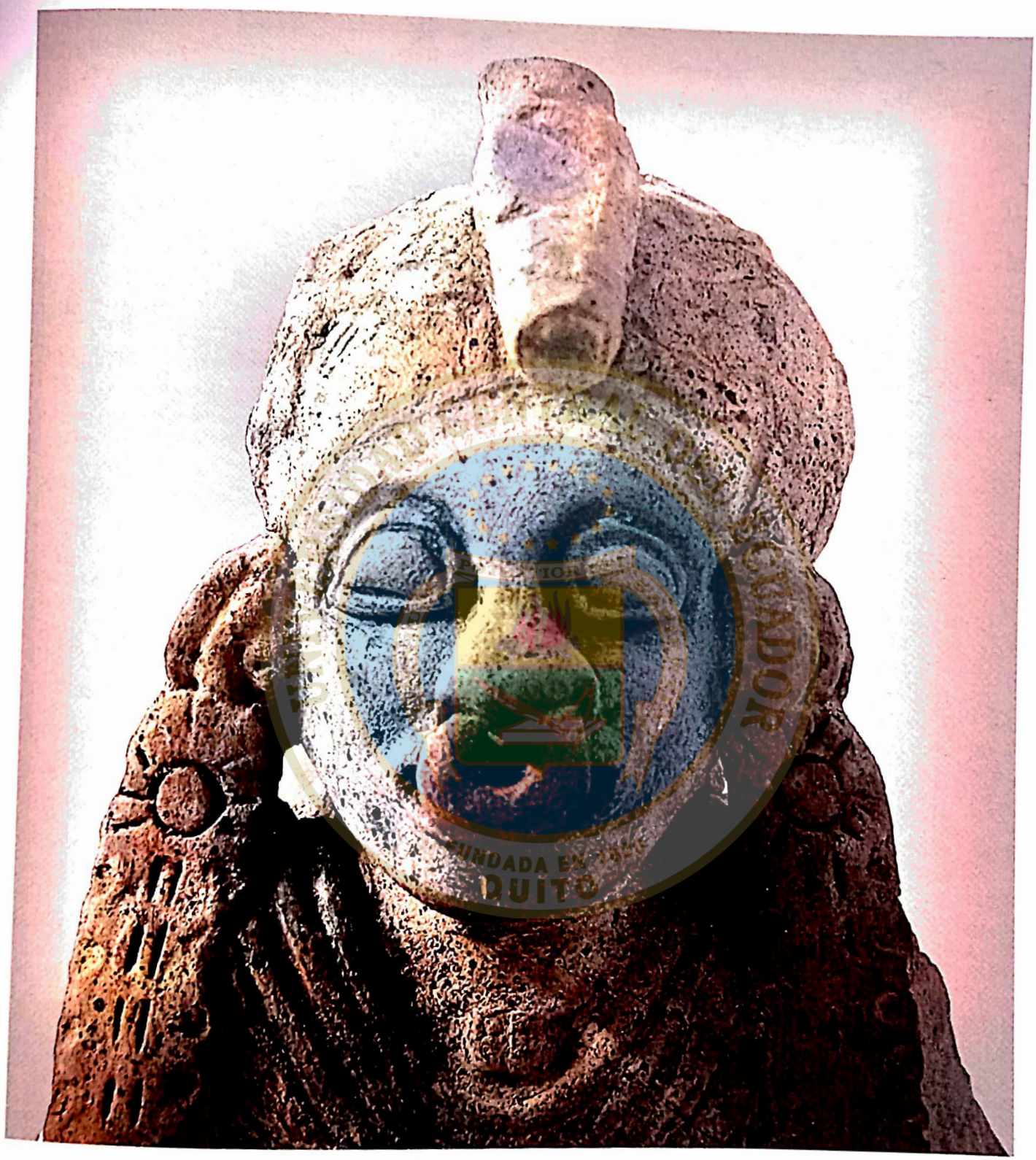


Fig. 27b. Nariguera de argolla.* Detalle de chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque (32,5 x 15,5 x 34,1 cm). MAAC GA-1.1590.80. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

* Véase Nariguera de cobre procedente de Ecuador (sin atribución cultural). Musée du quai Branly (71.1938.9.11) (1,7 x 2, 1 x 0,8 cm y 10,5 gr) o las narigueras de cobre procedentes de Esmeraldas sin atribución cultural que se conservan en el Rijksmuseum voor volkerkunde Leiden (2593_116, 2593_115, 2593_118, 2593_119).

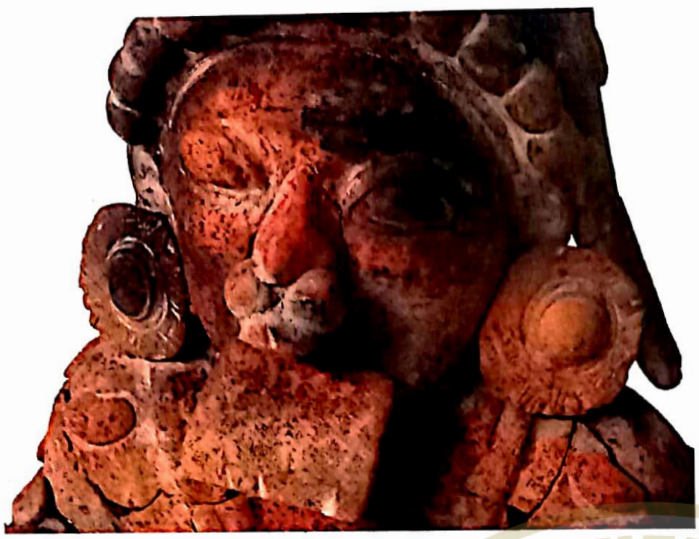


Fig. 28a. Detalle de chamán de caracoles con nariguera de botón triple. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-10.1192.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 28b. Detalle de Chamán de caracoles con nariguera y bezote de placa metálica labrada. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.16.85. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 28c. Detalle de chamán con nariguera de argolla labrada. Cultura Jama Coaque. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito. 2.5.85. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 28d. Nariguera oro laminado. Cultura Jama Coaque (1,7 x 2 cm). Museo del Alabado, OJama 04127.

mazatlánica, por su reflejo nacarado y de nuevo el alto valor simbólico relacionado.

Entre todas las figuras antropomorfas Jama Coaque analizadas se identifican 29 portando un pectoral en forma de concha, todos ellos correspondían a personajes masculinos y todos eran chamanes, por lo que es un atributo exclusivo de este grupo. Además, al menos cuatro de ellos muestran un pectoral elaborado con una concha doble.

En el contexto de la cultura Atacames, en la costa norte del Ecuador (figs. 26a, b) se recuperaron cuatro pectorales de concha, dos de *Pinctada mazatlánica*, uno de *Ostrea fischeri* y otro de *Ostrea sp.*, todos trabajados de igual forma, presentando dos orificios al centro de la valva superior[111].

Salvando la distancia cultural y cronológica, ya que pertenece a la cultura Machalilla, resulta interesante la identificación del entierro de un chamán en Salango,

[111] Guinea, 2009.

que presentaba dos conchas de *Pinctada mazatlánica* cuidadosamente depositadas sobre el cráneo del individuo, cuyo esqueleto se había desarticulado por tres partes y llevaba asociado una vasija en forma de tortuga marina[112]. Los investigadores de este yacimiento sugieren que podría tratarse de un chamán cuyo *alter ego* había sido este animal marino. En cualquier caso, se trata de evidentes referencias marítimas a través de la concha y la tortuga relacionadas con un personaje chamán.

Collares y brazaletes

Todas estas figuras presentan también adornos comunes a otras figuras masculinas Jama Coaque, como los sartales de cuentas en brazos y piernas, sobre todo en muñecas y tobillos, pero también bajo las rodillas. Destacan collares, narigueras, clavos faciales, bezotes, orejeras discoidales y sartales de cuentas.

Collar de cuentas

Puede tratarse de collares de mullu[113], de pequeñas cuentas de concha o metálicas, o cuentas tubulares también de concha tan frecuentes en las culturas prehispánicas, e incluso de semillas como los que se fabrican en todas las culturas etnográficas. Realmente, es poco lo que puede deducirse a partir de las representaciones en cerámica.

Nariguera

La nariguera más sencilla que se observa en las figuritas indicadas es un aro metálico (figs. 27b, c), un botón o una esfera (fig. 27a), también metálicos, sujeta al tabique de la nariz. En las figuras de chamanes más complejas, la nariguera se hace también más complicada, se triplica o se convierte en llamativos discos o placas laminadas (figs. 28b, c, d).

En la descripción que realiza Agustín de Zárate de los habitantes de la región equinoccial, es decir, de la costa central del actual Ecuador, el cronista menciona la utilización de esmeraldas como adornos de las narigueras, cuya disposición tendría una forma similar a las que se conservan en el Museo del Alabado (fig. 27c).

Tabla 8
Representaciones antropomorfas con bezotes y en especial con bezote trapezoidal

	Bezote trapezoidal	Bezote de botón y circulares	Otros tipos de bezotes (placas, etc)	Total bezotes
Masculino	203	47	11	261
Femenino	67	116	4	187
TOTAL	270	163	15	448

Tabla 9
Tipos de personajes portando bezote trapezoidal

	Chamanes	Danzantes	Pensadores	Sacrificadores
Con bezote trapezoidal	161	35	18	13

Los hombres traen unas camisas cortas hasta el ombligo y sus vergüenzas defuera. Hácense las coronas casi a manera de frailes, aunque adelante ni atrás no traen ningún cabello, sino a los lados[114]*. Précianse de traer muchas joyas de oro en las orejas y en las narices, mayormente esmeraldas, que se hallan solamente en aquel paraje...* (Zárate, 1947 [1555]: 465)

La variedad de narigueras en estos chamanes sugiere que el adorno no es un atributo identificativo del grupo, sino seguramente un reflejo de la situación o posición del propio chamán a la hora de adquirir unas joyas más o menos complejas. Algunas, las más elaboradas, realizadas con láminas de oro repujadas, pueden formar un juego con el bezote (fig. 28b) lo que evidencia que han sido fabricadas conjuntamente y por encargo para el chamán, ya que el bezote solo podría haber tenido este uso. En algún caso se han podido identificar otras narigueras de oro similares a las utilizadas por algún chamán (figs. 28c, d).

Bezote

El tembetá o bezote es bastante similar en todos los casos, salvo que se pueden producir variaciones en su tamaño. Todos los chamanes –no así los auxiliares–

[112] Norton, Lunnis, *et al.*, 1983: 47.

[113] Sobre las denominaciones de mullu, chaquira, etc., véase Caillavet, 2000: 86 y ss.

[114] La presencia de mechones de cabello en los laterales, asomando por lo que parece un tocado, también se reconocen en diversas figuras Jama Coaque, y sobre todo en Tolita (MBCQ 1.9.75) o el prisionero identificado como canastero procedente de Esmeraldas oriental V a III a.C. en Brezzi (2003: fig. 519).

Fig. 29. Detalle de chamán, con bezote trapezoidal y orejeras circulares. Cultura Jama Coaque. MBCQ 6.86.73.

llevan un bezote casi siempre trapezoidal o en forma de placa que sobresale horizontalmente (fig. 29). Pensamos que en este caso, el tipo de bezote, a diferencia de la nariguera, sí que podría constituir un indicador del rango o cargo del personaje –en este caso el chamán–, aunque no es exclusivo del tipo de chamán de la lluvia, ya que también se puede reconocer en los chamanes con aves y con frutos en el tocado, y en algunas sacerdotisas. En todo caso, la forma del bezote y posiblemente su material de fabricación y simbología asociadas, sí parece estar reservado a este tipo de personas vinculadas a lo sobrenatural.

En la tabla 8 se observa una tendencia en la utilización de bezotes por sexos, siendo el bezote trapezoidal preferentemente masculino y en todo caso de uso ceremonial. ¿Quiénes son los personajes que utilizan este tipo de bezotes? La distribución se muestra en la tabla 9.

Como adornos faciales femeninos se identifican frecuentemente narigueras similares a las descritas para los hombres, así como clavos faciales. En algunos ejemplos se aprecia la presencia de un botón redondeado en la barbilla, que podría consistir más bien un clavo facial[115]. Las mujeres utilizan también los bezotes trapezoidales, en algún caso colocado aparentemente sobre el labio superior, a modo de colgador de la

Fig. 30. Figura femenina con tembetá de chamán en el labio superior o como nariguera. Cultura Jama Coaque (31,1 x 18,5 x 8,6 cm). MAAC GA-1.1786.81.

nariguera[116], en lugar de ser utilizado como tembetá (fig. 30) o también como pendientes en las orejas[117]. Las mujeres que usan estos bezotes son también personajes que interpretamos como sacerdotisas, pues además se adornan con complejos tatuajes y elaborados tocados-turbantes.

Por tanto, independientemente de que se realizara una ceremonia específica para su colocación, seguramente como parte del rito de paso de la infancia a la madurez, el adorno labial constituye un aderezo vinculado al cargo, más que un elemento restringido al sexo masculino. Algunas referencias históricas sugieren en este sentido cuál era el uso y la interpretación de este tipo de adornos, pues se señala su vinculación

[115] Por ejemplo en MAAC GA-1.1031.78, GA-1.103.78, GA-1.1457.80, GA-2.1039.78, GA-7.147.76, etc. Un ejemplo metálico de bezote procedente de Esmeraldas, Ecuador, aunque sin atribución cultural, se conserva en el Rijksmuseum voor Volkerkunde de Leiden (2593_121).

[116] Además del ejemplo que se muestra en el texto, otra figura femenina con un adorno trapezoidal colgando de la nariz, se puede ver en el Museo Volkerkunde de Leiden (4659-1).

[117] Metropolitan Museum, MET 1980.34.38.

Fig. 31a. Chamán con bolso ritual y pendientes laminados en forma de búhos. Cultura Jama Coaque (58,7 x 35,6 x 13,7 cm). MAAC GA-1.2749.84.

Fig. 31b. Pendiente laminado. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-2.2294.82.

con el estatus, restringiendo su uso entre los *señores*. En la provincia de Arma (Colombia):

Traen los señores, por bajo de el labio que está sobre la barba, hechos muchos agujeros que traspasen a la boca y por allí se meten unas barretas de oro, que los cristianos llaman barbas, porque ayudan colgando hasta en bajo de la barba, y son los agujeros algunos tan grandes, que la comida se les sale por ellos, y traen sus caricories y zarcillos. (Robledo, J., 1991 [1545]: 8)

Finalmente, no todos los chamanes de la lluvia portan este adorno labial. Por ejemplo, el grupo de *chamanes de uña larga*, auxiliares de chamán para el sacrificio de de víctimas propiciatorias, no suelen llevar bezote, sino un par de clavos faciales a los lados de la barbilla, adornos más frecuentes entre las representaciones femeninas. Una confirmación más de la diferencia de estatus y función entre ellos, como se ha comentado.

Orejeras y clavos faciales

Las orejeras más frecuentes en los personajes antropomorfos Jama Coaque coincidirían con las que recoge D'Harcourt[118] en la provincia de Esmeraldas, especialmente las que clasifica con el n.º 10, que es una argolla de la que cuelga un disco circular, la 12, una ristra de aretes sujetos al borde la oreja, la 17, un pendiente colgante con flecos y alguna otra más.

Las orejeras discoidales son también bastante similares en todos los casos. Se trata de un disco (fig. 28a),

[118] D'Harcourt, 1942: fig. 17.

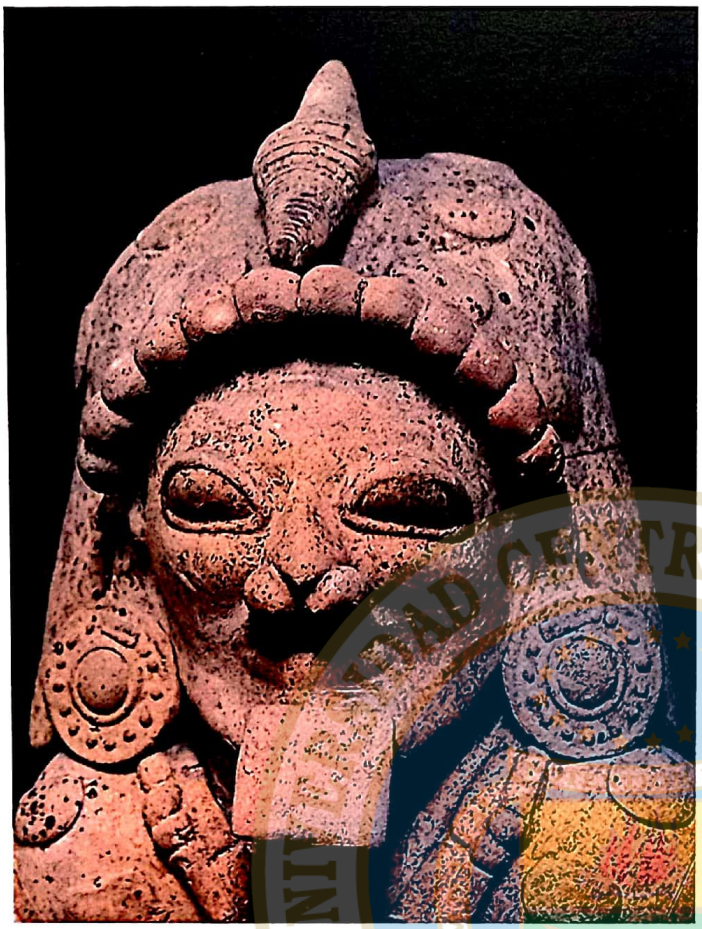


Fig. 31c. Chamán con tocado de caracoles y orejeras de disco repujadas. Cultura Jama Coaque. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito 1.57.72. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 31d. Orejera metálica. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, OJama 04118.

en muchos casos metálico, redondo, con un botón o cabujón central y en ocasiones relieves abotonados en la circunferencia (fig. 31c). En los chamanes de menor nivel, o bien no se aprecian orejeras, o bien estas son sencillas y pequeñas.

Aunque indudablemente la orejera más habitual entre la población masculina es la discoidal plana, con botón central y en ocasiones decorada, incluso entre los chamanes, los de mayor rango muestran los largos pendientes seguramente metálicos y repujados, entre cuyos motivos principales destacan las parejas de aves[119], las cabezas de lechuza o búho[120], los motivos geométricos especialmente la forma de triángulos sobrepuestos[121] y las figuras del monstruo lunar. Adornos repujados que, en su forma más sencilla, posiblemente fueran similares al que se muestra en la figura 31a y el pendiente de oro de esta misma cultura (fig. 31b).

Se aprecian también clavos faciales en muchas de las representaciones de chamán, especialmente dispuestos a ambos lados de las comisuras de los labios inferiores o sobre la nariz (figs. 32a, b).

Agustín de Zárate (1947 [1555]: 464) señala, refiriéndose a los indígenas de la zona de Atacames que *todos los indios que salían de guerra traían sembradas las caras con clavos de oro en agujeros que para ello tenían hechos.*

Costumbre que también cita López de Gómara sobre las gentes de Catámez (Atacames):

... porque los de allí traían sembradas las caras de muchos clavos de oro, ca se las horadan por muchos lugares y meten un grano o clavo de oro por cada agujero, y muchos meten turquesas y finas esmeraldas. (López de Gómara, 2007 [1552], cap. CIX)

En Esmeraldas, a mediados del siglo xvi, se describe el uso de los adornos faciales como un aderezo general *una provincia poblada de buena gente vestida y que todos andan adornados de joyas de oro en las narices y en las orejas y labios de abajo* (Martín de Carranza, 1991 [1569]: 67).

[119] Figura 32a.

[120] Esta asociación del búho con el chamán, es frecuente tanto en el de caracoles en el tocado como sobre todo en el de aves. Véase, por ejemplo, fig. 14g, 31a, 42a.

[121] Véase, por ejemplo, fig. 14a, 15l, 38 y 39 a.

Fig. 32a. Detalle de chamán con clavos faciales. Cultura Jama Coaque. Expuesto en MBCQ.

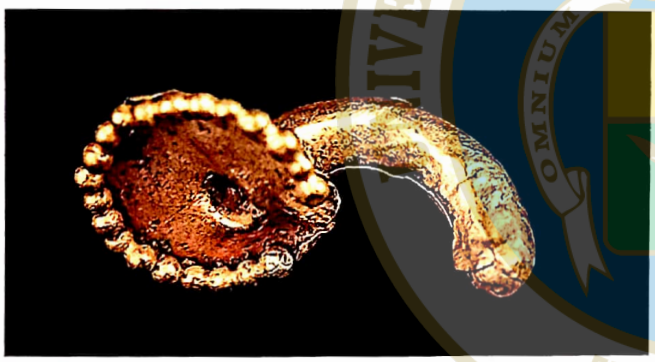


Fig. 32b. Clavo facial de oro. Cultura Milagro Quevedo. MAAC GA-10.2044.81.

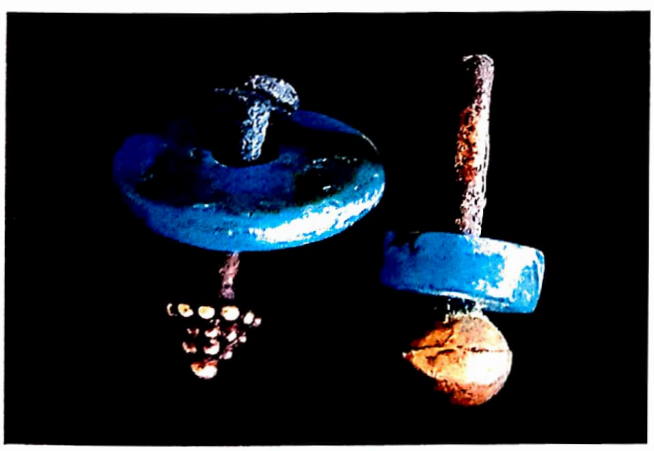


Fig. 32c. Bezotes o clavos Jama Coaque con turquesa. Museo del Alabado, CJama 04153.

La misma costumbre es recogida entre los indígenas de Manta:

Esta gente se pinta la cara, se perfora las narices, los labios, las orejas y las mejillas y las adornan con joyas cuando tienen fiestas. La mayoría lleva una camisa sin mangas, otros van completamente desnudos y algunas veces se tiñen todo el cuerpo de negro. (Benzoni, 1967 [1572], libro III: 256)

Lo que se deduce de estos comentarios es que, por un lado, determinados adornos son de uso exclusivo para los señores, y que, en todo caso, se adornan de esta forma en determinadas ocasiones, siendo por tanto principalmente de carácter ceremonial.

Sartales de cuentas

También los dobles sartales de cuentas en las piernas, uno sobre el tobillo y otro bajo la rodilla, que constituyen un atributo masculino, parecen reducirse solo a los chamanes de mayor rango, es decir, a aquellos que presentan una camiseta o poncho de mayor tamaño, mayor número de caracoles en el tocado y el pectoral completo, ciñéndose aparentemente en el resto de los casos a una tobillera.

El cronista Agustín de Zárate especifica los adornos corporales masculinos de la zona de Coaque y aunque la referencia etnohistórica tiene algunos siglos de diferencia con el inicio de la cultura arqueológica, lo cierto es que no parece haberse producido un gran cambio con relación a los 1.000 años anteriores, ni con los 500 años siguientes.

Atanse los brazos y piernas con muchas vueltas de cuentas de oro y de plata y de turquesas menudas, y de contezuelas blancas y coloradas y caracoles, sin consentir traer a las mujeres ninguna cosas destas. (Zárate, 1947 [1555]: 465)

En todo caso, no parece solo que se trate de elementos de uso exclusivo de los varones, sino que se revelan como símbolos de prestigio reservados a una élite[122].

En 1545 Jorge Robledo realizó la descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma (Cartago, Arma y Antioquia), y al describir la indumentaria de los señores, incluyendo la pintura facial y los adornos de joyas, señala lo siguiente:

[122] Gutiérrez Usillos, 2002: 145.

Traen debajo de la rodilla un gran bulto de chaquira, que es unas cuentecicas menudas muy iguales, blancas, parejas y otro tanto encima del tobillo, para que críen pantorrilla, y lo mismo hacen en los brazos, para criar molledo y lo mismo en las muñecas de los brazos y lo usan todos, ya que asimismo se atan a las piernas y los molledos de los brazos, lo cual usan desde que nacen, puesto que los que son de más bajo estado, no se ponen la ropa del arte que es la de los señores. (Robledo, J., 1991 [1545]: 2)

Según la descripción mencionada, la posición de las chaquiras presionaría de tal modo la carne, que produciría un *bulto*, es decir, una característica hinchazón en las extremidades y a esto denominan *criar pantorrilla* o *criar molledo*. Esta deformación de las piernas se aprecia también entre los grupos indígenas actuales y permanece incluso cuando se retiran las cintas. Según Rivet es uno de los rasgos característicos de los grupos Caribe, que lo practican, según el mencionado autor, con fines puramente estéticos[123]. Y constituye un nuevo vínculo de la población Jama Coaque con sus vecinos del norte, de Colombia y área Caribe.

Cabello Balboa (1945 [1569]: 5), al referirse a los Campaces, indica que había mucho oro *que traen sobre sí los naturales, adórnanse con ella las orejas y narices y muñecas y piernas, ansí de la garganta del pie como arriba en el senogil, traen al cuello unos collares hechos de una lámina de oro, mediana en grosor y de tres dedos de ancho*. La *garganta del pie* es evidentemente el tobillo y el *senogil* o cenojil, según el Diccionario de la Real Academia Española, es *la liga para asegurar las medias por debajo de la rodilla*, por tanto son las dos regiones de la extremidad inferior sobre las que se colocan los adornos mencionados.

La fabricación de chaquiras es descrita por Salazar de Villasante, en la *Relación General de las poblaciones del Perú*, al referirse a la isla de la Puná:

Y también allí hacen los indios unas cuentas tan menudas como mostaza, que se llama chaquira de oro, que es muy preciado y no hay español que lo sepa hacer, platero, sino ellos ni quien lo pueda ensartar sino sus mujeres, y hácenlo con pedernales y echados de buzos [bruces] en el suelo, que quien no lo ha visto hacer, no lo creerá que cosa tan delicada y bien hecha se haga con guijas y no con martillo de hierro. (Villasante, 1991: 60)

Cinturones

Algunos de los documentos más interesantes para llegar a conocer la joyería y la indumentaria Jama Coaque, son los que se refieren al reparto del botín obtenido en el poblado de Coaque tras el saqueo del mismo en 1531. Entre las joyas registradas figuran pulseras –*puñetes*–, espejos, cintos, collares y sartales de *piedras azules*. El objeto más valioso y ya referido fue un cinto con pequeñas cuentas de oro y cascabeles, recubierto de chaquira colorada, tasado en 50 pesos[124].

Los cinturones que vestían los grandes señores estarían adornados de chaquira, pero habitualmente consistirían tan solo en una faja de tejido, más o menos labrado y decorado según las posibilidades, sobre el que se recogería el paño que cubre los genitales, atravesando la entrepierna y dejando caer, tanto por delante como por detrás, sus extremos (figs. 33a, b, c). En Colombia se utilizan también cinturones de chaquira para recoger ese paño o taparrabo:

Tienen para ceñirse por el cuerpo los que son señores, unos cinchos de aquella chaquira blanca y de chaquira de oro y de canutos de oro, hasta un palmo de ancho de ello, el cual entre ellos vale mucha cantidad; y este es para meter el maure[125] *con el que tapan sus vergüenzas, que es vara y media de largo de lienzo de algodón, muy pintado, y una de ancho y meten el un cabo que les cuelga por delante, que las atapa, y toman el otro por debajo de las piernas y métenle por el ancho*

[123] Esto nos lleva a plantear algunos otros elementos comunes de la cultura Jama Coaque con grupos caribes de Colombia, entre ellos posiblemente los Quimbaya, y señalados por la reseña de Nicolás del Castillo sobre el libro de Luis Duque Gómez *Los quimbayas*, que se publicó en 1973 (Boletín ICC, XXVIII-2: 400). Relación que podría tener que ver con las migraciones producidas desde el norte que ya mencionamos al referirnos a la población de la región Jama. Entre estos rasgos destacan: canibalismo, poligamia de los caciques, cráneos-trofeo, predominio de estólicas (con ausencia de arcos y flechas), sacrificios humanos, ofrendas del corazón a los dioses, empalizadas de guadua, y prisioneros de guerra cebados en jaulas. Queda por comprobar si estos rasgos se pueden atribuir también a la cultura Jama Coque, aunque es evidente que algunos de ellos se reconocen de forma individual en otras culturas de Ecuador y de Perú, sin necesidad de atribuir su procedencia Caribe, que estaría refrendada por tratarse de un conjunto de rasgos culturales.

[124] Hampe, 1989: 82.

[125] Según el Diccionario de la Real Academia Española, maure es la faja con que se ciñe la túnica.

▲**Fig. 33a.** Detalle del maure en chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito. 6.86.73.

▶**Fig. 33b.** Detalle del maure o taparrabos en chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-2.2895.86.

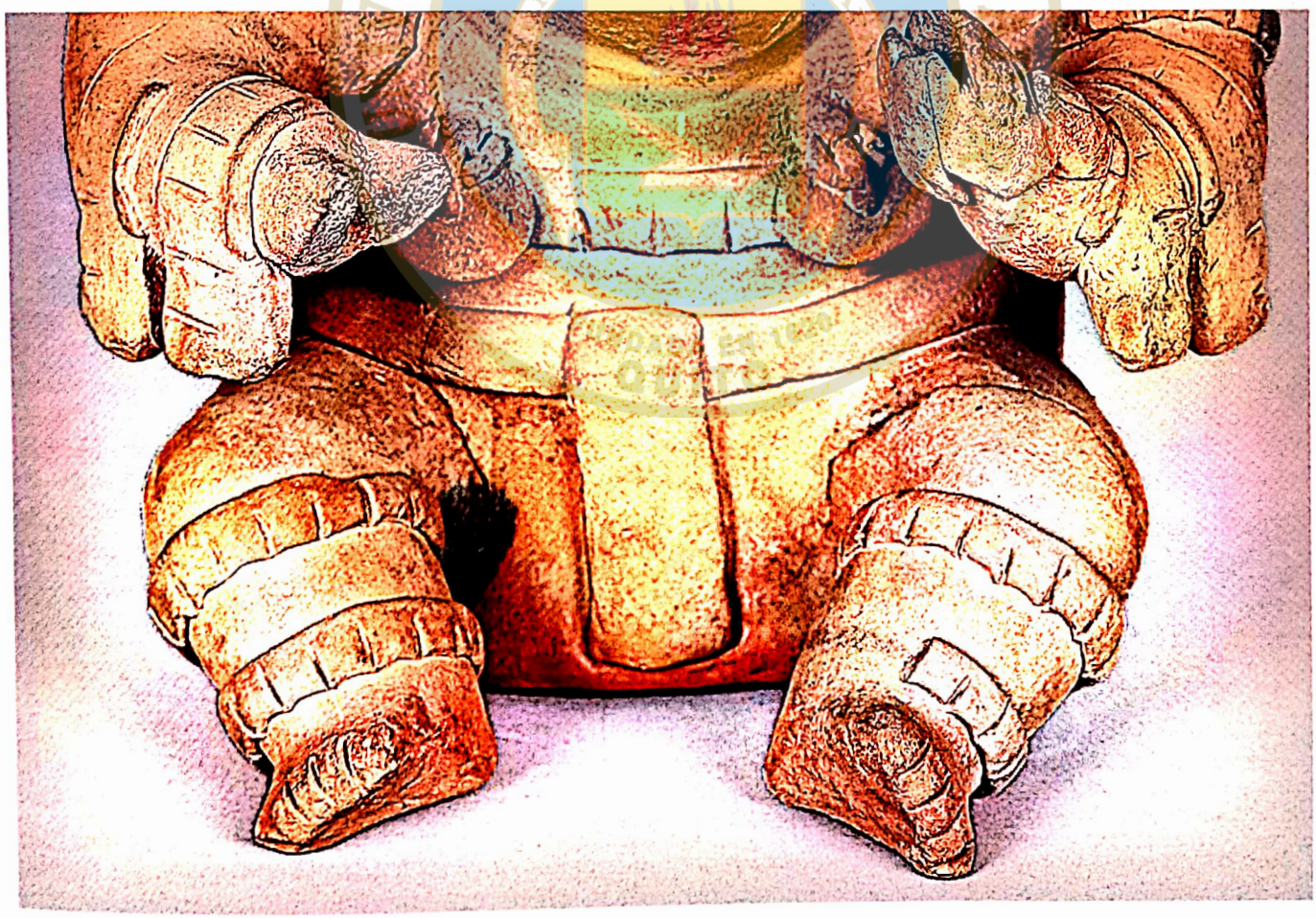


Fig. 33c. Detalle del maure o taparrabos en músico. Cultura Jama Coaque (21 x 17,5 x 19,5 cm). Museo de América 3728.

Fig. 34a Detalle del bolso de chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque. MAAC 2009, GA-1.2749.84. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 34b. Detalle del bolso de chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque. MAAC 2009, GA-1.1537.80.

y cuélgales un rabo que llega casi al suelo. (Robledo, J., 1991 [1545]: 2)

Este tipo de cinturón es utilizado por toda la población masculina, según el ancho de esta prenda se definía la categoría social:

En lugar de estos cinchos, que los señoreen, traen el que no los trae una çarta (sarta) *de cuentas gruesas, y el que no las alcanza, trae un hilo, y todos tráen estos maure...* (Robledo, J., 1991 [1545], tomo I: 2-3)

En la costa central y sur de Ecuador también son frecuentes las referencias a los cinturones de chaquira de oro y plata, muy anchos, dispuestos alrededor de las caderas de los personajes masculinos.

Esta gente de esta isla (Puná) *y los de Puerto Viexo y Túmbez traen un traxe que es unos çedaçillos en las caueças; los principales y yndios de caudal traen unos çintos texidos de chaquira de oro y plata, de anchor de quatro dedos y más, çeñidos a rraiz de las carnes, junto a las caderas, que les çiñe todo el cuerpo; traen la vestidura encima que lo tapa; las mugeres traen lo mesmo algunas, y las mugeres asimismo lo traen en las muñecas de los braços y en las piernas, arriba de los tobillos.* (Pizarro, P., 1986 [1571]: 18-19)

Es curioso que refiera la utilización de algunas mujeres de esta prenda evidentemente masculina. Sin duda, la mujer que lo portara tendría una consideración diferente a la del resto.

Uno de los pocos objetos arqueológicos de este tipo que llegaron hasta nuestros días es el que se rescató en el Cerro *El Brujo* elaborado con 26 filas de chaquiras de plata de 2 × 1 mm y, en un costado, algunos cascabeles de cobre dispuestos a manera de colgantes. Los hilos que engarzaban las chaquiras

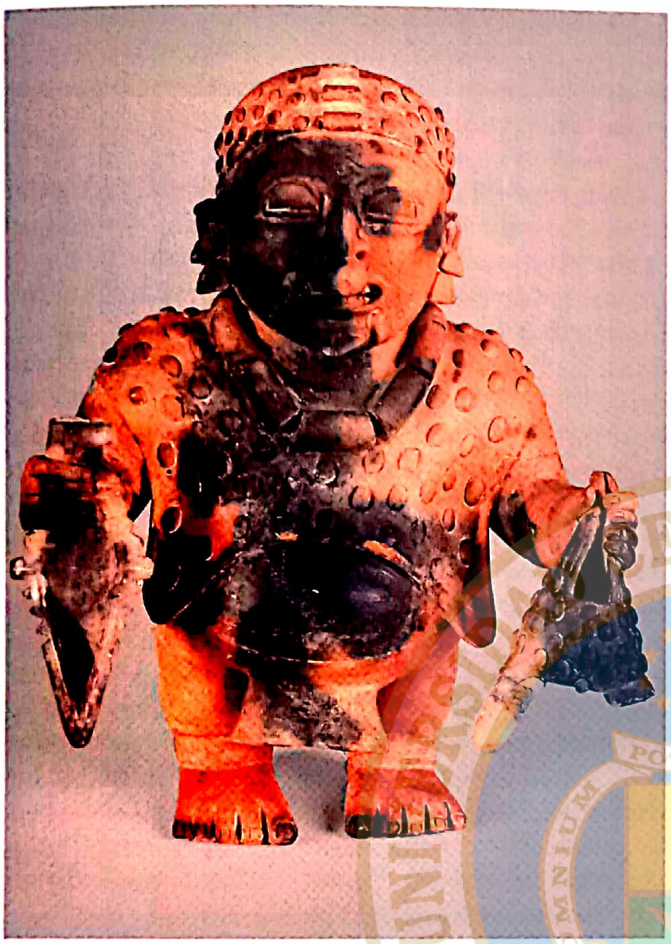


Fig. 34c. Chamán de caracoles. Cultura Jama Coaque. MBCQ 23.64.73.

remataban en un fuerte cordón trenzado que servía para ajustar el cinturón a la cintura[126]. La presencia de cascabeles de cobre recuerda claramente la descripción del cinturón recogido en el botín de Coaque que incluía cacabelicos en el borde –vueltas de chaquira–.

Los útiles chamánicos

En todo este grupo de figuras Jama Coaque que hemos identificado como *chamanes de la lluvia*, frecuentemente se encuentran representaciones de determinados objetos que permiten el reconocimiento de su función. Esta acción pretende mostrarse a través de la representación del conjunto de útiles necesario: la bolsa y bastón en unos casos o la llipta y el chupador relacionados con distintos tipos de ceremonias o rituales en otros.

Algunos de los chamanes erguidos (figs. 14a, c), portan una pequeña bolsa colgado del brazo derecho o de la mano (figs. 34a, b, c) y un bastón en la mano izquierda. Lo más probable es que dicho bolso contuviera los útiles necesarios para la adivinación o para la realización de los rituales relacionados con la actividad chamánica y el culto al agua.

De gran interés para la interpretación de estos objetos son las representaciones similares que se identifican en otras culturas, por ejemplo, las que se reconocen en las pinturas murales del área mexicana, en las que sacerdotes ricamente ataviados se muestran en pleno ritual propiciatorio de la lluvia. El rito del agua, tal y como se muestra en el mural de Teotihuacán[127], se verá más adelante al exponer los ritos chamánicos, pero interesa aquí comentar el uso de un bolso especial, claramente vinculado a estos chamanes del agua (fig. 35).

En estos ejemplos teotihuacanos[128], de los que se reconocen en varios murales de Tepantitla y Tlacuilpaxco, la talega podría tratarse, según algunos investigadores, de bolsas de incienso[129], cuya asa está realizada con estera y se remata por un cascabel o una cabeza de animal. El chamán que la porta viste sobre su cabeza lo que se ha identificado como piel de serpiente, aunque pensamos más bien que se trata de una máscara de caimán. La interpretación de esta escena está claramente vinculada al rito de agua, tanto por la presencia del reptil en el atuendo del chamán, como los caracoles pintados en la voluta que representa la invocación verbal que realiza el personaje y/o en lo que arroja con su otra mano, la izquierda de nuevo, y que previsiblemente ha sacado de la bolsa en cuestión.

La sección I, sobre los *Hechiceros en común*, del tratado quinto *de los hechiceros* del famoso *Itinerario para Párrocos de Indios*, de don Alonso de la Peña Montenegro (1985 [1771]: 185), obispo del Obispado de San Francisco de Quito, refiere las palabras de un doctrinero que perseguía a un *hechicero*:

[126] Zevallos, 1995: 379-81.

[127] Véase en *The Ancient Americas*, reconstrucción del mural de Tlalocan, México, Teotihuacán. Fresco en el Museo de Antropología de México (dos chamanes arrojan conchas al pie del árbol de la vida, p. 141).

[128] Murales similares a los del palacio de Palacio de Tepantitla en los que se reconoce la figura del chamán de la lluvia de Teotihuacán pueden verse también en el Museo Barbier-Mueller (506.01), The Art Institute of Chicago (3667_591317) o en el San Louis Art Museum (2371978).

[129] Nielsen 2006: 5 y 6, figura 8.

Fig. 35. Fragmento de muro pintado con representación de bolso de chamán. Estuco sobre mampostería. México, Teotihuacán, 200-600 d.C. (Largo 101 cm). Inv. 506-01. © Musée Barbier-Mueller. (Fotografía Studio Ferrazzini Bouchet).

Fig. 36. Chamán con colgante en forma de colmillo. Cultura Jama Coaque (14,4 x 13,7 x 23,5 cm). MAAC 2009, GA-1.2654.84. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Le hallé en una choza dentro de una quebrada honda: que el talle y mala figura daba á entender quién el era; embarguele un costalillo[130] *donde tenía hierbas, raíces, etc.*

Este costalillo, a juzgar por su propia referencia, probablemente tendría forma de saquito, como el que se muestra en el Museo de Antropología Phoebe A. Hearts, pertenecientes a la cultura Denim[131], y que se identifica como parte del atuendo de un chamán de la lluvia de Norteamérica, y que curiosamente es de color azul intenso. Los bolsos para chamanes de la cultura Jama Coaque, como los de Teotihuacán, realmente estaban mucho más elaborados que este sencillo saco de tela, pues se aprecia cómo también disponía de asa y una decoración externa de apliques de caracoles similar a las del poncho y tocado (de *Oliva* o *Cypraea*), aunque su forma podría ser de lo más variado.

Por su parte Lars Peter Kvist y Anders S. Barfod (1991) describen los rituales curativos de los Cayapas, realizados por un chamán de este grupo. En todos ellos, y esto lo consideran un rasgo precolombino, los chamanes Cayapa, Colorado, Otavaleños y otros, antes de iniciar la curación, colocan una serie de objetos sagrados que extraen de sus bolsas, y que incluyen figuritas probablemente prehispánicas.

En la mano opuesta a la que sujeta el bolso, es decir, en la mano izquierda de estas figuras erguidas Jama Coaque, se reconoce la forma de un bastón, de forma cilíndrica y alargada, y rematados algunos por distintas terminaciones con forma de remo o espada. El bastón solo es portado por las figuritas erguidas, no aparece en aquellas otras que muestran a los mismos pesrsonajes representados en posición sedente, lo que indica que es un objeto de una ceremonia concreta más que un rasgo identitario como lo puede ser el tocado o el bezote, por lo que se deduce que cada conjunto de objetos representa una acción ritual diferente. Y la que implica el uso del bolso ritual y el bastón tiene que ver con la invocación de la lluvia y el inicio de la siembra.

---

[130] Se denominaría costalillo, según la definición del Diccionario de la Real Academia, a un saquito de *tela ordinaria en el que se transportan granos, semillas y otras cosas*. La elección de esta denominación en lugar de otra, quizá se deba al contenido de lo que el bolso portaba, más que al propio bolso en sí.

[131] Museo de Antropología Phoebe A. Hearts. Ventureño Chumash 1_84665 y 1 84662.

Entre los chamanes contemporáneos es frecuente encontrar este mismo implemento ritual pero como objeto propio del cargo. En Antioquia, Colombia, se describe un bastón, a modo de macana, como elemento identificativo del jaibaná o chamán. Y en Perú, por ejemplo, el bastón de chonta es uno de los principales símbolos de los chamanes andinos[132]. Esta vara es la que se hereda de padres a hijos para traspasar el cargo de chamán lo que recuerda la creencia en la vieja Europa, de la entrega de la escoba entre la bruja que fallece y su sucesora, ya que simboliza o concentra el poder de la misma, que pasa así de una a otra. En relación con el agua, los denominados *alcaldes del agua*[133] también utilizan varas con cabezas de serpiente como símbolo de autoridad y otros objetos rituales, aún hoy en día en Arequipa.

Estos elementos mágicos están cargados de un poder difícil de manejar, y especialmente la mesa y el bastón son objetos *peligrosos* cuando el maestro fallece sin que ningún discípulo los herede, pues concentran todo su poder espiritual. Para deshacerse de ellos se han de envolver en lana de colores y hundirse en las profundidades del lago[134].

En la mayor parte de estos chamanes, el espejo también juega un papel fundamental para las curaciones, pues permite ver el alma de los difuntos y conectarse con el otro mundo. Sin embargo, se destaca siempre como *objeto principalísimo* el bastón, sin el cual *el jaibaná es cosa nula*[135] que tienen representado el espíritu protector o guía, su patrón o *jai*.

No es descabellado pensar que el material con el que fabricaran estos bastones Jama Coaque fuera también la socorrida madera de palma de chonta, cuyas espinas tienen usos rituales en relación con las cabezas reducidas y con sus frutos se elaboran bebidas o substancias rituales.

Colgantes en forma de colmillos

Uno de los adornos más comunes entre los chamanes que se identifican asimismo en otras representaciones masculinas Jama Coaque, son los colgantes en forma de colmillo con rostros antropomorfos (fig. 36). No nos detendremos aquí a analizar estos objetos, ni las lliptas que los acompañan formando un conjunto, puesto que se expondrán al tratar sobre el consumo de alucinógenos. Simplemente es preciso reseñar que se trata de un elemento que integra también la parafernalia y adornos de los chamanes con indumentaria de caracoles en determinadas acciones rituales.

Colores en la indumentaria

Por último, otro rasgo identificativo de estos chamanes es, sin duda, la distribución de colores en la indumentaria y el cuerpo. Se puede deducir, a partir de los restos de pintura conservados en algunos ejemplares, que en el textil del poncho y el tocado se utilizaba el característico azul-verdoso Jama Coaque, ambos ribeteados en rojo (fig. 37a). El azul o el verde también adornaban brazos y piernas, representando el tipo de materiales que compondrían las pulseras, brazaletes o senojiles. En rojo se pintaban las manos y la mitad inferior de la cara, alrededor de la boca, como hacen más claramente los auxiliares de chamán.

En resumen, es obvio que todas esas diferencias en la indumentaria y en los objetos característicos del chamán estarían expresando una diferencia en el mundo social real, fácilmente reconocible por los miembros de la misma. El bezote trapezoidal despunta como uno de los indicadores característicos de grupo masculino de chamanes de la lluvia, pero no es válido para establecer diferenciaciones internas en el grupo, puesto que casi todos los chamanes lo presentan, a excepción del grupo del chamanes-sacrificadores de uña larga. Sin embargo, otros elementos sí que permitirían establecer esta jerarquización; por un lado, el número de caracoles del tocado y, por otro, el pectoral –tanto su presencia como posiblemente su forma simple o doble–, así como el tipo de tocado, el bastón o la bolsa. Otros adornos también están indicando sin duda diferenciaciones sociales, como las orejeras con largos pendientes colgantes labrados en oro, que se relacionan también con una mayor riqueza ceremonial, y posiblemente con un origen del personaje de un grupo social privilegiado, al igual que el uso del banco o asiento.

Chamanes y tubérculos

En ocasiones se representan algunos personajes ataviados con indumentarias similares a los chamanes, es decir, con tocados de caracoles (figs. 37b, c, d),

[132] Mario Polía, 2000: 74, pie de fotos.
[133] Sánchez Garrafa, 2008: 124.
[134] Polía, 2000: 133.
[135] Rochereau, 1929: 72.

Fig. 37a. Chamán con poncho y tocado de caracoles (azul y rojo) y pintura facial de los mismos colores. Cultura Jama Coaque (26,6 x 23,5 x 16,3 cm). MAAC GA-7.221.76.

Fig. 37b. Chamán sentado sobre tubérculos. Cultura Jama Coaque. MAAC 2009, GA-2.2865.85.

Fig. 37c. Chamán sentado sobre tubérculos. Cultura Jama Coaque (23,1 x 15,8 x 15,7 cm). MAAC 2009, GA-20.1221.79.

Fig. 37d. Chamán de caracoles sentado sobre tubérculos. Cultura Jama Coaque (32,4 x 38,7 cm). Museo del Alabado, CJama 02054.

sentados sobre unos tubérculos, que generalmente se interpretan como yucas[136].

El hecho de que los chamanes de la lluvia (fig. 37d) se representen sentados sobre el tubérculo, sugiere una relación muy directa entre este tipo de personajes y este planta. Vinculación que ha de tener un significado ritual o simbólico especial y claramente relacionado con su cultivo, que es posible, por tanto, que constituyera la base alimenticia del grupo, al menos simbólicamente, frente al maíz que es el gran ausente en estas representaciones.

Las evidencias arqueológicas inducen a pensar que este tubérculo podría tratarse de la yuca (*Manihot esculenta*). Deborah Pearsall[137] en el estudio arqueobotánico de la cultura Jama Coaque identificó diversos tipos de tubérculos, como la achira (*Canna edulis*), el llerén (*Calathea allouia*) o la *Maranta arundinacea*. La raíz que realmente muestra mayor similitud, en forma y tamaño, a la que se representa en estas vasijas, sería la yuca, también identificada en la mencionada investigación[138].

Además, una vasija conservada en el Museo del C.C. Simón Bolívar, evidencia este reconocimiento con la yuca. La vasija que representa un tubérculo Jama Coaque, como se puede apreciar en la figura 37e, presenta un conjunto de raíces tuberosas, que aún conservan parte del tallo central, del mismo modo en que se representa la yuca en la cultura Moche[139] (fig. 80), con forma de caña. En ese tronco central se distinguen nudos con yemas en forma de *T*, e hijuelos, otra característica de la yuca. Por otro lado, la asociación de esta yuca con la planta trepadora trifoliada que veremos más adelante es realmente interesante y podría ayudar a explicar la función de esta última que se observa representada de forma constante sobre la cabeza de ciertos personajes, incluidos chamanes o señores sentados sobre el tubérculo (fig. 37c).

¿Cuál es la relación entre los chamanes de caracoles y estos chamanes con la yuca? En primer lugar, este vínculo se fundamentaría también en la creencia de que los dioses de la lluvia eran los dueños de las plantas alimentarias. Entre los mitos aztecas, los dioses de la lluvia eran los señores originales de las plantas cultivadas, especialmente el maíz, y por tanto eran dioses de la agricultura. El maíz y los otros cultivos tuvieron que ser robados o intercambiados con los

[136] Otros chamanes sobre yuca: GA-5.537.77, GA-4.537.77, GA-6.537.77. Museo del Banco del Pacífico J92, y en el catálogo *Art Precolombí, en Col·leccions privades catalans* (1985: 140). En todos ellos las figuras antropomorfas son masculinas.

[137] Pearsall, 2004: 63.

[138] Pearsall, 2004: 64.

[139] Son diversos los ejemplos conservados en el Museo Larco Hoyle, como la botella con asa estribo en forma de tocón con yucas (MARLH 110-003-005, 110-003-007, 110-003-008), fase Moche II.

Fig. 37e. Vasija fitomorfa con tubérculos de yuca y planta trifoliada. Cultura Jama Coaque (17,3 x 28,2 x 26 cm). MAAC GA-1.2539.83.

dioses, y la forma de pago más frecuente consistía en el sacrificio humano[140].

Así que nos planteamos, a partir de esta interpretación iconográfica y de la mayor frecuencia de estos chamanes con yucas, si este tubérculo conformaba la base de la alimentación Jama Coaque. ¿Por qué no se representa el chamán junto al maíz? Parece que el chamán controlaría el cultivo de la yuca, el tipo de siembra seguramente por esquejes, o las fechas de recolección. El cultivo vegetativo o por estacas sin duda requería un conocimiento previo del manejo de las mismas, cómo cortar la planta, cómo provocar la germinación, la época de plantación, entre otros. Y además la yuca es un tubérculo, por lo que la asociación con el interior de la tierra, la oscuridad, la noche, la hace más apropiada para este chamán en este ciclo de invierno.

Chamanes y lateralidad

Los poporos y lliptas suelen aparecer en los enterramientos asociados a la mano izquierda[141] del esqueleto, lo que indica que su usuario era diestro, pues el palito se utilizaría con la mano más hábil, la derecha en este caso, como se ha visto en las representaciones Jama Coaque. Pero esta tendencia tiene una excepción, precisamente en el grupo de los chamanes, quienes preferentemente se representan zurdos.

[140] Broda, J., 1971: 259.

[141] Raymond, 1993: 36, nota 4; Stahl, 1984: 226-229.

Tabla 10
Número de personajes zurdos y diestros

	N.º total	N.º Total reconocidos	Zurdos	Diestros	Porcentaje de zurdos del total identificados
Chamanes	406	133	62	71	46,61%
Pensadores	25	24	9	15	37,50%
Guerreros	20	18	2	16	11,11%
Vomitador/defecador	32	12	1	1 1	8,33 %
Coquero	46 (no chamán)	28	1	25 + 1 mujer	3,57%
Danzante	107	13	1	12	7,69%
Músico	34	18	3	15	16,66%
Sacrificador	25	17	2	15	11,76%
Cazador	3	1	0	1	0,00%
Remero	5	5	0	5	0,00%
TOTAL	**703**	**269**	**81**	**187**	**30,11%**

La clasificación de los personajes femeninos en este sentido resulta más compleja, porque no siempre portan objetos en las manos con los que establecer comparaciones. En todo caso, se han identificado cuatro personajes femeninos diestros, frente a dos femeninos zurdos. El resto de las figuras antropomorfas en las que se ha podido reconocer el uso preferente de alguna mano (para sostener la llipta, el bastón o el elemento de acción), son masculinos, dominando los personajes diestros, si bien, la mayoría de los zurdos se concentran de manera especial entre los personajes asociados al ámbito religioso (chamanes, sacrificadores, etc.). En la tabla 10 se evidencia esta proporción de personajes zurdos, que alcanza casi el 50% del total en el caso de chamanes masculinos, una cifra que no es la habitual en la sociedad en general donde el porcentaje de zurdos suele ser como máximo del 13%. Esta proporción sugiere claramente que las personas nacidas con la lateralidad izquierda dominante tenían más posibilidades, o estaban destinados a convertirse en chamanes.

El ritual de iniciación chamánica

Los ritos de paso y especialmente el rito de investidura del chamán, como el del cacique, constituirían con toda probabilidad uno de los principales acontecimientos para la sociedad Jama Coaque. En algunas representaciones que podrían evidenciar ciertos rituales de este tipo, se identifican iconografías fitomorfas reiterativas que reproducen un vegetal concreto. Esta representación fitomorfa, cuyos rasgos describiremos y comentaremos a continuación, destaca como un elemento con alto contenido simbólico y ceremonial dentro de esta cultura. No conocemos bien cuál es su significado, pero sí su asociación a determinados componentes rituales que es preciso describir y que contribuyen a comprender algo mejor el mundo ceremonial Jama Coaque.

Son numerosas y variadas las figuritas en las que se reconoce esta planta, la misma que hemos reconocido enrollada en el tallo de la yuca, ya sea de forma esquematizada como un motivo cónico y ramificado, o sobre la cabeza de la figura conformando el remate de una especie de gorro o casco (fig. 38) como señalamos en el personaje sentado sobre yucas (fig. 37c). Se trata de una esquematización fitomorfa predominante en un tipo especial de vasija, de la que trataremos al analizar los ritos chamánicos y los alucinógenos. Y curiosamente este *casco* con vegetal es utilizado simultáneamente en representaciones masculinas y femeninas, eso sí, en rituales diferentes, que aparentemente tienen en común la comunicación con la divinidad o el paso liminar de un estado a otro.

¿Por qué motivo se representan estos diferentes tipos de figuras con un mismo espécimen de planta concretamente sobre sus cabezas? Es evidente que tiene un sentido ritual y simbólico, y no constituyen tan solo un mero adorno, pero desconocemos el contexto ceremo-

nial de su uso, excepto en algunos escasos ejemplos. En ellos, la planta se asocia con un tipo de encierros rituales de determinados personajes, como se aprecia en la figura 39a, que en la descripción que ofrece el museo donde se conserva se señala que se trata de un individuo masculino, un chamán sentado que tiene un *casco que soporta un elemento como cuerno adornado con tentáculos o bolas*. Que es un chamán, es posible, aunque también podría tratarse de un cacique, ahora bien de que se trata de un encierro ritual y que porta sobre la cabeza la planta en cuestión, en su forma esquemática, no cabe duda alguna.

En general, según recoge Mircea Eliade (2001: 119), la reclusión ritual en una cabaña, así como las duras pruebas físicas a las que se somete al aprendiz y el uso del tabaco, desempeñan un papel esencial en la iniciación de los chamanes sudamericanos. Por tanto, ¿podemos afirmar que existía un período de reclusión ritual para la iniciación de los chamanes Jama Coaque? Obviamente, eso parece, y sobre todo teniendo en consideración que hemos descartado que se trata de encierros de iniciación femenina, por el sexo del personaje representado.

Únicamente hemos podido identificar tres vasijas cerámicas que representan este tipo de estructuras que podrían corresponder a encierros rituales (figs. 39a, b, c). En la primera de ellas, bien conocida y ya mencionada, se distingue una especie de cabaña de muy reducidas dimensiones, de planta rectangular y tejado a dos aguas, en cuyo interior, prácticamente ocupando todo el espacio, se dispone una figura masculina que porta sobre su cabeza la mencionada planta ritual. La estructura no tiene puerta y las paredes presentan perforaciones en forma de elementos cruciformes (la cruz andina) para permitir el paso del aire y la luz. El elemento central de la decoración perforada es una imagen romboidal escalonada. En realidad se trata de dos pirámides de tres escalones, una erguida y la otra invertida, unidas por sus bases, que seguramente esquematizan la concepción cosmogónica del universo: tres cielos y tres inframundos. Una concepción que se refleja también en la propia estructura piramidal con tres escalones o alturas (fig. 40a).

La representación detallista permite deducir cuál era el sistema constructivo de la misma, pues en los extremos de las paredes laterales se aprecian las cañas finas de bahareque, posiblemente atadas entre sí y enlucidas con barro. Un sistema de construcción que se asemeja al que se utilizaría para levantar las viviendas de bahareque, como describe Bernabé Cobo:

Fig. 38. Personaje masculino con tocado ritual con plantas. Cultura Jama Coaque. MBCQ 3-27-82. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 39a. Personaje con tocado de plantas en encierro ritual. Cultura Jama Coaque (18,5 x 15,8 x 19,9 cm). MAAC GA-1.429.77.

Tienen por paredes y cerca un encañado muy cerrado y tejido a modo de zarzo, el cual hacen hincando en el suelo un orden de cañas bravas o de varas muy juntas, y a los codos del suelo, poco más o menos, atraviesan una caña por medio a modo de trama, dichas cañas hincadas, las cuales como cairel cruzan por encima de aquella caña atravesada, y a otro tanto trecho atraviesan otra; y desta suerte, con tres o cuatro que atraviesan, con las cuales van cruzando y entretejiendo las que suben derechas, queda hecha la pared. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIV, cap. III: 240)

El segundo elemento de reclusión que se reconoce en la cerámica Jama Coaque es un cubo completamente decorado (fig. 39b), cerrado por todas partes excepto varios orificios para respirar y comunicarse con el neófito, cuya representación intuimos que se encontrará dentro del mismo. La estructura se alza sobre una base aislante del suelo, y la construcción nuevamente parece haberse realizado con cañas de bahareque, como se aprecia en el perfil de la plataforma que se dispone de suelo o base del armazón. La decoración es la misma que se repite también en los elementos rituales piramidales relacionados con el chamán de caracoles, sobre todo en su ceremonia pública, como veremos. Se trata de flores de tres o cuatro pétalos con botón central perforado y botones o semillas circulares con perforación central.

Finalmente, el último objeto similar que hemos identificado reproduce un posible encierro ritual (fig. 39c), pero en este caso se trata de una estructura circular con una apertura romboidal a modo de puerta, a través de la que es posible identificar la presencia de una figura en su interior, si bien no es posible afirmar su sexo o adornos que permitan su reconocimiento.

Lo más probable es que todos ellos representen el encierro ritual de iniciación de un chamán o de un cacique que, en todo caso, seguirían patrones muy semejantes. En la región de Bogotá, Colombia, Gonzalo Fernández de Oviedo[142] describe el encierro ritual de hombres y mujeres *principales*, que en ocasiones se prolongaba durante largos años en los que no se les permitía ver el sol. La duración dependía del rango del neófito, pues cuanto más principal era, más tiempo permanecía encerrado. Tras ese período de reclusión, la ceremonia de perforación de orejas constituye la marca externa que confirma que se ha producido esa transformación.

Entre los Muiscas se describen encierros rituales de larga duración[143]. En unos casos se trataba de un neófito, es decir, de un aprendiz de sacerdote cuyo cargo era heredado por línea materna (el hijo de la hermana[144] del sacerdote), y en otros casos, un encierro ritual también para el sucesor del cacicazgo en su etapa adolescente, que reproduce una evidente secuencia ritual sagrada muy similar a la de la investidura del chaman/sacerdote[145]. Al iniciado se le recluía durante cuatro o seis años en un bohío preparado al efecto (cuca) construido en las proximidades de un arroyo, y separado del resto de viviendas. La construcción estaba cerrada por todos los lados, salvo un agujero por el que le introducían la comida, que obviamente no incluía ni ají ni sal. Permanecían en penumbra, salvo la luz que entraba por unas paredes de pergamino de piel de venado.

El objetivo de ese aislamiento era el ayuno y el aprendizaje del neófito, pues cada noche eran instruidos por los sacerdotes más viejos que les enseñaban los espacios secretos[146], los santuarios, los gestos rituales, frases y acciones dentro de los templos, el uso del incienso o la distinción y aplicación de elementos vegetales como alimentos rituales. Era el momento también en que, una vez producida la transformación ritual, se realizaba la ceremonia de perforación de orejas y nariz, lo que evidentemente muestra coincidencias con el rito de paso de iniciación a la madurez de los jóvenes varones. Obviamente, como todo rito de transformación, la reclusión terminaba con una gran fiesta, una ceremonia pública.

¿Por qué tenían que ocultar al neófito de la vista del resto? Los Muiscas lo protegían del sol durante el tiempo que duraba la iniciación. De hecho, tan solo podía abandonar el recinto en ocasiones muy especiales para realizar baños rituales, y siempre durante la noche. El sol anularía el efecto de transformación

[142] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXVI, cap. XXVIII: 402, y cap. XXXI.

[143] Fray Pedro Simón, 1891, Parte II, noticia 3, cap. 5.

[144] El sistema de trasmisión del cacicazgo al hijo de la hermana del cacique es descrito por Fray Pedro Simón, 1891, 2.ª Parte, noticia 2, cap. X, p. 144.

[145] Fernández de Oviedo (1852, 2.ª parte: 121, 128). También Fernández de Piedrahita (1942 [1688], tomo I, libro II, cap. V: 49) describe la sucesión al cacicazgo entre los Muiscas: *al sobrino a quien llamaba la sucesión le criaban desde pequeño en un templo con todo recogimiento, asistiéndole guardas que le celasen y registrasen las acciones; no le consentían ver el sol, prohibiéndole comer sal y comunicar mujeres...*

[146] Correa, F., 2005: 129.

Fig. 39b. Representación de encierro ritual. Cultura Jama Coaque (18 x 15,4 x 13 cm). MAAC GA-6.510.77.

Fig. 39c. Representación de encierro ritual. Cultura Jama Coaque (dm 12 x alt. 13,8 cm). MAAC GA-11.883.78.

del chamán, que va adquiriendo poderes a partir de la luna, el agua, la noche, y la parte femenina de la concepción del universo. La vinculación de los chamanes con estos elementos es casi una constante en toda América, quizá porque la noche es el momento en que los dos mundos, el terrenal y el espiritual, se juntan y es más fácil transitar entre ambos, y porque la luna es un ejemplo claro de la transformación, muerte y renacimiento cíclicos.

Este rito de iniciación chamánica con aislamiento del neófito también se recoge entre los Chiribichenses, en Cumaná (Venezuela), según describe Pedro Mártir de Anglería:

Tienen maestros diestros en el arte mágica, y les llaman pinches: les reverencia y les veneran como dioses. A los diez años o doce, escogen de entre los muchachos los que por conjeturas conocen que la naturaleza los ha destinado para semejante ministerio... por espacio de dos años... se abstienen de todas las cosas que tengan sangre, y de todo acto y aun pensamiento venéreo, no bebiendo más que agua, y viven sin trato alguno de su padres, parientes ni compañeros. A los maestros solo les ven por la noche. Les dictan a los muchachos unos cantares, en que llaman a los demonios, y a la vez les enseñan el modo de curar a los enfermos. (Mártir, P., 1989 [1530], década octava, cap. VIII: 521)

En Ecuador también se reconocen ejemplos de una vinculación entre los caciques y *encierros rituales*, además relacionados con las tolas. La información está extraída de unos interesantes testamentos de los caciques don Sancho Hacho de Velasco y su esposa y hermana, doña Francisca Sinasgchi, caciques de Latacunga, quienes fueron enterrados vivos por sus súbditos dentro de una especie de tola o cerro redondo, como ceremonia de confirmación de su dominio sobre la extensión del cacicazgo con una clara raíz prehispánica. Todo lo que alcancen a ver al salir de su entierro ritual conformará sus dominios. Este cerrillo constituye una especie de

Fig. 40a. Botella en forma de pirámide escalonada. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.46.81.

pacarina, o lugar de origen de la etnia o del grupo. En concreto, Sancho Hacho describe los siguientes:

Ytem declaro más por mis bienes en Pinipullo un cerrillo redondo como vamos (según se va) *deste dicho Pueblo de Latacunga a Quito, la cual me sirvió de madre, me enterraron vivo en el qual cerrillo para casarme con mi hermana doña Francisca Sina Sigche. Saliendo de él, todo lo que mi vista alcanzó me las adjudicó el Ynga...* (Oberem, U., 1993)

Por su parte, su esposa también declara en su testamento la existencia de un cerrito donde fue enterrada ella, distinto del de su marido, y de donde salió también para confirmar los límites de sus posesiones. La ceremonia consiste en una toma de posesión y legalización del dominio sobre las tierras y acceso al cargo de cacique, además de que parece formar parte del rito de matrimonio. El simbolismo entre la tierra y la madre y la asociación entre el surgimiento de la tierra y el renacimiento, con un nuevo estatus, son evidentes.

El aislamiento tiene como fin, no solo el entrenamiento en la soledad o la abstinencia esenciales en la preparación para el contacto con lo sagrado, sino la propia muerte iniciática del neófito y el despertar de las capacidades visionarias, mentales y sobre todo del conocimiento del chamán, o del cacique, que se materializa en un aprendizaje continuado. Para ser reconocidos como tales, los chamanes han de seguir una doble instrucción, una de tipo extático, en la que es elegido mediante un sueño o un trance y otra posterior en la que aprende nombres, mitos, genealogías, botánica, y rituales y conocimientos generales[147]. Una es de carácter místico y la otra de tipo práctico.

No es descabellado pensar que las figuras cerámicas Jama Coaque que muestran esta reclusión ceremonial puedan estar representando un ritual de iniciación al sacerdocio o al cacicazgo, considerando el papel significativo que ambos personajes debieron jugar en su sociedad. Si consideramos que este proceso ceremonial debía ser rematado mediante la celebración una ceremonia pública de confirmación, debemos buscar aquellas otras representaciones que pudieran aludir a esta presentación pública del neófito y así reconocer si se trata de chamanes o caciques.

Al contrario que la reclusión, la presentación del neófito consistiría en su pública exhibición mediante la que debe darse a conocer su nuevo estado, si bien forman parte del complejo ceremonial de investidura. En este sentido, hemos identificado algunas de las representaciones Jama Coaque que vienen identificándose con supuestos templos con figuritas masculinas en la cúspide (figs. 40b, c).

Estas cerámicas, en las que se muestran estructuras con los tres niveles sobrepuestos que mencionamos, tienen realmente interés como parte del conjunto de ceremonias de iniciación del chamán. La primera y más conocida de ellas (fig. 40b) es la estructura piramidal rematada, por lo que según se ha venido interpretando hasta ahora era una especie de templo piramidal. En realidad, podemos suponer que, al igual que las representaciones de encierros rituales, se trata más bien de la imagen de una construcción efímera para la presentación oficial y pública del nuevo sacerdote-chamán, más que una tola o templo. De lo que no cabe duda es que el personaje masculino representado viste un tocado de caracoles y, por tanto, es un chamán como los que se han comentado anteriormente.

La disposición del personaje, sentado sobre la última de las plataformas[148], evidencia que no se ha pretendido representar una tola-pirámide como podría pensarse inicialmente, sino una estructura estrecha y alta, en este caso escalonada en tres niveles. El último nivel,

[147] Eliade, M., 2001: 29.

[148] Los espacios de las cimas de los templos fueron considerados lugares sagrados reservados a los sacerdotes (Makowski, K., 2005: 70).

Fig. 40b. Botella con chamán de caracoles sobre estructura escalonada. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.121.72.

Fig. 40c. Chamán de caracoles sobre estructura. Cultura Jama Coaque (24,6 x 12,2 cm). MAAC (en Museo de Manta). GA-1.1717.80.

la construcción, tampoco es un templo, ya que, aún admitiendo una diferencia de proporción, obviamente, sería un espacio demasiado angosto. Existen otros objetos análogos que confirman que no se trata ni de templos, ni de pirámides, aunque en todos ellos coincide la presencia de un chamán de caracoles sobre una estructura de dos o tres niveles con decoración floral y de botones perforados, muy similares entre sí, lo que permite ratificar las hipótesis que se están proponiendo.

Por ejemplo, una de estas estructuras semejantes es la que muestra un chamán sobre una construcción cilíndrica (fig. 40c), con una plataforma en la parte superior. La estructura se divide claramente en dos cuerpos principales, decorados con bandas de flores, botones y otros motivos, similares a la de la estructura piramidal anterior, y rematada por la mencionada plataforma, en la parte superior, que de nuevo muestra un chamán de caracoles, adornado con su tocado, maure y pectoral.

Finalmente, encontramos otras dos figuras cerámicas análogas más que complementan esta interpretación y permiten afirmar que se trataría de un ritual específico. Se trata de dos vasijas con tapa que tienen asociado mediante un asa puente otro elemento estructural. En ellas se aprecia cómo la estructura se divide en tres cuerpos rectangulares no piramidales, muy decorados, que presentan sobre la plataforma superior, en ambos casos, dos imágenes. Una de ellas es un chamán antropomorfo, vestido solamente con un tocado de un único caracol, una gran nariguera y maure. La otra figura que acompaña al chamán en ambos casos es también un ave, que en uno de los

ejemplos representa claramente una lechuza[149], mientras que el otro puede tratarse de un pelícano o de alguna ave de pico largo[150].

Salvando las distancias culturales, geográficas y temporales, pero a modo de ejemplo similar de lo que supondría una ceremonia pública de un chamán, recogemos el relato de Mircea Eliade sobre la isla Car del archipiélago Nicobar del océano Índico, donde tras la ceremonia de iniciación del chamán, que implica también una especie de sepultura ritual, se realiza una ceremonia pública que culmina con un entronamiento y un paseo por las diferentes comunidades. *Después se le hace un trono, sentado en el cual lo pasean de aldea en aldea, y le entregan una especie de cetro y una lanza para combatir los malos espíritus* (Eliade, 2001: 273).

En conclusión, ¿cuál era entonces el significado de esta estructura vertical con el personaje chamánico? Analizando los elementos comunes de estas representaciones, es posible ofrecer una hipótesis coherente para su interpretación. En primer lugar, se trata de una arquitectura dividida en varias alturas, a menudo en tres niveles, físicos y simbólicos, rematada en algunos casos, por un habitáculo cubierto o *trono*, de dimensiones reducidas, ya que la figura humana ocupa buena parte del espacio disponible. Se trata de una representación sintetizada de un esquema cosmológico que, en este caso, como ya hemos señalado, es tripartito. Para acceder a esta altura, en uno de los ejemplos Jama Coaque (fig. 40b) se aprecia lo que podría ser una escalinata flexible construida con tablas o cañas, atadas con dos sogas en los laterales, que se adapta a la forma de la construcción. En el segundo caso, esta escalinata manual, necesaria para ascender, posiblemente ya se ha retirado y no se observa otra posibilidad de acceso. La vinculación ocasional de estos personajes con divinidades *aves* tendría que ponerse en relación nuevamente con el *ascenso* del nuevo chamán. Estas aves, símbolos de las divinidades, realizan la presentación o ratifican el respaldo al nuevo chamán.

¿Por qué motivo se encaraman estos personajes a este tipo de espacios o construcciones profusamente decoradas, cuya dificultad de acceso parece evidente? Podemos afirmar que se trata de un espacio ritual utilizado solo por los chamanes de la lluvia –reconocidos por los caracoles en el tocado, color azul de la arquitectura y supuestos símbolos de Tláloc–, y conjeturar que es el ámbito utilizado en el rito de iniciación a chamán para la ceremonia de presentación pública. Esta presentación del chamán sobre el poste o pirámide ceremonial constituía una referencia simbólica al viaje de ascensión a los cielos, necesarios para la conversión en chamán, que se realiza después de un período de reclusión, que simboliza el descenso al inframundo y la muerte ritual producida durante el encierro, cuya esctructura en algún caso, mantiene el mismo tipo de decoración que estas otras. En este viaje, que incluye muerte y resurrección del chamán, estaría guiado o acompañado simbólicamente por la lechuza u otra ave. El ascenso hacia el cielo por parte del chamán como una de las pruebas de iniciación es también una constante en todas las culturas. En el compendio de rituales de iniciación chamánicos[151] se aprecia una reiteración de la subida ritual a algún árbol, escalera, cuerda o una pirámide que representa los distintos cielos a los que, el chamán, va ascendiendo místicamente en su viaje extático. Y tres son, aparentemente, los cielos que conforman el universo superior.

La presencia del *trono* o asiento en la parte superior de esta estructura piramidal, obviamente, pretende enfatizar la pública incorporación de un nuevo sacerdote-chamán a la comunidad, uno de los acontecimientos más importantes para la misma, pues serán quienes garantizasen la continuidad de la vida. Con respecto a la ubicación de un personaje de rango en un *trono* sobre una estructura piramidal, no podemos dejar de referir la imagen dibujada por Guamán Poma de Ayala para el Inca (fig. 41). Es obvio que esta forma de hacer visible al personaje destacado, no era exclusiva del mundo incaico. Es más, en el norte de Perú, al igual que en ejemplos diversos de la Jama Coaque, los sacerdotes-chamanes también se encaraman a troncos o postes altos para realizar ciertos sacrificios como se verá al comentar las figuras de danzantes.

La decoración cubre toda la superficie exterior de la plataforma, en la que se representan símbolos asociados al agua, entre los que destaca un icono similar a la bigotera[152] de Tláloc (fig. 40b). Cuando no hay

[149] Catálogo de subastas Gaia, Precolumbian Art, 4 de diciembre de 2007, n.º 425 (http://www.gaiaauction.com/catalogue.php) [21 de diciembre de 2010].

[150] Catálogo 2010 (http://catalogue.gazette-drouot.com/pdf/farrandolemoine/19032010/cat%2003-2010-hd.pdf?id=6824&cp=74) [21 de diciembre de 2010] (n.º 252).

[151] Eliade, M., 2001: 11, 105.

[152] ¿Se trata realmente de la bigotera de Tláloc? En cierto sentido recuerda también al elemento vegetal que estamos analizando. En numerosas

representación de peldaños de diferentes tamaños, la división en altura se realiza mediante la indicación de una plataforma horizontal sobresaliendo (fig. 40c), y que además de remarcar el nivel, seguramente tendría una función estructural y de apoyo para el ascenso.

También son comunes los rasgos del personaje asociado a estas estructuras, lo que da la pauta para su interpretación. Se trata de una figura masculina que presenta un tocado con caracolas como el que hemos descrito anteriormente entre los chamanes. En los casos que se han reconocido estas escenas, el personaje se ha identificado como sacerdote sobre la cima de un templo escalonado. Aunque pensamos que el ritual debía ser realizado en todas las iniciaciones chamánicas, solo aquellos de mayor rango, o tan solo el reconocimiento del sacerdote-chamán principal, culminaría con una ceremonia de este tipo y sería objeto de esta representación. En ellas se puede apreciar cómo los chamanes presentan tocados con un abundante número de caracolas. Además, se adorna con nariguera, orejeras, collares y sartales de cuentas en brazos y piernas.

Fig. 41. Trono y asiento del Ynga en el Cuzco (sic). Guamán Poma de Ayala, lám 400. Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Chamanes con tocados de aves

Junto con el chamán con tocado de caracoles, claramente entroncado con el ritual de la lluvia y el ciclo de sembrado, y uno de los personajes principales de la sociedad Jama Coaque, a juzgar por los rituales y la proporción de sus representaciones, destaca otro tipo de personaje ataviado ceremonialmente con elaborados tocados en los que se reconocen numerosas aves y en ocasiones ciertos frutos. En este caso, no se trata de vestimentas de ave como las que se utilizan para la danza, como se verán más adelante, ni de tejidos decorados con plumas[153], sino de la utilización de determinados adornos con figuras ornitomorfas y de la compleja simbología de estas, dentro de la *parafernalia* del chamán.

A pesar de las perceptibles diferencias visuales, los elementos comunes que se reconocen son suficientes para establecer una clara vinculación de este grupo con el de los chamanes de la lluvia. En primer lugar, igualmente representan figuras de rol masculino, ataviadas ceremonialmente, y como en el caso anterior, portan en la mayor parte de las ocasiones bezotes trapezoidales y otros adornos muy similares, como los largos pendientes labrados. Del mismo modo, estas figuras, mucho más escasas numéricamente que las anteriores, se representan en las mismas acciones ya reconocidas: erguidos[154], algunas de ellas también realizadas a molde[155], sentados[156], consumiendo alucinógenos[157] o portando diversos elementos rituales[158]. Las variaciones del conjunto también son significativas. Por un lado, no presentan una uniformidad tan evidente como la de los chamanes de caracoles, pues el poncho o los adornos del tocado o pectorales son mucho más dispares. Por otro, de nuevo hay que relacionar las

botellas puede apreciarse cómo esta planta desarrolla una doble yema en forma de *S*, similar a la lengua de esta bigotera.

[153] Gutiérrez Usillos, 2002: 136, 244 y ss.

[154] GA-1.2469.83; MBCQ 1.101.72; Museo Barbier Mueller-Barcelona 537-09.

[155] GA-1.771.78.

[156] MBCQ 12.7.85; MAAC GA-15.46.80, GA-1.2900.86, GA-2.97.76, GA-3.2648.84; The Gardiner Museum of Ceramic Art, Toronto TG83_1_0206.

[157] GA-1.1713.80, GA-1.2500.83, GA-2.1685.80, GA-4.1787.81.

[158] GA- 9.1192.79; MBCQ 1.57.81.

complicadas vestimentas, elementos de rango, música y animales, con las ceremonias religiosas y la teatralización de los rituales.

Estos chamanes con sus tocados de aves disecadas o embalsamadas (fig. 42a) reflejan, por tanto, una tipología tan definida como la del chamán de caracoles. No es posible concretar si se trata de dos grupos de chamanes diferentes o bien, como me inclino a pensar, es en realidad el mismo personaje, un único chamán, ataviado con dos tipos de atuendos distintos para realizar dos conjuntos de ceremonias completamente diferentes, en dos períodos del año. Obviamente, realizar ciertas ceremonias con la indumentaria inapropiada sería contraproducente, de modo que el chamán adornado con caracoles para atraer la lluvia no puede actuar con ese mismo atuendo durante las ceremonias de recogida de las cosechas, para lo que se necesita un período de sol. En todo caso, no varía la función del personaje representado, que en líneas generales se caracteriza por un tocado especial con aves disecadas, tincullpa y una clara asociación con la música, más evidente que en el caso anterior, y como corresponde a las fiestas de recolección.

El tocado

Este elemento es precisamente el que les caracteriza y permite su reconocimiento como grupo ceremonial específico y ya mencionamos cuál era su importancia simbólica en el conjunto de la indumentaria chamánica. Las aves o las plumas de aves, y especialmente el águila, son esenciales en el conjunto del chamán general pues son las que facilitan el vuelo extático[159] en el viaje místico.

En general es posible la identificación, al menos, de cuatro grandes conjuntos de especies de aves con un componente simbólico concreto en la cultura Jama Coaque: las camantiras de colores que se disecan para componer los tocados de los chamanes; los loros que acompañan a divinidades, chamanes y caciques como mascotas; los colibríes que se representan en vuelo alimentándose de flores y frutos, principalmente en las pintaderas y sellos planos, y finalmente las lechuzas, que en ocasiones se muestran como divinidades al lado de figuras antropomorfas y que también aparecen constantemente representadas en los largos pendientes colgantes o en los pectorales de estas figuras. Otras aves tienen también una trascendencia simbólica significativa, como el pelícano o las aves crestadas, pavas y demás.

En diversas culturas prehispánicas, tan solo el cacique o señor principal podía utilizar como parte del tocado las plumas de determinadas aves[160], que venían denominándose *camantiras*[161], término que no solo se refería a las plumas sino también a las mismas aves de vivos colores, especialmente azules[162], propiedad de los caciques o señores y transmisibles por herencia a los sucesores. Algunas de estas aves, cuyos esqueletos completos se recuperaron en contextos funerarios de yacimientos del Desarrollo Regional como el de La Florida, en los alrededores de Quito, se interpretan como pecheras que llevaban colgadas de forma similar a las que se observan hoy día entre los grupos del oriente ecuatoriano[163]. En todo caso, se advierte la frecuente asociación entre la presencia del animal disecado sobre la cabeza, especialmente aves, y la práctica del chamanismo, manifiesta también en algunos grupos de Norteamérica como se aprecia en la documentación fotográfica de finales del XIX e inicios del siglo XX[164].

Las plumas, e incluso las mismas aves, gozaban no solo de un valor *económico*[165], sino, sobre todo, de un gran valor simbólico de prestigio y poder, pero también religioso. Sin duda, su facultad para volar y ascender a los cielos les confiere una trascendencia simbólica y su consideración como vehículo

---

159 Eliade, M., 2001: 137-138.

160 Gutiérrez Usillos, 2002: 136, 244 y ss.

161 Camantira hace referencia tanto a las plumas de visos metálicos de especies de colibríes, como a ciertas aves de vivos colores, que Jiménez de la Espada (1968, nota 2, del texto de Pachacuti Yamqui) identifica con el género *Tangara*.

162 En el diccionario de la lengua quichua se define camantira como un *pajarito azul* (http://www.archive.org/stream/lalenguaquichuad00grim/lalenguaquichuad00grim_djvu.txt. [15 de abril de 2010]

163 Véase, por ejemplo, la Túnica Mayna del Amazonas en el Housten Museum of Natural Science, o la túnica Shuar de Ecuador, de mediados del siglo xx, con plumas de tucán, del Museo de Antropología de la Universidad de Missouri-Columbia, College of Arts and Science, entre otros muchos ejemplos conservados en museos de todo el mundo.

164 El hombre-medicina águila de los Apsaroke, portando un tocado de águila (1907). E. Curtis. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. LOT 12320, y Hombre medicina con tocado de Halcón. Two Whistles - Apsaroke (1908) Photogravure, Portfolio IV, plate 111. http://www.fluryco.com/galleries/pl22.htm [15 de enero de 2010].

165 En la relación que López de Gómara ofrece en su *Historia General de las Indias*, según refiere Florencio Janer (1873: 385), se describe el tesoro enviado por Hernán Cortés a Carlos V, entre los que figuran además de diversos objetos de plumería *muchos cuerpos de aves y animales adobados con su misma pluma y pelo*. En los tributos tanto mesoamericanos como andinos, las plumas de regiones tropicales constituían un bien de gran importancia.

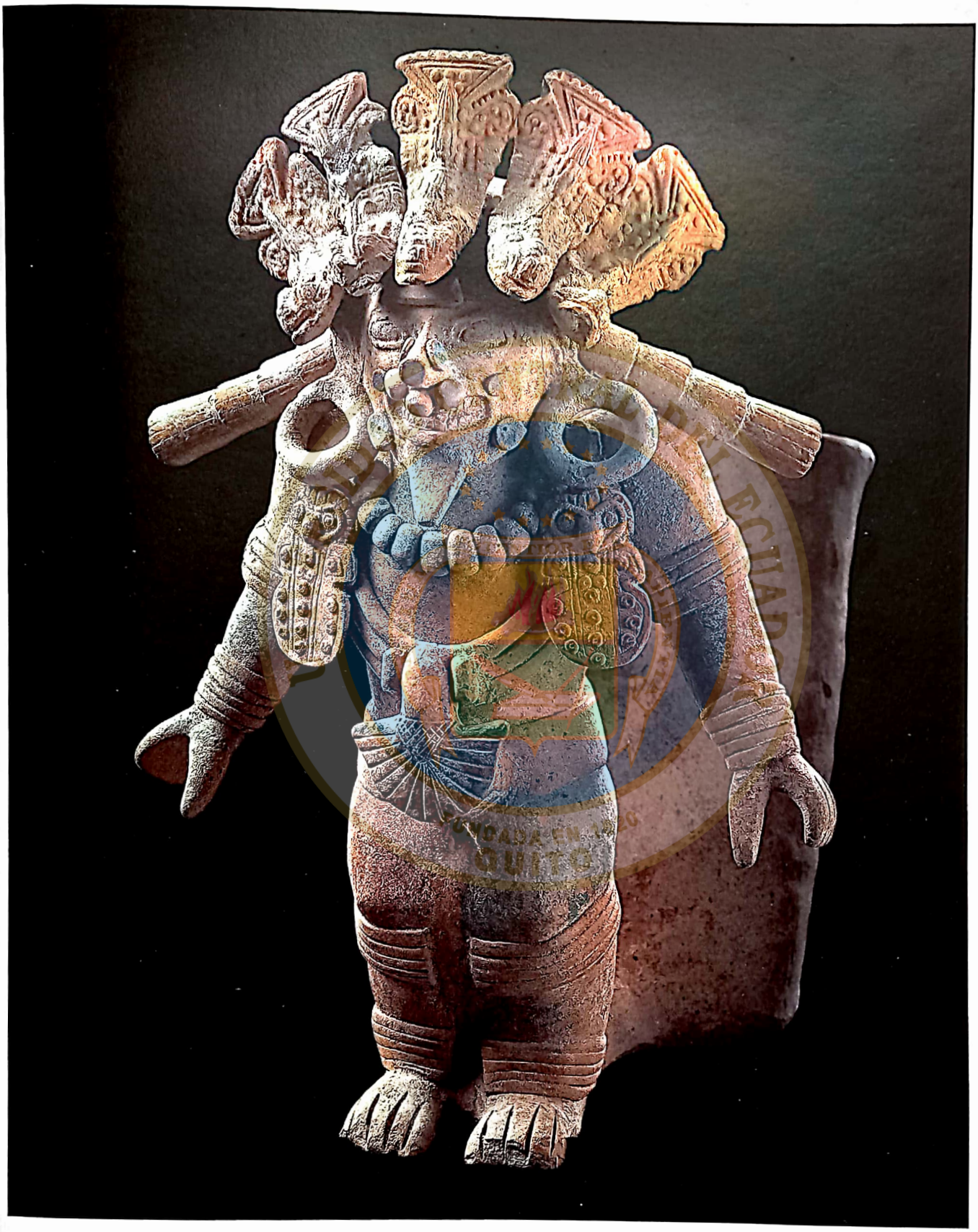


Fig. 42a. Chamán con tocado de aves y pendientes en forma de búho. Cerámica. Cultura Jama Coaque. Ecuador (datación TL 300-900 d.C.). (Inv. 537-09). © Musée Barbier-Mueller. (Fotografía Studio Ferrazzini Bouchet).

Fig. 42b. Colgantes elaborados con la piel y plumas de un tucanes y un Cotinga maynana* (azul). ¿Ecuador? Amazonia. MEG 029625. © Musée d'Ethnographie de Genève (MEG). (Fotografía de Johnathan Watts).

Fig. 42c. Chamán tocado de aves. Cultura Jama Coaque (35 x 25 x 26,5 cm). MAAC GA-1.2469.83.

de comunicación espiritual de los seres humanos con el mundo de las divinidades, en ocasiones como intermediarias de las mismas. No es de extrañar entonces que el animal protector del chamán, cuyo vínculo se adquiere a través de la visión, en ocasiones sea también un ave que señala al hombre-chamán el camino espiritual y le confiere la habilidad de volar en trance más allá de las ligaduras de lo terrenal.

La costumbre de disecar aves y colocarlas como adornos en las vestimentas rituales, a juzgar por las representaciones iconográficas, era también frecuente entre los chamanes de la cultura Jama Coaque. Creemos que debía tratarse igualmente de aves disecadas, es decir, las pieles con sus plumas quizá rellenas de textiles, paja u otro material blando que devolviera a la piel la forma del animal vivo. Si bien, al igual que con los tocados de caracoles, en ocasiones estos pellejos podrían sustituirse por reproducciones laminadas en oro repujado, o en otros materiales (figs. 42c, d). No cabe duda de que esta cultura manejaba las plantas astringentes necesarias para disecar y conservar pieles, y conocían las técnicas precisas para ello, a juzgar por la costumbre de preparar las cabezas reducidas y las referencias al curtido de pellejos humanos que se colgaban en aspa en los poblados. Finalmente, numerosos grupos del oriente ecuatoriano y de la cuenca amazónica continúan utilizando estas pieles de aves conservando las plumas intactas como adornos de alto contenido simbólico (fig. 42b).

A juzgar por la morfología general representada en estas aves utilizadas en el ceremonial Jama Coaque, lo único que es posible afirmar sin duda es que se

* Otros colgantes elaborados con la piel y plumas de aves azules de los Shuar se pueden ver también en el Rijksmuseum vor Volkenkunde (5366.50; 5366.51; 5366.52, etc.). El ave roja del colgante parece de la especie *Ramphocelus nigrogularis*.

trata de paseriformes[166], lo que no es mucho. Parecen representarse aves de diferentes tamaños, medianas y pequeñas, y al menos de dos colores, unas azules y otras bicolores en los que destaca el tono rojo. Lo más probable es que las especies empleadas por los chamanes fueran seleccionadas por el colorido de su plumaje, quizá por su canto, y con toda seguridad por su significado simbólico, que indudablemente debería vincularse a la estación de recolección de los frutos, y por tanto a determinada época del año.

El color de las plumas prevalecía a la hora de elegir el adorno del tocado, más allá de la especie de ave concreta. Sobre este criterio de elección de plumas para los textiles Chimú, reflexionaba O'Neill, identificando algunas especies de pato, paujil, loros[167], guacamayos y tangaras, entre otros, que se entremezclan en el mismo objeto y evidencian que se primaba el criterio del color de la pluma incluso sobre la especie de ave concreta. Curiosamente, este autor menciona cómo el color de las plumas de las aves también podía ser modificado, utilizando el sistema que en el Amazonas se denomina *Tapirage* y que consiste, una vez arrancada la pluma en el ave viva, en untar con la piel de una rana o sapo venenosos y un colorante determinado la zona de donde ha de salir la nueva pluma, que lo hace ya con el color alterado por el efecto de la toxina y el colorante[168].

En toda la región andina se aprecia la importancia y la calidad de estos tejidos con plumas, no solo a través las evidencias arqueológicas conservadas en la desértica costa peruana consistente en ponchos, túnicas, pañuelos y otros objetos elaborados con plumas de colores, sino también por las numerosas referencias históricas que lo confirman. El padre Arriaga[169] describe la relación de plumas de colores que se utilizaban en los Andes, para las que principalmente se emplea-

Fig. 42d. Fragmentos de tocados aves. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 03718.

ban aquellas procedentes de los guacamayos y otras aves rojas y de otros colores. El simbolismo del color rojo asociado al poder, civil o religioso, es evidente en la descripción del cacique de Colonche[170], así como en el valor ritual del *Spondylus*.

Se trata, por tanto, en el caso concreto de los tocados Jama Coaque, de aves asociadas a chamanes, elegidas por el color principal y que debemos relacionar con el ciclo de la maduración de la cosecha y la recolección agrícola, de ahí que estos personajes se muestren portando piñas u otros frutos cosechados. La presencia de algunas aves en los alrededores de los poblados, sobre todo las aves migratorias, estaría contribuyendo a la definición o el marcaje del ritmo anual de las tareas agrícolas, a modo de bioindicadores estacionarios. En este sentido, y trascendiendo el

[166] Las características del pico, la cabeza, proporciones del cuerpo, etc., claramente no representan ninguna de las principales especies habituales en la iconografía prehispánica ecuatoriana: falconiformes (águilas o halcones), strigiformes (búhos o lechuzas), pelecaniformes (pelícanos), cicoiliniformes (garzas), piciformes (tucanes), psitaciformes (guacamayos y loros), etc.

[167] O'Neill, 1984: 146. Entre las especies de aves identificadas a partir de las plumas de los textiles Chimú, destacan los loros (además de los guacamayos), sobre todo: *Amazona ochrocephala*, *Amazona farinosa*, y dos especies de loros verdes que tienen plumas mezcladas de azul, *Pionus* o *Pionopsitta*. Y *Trogon sp.* Y varias especies de *Tangara*, *T. velia*, *T. callophrys*, *T. chilensis*, etc.

[168] O'Neill, 1984: 147.

[169] Arriaga, 1920 [1621], cap. IV: 46.

[170] Benzoni, 1967 [1572], libro III: 257.

mundo de los moluscos marinos, se ha reconocido ya el papel de las aves u otros animales[171] en el pronóstico de lluvias o heladas para otras culturas. Por ejemplo, en México la llegada de algunas especies, sobre todo del cuilacochin o cuitlacoche (género *Toxostoma*) y el inicio de su canto[172] se advierte el inicio de esta estación.

En Colombia, entre los Sinú, el principal animal chamánico es el gavilán tijereto (*Elanoides forficatus*), un ave migratoria que anuncia la llegada de la época de comida abundante y simboliza la fertilidad[173]. O, en la sierra de Perú, el denominado *angarima*, un vultúride que se representa en una vasija Vicús recuperada en una tumba de chamán, sobre la cabeza de un personaje, y cuyo canto anunciaba el inicio de la estación de lluvias[174]. La vasija silbato, de doble cuerpo y asa puente, reproducía el mismo sonido que emite el ave, por lo que se utilizaría probablemente en los rituales relacionados con la invocación de las lluvias. Ciertos animales se multiplican en la estación de lluvias, con lo que su asociación con esta estación es bastante manifiesta, y así lo recoge por ejemplo Fernández de Oviedo (1851 [1535], tomo I, libro XV, cap. IV: 457): *animales hay que por la lluvia se engendran en la tierra é otros en la madera.*

En el caso de las representaciones Jama Coaque, a juzgar por la proporción del cuerpo de las aves en relación con la cabeza de los chamanes sobre las que se ubican, la mayoría de ellas se podrían definir como especies de tamaño mediano –entre 15 y 25 cm–. Las aves presentan un cráneo redondeado y pequeño en proporción al resto del cuerpo, destacando sobre todo por sus grandes ojos en relieve y en ocasiones la presencia de un botón o una bola en el extremo del pico corto, que sin duda no corresponde a la anatomía de la especie sino a alguna interpretación simbólica o elemento de tipo práctico añadido sobre el animal disecado. Aunque no se han podido reconocer elementos identificativos de la especie, ya que tanto el pico, como la forma de la cabeza, el tamaño u otros rasgos podrían pertenecer a multitud de géneros del orden *paseriformes*, se señalan dos evidencias que permiten una aproximación a su identificación y tratamiento; por un lado, unas líneas en la base de la cola y, por otro, los restos de una policromía concreta.

La presencia de unas líneas en la base de la cola de plumas señala una ruptura nítida entre el cuerpo y el inicio de las plumas timoneras. En algún caso esta línea está pintada en color negro[175] y en otros parecen incisiones que posiblemente estuvieran también coloreadas, si bien la pigmentación se ha perdido[176]. En todo caso parece marcarse una diferenciación entre el color de la cola y el dorso del ave. Lo más probable es que estas líneas de separación solo representen una costura practicada sobre el ave disecada que permitiera mantener abiertas las plumas de la cola, en abanico, y sujetarlas al textil, más que constituir una característica cromática de la especie concreta.

Resulta difícil afirmar cuál podría haber sido la coloración del plumaje de las aves que se colocaban sobre el tocado de los chamanes Jama Coaque, ya que la mayor parte de los ejemplos representados han perdido la policromía. En aquellos pocos que la conservan, predomina un azul uniforme en el dorso de las aves (figs. 43a, b; figura 44a), lo que permitiría identificarla como *camantira*, pero sería aparentemente contrario a lo que simbólicamente es apropiado en una relación de opuestos complementarios para un chamán relacionado con el sol y la recolección de cosechas, ya que esperaríamos encontrar aves de plumajes amarillos o rojos. Y esto nos hace pensar en que podría tratarse del mismo personaje, el chamán de la lluvia portando caracolas o aves azules, que utiliza elementos vinculados con su poder, para atraer o alejar la lluvia, pero todos ellos preferentemente dentro de un mismo complejo simbólico.

Algunas pequeñas figuritas ornitomorfas Jama Coaque que conservan la policromía muestran una distribución de colores que permite distinguir la especie y asociarla con estas aves del tocado del chamán. Por ejemplo, un silbato[177] presenta el pecho amarillo intenso, el dorso azul y la cabeza de color violeta oscuro, que posiblemente haya sido en origen negro. Esta es la distribución de colores del azulejo real o

[171] El pez nocturno Life (*Trichomycterus* sp.) ampliamente representado en la iconografía Moche, tanto en los objetos cerámicos y metálicos como en los muros de las Huacas, e incluso en tatuajes de la Señora de Cao. Se trata de peces de fuerte estacionalidad, asociados al solsticio de verano que trae la lluvia y vinculados a los ancestros y divinidades (Gálvez y Runcio, 2009).

[172] Broda, Johanna, 1971: 274.

[173] Reichel-Dolmatoff, 1990.

[174] Polía, Mario, 2000: 59.

[175] MBCQ 3.108.2.

[176] MBCQ 1.57.81; Gardiner Museum of Ceramic Art, Toronto TG83_1_0206.

[177] http://www.worthpoint.com/worthopedia/jama-coaque-aviary-figurewhistle-pre-columbian [12 febrero de 2010].

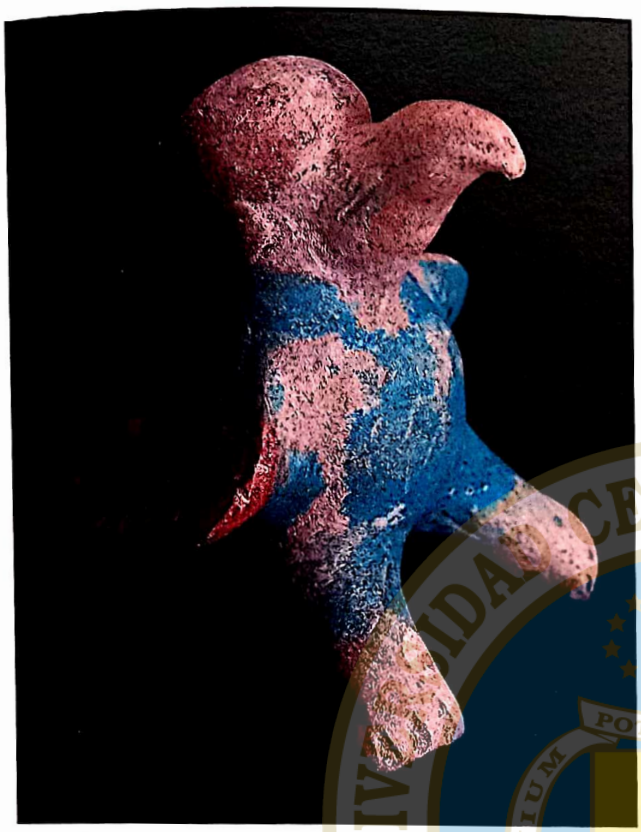


Fig. 43a. Ave azul ¿Cotinga maynana? Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01924.

Fig. 43b. Ave azul Thraupis episcopus. Azulejo. Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01925.

tangara-montana encapuchada (*Buthraupis montana*) que habitan en la región de la costa norte[178].

Lo cierto es que las distintas representaciones de aves Jama Coaque en las que se conserva la policromía, con características anatómicas similares –como la forma del pico, cabeza, proporciones del cuerpo diferentes–, muestran distribuciones de color diferenciadas, por lo que en los diferentes tocados no se utiliza una única especie de ave, sino diversas especies que tienen en común el color azul (figs. 43a, b). Incluso en algunos casos se emplearían plumas de aves domesticadas, como los loros de este mismo color, que se muestran acompañando a figuras ataviadas ceremonialmente, como el pequeño ejemplar azul verdoso que se posa sobre la mano del chamán[179] (fig. 44c).

Una de las posibles aves utilizadas en estos tocados es la tangara azuleja o azulejo de jardín (*Thraupis episcopus*) (fig. 43b) que exhibe un color azul claro, con las alas de color más intenso y el pecho de un blanco azulado o azul muy pálido, con un tamaño apropiado, pues mide unos 18 cm, y un aspecto general similar al representado, incluso el pico ligeramente curvo que se aprecia en algunas imágenes. Destacan los brillantes ojos negros, de gran tamaño, que son también uno de los atributos iconográficos. El pico de esta ave es corto, cónico y con la punta algo ganchuda. Una curiosa posición erguida de la cabeza, que sin duda también es propia de otras especies, se observa en las representaciones indicadas, y responde a una manifestación del cortejo del macho, que yergue la cabeza hacia arriba para exhibir un adorno plateado que tiene a los lados de la mandíbula. El ave se alimenta preferentemente de frutos, aunque también consume insectos[180].

[178] Avistadas en la región Jama Coaque, según la relación de especies de la reserva El Pahuma (http://www.ceiba.org/elpabirds.htm#top) [2 de abril de 2010].

[179] Véase también Museo del Alabado Jama Coaque CJama04626.

[180] Ortiz y Carrión, 1991: 198.

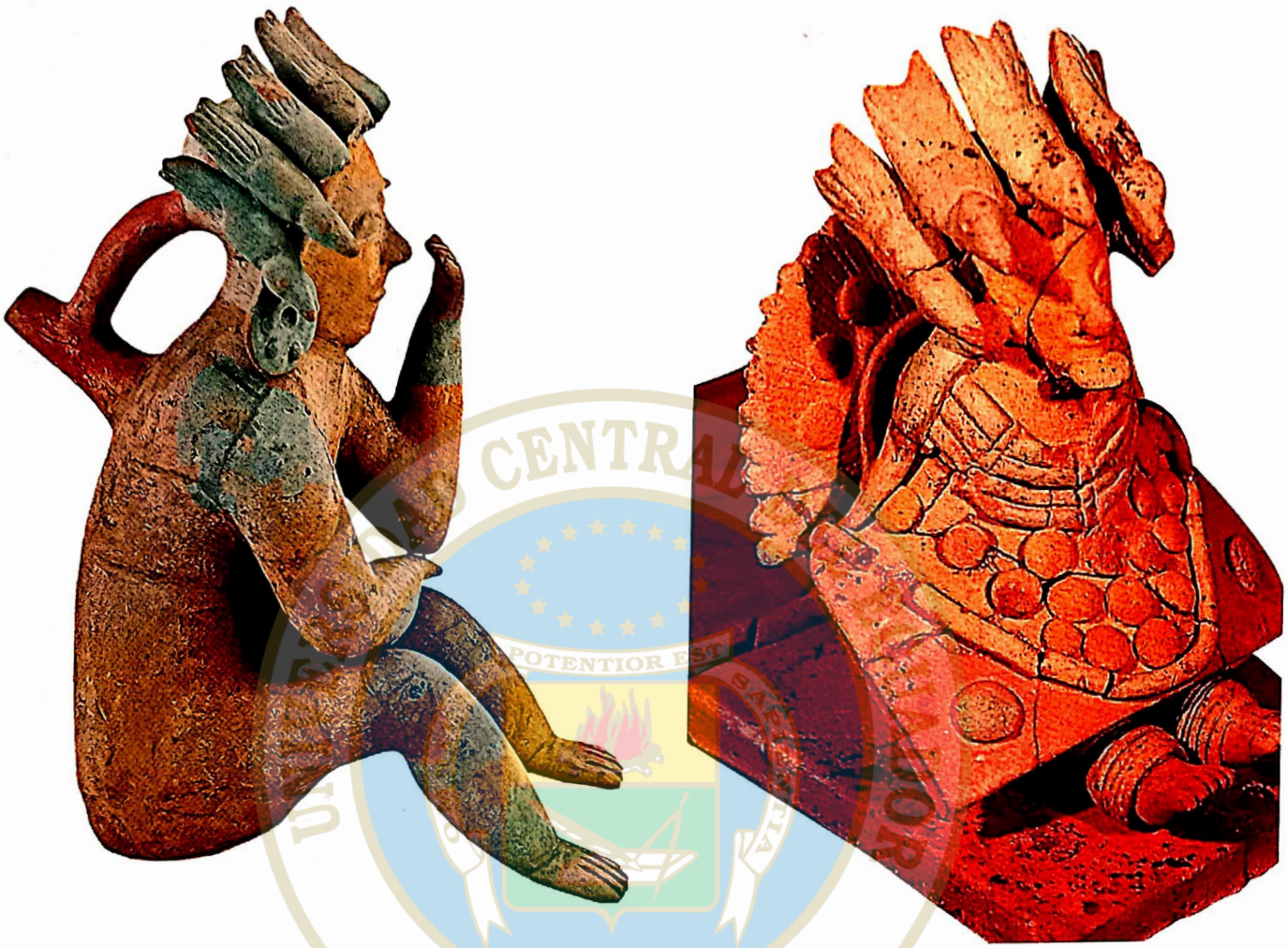


Fig. 44a. Chamán con tocado de aves azules. Cultura Jama Coaque (25,6 x 11,2 x 20,2 cm). MAAC GA-1.1546.80.

Fig. 44b. Chamán con tocado de aves sobre placa para rape. Cultura Jama Coaque. MBCQ 26.5.84.

En el caso de las representaciones de las figuras 44a y b, además de los rasgos indicados, la cola cerrada del ave tiene forma de *V*, es decir, más corta por la parte central[181] que en los extremos, lo que permitiría contribuir a la identificación de la especie entre aquellas aves de tonos azules que habitan en los bosques de la región Jama Coaque.

En otros ejemplos, se aprecian restos de lo que posiblemente haya sido un intenso color rojo concentrado en la cola (fig. 45), color que también se aprecia en el pectoral o la nariguera del chamán. Bicolores, en rojo y cabeza negra, también parecen las aves de

[181] Entre las especies migratorias con cola en *V*, destaca la golondrina azul-negra migratoria o martín púrpura (*Progne subis*) que pasa el invierno en tierras de Ecuador. Tiene un tamaño apropiado, entre 18 y 21,5 cm, y se alimentan de insectos. Habitualmente vuela muy alto, en bandadas, excepto cuando va a hacer mal tiempo, por lo que es también un bioindicador del clima. Existe un dimorfismo sexual, siendo la hembra pardusca y el macho adulto de color azul purpúreo, como los que aquí se utilizarían. En Norteamérica existía un interés concreto de los indígenas por esta especie de ave, antes de la colonización, puesto que colgaban calabazas vacías para que construyeran sus nidos. El motivo de este interés se desconoce, pero pudiera ser por la contribución en la eliminación de insectos que pudieran atacar las cosechas o los molestos mosquitos, o simplemente por considerarlas como aves que traen el buen tiempo, puesto que emigran en otoño para pasar el invierno en tierras tropicales.

Fig. 44c. Chamán con loro azul-verdoso. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 04625.

Fig. 45. Chamán con aves rojas en el tocado (Piranga olivácea). Cultura Jama Coaque (21,1 x 12,6 x 11,2 cm). MAAC GA-1.1713.80.

la figura GA-4.1787.81. Por la distribución de colores, podría tratarse de una de las tanagras más llamativas, que destacan por su brillante color rojo y negro y que es la denominada *tanagra escarlata*[182] (*Piranga olivácea*). Estos colores sí que parecen más propios de la simbología del sol y la estación seca, y en este caso sí tendría sentido la línea divisoria de color para remarcar la diferencia en la base de la cola.

Un elemento esencial para la interpretación de estas figuras de aves es su asociación con el fruto que también se reconoce en las manos de algunos chamanes y que se identifica como una piña (*Ananas sp.*). Unas veces se trata de la flor de la piña, en otras es el mismo fruto maduro de la planta y finalmente también se reconoce la piña preparada por el propio chamán para que la picoteen las aves. En algún caso (fig. 47a), un ave crestada de mayor tamaño que el resto, porta sobre su espalda esta flor de la piña, caracterizada por los apéndices cónicos, que representan cada una de las pequeñas inflorescencias[183] cuyo néctar recogen

[182] Otra especie, la *Piranga rubra*, de un rojo intenso, se desplaza desde México hasta Ecuador y Perú para pasar el invierno (http://es.wikipedia.org/wiki/Piranga_rubra) [11 de abril de 2010].

[183] La flor de la piña dura aproximadamente un mes o dos, y está formada por más de un centenar de pequeñas inflorescencias en torno a un eje. Una vasija similiar en MBCQ 1.16.73.

Fig. 46. Lazo de huacamalo. Martínez Compañón. *Códice Trujillo*. Vol. II. Lám. 67. Biblioteca del Palacio Real, Madrid.

Fig. 47a. Representación de aves con fruto. Cultura Jama Coaque (15,7 x 16,8 cm). MAAC GA-1.2710.84.

Fig. 47b. Grupo de aves sobre vasija. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama02015.

Fig. 47c. Figura femenina con piñas. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama04621.

Fig. 47d. Figura femenina con piñas. Cultura Jama Coaque. MBCQ 148.14.65.

los colibríes[184], que han sido figurados en actitud de vuelo estático, con las alas desplegadas y la cola en la característica posición de equilibrio aéreo. El hecho de que la propia flor de la piña se represente sobre un ave evidencia la estrecha asociación entre estos dos elementos iconográficos.

La relación entre aves y piñas se confirma también en las figuras en las que claramente se identifican estas frutas junto con figuras femeninas, y chamanes con tocados de aves (figs. 48a, b), o con otras aves de picos más largos alimentándose de las mismas (figs. 47a, b). Es curiosa la posición de las aves en todos los casos, por debajo del fruto, y por tanto alimentándose desde la parte inferior del mismo, excepto en la piña que sostiene sobre las piernas el chamán en la que lo más probable es que él mismo hubiera practicado un orificio en la dura corteza para facilitar la alimentación del ave. El hecho de que, en algunos ejemplos (fig. 47a), las aves se sitúen en la parte inferior del fruto se debe con toda probabilidad a la secuencia de maduración del mismo, que se inicia siempre de abajo a arriba y a que será una parte quizá más blanda. Una vez madura la parte inferior es consumida por las aves sin esperar a la maduración se complete o mientras esta se produce.

Por tanto, se establece una clara asociación entre el chamán con tocado de aves, las piñas[185] maduras en la cabeza y en las manos, y otras aves de picos largos. Una asociación que se entiende mejor cuando contemplamos imágenes como la estampa de la *Crónica de Trujillo* (fig. 46) o la de Guamán Poma (trabajos, marzo), en la que se aprecia con claridad el daño que las aves pueden causar a las cosechas, justo en el momento de la recolección, en este caso sobre los campos de maíz, pero podemos suponer igualmente el estropicio sobre las cosechas de piñas. Estas aves, en bandadas y sin un control *místico*, podrían arrasar los campos de cultivos y provocar hambrunas. Su *control* inicialmente a manos de los chamanes y divinidades protectoras, conseguiría superar esta amenaza y permitir la culminación de la maduración de los frutos y su recolección.

Hay otra relación más, también de gran interés. En este caso se trata de la presencia femenina en estrecho vínculo con los frutos –nuevamente con las piñas y no con el maíz como cabría esperar– (tabla 11). La mujer se muestra con un tocado ceremonial, nariguera, bezote y un collar de varias vueltas (figs. 47c, d), vistiendo solo una falda larga. Ya mencionamos la posibilidad de que alguno de los chamanes ataviados ceremonialmente fueran también mujeres aunque vistieran como

[184] Entre los indios del Vaupés (Colombia), el colibrí es un animal fálico asociado con la parafernalia chamanística; sus plumas se utilizan para decorar tanto la lanza sonajera, emblema fálico de los chamanes Tukano, como otros adornos de baile (Reichel-Dolmatoff, 1990: 66).

[185] La piña es también el fruto que porta sobre la cabeza otras figuras de chamanes como MBCQ 12.7.85, MBCQ 3.108.72, MAAC GA-1.1039.78, entre otros.

Fig. 48a. Detalle de tocado de chamán con piña y aves. Cultura Jama Coaque. MBCQ 12.7.85.

Fig. 48b. Chamán con tocado de aves y piñas.* Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.57.81.

Tabla 11
Asociación de personajes masculinos y femeninos con los principales vegetales con los que existe un aparente vínculo ceremonial

	Yuca	Piña
Masculino	13	7 (1 ambiguo)
Femenino	0	8 (1 dudoso)
TOTAL	13	15

hombres, o viceversa. La presencia del bezote, trapezoidal en algún caso, indica su vinculación chamánica.

El cultivo de la piña necesita suelos húmedos pero bien drenados, aireados, como los que proporcionan los camellones. En realidad, la piña se cita con frecuencia entre los cultivos producidos con esta estrategia de agricultura intensiva, ya que los camellones procuran tierra fértil, zonas aisladas de la capa freática y a salvo de inundaciones, canales para continuar la irrigación, abono verde y lodos ricos para fertilizar los campos, e incluso estanques para piscicultura[186].

Esta planta no tolera clima frío, ni heladas y su producción se concentra en los meses más calurosos y secos, con una media de 22° a 30° C y precipitaciones regulares entre 1.000 y 1.500 mm, necesitando por tanto una alta humedad ambiental, aunque tolera largos períodos de sequía. La piña tiene dos ciclos de producción al año, al menos en la región amazónica: de enero a marzo y de agosto a diciembre.

La investigación de Pearsall (2004: 89) identificó fitolitos de bromelias, familia a la que pertenece la piña, aunque difíciles de precisar con más detalle. En todo caso, es evidente que las piñas se pueden reconocer con claridad en la iconografía Jama Coaque y no es descabellado suponer que los restos de fitolitos corresponden al género *Ananas sp.*[187]

Cieza de León va describiendo la presencia de este aromático fruto desde Panamá y Colombia, hasta Ecuador. En la *Crónica del Perú*, menciona cómo en Puerto Viejo, *se crían en algunas partes singulares piñas*[188],

[186] Erikson, 1999: 42.

[187] Según los estudios de macro-restos y fitolitos realizados por Pearsall (2004: 100) en el valle de Jama, en sitios Muchique 2, la subsistencia incluía maíz, frijol, yuca, achira, llerén y arrurruz, varios tipos de calabazas, frutas de palmas, como coroso y cadí, y frutos de *Psidum, Annonaceae, Sideroxylon*, así como otras *Sapotaceae* y *Chrysobalanaceae*.

[188] Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVI: 284).

* Otra figura de chamán con tocado de aves y piñas en las manos, en MOA (Museum of Antrhopology, en Vancouver, H1.350).

Fig. 48c. Vicente Albán. 1783. *Indio Yumbo de las Inmediaciones de Quito.* (80 x 109 cm). MAM 00075. (Fotografía de Joaquín Otero).

Fig. 49. Chamán con tocado de aves, sentado y consumiendo alucinógenos y portando poncho con lengüetas colgantes. Cultura Jama Coaque (30,1 x 18,3 x 14,5 cm). MAAC GA-2.1685.80.

Fig. 50a. Chamán con tocado de aves y piña y tinculpa. Cultura Jama Coaque. MBCQ 12.7.85.

además de maíz, yuca, ajes o batatas, guayabas, guabas, aguacates, tunas, caimitos y cerecillas. Casi todos los cronistas plasmaron las delicias de esta fruta que encontraron excelente en el gusto, el olor y los sentidos, así como las variedades de cultivo que existían[189].

La piña es una de las frutas que se distinguen en el cuadro del quiteño Vicente Albán (fig. 48c), pintado en 1783 y que presenta a un indígena de la región occidental de los Andes en las proximidades de Quito. Descrita en la misma cartela del lienzo como fruta *muy olorosa y gustosa*, las piñas se exhiben de nuevo representadas junto a las aves, que se sitúan tanto sobre los frutos recogidos, como se aprecia en primer plano, como en las matas identificadas al fondo del lienzo. La piña era sin duda una de las producciones frutales de la región tropical occidental norandina.

Aunque la producción de piña en Ecuador se podría realizar todo el año, la recolección realmente se concentraría en unos meses concretos, una vez con-

[189] Fernández de Oviedo, 1852, tomo I, libro VII, cap. XIV: 280 y ss.

cluidas las lluvias y cuando el sol hubiera madurado las frutas, posiblemente en los meses de junio y julio. En ese momento, las aves serían uno de los principales enemigos de las cosechas.

En relación con los espacios y costumbres sobre el cultivo la piña, tan solo podemos establecer algunas comparaciones con grupos etnográficos contemporáneos. Los Secoya del oriente ecuatoriano, por ejemplo, disponen de dos tipos de chacras de cultivo, una en el bosque y otra en la proximidad de la vivienda, en las que plantan especies similares, si bien en la chacra más próxima cultivan, además de las plantas alimenticias, otras medicinales y ornamentales. Su alimentación es similar a la de la cultura Jama Coaque, basada en maíz y yuca de los que diferencian quince variedades[190], a la que se añaden árboles frutales, otros tubérculos y, por supuesto, la piña (*Ananas comosus*). La vida media del huerto o chacra es de dos a cinco años.

Se aprecia también una distribución sexual de los cultivos. El hombre Muinane[191] del suroriente de Colombia cultiva tabaco y coca, la mujer, yuca, ají, maíz, maní, piñas y otros. Hay también una vinculación directa entre la mujer y el cultivo de la yuca, como la del hombre con su tabacal y cocal. Según apreciamos en las representaciones Jama Coaque la yuca, por el contrario, sería un cultivo asociado a lo masculino, y la piña, femenino o mixto.

Se puede afirmar, por tanto, que *iconográficamente* los principales cultivos de los Jama Coaque se corresponden con los de las culturas de bosque tropical, es decir, están basados en el cultivo de la yuca u otros tubérculos, la piña y el cacahuete, además de calabaza, maíz y fréjoles. Procedente de La Ponga (Guayas) se conserva una vasija en forma de piña con apéndice basal, atribuida a la cultura Chorrera (600-300 a.C.) con ligero engobe rojo sobre una base amarilla[192].

Fig. 50b. Tincullpa dorado. Cultura Jama Coaque (10,1 cm). Museo del Alabado, OJama 00292

Fig. 50c. Tincullpa dorado. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, OJama00291

Fig. 50d. Tincullpa dorado. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-3.2713.84.

El poncho

Una buena parte de estas representaciones de chamanes con aves, a pesar de portar todos los atuendos ceremoniales, se muestran sin poncho, con el torso descubierto, lo que podría interpretarse como una cuestión de índole práctica, más relacionada con la estación climática en la que se realizarían este tipo de rituales de recolección, si estos coincidieran con la época de la cosecha, en la estación seca, con sol y calor, y sin lluvias.

En los casos en los que se representa el poncho[193], este se encuentra adornado con tiras dobles en lugar de caracoles, que interpretamos como lengüetas me-

[190] Torre, Lucía, de la, *et al.*, s.a. *La chacra Secoya, un sistema agroforestal en la Amazonía norte del Ecuador.* Fundación Vihoma. Carchi y Esmeraldas. www.secoyas.com/articulos/art_5.pdf [18 de abril de 2010].

[191] Londoño, 2004: 78.

[192] Museo Presley Norton, Guayaquil. http://www.museopresleynorton.com/ [20 de marzo de 2011].

[193] Por ejemplo, en GA-1.1760.81, GA-1.2500.83, GA-2.1685.80, GA-4.1787.81.

Fig. 51. Chamán con troje de maíz. Cultura Jama Coaque (13,70 x 14,40 x 23,50 cm). MAAC GA-2.2654.84.

tálicas cosidas a pares por la parte superior y con la intención, como en el caso de las conchas, de producir sonido al moverse, al entrechocar unas contra otras. Ponchos similares se han visto representados en figuras de chamanes de caracoles, lo que vuelve a sugerir que se trata del mismo chamán con dos indumentarias complementarias (fig. 15b). Ya comentamos que la sobreposición de elementos opuestos ejercería un efecto *mágico* contrario, las aves en el tocado y los caracoles en el poncho contrarrestarían sus fuerzas místicas. De ahí que se sustituyan estos últimos por placas metálicas (fig. 49), que no solo producen sonido al entrechocar, sino que brillan dando luz, y el efecto de los juegos de luz y de color, al igual que con las plumas del tocado, debía considerarse importante simbólicamente en relación con el sol, como el brillo nacarado de los pectorales lo era en relación con la luna.

Pectorales: Tincullpa

Por otro lado, como es obvio, los chamanes con tocados de aves y vinculación a ritos solares, no habrían de portar elementos simbólicos asociados al agua, que anularían los efectos mágicos de los ritos relacionados con el sol, y por el contrario deberían reforzar estos con parafernalias o símbolos que claramente tengan un vínculo solar. Por ello, en lugar de las conchas nacaradas como pectorales, en ocasiones portan un disco de oro con el rostro felínico repujado (fig. 50a).

En total, de entre las figuras analizadas, se identifican 27 imágenes, todas ellas masculinas, portando el pectoral redondeado que correspondería con el tincullpa. De estos personajes hemos reconocido 11 chamanes, seis danzantes, y aparentemente uno de ellos es un guerrero.

Estos tincullpa o pectorales metálicos[194] (figs. 50b, c, d) sobre los que se representa un rostro felínico o antropomorfo, se asocian también a la figura de los chamanes en otras culturas de Ecuador. Según Haro Alvear[195], los pendes o chamanes de los Quijos del oriente ecuatoriano portaban tincullpas a modo de símbolo de su poder mágico. La extensión de la utilización de este tipo de objetos abarca, como indica Saville[196], casi toda América, desde Florida hasta Argentina. Y, en Ecuador, cabría la posibilidad, como planteaba Jacinto Jijón y Caamaño[197], de que estos discos, de factura tan semejante, tuvieran un único lugar de procedencia, desde donde se hubiera extendido su utilización por medio del comercio.

En ocasiones, el tincullpa contaba con unas lengüetas metálicas que producían sonido al entrechocar con la lámina de la base, y que por ello era utilizado como un instrumento musical más en los bailes, como se aprecia en las figuras de los danzantes. Con respecto a los pectorales, Cabello de Balboa, al referirse a los Campaces, supuestos herederos de los Jama Coaque, y que habitaban la cordillera costera desde el cabo de San Francisco hasta bahía de Caráquez, confirma también el uso de estos pectorales de oro aún avanzado el siglo XVI: *…usan ansí mismo unas chagualas [adorno colgando][198] en el pecho y frente, de hechura de patenas[199] y tales que hay algunas que pesan veinte y aún*

---

[194] Tincullpas de la cultura Jama Coaque se conservan en el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito (1.23.78). Otros sin especificar procedencia pueden verse en Smithsonian National Museum of Natural History (A416684-0) o procedente de Riobamba en el Musée du quai Branly (71-1883.12.34). En el Museo del Oro del Banco de la República en Colombia (O19492), atribuido a la cultura Nariño, o en el Metropolitan Museum (1987.394.231), entre otros.

[195] Haro Alvear, 1971: 8.

[196] Saville, s.a. [1909], tomo I.

[197] Jijón y Caamaño, 1920: 107.

[198] Chaguala, según el Diccionario de la RAE es un *pendiente que los indios llevan en la nariz.*

[199] Patena, según el Diccionario de la RAE es una *lámina o medalla grande con una imagen esculpida, que se pone al pecho, y la usan para adorno las labradoras.*

treinta pesos de oro (Cabello, 2001 [1578]: 36). Estos objetos se llevarían colgados por un orificio como se puede ver en la figura 67c, tanto en el pecho como en este caso en el cinturón.

El resto de la indumentaria y adornos del chamán con el tocado de aves, son muy similares a los que hemos descrito para los chamanes de caracoles.

Dos chamanes, dos estaciones

Estos dos tipos principales de chamán identificados en la cultura Jama Coaque por su indumentaria (caracoles y aves), y más frecuentemente representados entre las figuritas cerámicas, se corresponden por tanto, con las dos estaciones del año: la temporada de lluvias y la seca. Esto significa que la principal organización del calendario anual Jama Coaque no solo dependería de la observación del curso del sol o la luna, sino sobre todo del ciclo estacional agrícola.

Dos estaciones son también las que articulan el calendario ritual mexicano, según Johanna Broda[200]. De una parte, se siembra, germinan y crecen los cultivos, período que corresponde al dominio de Tláloc, divinidad del agua y la fertilidad. Se interpreta como la época oscura del año, la de las lluvias, y, por tanto, relacionada con la noche o el sol nocturno, la luna, Venus, las estrellas (Pléyades), los muertos y el inframundo. Su contrario, la deidad solar (Huitzilopochtli) presidía la otra mitad del año, dominando el cielo diurno, la luz, el calor, la maduración de las cosechas, tiempo en el que se desarrollarían las fiestas[201] de la cosecha. Estas dos mitades, que se plasman también en la iconografía Jama Coaque, son otra manifestación de la dualidad andina aplicada al ciclo anual, y a juzgar por el porcentaje de chamanes con tocados de caracoles (223) frente a los que portan aves (43), la primera parte del año tenía mayor importancia ritual que la segunda (tabla 5).

Dentro del culto Mexica, en el año se distinguen[202] tres grupos de fiestas que se dedicaban a los dioses de la lluvia y del maíz: 1) el ciclo de la estación seca, que consistía principalmente en los sacrificios de niños que se practicaban en los cerros para implorar agua, 2) la fiesta de la siembra que marcaba la transición entre la estación seca y de lluvias, y 3) la cosecha y el inicio de la estación seca, celebrados mediante el culto a los cerros y a los dioses del pulque.

Varios ritos Mexicas tenían la finalidad de atraer la fertilidad para el ciclo de temporal, y en concreto, una fiesta procuraba la bendición del maíz para asegurar *ritualmente* la siembra[203]. El maíz había sido seleccionado de la cosecha anterior, guardándose las mejores mazorcas en el templo, donde se eran considerados *corazones de granero*. Estas mazorcas *bendecidas* por la divinidad y por el chamán se entregaban a los agricultores para que, colocadas en cada uno de sus trojes, contagiaran la fertilidad al resto de maíz almacenado para sembrar. El culto cristiano también tiene una fiesta de *bendición del maíz*, y las bendiciones de panes, para asegurar la siembra y las buenas cosechas.

Una de las figuras cerámicas Jama Coaque (fig. 51) muestra un chamán de caracoles, con mazorcas de maíz en el tocado, asociado a un troje construido con listones de madera o cañas atadas formando una especie de cuba de gran tamaño. En este caso, el chamán es varón, por lo que este cultivo estaría vinculado al mundo masculino. Y lo que parece es que el chamán podría haber estado *bendiciendo* ritualmente este grupo de mazorcas que se utilizarían para la siembra en la estación correspondiente. ¿Se guardaban estas mazorcas en este tipo de barriles dentro de los templos? ¿Tenían entonces la misma función que en el área Mexica?

A partir de las asociaciones simbólicas de todos estos elementos mencionados, los chamanes podrían relacionarse con las distintas fases del ciclo agrícola, aves, cultivos, adornos o estaciones y sacrificios, que resumimos en la tabla 12.

Otros chamanes

Aunque los dos grupos principales de chamanes o de ceremonias religiosas Jama Coaque, según las evidencias iconográficas, son aquellos que visten los ya descritos tocados de caracol y de aves, también hay otras figuras que se adornan con diferentes elemen-

[200] Broda, J., 2004: 55.

[201] En la definición del calendario y la astronomía prehispánica, existe una clara relación entre las fiestas Mexicas y el curso anual del sol, los equinoccios, solsticios o los pasos del sol por el cenit y, por supuesto, con los ciclos estacionales y agrícolas (Broda, J., 2004: 37).

[202] Broda, J., 2004: 43.

[203] Broda, J., 2004: 48.

Tabla 12
Asociación simbólica de opuestos-complementarios entre chamanes con tocados de caracoles y de aves

Chamán con tocado de caracoles	Chamán con tocado de aves
Caracoles	Aves azules y rojas
Agua / lluvia	Sol / sequía
Pectoral de concha (nácar)	Tincullpas dorados
Siembra	Recolección
Tubérculo	Piña (*Ananas sp.*)
Subterráneo / subacuático	Aéreo
Tierra	Cielo
Invierno	Verano
Masculino	Masculino y femenino
Lechuza	Loro
Sacrificios humanos	Sacrificios de animales
Luna	Sol

Fig. 52a. Chamán con crustáceo en el tocado.* Cultura Jama Coaque (28 x 13,6 x 19,5 cm). MAAC GA-1.1599.80.

tos que hace suponer que se trata de variantes de los chamanes anteriores o complementos del complejo abanico religioso de esta cultura. En todo caso, las características generales, adornos, narigueras, orejeras y demás son prácticamente idénticos a los que se han mencionado.

Chamanes con crustáceos

Un tipo de chamán diferente es aquel que porta sobre su cabeza una figura alargada que hemos reconocido como parte del exoesqueleto de un crustáceo. Su indumentaria comparte adornos con la del tocado de aves, principalmente el poncho con placas o lengüetas colgando, unidas en pares por la base.

Las posiciones en las que se representan estos personajes son las mismas que los anteriores: pensadores, consumidores de coca, erguidos y sentados, con bastón ritual o sin él. Unos llevan poncho y otros no, y uno en concreto (fig. 52a) presenta una indumentaria poco frecuente, un poncho con corte diagonal, cerrado por un lateral, como si se hubiera cortado[204] un extremo en ángulo para dejar libre uno de los brazos.

Pero además, se aprecia un rasgo característico que distingue a estos chamanes con crustáceos en la cabeza del resto, precisamente la presencia de cabezas cortadas como colgantes de collar[205], ya sea una, dos e incluso hasta tres cabezas humanas reducidas. Así que, al no haber reconocido esta asociación entre otro tipo de chamanes, excepto los sacrificadores, habría que relacionar este crustáceo con el corte y reducción de cabezas. Si el mismo chamán tiene dos atuendos, en función de la estación, quizá nos encontremos ante un nuevo atuendo en relación con otra ceremonia concreta vinculada al corte y reducción de cabezas, o bien otro especialista diferente.

[204] Podría ser una forma de doblar el poncho para dejar libre uno de los brazos; sin embargo, en la diagonal se aprecia el borde del poncho, por lo que pensamos que se trata de un tipo de prenda con esta curiosa forma.

[205] Con una cabeza reducida: MAAC GA-2.1124.79, con dos cabezas: GA-1.1599.80 y GA-5.1174.79, y con tres cabezas: GA-1.958.78, GA-1.1499.80. Otros chamanes con este crustáceo sobre el tocado, pero sin cabezas reducidas: GA- 1.1078.78, GA-1.1460.80, GA-1.1613.80, GA-1.1710.80 (con las piernas cruzadas al estilo Bahía), GA-1.1930.81, GA- 1.2396.82, GA-4.958.78.

* Una pareja de chamanes con este tocado con forma de crustáceo, posiblemente aplicaciones sobre una vasija ritual, se subastó en París según catálogo Arts Premiers, 2010, diciembre, n.º 2.

Fig. 52b. Chamán con crustáceo en el tocado. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 02050.

La interpretación simbólica de este chamán es bastante más compleja, puesto que el reconocimiento del elemento que caracteriza su tocado resulta bastante complicado, ya que no corresponde a ninguna forma animal completa, sino a una parte, o eso parece. Se trata de un cuerpo cónico que, claramente no es un caracol, y que a veces es más redondeado y otras parece más plano. En la parte distal, que se estrecha ligeramente, se ata el elemento que lo sostiene sobre el tocado que parece una cinta.

La mayoría de estos crustáceos muestran una forma biglobular en la parte delantera, con una especie de engrosamiento redondeado en los dos laterales. En el centro, todos presentan un orificio redondo y pequeño, acompañado en otras ocasiones de dos orificios en los laterales. La parte distal, la que se dispone hacia atrás de la cabeza del chamán, es más apuntada, aunque en algún caso aparentemente tiene forma acampanada y a veces se muestra algo más erguida que el resto del cuerpo.

Con los rasgos señalados, y tras haber descartado otras opciones, consideramos que se trata de una especie poco habitual de crustáceo. En las culturas

Fig. 52c. Colgante de tumbaga en forma de crustáceo de la familia Scyllaridae. Cultura Tairona (alt. 9,2 cm; peso 38,73 gr). MAM 1982/02/06.

prehispánicas es frecuente encontrar diversas representaciones de esta familia, por ejemplo, de la langosta y los langostinos o camarones. Las placas Moche que se conservan en el Metropolitan Museum representan claramente a este invertebrado[206]. Y otros, como camarones y cangrejos, han sido abundantemente representados en la costa del Ecuador, desde Chorrera[207], así como en otras culturas.

En el caso del adorno sobre la cabeza del chamán Jama Coaque, lo hemos reconocido como ejemplar

[206] Metropolitan Museum (1981.459.11), y otros.
[207] Véase Gutiérrez Usillos, 2002.

del género *Scyllarides*, un crustáceo también de la familia de las langostas, aunque con un cuerpo más compacto que sus otros parientes. La cabeza es grande y más redondeada. El caparazón, una vez desecado, sin las patas ni las antenas, unas veces con la aleta caudal y otras sin ella, y cuyo orificio de conexión con el cuerpo correspondería al característico orificio frontal, muestra un aspecto muy similar a la representación.

La distribución geográfica de *Scyllarides astori* abarca el Pacífico oriental, desde el golfo de California en México hasta las islas Galápagos en Ecuador. Un animal que tiene el límite de ecosistema en la región de la costa ecuatoriana y, por tanto, fluctuaría en esta costa, apareciendo y desapareciendo, en función de ciertos cambios en las corrientes. No se conoce bien su hábitat, pero parece preferir substratos rocosos y en aguas poco profundas, hasta los 10 m[208]. Otras especies del mismo género se entierran bajo la arena, de ahí que presenten un cuerpo más aplanado.

Beárez y Hendrickx[209] mencionan que, aunque a nivel general esta especie es más bien extraña, entre los buceadores locales de la costa de Ecuador sin embargo es bien conocida. Allí se las conoce como *langostinos*, *langosta zapatera*, *langosta china* o *cigarra de Galápagos*. Al parecer, prefiere corrientes más bien frías dentro de la zona de aguas cálidas, lo que es posible que permita llegar en un futuro a alguna conclusión sobre su aparición en momentos en que la corriente fría de Humboldt asciende por la costa ecuatoriana y, por tanto, de nuevo, determinar su actuación como bioindicadores climáticos.

No sería extraño pensar que estos crustáceos hayan sido elegidos como símbolos chamánicos, pues todos los animales que mudan de piel y sufren algún proceso de mutación o metamorfosis, representan la esencia del chamán en su transformación, ya se trate de serpientes, insectos o crustáceos como el que comentamos. En este caso, el animal mudaría de piel al menos una vez al año en su estadio adulto, y posiblemente lo haría coincidiendo con alguna estación concreta. Es posible que este caparazón vacío de la muda anterior fuera recolectado por los chamanes para ponerlo sobre el tocado, aunque no hemos podido constatar su forma para confirmarlo. En todo caso, eliminadas las patas y las antenas planas delanteras, el caparazón de este crustáceo, ya sea la muda o el animal capturado, era utilizado como símbolo chamánico.

Este tipo de crustáceo es también el que identificamos en un colgante Tairona (650-1500 d.C.) del Museo de América (fig. 52c), igualmente evidenciando que se trata de un animal con un fuerte simbolismo en la zona norte de Sudamérica. En este caso, fabricado en tumbaga, el colgante presenta la forma cónica y las estrías abdominales, pero también se aprecian dos largas protuberancias que serían representación de las anternas aunque dispuestas en los laterales de la cabeza, en lugar del centro de la misma, justamente en la posición que en el esqueleto correspondería a los dos orificios. Además, evidencia claramente las dos antenas convertidas en proyecciones planas.

Y, una vez reconocido su aspecto general y sobre todo las características antenas planas en la cabeza, empieza a revelarse su presencia en otras culturas centroamericanas, lo que supone una confirmación de la importancia simbólica y ritual de este crustáceo. Por ejemplo, en el Cleveland Museum of Art (n.º 1943.290) se conserva un colgante de oro que muy probablemente esté representando este mismo animal de cuerpo alargado (*Scyllaridae*), en forma de langosta, con terminaciones de antenas planas en la cabeza, procedente de la cultura Diquís, en Costa Rica, y datado entre 1000 y 1500 d.C.

Chamanes con serpientes

En las oraciones y ritos que realizaban algunos de los conjuradores de nublados, en concreto aquellos descendientes de los Mayas en la Guatemala del siglo xvii, se aprecia la constante referencia a las culebras y serpientes[210]. Es lógico pensar que, junto a animales marinos como el caracol o el crustáceo, estos reptiles jugaran un papel esencial en la cosmogonía prehispánica en relación con el agua de los ríos e incluso la lluvia.

Uno de los ejemplos más conocidos de invocación del agua celeste utilizando estos reptiles, es la danza de la lluvia entre los indios de Norteamérica, especialmente la región del Suroeste. Para los indios Hopi, Pueblo o Zuñi, es imprescindible en el calendario ceremonial para atraer la lluvia y se realiza a finales de agosto, durante la estación seca.

[208] Información en Marine Lobsters of the World: http://nlbif.eti.uva.nl/bis/lobsters.php?selected=beschrijving&menuentry=soorten&id=176 [2 de febrero de 2011].

[209] Beárez y Hendrickx, 2006: 110.

[210] Véase Ruz, M. H., 2006: 304 y ss.

Este culto al agua en relación con las serpientes parece más propio de territorios más secos y áridos, de ahí que en la cultura Bahía la presencia de chamanes y divinidades asociadas a estos ofidios sea una constante cultural propia. En este caso, las serpientes también forman parte esencial de los rituales y ceremonias de propiciación, encontrándose también figuras de chamanes o sacerdotes Jama Coaque que evidencian este culto[211]. Estas figuras de cerámica sostienen serpientes entre sus brazos (figs. 53a, b) y muestran tocados adornados con serpientes, constatando un tipo de ritual también presente en esta cultura, asociado, de nuevo, con el culto al agua.

Habría que confirmar si la presencia de este tipo de chamanes con serpientes se circunscribe al territorio más meridional de Jama Coaque, en contacto con Bahía, o si es una expresión religiosa constante.

Los chamanes y la música

Todos estos chamanes, y especialmente aquellos con tocados de aves, serían los encargados de poner en práctica determinados rituales esenciales para la comunidad, entre ellos los relacionados con el ciclo agrícola. En todos ellos, pero quizá especialmente en las fiestas de la recolección de distintos cultivos, la música se presenta como un episodio fundamental[212].

La interpretación de la música y el canto son dos de las estrategias o vías de comunicación utilizadas recurrentemente por los chamanes para establecer el contacto con el otro mundo y, por tanto, para llevar a la práctica tanto las ceremonias mítico-religiosas como las curativas. Para esta última función, es probable que cada chamán contara con una canción propia y única, pues como describe Luis Hurtado[213], el aprendiz de chamán recibe una melodía concreta de los espíritus, que será la que utilice para defenderse de los ataques de otros brujos o espíritus negativos o para obtener el poder de las plantas que vaya a utilizar.

Además, serían depositarios y/o artífices de las canciones, música y ritmos, aprendidos en el gru-

Fig. 53a. Chamán con serpientes y ciervo. Cultura Jama Coaque (20,5 x 24,4 x 16,7 cm). MAAC GA-1.3125.96.

Fig. 53b. Chamán con serpientes. Cultura Jama Coaque (35,9 x 37,3 cm). Museo del Alabado, CJama 00266.*

* Otro chamán con serpientes en la misma posición que este, también en el Museo del Alabado, CJama 02055.

[211] Holm y Crespo, 1981: 221.

[212] Algunos ejemplos de chamanes con tocado de aves e instrumentos musicales (flauta de Pan) son: MAAC GA-1.1470.80, GA-1.2915.86, GA-1.1930.81, GA-2.1808.81, GA-4.1237.79, GA-11.1264.79 y MBCQ, JC 4.78.72, 6.86.73).

[213] Hurtado, 2000b: 236-237.

Fig. 54. Chamán con tocado de aves tocando instrumentos musicales sobre tableta de rape. Cultura Jama Coaque (20 x 19,8 cm). Museo del Alabado, CJama 04628.

Fig. 55. Chamán con tocado de aves y flauta. Cultura Jama Coaque (44 x 22,3 cm). MCHAP 0328. Expuesto. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

po, que forman parte de la tradición cultural propia. Existe, por otro lado, una evidente asociación entre estas canciones rituales, los mitos ancestrales transmitidos de generación en generación, o de chamán a su aprendiz, y el consumo de las sustancias alucinógenas. Más aún, cada una de estas plantas que facilitan la comunicación con el otro mundo tiene una canción propia, una fórmula específica compuesta por letra y música, que el chamán puede llegar a conocer, una vez la ha ingerido, y que deberá interpretar cuando utilice esa planta.

Mónica Gudemos (2008) analiza la función social del sonido, así como las ceremonias y los espacios en relación con el Cuzco incaico. La fiesta evolucionaba mediante los desplazamientos de los danzantes, realizados a través de la coreografía de las danzas, a partir de los giros en los cantos que se llevaban a cabo en el santuario. La música, en este sentido, es la que permite ordenar secuencialmente el rito, y la danza es la que distribuye espacialmente a los participantes.

La función de la música y la danza en los rituales está pues clara, pero además, tiene función

nemotécnica, pues permite mantener la tradición oral y recordar o memorizar el pasado mítico-histórico del grupo, como se hacía en los areitos o ceremonias con cantos de los Taínos[214]. Refiriéndose a la provincia de Santiago, próxima a la ciudad de Puerto Viejo en la costa central del Ecuador, Cieza de León anota también el papel que cumplían los sacerdotes en relación con la música, el recitado o la canción:

Sus sacerdotes tenían cuidado de los templos y del servicio de los simulacros o ídolos que representaban la figura de sus falsos dioses, delante de los cuales, a sus tiempos y horas, decían algunos cantares. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 221)

En la iconografía Jama Coaque algunos personajes se representan en el acto de tañer instrumentos musicales. Sin excepción, se trata de figuras masculinas y los instrumentos más frecuentes son de percusión y de viento, además de los referidos idiófonos. Algunos de estos instrumentos musicales son utilizados por chamanes con tocados de caracoles pero sobre todo de aves, destacando un tipo de chamán-músico que suele combinar dos instrumentos simultáneamente (fig. 54): una quena o flauta de Pan acompañada por una maraca o similar.

Fig. 56. Pareja de músicos. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 04646.

Instrumentos de viento

Las grandes flautas de tubos con una longitud superior al medio cuerpo del músico parecen asociarse sobre todo con aquellos chamanes que lucen el tocado de caracoles o de aves (fig. 55), mientras que otras flautas de menor tamaño son tañidas por otro tipo de personajes. Así que podemos inferir que existían dos tipos de músicos, o de intérpretes musicales y seguramente de melodías; unos, los propios sacerdotes y, otros, aparentemente especialistas musicales o participantes con esa habilidad, pero no religiosos.

Los aerófonos que Idrovo[215] ha identificado en la cultura Jama Coaque a partir de la iconografía de este tipo de figuras son, por un lado, la flauta de Pan en escalera ascendente y descendente, de tamaño gigante, medio y pequeño, y, por otro, la flauta vertical tipo quena, además de la flauta de Pan de distintos tamaños y diversos tipos de silbatos (antropomorfas o zoomorfas).

La flauta de Pan en escalera convergente, como se aprecia en los ejemplos[216] anteriores, o también denominadas *antara en W*[217], es un instrumento de viento utilizado también por la cultura Vicús (Perú) y etnográficamente presente hoy en día en los indios Cuna de Panamá[218]. Estas flautas gigantes han de ser sostenidas con ambas manos para poder ser tocadas, a diferencia de las tradicionales quenas que, al ser más pequeñas, se pueden sostener con una sola mano (fig. 56), mientras el ritmo se marca con una maraca manipulada con la otra. En ambos casos, estos instrumentos musicales

[214] Esteban, C., 1989: 84.
[215] Idrovo, 1987: 50.
[216] Algunos otros ejemplos de chamanes tocando antara son GA-2.1808A.81, GA-11.1264.79, GA-2.1176.79, GA-2.1012.78.
[217] Bolaños, 2001: 192.
[218] Uribe Taboada, Eloy: 2007.

Fig. 57a. Músico. Cultura Jama Coaque (32.4 x 35 cm). MCHAP 0050.

Fig. 57b. Músico. Cultura Jama Coaque (32,7 x 29,8 cm). Museo del Alabado, CJama 02042.

son tocados por personajes que exhiben tocados con aves o caracoles, y el característico bezote trapezoidal, es decir, se trata de chamanes o sacerdotes.

Pero, como advertíamos, también se identifica otro tipo de músico[219] diferente, que se caracteriza por portar una indumentaria peculiar frente al resto de figuras masculinas analizadas con anterioridad. En lugar o además del cinturón y el taparrabos, visten en este caso un faldellín muy característico, corto y volado, sobresaliendo horizontalmente de la cadera (figs. 57a, b). Estos personajes además portan tocados muy elaborados, algunos con remates laterales acabados en forma de espiral y adornados con un ave, como en el ejemplo del Museo Chileno de Arte Precolombino (fig. 57a). Este pájaro sobre el tocado representa el *Nyctibius*, un ave nocturna que suele camuflarse permaneciendo inmóvil para imitar ramas secas y adapta posición erguida de la cabeza que es muy característica[220].

En general, también se comprueba que la indumentaria de estos músicos no incluye poncho o túnica, y que suelen adornar los pezones con *piercing* de placas semicirculares colgantes, y el cuello con un característico collar de cuentas alargadas rematadas en su extremo distal por una esfera. La ausencia del poncho nuevamente nos remite a una estación del

[219] Ejemplos de este tipo de músico en MAAC GA-2.1079.78; MBCQ 3.70.72, 2.82.79, 2.82.79 y Museo del Alabado CJama 02043 y 02048.

[220] Gutiérrez Usillos, 2002: 89

Fig. 58. Aerófonos antropomorfos. Cultura Jama Coaque-Chirije. MAM 03921, 03580 (11,7 x 7,3 cm), 03616 (42 x 16,5 cm), 03609* (27,7 x 12,7 cm). (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

---

* Otra figura más, con una dimensión similar a esta (MAM 3609), con las mismas orejeras y aretes, collar, y sobre todo el mismo tipo de tocado, con restos de policromía en el maure, es la MAM 3494, que además lleva un colgante en forma de ancla en el pecho. También en el Museo Neprazji o Museum of Ethnography, Budapest (2005.7.8), con el mismo tocado, pendientes, hombros anchos y redondos brazos muy cortos y taparrabos en forma de *T* recto. Estas figuras suelen clasificarse como Jama Coaque, sin embargo, su presencia en el sitio de Chirije y su similitud con otras figuras Guangala, permite suponer que se trataría de una manifestación plástica del sur del ámbito Jama Coaque, posiblemente clasificables como Chirije.

Fig. 59a. Músico sentado con tambor y baqueta. Cultura Jama Coaque (15,7 x 14,3 x 15 cm). MAAC GA- 7.1241.79.

Fig. 59b. Músico sentado con caparazón de tortuga. Cultura Jama Coaque (21 x 17,5 x 19,5 cm). MAM 03728. (Fotografía de Gonzalo Cases Ortega).

año, por lo que es posible que estas ceremonias realizadas con música de flautas tuvieran lugar preferentemente en la época de recolección o el verano.

Por otro lado, la utilización de figuritas antropomorfas como aerófonos, tanto en la cultura Jama Coaque como, sobre todo, en la cultura Bahía, ha sido objeto de análisis por Mónica Gudemos (2009). Estas figuritas-flauta presentan un orificio en la parte superior de la cabeza por donde se sopla el aire, además de varios orificios, generalmente dos en el anverso y su correspondencia en el reverso. Con estas ocarinas se busca un tipo concreto de sonoridad, que debía estar vinculada a un tipo de ceremonial y dado que este tipo de objetos es menos frecuente en el período de Integración, hemos de suponer que las ceremonias o las partes en las que estos instrumentos intervenían, se celebrarían específicamente en los cultos religiosos de las culturas del Desarrollo Regional.

Varios ejemplos de figuritas-ocarina conservadas en el Museo de América, en Madrid, han sido clasificadas como Jama Coaque, y se corresponden estilísticamente con otras figuritas encontradas en Chirije, yacimiento al sur de cabo Pasao, donde la influencia Jama Coaque es evidente. En todo caso, presentan una serie de elementos comunes que permite su reconocimiento como un tipo concreto, aunque con una variada distribución de tamaños, como se puede apreciar en la imagen (fig. 58). La representación de los ojos no es la característica de la cultura Jama Coaque, asemejándose más bien a los estilos Guangala. Todas estas figuras muestran los hombros anchos y redondeados, con brazos desproporcionadamente cortos, un taparrabos recto en forma de *T* de gran longitud, por debajo de la rodilla y a veces rematado en forma apuntada. Pero destacan, sobre todo, por llevar un tocado muy ajustado sobre la cabeza que incluye, en todos los casos, un pliegue triangular sobre la frente en cuyo centro se dispone un elemento circular. Podría responder a la forma de atar el tocado, primero ajustando la frente, con los laterales cayendo en la nuca, que se vuelven sobre la frente, cruzándose para formar el triángulo, sobre el cual se insertaría una chaguala dorada.

Ya hemos hecho referencia a la cita de Cabello de Balboa[221] sobre la utilización entre los Campaces, herederos de los Jama Coaque, de unas chagualas[222]

[221] Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 36.

[222] Chaguala, según el Diccionario de la RAE es un *pendiente que los indios llevan en la nariz.*

Fig. 59c. Músico con caparazón de tortuga. Cultura Jama Coaque (24,8 x 13 x 22,8 cm). MAAC GA-3.1012.78.

Fig. 59d. Músico sentado con caparazón de tortuga. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama00038.

en el pecho y frente, de hechura de patenas[223]. Sobre la frente de estos personajes se hace evidente el uso de las chagualas.

El papel de la música, y especialmente la que se realiza con instrumentos de viento, en relación con el consumo de alucinógenos es esencial, por lo que no es extraño que el músico sea al tiempo el chamán. Según Dobkin & Katz (1975: 68), la música actúa como una *estructura* sobrepuesta a la conciencia del consumidor, que facilita la apertura de caminos y vías a través de los que viajar. Cada tipo de música podría incluso, en combinación con los alucinógenos, provocar tipos de visión determinados, sobre todo flautas, cascabeles y maracas, por lo que el chamán induciría mediante la combinación de plantas psicodélicas, y la reiteración de melodías, ciertas visiones al grupo, que *ilustrarían* creencias y mitos.

Esta música casi siempre tiene un sentido ritual. Cada instrumento y cada sonido se conciben como un mensaje concreto sobre ciertas normas sociales: exogamia, reciprocidad, autoridad y virilidad, convivencia comunal armónica, identificación con cierto grupo social[224].

Instrumentos de percusión

Además de los instrumentos de viento, en la iconografía Jama Coaque se han reconocido también otros instrumentos musicales de percusión, principalmente maracas, tambores y panderos realizados con caparazón de tortuga. Se trata de útiles chamánicos según Mircea Eliade[225], quien menciona para América del Sur, junto a las caretas, las pieles de animales y especialmente las plumas de aves, el uso de las varas mágicas, las campanillas y distintas formas de tambores o maracas.

Las maracas (fig. 54) se emplean para marcar el ritmo, mientras se toca la flauta. Algunas maracas (GA-2.1079.78 y fig. 57a) tienen una forma muy similar a los objetos que se utilizan como mazos para golpear los caparazones de tortuga. En un caso se distingue una

[223] Patena, según el Diccionario de la RAE es una *lámina o medalla grande con una imagen esculpida, que se pone al pecho, y la usan para adorno las labradoras.*

[224] Reichel-Dolmatoff, 1990: 57 y 58.

[225] Eliade, M., 2001: 151-152.

Fig. 59e. Pintadera representando personajes asidos de la mano. Cultura Jama Coaque (7,1 x 3,4 cm). MAM 03784.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

maraca gruesa, quizá fabricada con una calabaza a la que se le practicaron filas de agujerillos en toda la superficie, insertándole en los extremos un asa y un remate.

Se reconocen también representaciones masculinas tocando el tambor, y en ocasiones portando además cascabeles en los tobillos, elaborados probablemente con caracoles similares a los que utilizan los chamanes (fig. 59a). Dado que estos caracolillos parecen alinearse en fila y no colgando para entrechocar entre sí, lo más probable es que en su interior se hubiera incluido alguna piedrecilla que percutiría en el movimiento, y permite suponer que este sería el mismo tratamiento de los caracoles que adornan ponchos y tocados.

Los instrumentos membranófonos que reconoce Idrovo[226] para esta cultura son el tambor con cuerpo de vibración interno y golpe de mazo, y un tambor pequeño para golpear también con mazo liso o baqueta (fig. 59a). Los tambores que se identifican en estas figuras son de pequeño tamaño, y suelen portarse bajo el brazo izquierdo[227], mientras se golpean con el mazo sujeto con la mano derecha. A diferencia de los flautistas, estas imágenes no parecen chamanes, o al menos no reconocemos el uso del bezote, el tocado de caracoles o de aves, los largos pendientes, u otros rasgos de la indumentaria de los especialistas religiosos. Esto sugeriría que el personaje masculino que toca el tambor no era un chamán, mientras que el flautista en ciertas ceremonias sí que lo era.

Además, las crónicas refieren la existencia de grandes tambores, localizados en el poblado de Coaque y que parecen ser también otro de los instrumentos característicos de esta cultura en el siglo xvi, posiblemente también con una función ritual que se comentará posteriormente.

Entre los incas los tambores eran tocados tanto por hombres como por mujeres, pero las flautas solo pueden ser tocadas por hombres, ya que guardan la fuerza vital masculina, quizá por su forma fálica[228]. Frente al tambor, que es la forma pasiva de resguardo, la flauta y la trompeta juegan un papel activo de ataque. En esta cultura, por el contrario, solo los hombres parecen ser los que utilizan los instrumentos musicales.

Otro músico especializado y con indumentaria propia identificativa, en este caso tañendo un idiófono percutido, se reconoce a partir de la similitud tipológica entre varias vasijas. Es aquel personaje masculino que se muestra tocando un instrumento realizado con un caparazón de tortuga[229] o con una placa (figs. 59b, c, d) probablemente del mismo material o de madera. El tocado que portan estas figuras sobre las cabezas es casi idéntico, con un grueso reborde de refuerzo en la frente y laterales, y sobre todo un apéndice que cae desde el centro de la cabeza hacia la parte posterior de la misma, que pensamos podría ser una trenza realizada con el cabello atado con una cinta, pues parece surgir de debajo del tocado. Además, en los brazos suelen llevar colgando unas láminas o bra-

---

[226] Idrovo, 1987: 49.

* Otras pintaderas Jama Coaque con representaciones de figuras antropomorfas esquemáticas asidas de la mano son MAM 03772, 03785.

[227] Por ejemplo, MBCQ 609.1.63.

[228] Gruszczynska-Ziólkowska, 1995: 112 y 135.

[229] Según Reichel Dolmatoff, G. (1962: 177), los Emberá del Chocó colombiano utilizaban también un instrumento musical fabricado con la concha de una tortuga terreste, en cuyo extremo se había pegado un fragmento de cera negra. La concha se sujetaba con la mano izquierda, como se aprecia en las figuras Jama Coaque, si bien, en este caso, con la otra mano se friccionaba la parte de cera, en lugar de golpear con una baqueta.

Fig. 60a. Baile de los pájaros. Martínez Compañón. Biblioteca del Palacio Real. Patrimonio Nacional.

Fig. 60b. Danzante con poncho de plumas y ave sobre el tocado. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01978.

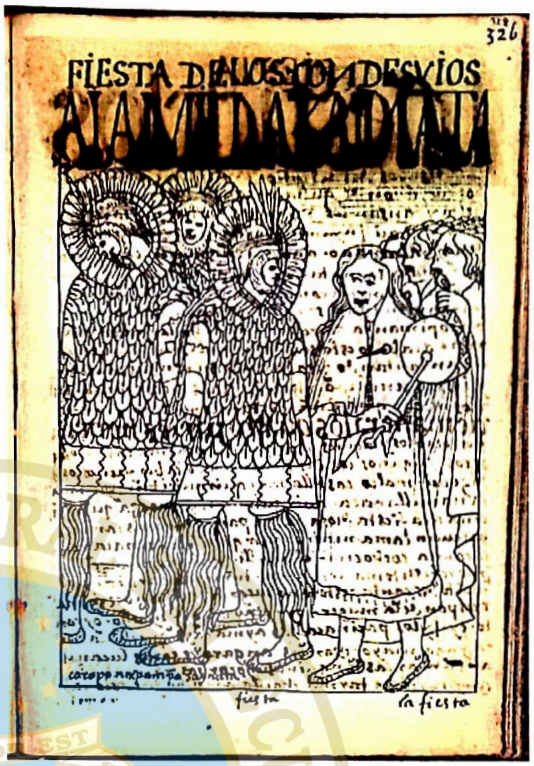


Fig. 60c. Guamán Poma de Ayala. Fiesta de los Condesuyos.* Biblioteca Real de Copenhague, Dinamarca.

Fig. 60d. Danzante con vestido de plumas y tocado. Cultura Jama Coaque (11 x 7,3 cm). MAM 03586. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

zaletes de entrechoque[230], seguramente de cobre, que producirían sonidos al golpearse entre sí y contra otros instrumentos e incluso contra adornos metálicos que se distinguen en el propio cuerpo del músico.

Pero su *especialización musical* se vincula más directamente con los objetos que porta en las manos. En su derecha se distingue el mazo, que parece un vástago de madera que se ha insertado quizá en una piedra, un hueso u otra madera más dura, y que recuerda por su forma a las baquetas para marimba contemporáneas. En algunos ejemplos, en lugar de este mazo se aprecia un asta de venado, que se utiliza para golpear el caparazón de tortuga[231], instrumento que se ha constatado también en grupos etnográficos y sirve para marcar el ritmo a las flautas[232]. La caja de resonancia se sujeta con la mano izquierda, y consiste en un pequeño caparazón de tortuga completo[233] (fig. 59c). En ocasiones, solo se utiliza medio caparazón cortado trasversalmente, que incluso presenta la muesca de la placa ventral (fig. 59b) y, otras veces,

[230] Idrovo, 1987: 49.

[231] MBCQ 1.27.78; GA-1.1808a.81.

[232] Idrovo, 1987: 70.

[233] Posiblemente se trata de la especie de agua dulce y de tamaño similar al representado, *Rhinoclemmys sp.*, que abunda en la costa de Ecuador (Gutiérrez Usillos, 2002: 72).

* Sobre la interpretación de los adornos en piernas, remitimos a un comentario sobre los indígenas del Orinoco del padre Gumilla, quien aclara también que las borlas de algodón que sobre el senojil llevaban los hombres eran efectivas para atrapar los nidos de garrapatas entre las hebras y que no pasasen al cuerpo (Gumilla s.a.: 1118).

Fig. 60e. Danzante con vestimenta de lechuza (tocado acorazonado). Cultura Jama Coaque (10 x 5,8 x 4,1 cm). MAAC GA-16.963.78.

Fig. 60f. Danzante con tocado acorazonado. Cultura Jama Coaque. Museo de América MAM 1986.02.03. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

parece que se ha trabajado el mismo hasta dejarlo en forma cuadrangular, aunque pudiera haber sido fabricado también con cualquier otro material (fig. 59d).

Danzantes

La indumentaria más elaborada, ya sean ponchos, atuendos míticos para las danzas, e incluso faldellines, es más frecuentemente utilizada en figuras masculinas[234]. Esto no significa que los tocados –sobre todo turbantes– de las mujeres Jama Coaque no sean realmente complicados en diseños y aplicaciones decorativas, aunque las faldas muestran un patrón muy similar en todos los casos, variando únicamente la aplicación del color. Por este motivo, debido a la complejidad ritual de las indumentarias masculinas se sugiere que la participación activa en estas ceremonias musicales, además del papel de músicos y danzantes, fueron sobre todo hombres.

Dentro de la complejidad de indumentarias, los danzantes utilizaban también vestimentas específicas, probablemente para los diferentes tipos de danzas que sin duda iban aparejadas a los rituales que los chamanes principales que hemos visto llevaban a cabo. Entre las figuritas antropomorfas de la cultura Jama Coaque se distinguen con claridad algunas que muestran *vestimentas* que incluyen pieles de animales o plumas de aves. Di Capua[235] menciona la utilización de pieles de jaguares para la conversión en felinos por parte de los chamanes, aludiendo al concepto del *alter ego animalístico*, una creencia muy extendida en toda Sudamérica, tanto en el área andina como en la amazónica. Y efectivamente, en algunas figuritas Jama Coaque se aprecia la presencia de rasgos felínicos en figuras antropomorfas, incluida la cola, que parecen indicar estados de transformación chamánica más que indumentarias específicas, pero estas también existían.

¿Quiénes participaban en las danzas? Ya se ha visto cómo algunos de los músicos que se muestran tañendo instrumentos de viento eran los propios chamanes. Estos también participaban de ciertas danzas, como se recoge en otras culturas americanas. Entre los Hopi, por ejemplo, se diferencian claramente las figuras de sacerdotes de las de los chamanes, sobre todo porque los primeros no son danzantes kachina[236]. Obviamente, entre los Jama Coaque debieron existir múltiples rituales y ceremonias en los que la danza y los bailes constituían su componente principal. Algunos de estos bailes serían aquellos en los que participaban todos los integrantes de la comunidad, hombres y mujeres, habría otros más propios de cada sexo, pero también en forma de danzas grupales, y finalmente aquellos rituales con danzas representando mitos con divinidades que se ejecutarían más como *dramatización*, para ser contemplada por el resto de la comunidad, y por ello estas serían las que ejecutarían los personajes que de forma individual o por parejas se representan más frecuentemente. Estos últimos son los que, a nuestro juicio, se vinculan a los chamanes-sacerdotes Jama Coaque.

En relación con el primer tipo de danzas, un baile de hombres y mujeres cogidos de la mano formando círculos como en el baile denominado *cachwa* entre los Incas, se encuentran algunas evidencias iconográficas en la cultura Jama Coaque. Di Capua[237] describe una pintadera en la que parece representarse una ceremonia de carácter exogámico, en la que alternan hombres y mujeres, todos ellos asidos de la mano, como en la pintadera del Museo de América (fig. 59e).

---

[234] Raddatz, 1975: 107.

[235] Di Capua, 2002: 122.

[236] Benedict, 1971: 80.

[237] Di Capua, 2002: 106.

Fig. 60g. Danzante con tocado acorazonado. Cultura Jama Coaque. Museo de América MAM 03578. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 60h. Danzante con tocado acorazonado. Cultura Jama Coaque. Museo de América MAM 03589. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 60i. Danzante con tocado acorazonado. Cultura Jama Coaque. Museo de América MAM 03592.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 60j. Danzante con tocado. Cultura Jama Coaque (12,2 x 9 cm). MAM 1986.02.02. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Para su interpretación, la autora cita el comentario de Cieza de León sobre la sierra sur de Ecuador.

Tienen gran cuidado de hacer sus areitos o cantares ordenadamente, asidos hombres y mujeres de las manos y andando a la redonda a son de un atambor, recontando en sus cantares y endechas las cosas pasadas y siempre bebiendo hasta quedar muy embriagados. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLI: 196)

Oviedo describe también cómo se desarrollaban estas danzas:

Tomábanse de las manos algunas veçes, é también otras trabábanse braço con braço ensartados, ó assidos muchos en rengle (ó en corro assi mismo), *é uno dellos tomaba el ofiçio de guiar* (ora fuesse hombre ó muger), *y aquel daba çiertos passos adelante e atrás, á manera de un contrapás muy ordenado, é lo mismo* (y en el mismo instante) *haçen todos, é assi andan en torno, cantando en aquel tono alto ó baxo que la guia los entona, é como lo haçe é diçe, mui medida é conçertada la cuenta de los passos con los versos ó palabras que canta. Y assi como aquel diçe, la multitud de todos responde con los mismos passos, é palabras, é orden; é en tanto que le responden, la guia calla, aunque no çessa de andar el contrapás... Algunas veçes junto con el canto mezclan un atambor, que es hecho en un madero redondo, hueco, concavado é tan grueso como un hombre é mass o menos, como le quieren hacer; é suena como los atambores sordos que haçen los negros; pero no le ponen cuero, sino unos agujeros é rayos que trasçienden á lo hueco...* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro V, cap. II: 127)

* Una figurita de danzante emplumado similar en el Gardner Museum of Ceramic Art de Toronto, Canadá (G83_1_0211), identificada como Chone, Manabí. Y otras figuras de danzantes emplumados con tocado acorazonado o redondeado: GA-2.1142.79, GA-3.331.77, GA-4.688.78, GA-5.3183.02, GA-6.363.77, GA-6.584.78, GA-7.233.76, GA-8.538.77, GA-8.1526.80, GA-9.48.76, GA-9.423.77, GA-9.538.77, GA-9.963.78, GA-10.331.77, GA-12.124.76, GA-12.538.77, GA-13.963.78, GA-16.963.78, GA-22.339.77, GA-29.571.77, GA-47.570.77, GA-49.461.77,GA-50.461.77, GA-50.572.77, GA-52.1024.78, GA-71.340.77, GA-75.340.77, GA-79.461.77, GA-83.340.77, GA-85.340.77, GA-87.340.77, GA-93.340.77, GA-104.340.77, GA-112.657.78, GA-118.340.77, GA-138.340.77, GA-145.340.77, GA-149.340.77, GA-151.340.77, GA-187.340.77; Museo Jacinto Jijón y Caamaño PUCE-Quito JC AE 02909. Finalmente el tipo de tocados y atuendos en el que el danzante lleva un tocado con flores o adorna su vestimenta con estas, en ocasiones combinado con indumentaria emplumada: GA-6.124.76, GA-9.423.77, GA-11.172.76, GA-11.1035.78, GA-14.538.77, GA-59.572.77, GA-69.340.77, GA-189.340.77. Museo Wielbauer-Quito MW 2118-06, MW 1331-87. MBCQ 1844.2.60, MBCQ 3.25.75; Smithsonian Institution, National Museum of Natural History A558485-0 en la que se observa el rostro pintado en color rojo y el tocado de color azul-verdoso. Danzante con tocado semicircular y elementos cuadrangulares, similar a la figura 411 (Martín Acosta, *et al.*, 1998: 92, CCC86). Danzantes con tocados acorazonados en Museo Casa de Colón (véase Martín Acosta, *et al.*, 1998: 93, CCC107 y CCC108).

Fig. 60k. Danzante con tocado acorazonado. Cultura Jama Coaque (13,5 x 9,4 x 4,6 cm). MAAC GA-24.557.77.

Fig. 60l. Danzante Jama Coaque. Cultura Jama Coaque (5,8 x 3,2 cm). MBCQ 1916.2.60.

Estos y otros comentarios de cronistas, entre ellos Oviedo para la región Taína, asocian las danzas y músicas a la rememoración de hechos pasados, como la forma de transmisión del pasado grupal, y legitimación de antepasados comunes, de genealogías de caciques y de hechos trascendentes[238].

Nuevamente entre los Taínos de la isla Española, el cronista italiano Benzoni describe la celebración de una fiesta en la que el cacique reúne a sus súbditos en un día y lugar determinado, y que incluía un vómito ceremonial similar al que se verá en Jama Coaque:

El cacique iba adelante, entraba al templo, donde los sacerdotes estaban arreglando al ídolo, y se sentaba tocando un tambor; luego llegaban todos los demás, primero los hombres pintados de negro, rojo, amarillo, con penachos de plumas de guacamayas y otras aves silvestres y conchas marinas al cuello, en las piernas, en los brazos; las mujeres iban sin pintura alguna, las doncellas desnudas, las casadas con las partes vergonzosas cubiertas, como se acostumbra en el Golfo de Paria y otros lugares de Tierra Firme. Así entraban al templo cantando y bailando algunas canciones en alabanza de aquel ídolo; el señor los saludaba con el tambor, y luego vomitaban todos poniéndose un palito en la garganta, a fin de que el ídolo viese que en el estómago y en el pecho no tenían ninguna cosa mala.

[238] Oviedo, 1851, tomo I, libro V, cap. I: 128.

Fig. 61a. Lechuza. Cultura Jama Coaque (5,8 x 3,2 cm). MAM 03678.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Después de estas locas ceremonias, se acurrucaban todos en el suelo, y con un acompañamiento melancólico cantaban otras canciones; entraban entonces al templo unas mujeres con cestas... (Benzoni, 1967 [1572], libro I: 95)

* Figuras similares en el Museo Casa de Colón, de las Palmas de Gran Canaria (Martín Acosta, et al., 1998: Lechuza con alas plegadas: 99, CCC144; Búho con alas abiertas y restos de policromía verde y blanca: 99 (CCC146); Búho con tocado circular de botones: 105 (CCC170). Y en el Etnografiska Museet de Suecia (1964.20.0007), en la que aún se conserva pintura azul en el rostro.

Fig. 61b. Lechuza. Cultura Jama Coaque (9 x 3,3 cm). MAM 03677. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 61c. Lechuza con las alas desplegadas. Cultura Jama Coaque (alt. 9 cm). MAM 03656. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Otras representaciones de danzantes que seguramente ejecutaban ceremonias más complejas, en las que se reproducirían mitos o escenas concretas, muestran la forma de figuras masculinas fastuosamente vestidas, ataviadas con gigantescos tocados semicirculares y adornos de plumas. Además, en muchos casos, son en sí mismos silbatos[239] u ocarinas, y, por tanto, la propia figura que representa al danzante formaba parte del ritual de danza y música.

La posesión de estos opulentos atuendos forrados con plumas conformaba uno de los atributos simbólicos de prestigio, privilegio exclusivo en ocasiones del cacique, como lo era también la tenencia de aves exóticas, a veces criadas en cautividad simplemente para disponer de materia prima para la reparación de esos tejidos, y siempre como una señal visible de prestigio, indicativa del control de áreas exóticas. En un estudio previo sobre la fauna prehispánica[240], hacíamos referencia a los tejidos de plumas de guacamayo (*Ara sp.*) que el cacique de Otavalo don Alonso Maldonado dejó en herencia a su hijo mayor, o los restos del guacamayo completo identificado en el contexto funerario de La Comarca, Cumbayá[241], al que se había fracturado el ala para impedir su vuelo.

Entre los bailes con máscaras, disfraces o farsas teatrales incas, destaca la *llamallama* y el *Uacon*[242]. Este último es descrito por Bernabé Cobo como uno de los bailes más generales, ejecutado solo por hombres que

[239] Hickmann, 1986: 12-13.

[240] Gutiérrez Usillos, 2002.

[241] Gutiérrez e Iglesias, 1995: 412.

[242] Gruszczynska-Ziółkowska, A. 1995: 105.

Fig. 62. Compotera con danzantes. Cultura Jama Coaque (27,5 x 29 cm). Museo del Alabado, CJama 00008.

danzan dando saltos y vistan enmascarados, portando en la mano alguna piel de fiera o algún animalejo silvestre muerto y seco[243]. Otra danza sería la *saynata* que representa Guamán Poma (fig. 60c) y en el que se aprecia cómo se cubren el rostro con máscaras y se adornan tocados circulares de pluma enmarcando los rostros, así como ponchos del mismo material.

Esos ricos plumajes se utilizaban como adornos de las indumentarias que forman parte esencial del ritual y que encontramos muy abundantemente representados en Jama Coaque (fig. 60b). Pero, ¿se vestían así con la intención de imitar una especie concreta de ave y reproducir en su danza ciertos comportamientos de la misma? O, ¿sencillamente por el colorido y brillo simbólico de las plumas? Hemos mencionado anteriormente la importancia de las aves en relación con los chamanes en la fiesta de recolección, por lo que pensamos que, en general, se trata de reproducir la idea del ave en relación con el sol, la maduración de los frutos, la recolección y el buen tiempo (fig. 60a).

Sin embargo, algunas danzas entre diferentes grupos culturales americanos imitan los bailes de cortejo de ciertas aves, por ejemplo, los Guaraní de Paraguay bailan la danza *tangará* remedando el vuelo del ave de este género, que pertenece a la familia *Thraupidae*[244]. O, en el Popol Vuh Maya se refiere la danza de la lechuza o la del búho entre otros animales, y en diferentes grupos amazónicos y andinos se describen danzas en las que se simula o imita los pasos de estas aves nocturnas. La finalidad de la danza, además de agradar a las divinidades correspondientes, estaría vinculada con la estacionalidad relacionada con el ciclo agrícola, pero sobre todo estrechamente unida a los mitos de creación del grupo y, por tanto, a los chamanes como custodios de estas historias.

La vinculación entre el aspecto de estos danzantes y las figuritas de lechuzas (fig. 61a) es más que evidente, sobre todo en algunas representaciones como el danzante que se muestra (fig. 60e) y la lechuza estilizada (fig. 61b). A veces atribuidas a la cultura Tolita, estas lechuzas con tocados ceremoniales en forma de capuchones o *rostrillos* con despliegues en abanico y aplicaciones de botón alrededor, son una de las iconografías características de esta cultura. El tocado es también similar al de otra figura mítica (fig. 139) y a la máscara o tinculpa que puede verse en el Museo del Alabado (CJama 03690). En otro ejemplo[245] concreto, además de la imagen referida (fig 60b), el danzante, con el tocado acorazonado y la vestimenta de plumas, se acompaña de una lechuza o un búho disecado sobre la cabeza, con las alas extendidas y el rostro elíptico, con grandes ojos frontales.

También hicimos ya referencia a la especial relación entre estas lechuzas y los chamanes en los ejemplos en los que ambos se posicionan en lo alto de las estructuras ceremoniales –pirámides o cilindros–

[243] Cobo, B., 1964 [1653], tomo XVII: 271.

[244] Esta ave amarilla y negra, la tangara, fue adoptada como Ave Sagrada entre los Pâi Tavyterã, que realizan una danza ritual en imitación de su vuelo, y que solo realizan los *mburuvicha* (los jefes) *en un tiempo, hora y momento, teniendo en cuenta el movimiento de todo el universo, donde los astros y su relación con el mundo físico y espiritual experimentan un latido, una comunicación, un encuentro entre este mundo material y el otro de energía y espiritualidad*. http://www.romanistik.uni-mainz.de/guarani/tangara/musica_tangara.htm [21 de octubre de 2010].

[245] Arte Xibalbá, http://www.trocadero.com [4 noviembre de 2007].

Fig. 63. Poncho con plumas, posible incaico (60 x 97 cm). Costa de Perú. MEG 055830. © Musée d'Ethnographie de Genève (MEG). (Fotografía de Johnathan Watts).

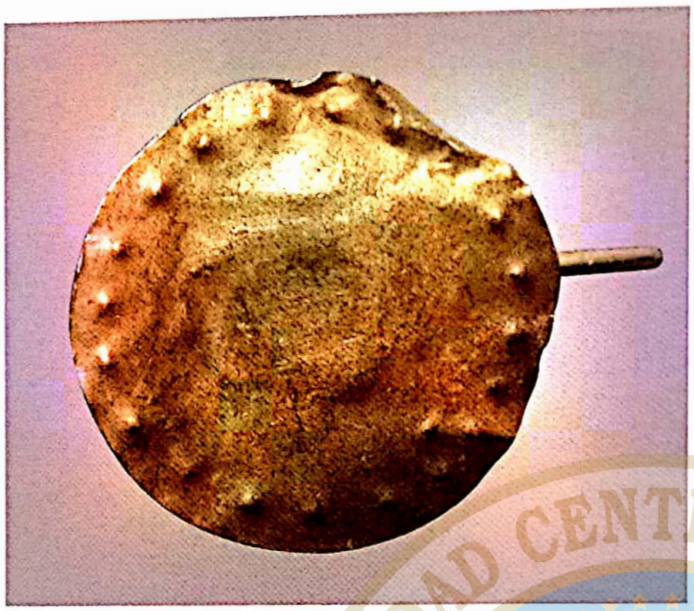


Fig. 64a. Alfiler de chapa de oro repujada. Cultura Calima, Colombia (1,4 cm; peso = 1,5 gr). Utilizados para insertar en la indumentaria. MAM 03140.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 64b. Alfiler de chapa de oro repujada. Cultura Calima, Colombia (2,2 cm). Utilizados para insertar en la indumentaria. MAM 03143.** (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

de presentación del chamán. Las lechuzas, aves nocturnas de sigiloso vuelo, simbólicamente están relacionadas con la muerte, se consideran mensajeras del inframundo, y en México, como en la cultura Milagro Quevedo de Ecuador, también tienen una vinculación directa con los *hechiceros*[246].

La lechuza es uno de los animales emblemáticos en la cultura Milagro-Quevedo en la cuenca del Guayas, cuyo simbolismo se asocia no solo a las denominadas *ollas de brujo* sino también a las hachas moneda, los torteros y otros artefactos cerámicos. Como recuerda Emilio Estrada, las cuencas de los ríos Guayas y Esmeraldas, al menos en las últimas fases culturales prehispánicas, estuvieron habitadas por grupos de un mismo substrato cultural, los Cayapa-Colorado[247], vinculándolo al chamán Caribe-Arawako que tenía la facultad de convertirse en búho. En el arte Manteño los búhos también aparecen asociados a objetos relacionados con el chamanismo[248]. ¿Tenía el chamán Jama Coaque la facultad de transformarse en búho y se representa esto mismo en las danzas?

Estas figuritas Jama Coaque, que se distinguen con claridad de las representaciones Tumaco-Tolita de búhos[249], presentan un orificio en la parte inferior para insertar un vástago de madera o similar, por lo que estarían fijas a otra estructura o se manipularían por dicha prolongación. Casi todos los ejemplares que se han consultado no conservan las alas, pero en un buen número de ellas se observa la huella donde debió haber estado la misma, fragmentándose todas ellas, curiosamente por la base, y no como en las arpías que se verán más adelante, en mitad del ala. Esto parece deberse a que las alas de estas lechuzas son más frágiles y el punto de unión más débil que las de las arpías, más que pensar en se pudieron

[246] Gutiérrez Usillos, 2002: 313.

[247] Estrada, 1957: 73.

* Otros adornos metálicos semejantes de la misma cultura en el Museo de América, MAM 03137 a 03144. Y de la cultura Chimú, también discos de oro, con botones repujados en el borde, muy similares a estos, en Museo Larco Hoyle (100225), entre otras muchos tipos de placas, que evidencian la dispersión de este tipo de adornos de la indumentaria.

[248] Wilbert, 1974: 37.

[249] Véanse las imágenes de búhos Tumaco-Tolita que presenta María Fernanda Ugalde, 2009: 83, figura 52, para evidenciar la diferencia con las figuras Jama Coaque.

** Otros adornos metálicos semejantes de la misma cultura en el Museo de América, MAM 03137 a 03144. Y de la cultura Chimú, también discos de oro, con botones repujados en el borde, muy similares a estos, en Museo Larco Hoyle (100225), entre otras muchos tipos de placas, que evidencian la dispersión de este tipo de adornos de la indumentaria.

romper de forma intencional dentro de algún complejo ritual que incluía esta fracturación. En uno de los ejemplares que conserva el Museo de América (fig. 61c) se aprecia cómo debió ser la forma de estas aves. En este caso, cuenta también con un orificio en la base. Con las alas desplegadas, cambia totalmente la imagen de estas lechuzas, que parecían estáticas e inmóviles, y adquieren así un fuerte carácter y expresividad.

La presencia de aves en espacios rituales garantiza la comunicación simbólica con el plano celeste y por ello se muestran junto a los chamanes, como vimos, en su presentación sobre las pirámides ceremoniales. Son mensajeras de la divinidad y al mismo tiempo en muchas culturas representan a los espíritus. Los remates de bastones en forma de aves, e incluso arpías, como se verá, son objetos característicos y bundantes en la cultura Jama Coaque, y como refería Mircea Eliade[250], aves posadas en el bastón conforman símbolos frecuentes de los chamanes.

Otras de las figuras antropomorfas que se interpretan como danzantes se muestran en forma de aspa, con las rodillas flexionadas y los brazos en cruz, portando atuendos especiales, a modo de capas abiertas que sujetan con las manos. En este interesante ejemplo del Museo del Alabado (fig. 62) se distinguen dos danzantes sentados sobre unos postes, con las piernas abiertas y flexionadas y los brazos extendidos. La indumentaria, sobre todo el tocado en cruz que presenta uno de ellos y el tocado con forma radial de cola de pez del otro, se repite en otras figuras e imágenes de chamanes. En esta representación, uno de los danzantes está tañendo una flauta con la mano derecha, mientras sujeta la extremidad de la capa romboidal con la otra. En los ángulos de la capa se aprecian dos tiras en forma de asas con forma de puños, para introducir las manos y estirar la capa durante la danza, imitando un ave o más bien un murciélago extendiendo sus alas.

La presencia de los danzantes sobre postes recuerda a los voladores mexicanos, aunque más próximo, espacial y culturalmente, podría relacionarse con el ascenso de los sacerdotes-sacrificadores a las altas estructuras de madera en las que realizaban la oferta de sangre, tal y como se recoge en la década de 1550 en el norte del Perú:

Fig. 65. Danzante con indumentaria de escamas. Relacionado con una de las divinidades que se muestra con este mismo cuerpo e indumentaria y rostro de vampiro. Cultura Jama Coaque (16,1 x 9,4 x 5,4 cm). MAAC GA- 9.25.76.

Para adorar a esta falsa trinydad y mocharla tenyan grandes corrales y estos tenían por una parte la pared muy alta y tenyan dentro unos hoyos donde hincavan unos palos para hazer las fiestas y en medio ponyan un palo y revolvianle con paja y untavanla y el que avia de sacrificar subia encima del palo vestido de unas vestiduras blancas y matavan un coy y ofreçia la sangre a atagujo y el comyase la carne que della no avia de sobrar nada ny de ally... (San Pedro, Fray Juan de, 1992 [1560]: 162)

Este tipo de danzantes con brazos y piernas en aspa se reconoce iconográficamente también en la cultura Tolita[251] de forma muy similar a estas Jama Coaque, otro rasgo más que comparten ambas culturas.

[250] Eliade, M., 2001: 369.

[251] Véase el estudio de María Fernanda Ugalde con la identificación de danzantes Tolita, en Musée du quai Branly LT-1034.2.60 y 71.1996.49.260.

Fig. 66a. Danza de los leones. Siglo XVIII, norte de Perú, festival agrícola. Martínez Compañón, 1985, E151. Biblioteca del Palacio Real, Madrid.

Fig. 66b. Danzante vestido de felino. Cultura Jama Coaque (15,3 x 7,8 x 6 cm). MAAC GA-148.340.77.

Aunque en este ejemplo del danzante sobre el poste, la capa parece realizada con una tira de piel o un textil, el poncho de los danzantes solía estar forrado de plumas, como se observa en el ejemplo de colores amarillo, rojo y azul, posiblemente de plumas de guacamayo, seguramente incaico y procedente de la costa peruana, que se conserva en el Museo de Etnografía de Ginebra (fig. 63). Este textil permite hacerse una idea de la composición, colorido y textura del tipo de indumentarias que portarían los danzantes.

En los tocados de algunas figuritas Jama Coaque se evidencia el adorno con placas redondeadas o cuadrangulares, con o sin relieves, posiblemente similares a los numerosos conjuntos de piezas de cobre y oro, conservadas en el Metropolitan Museum y atribuidas a la cultura Vicús, cuya relación con la costa norte de Ecuador ya se ha puesto de manifiesto. La forma de las placas varía, unas son redondas –como el ejemplar del MET 1987.394.435 y otros 80 elementos redondos similares–, y otras cuadrangulares –como MET 1987.394.531 y varias decenas de placas más–, algunas con animales repujados. Placas redondas y cuadradas, también metálicas, se utilizaban con frecuencia en los tocados y atuendos Jama Coaque, algunas también repujadas, a juzgar por lo que se reconoce en las representaciones cerámicas de danzantes.

Estos tocados, que estarían realizados con estructuras vegetales, forrados de textiles, pieles y plumas, se adornarían además con las placas de oro o cobre dorado, no solo con la finalidad de producir un destello luminoso alrededor del rostro –lo que de nuevo nos remite a danzas en relación con el sol y las aves–, sino

Fig. 67a. Danzante. Cultura Jama Coaque (35,9 x 71 cm). Museo del Alabado, CJama 000119.

Fig. 67b. Danzante. Cultura Jama Coaque (11,4 x 8,3 x 3,8 cm). MAAC GA-64.340.77.*

Fig. 67c. Disco de tumbaga. (dm 13,9 cm). Cultura Quimbaya. MAM 17400. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

para conformar en sí mismo un elemento de prestigio. Algunas placas redondeadas, con motivos repujados de cabujones y líneas, procedentes de la cultura Calima, se conservan en el Museo de América (figs. 64a, b) y ofrecen una idea aproximada del tamaño y morfología que deberían haber tenido estos adornos, así como la forma de sujeción al tocado mediante un alfiler o vástago insertado en el textil.

En el siglo XVI, Cieza de León junto con Alonso Pimentel, huaquearon una tumba en la provincia de Arma (Colombia), por orden del capitán Jorge Robledo, en la que recuperaron *más de doscientas piezas pequeñas de oro, que en aquella tierra llaman chagualetas, que se ponen en las mantas, y otras patenas* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XXI: 129-130). Ya mencionamos que chagualas y patenas eran de uso frecuente también entre los Campaces.

En cuanto a la distribución de colores de estos danzantes, aunque lamentablemente no se ha conservado policromía en la mayoría de las figuritas, seguramente aportará información adicional para la interpretación de las mismas. En general, se observa la aplicación de color rojo intenso en el rostro y en las manos del danzante masculino, y un tono azul-verdoso en los tocados y vestimenta emplumada que también se combinan con el color rojo en el cinturón, collares y algunas otras partes[252].

Una ceremonia Inca, denominada *Itu* y que se realizaba con carácter ocasional y en ocasiones muy especiales[253], incluían danzas con atuendos que recuerdan al de los danzantes Jama Coaque, incluyendo la presencia de aves disecadas, y señala quiénes eran los individuos que las practicaban:

Unas camisetas coloradas de cumbi con rapacejos [flecos] largos del mismo color; ceñíanse debajo déllas unas criznejas [trenzas o sogas] largas que les colgaban hasta los pies; en las cabezas unas diademas grandes de pluma bien labradas, de diversos colores, y unos

[252] Véase MAAC GA-87.340.77, en el que se conservan bien los colores.

[253] Los accesorios e indumentaria para la ceremonia del *Itu* se custodiaban en unas dependencias del Inca. La fiesta se caracteriza por el silencio en la primera parte, y en la segunda se comía y bebía. La autora resalta el valor del silencio remarcado por el sonido de tambores y caracolas. Véase Ana Gruszczynska-Ziółkowska, 1995: 85.

* Un danzante similar a este, con gran tocado semicircular sujetándose con una mano el extremo colgante, en GA-9.3095.92. Otro más se puede ver en el Etnografiska Museet de Suecia 1964.20.4 y un fragmento de tocado muy similar: 1964.20.20.

collares de conchas ensartadas al cuello; en las manos llevaban una bolsa pequeña, que llamaban sondorpauca, y algunos un pájaro verde seco con su pluma y un atambor blanco pequeño, muy bien hecho... los que se vestían el aderezo dicho eran solo mancebos de hasta veinte años. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXXI: 220-221)

Danzantes con indumentaria de reptil y felino

Cada danza representa un mito, y seguramente habrá que asociarla preferentemente a una divinidad en concreto, protagonista del mismo. Así, en honor a una de las divinidades, aquella con rostro de vampiro que luego se verá (figs. 144c, d), se representarían ciertas danzas en las que personajes se ataviaban con vestimentas de caracterizan a este dios, luciendo indumentarias en las que las pequeñas placas o escamas parecen imitar la piel de un reptil[254] (fig. 65), en lugar de las de plumas que son más frecuentes en otros ejemplos.

En los dibujos elaborados durante la expedición de Martínez Compañón (fig. 66a) a Trujillo, en el norte de Perú, se distinguen imágenes de danzantes vestidos con diferentes atuendos animales. Estas indumentarias simbolizan las fuerzas o divinidades principales, y se pueden encontrar similitudes en casi todas las culturas. Por ejemplo, son frecuentes las danzas de sangre en las que el protagonista es un danzante vestido como jaguar. En las montañas del estado mexicano de Guerrero, los Nahuas hoy día siguen realizando unas fiestas ceremoniales denominadas *pelea de tigres*, cuyo objetivo principal es la conjura de la lluvia en los meses de abril y mayo, y la fertilidad. Este ritual se realiza en cerros y lugares sacros de las montañas, en donde primero ofrecen sacrificios. Los danzantes vestidos de *tigres* pelean entre sí dándose puñetazos, regando con su sangre la tierra, con la finalidad de atraer la lluvia[255].

Un tipo de tocado similar y de lo que parece ser un mismo danzante se repite en varias figuras (figs. 67a, b). Este tocado destaca por su forma semicircular adornado con una tira de botones, con prolongaciones en forma de rectangular o trapezoidal. La base del mismo, ajustada a la cabeza, termina en unas largas extensiones[256], que en otras figuras se sujetan con las manos. Es posible que estas tiras sirvieran para sujetar o manipular el tocado durante el baile, quizá incluso imitando la cola de algún ave, plegándose o desplegándose, pues no encontramos otra explicación funcional. En las piernas llevan tobilleras con cascabeles, pero destaca en su vestimenta el gran disco central con el que sujeta el maure, así como los adornos faciales, que nos recuerdan, especialmente el bezote trapezoidal y los pendientes colgantes labrados, a los de los chamanes descritos.

De todas las figuras que hemos podido reconocer como danzantes (un número de 107, que suponen un 13,37% del total de las figuritas masculinas) una buena parte de los que se han podido identificar llevan el bezote trapezoidal que hemos relacionado con los chamanes (36,93%), pero también el bezote circular (17,93%) y los largos pendientes repujados también característicos de este grupo.

El disco con un umbo central y que algún personaje antropomorfo (fig. 67a) muestra en el cinturón, seguramente sería una placa metálica, similar a la que, en oro, conserva el Metropolitan Museum (2008.569.7) procedente de la cultura Capulí. Y tendría una forma parecida a este disco con umbo conservado en el Museo de América (fig. 67c) como parte del tesoro de los Quimbaya localizado en La Soledad, Filandia (Colombia), con la cronología coetánea a Jama Coaque I, que presenta un orificio de perforación para ser colgado.

Otros danzantes

A partir del tipo de tocado se pueden identificar también otros ejemplos de danzantes que sin duda responden a tipos de danzas diferenciadas. Hemos reconocido a partir de la indumentaria la posible danza de la lechuza, la del felino y seguramente una danza ejecutada con un tocado especial del que penden sogas en los laterales que se estiran con las manos. Otros tipos específicos de tocados de danzantes se muestran adornados con flores de cuatro pétalos con botón central, ubicadas también en los pectorales, flores que ya hemos visto en contextos rituales de iniciación y celebración del chamán.

[254] Ejemplos de danzantes con esta indumentaria: GA-4.5.75, GA-13.580.78, GA-14.847.78, GA-19.1221.79, GA 72.340.77, GA 163.340.77; Smithsonian Institution National Museum of Natural History A558485-0.

[255] http://www.mexicodesconocido.commx/notas/11147-Pelea-de-tigres-en-Guerrero.-Un-ritual-por-la-lluvia [abril 2011].

[256] Otras figuras similares: MAAC GA-1-2694-84, GA-1-2895-86, GA-91.340.77

Fig. 68a. Camiseta con plumas y placas metálicas, similar a la que se describe en las crónicas. Cultura Chimú (40 x 44 cm). MCHAP 1141.

Fig. 68b. Tocado ceremonial de plumas de águila arpía y otras aves. Cultura Kayapó, Brasil (alt. 63 cm). MAM 13101. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

El atuendo de estas figuras que portan tocados de flores no es como los anteriores, ya que no siempre incluye vestimentas de plumas[257], ni de pieles con escamas. Estos danzantes visten cinturones complejos aparentemente elaborados con tiras de chaquiras, y sobre ellos cuelga un largo taparrabos. Además se adornan con pulseras y tobilleras. La mayor parte de estas figuras muestran una posición alzada de la mano derecha[258] que, en algunos ejemplos completos, evidencia la acción de tañer el tambor que portan bajo el brazo izquierdo. Así que es posible que estos danzantes tocaran al mismo tiempo los pequeños tambores con sus manos, a diferencia de los otros músicos que usan baquetas, marcando el ritmo de la música o del canto, como parte de una ceremonia de recolección específica. Sin embargo, no todas las figuras que tienen la mano derecha alzada son músicos o danzantes con tambores. Una de las iconografías más recurrentes es la de este gesto, con el brazo derecho doblado en ángulo la mano arriba y el puño cerrado.

En todo caso, no todos los músicos que tocan tambores llevan el tocado de flores; otros, con formas circulares, pero claramente diferenciados del tocado de los danzantes de tocado de lechuza que hemos visto, y en todo caso, vestido de forma muy parecida a estos de tocados de flores, se muestran también con tambores[259]. Así que podemos pensar que, en el conjunto de danzas, una de ellas implicaba un danzante que al mismo tiempo marcaría el son de los pasos con el tambor, mientras el resto vestidos de igual forma, ejecutan las danzas, quizá en fila detrás de él, como se observa en diferentes danzas amazónicas. Así se representa en la imaginativa estampa de Théodore de Bry[260] (parte IV, estampa XXIIII, *Indorum religio*) en el que por el lateral derecho de la misma se distingue la entrada de un grupo de danzantes con cascabeles en las piernas acercándose al templo, presidido por un danzante tocando el tambor. Otro músico está sentado en el lado opuesto de la escena, tocando también un tambor.

[257] En este ejemplo se combinan vestimenta de plumas y pectoral de flores, pero no es lo frecuente. MAAC GA-9.423.77. En este otro GA-69.340.77 al tocado de flores, parece unirse un poncho de plumas. Estos ejemplos no son los habituales de los tocados de flores, que se caracterizan por tener una mano alzada para tocar el tambor.

[258] Danzantes músicos con tocado de flores y tocando el tambor. MAAC GA-6.124.76, GA-11.172.76, GA-14.538.77, GA-59.572.-77, GA-189.340.77.

[259] Véase MAAC GA-38.649.78 y GA-157.340.77. Otros ejemplos en Etnografiska Museet, Suecia 1964.20.5 y 1964.20.6.

[260] BRY, Théodore de, 1528-1598 [India Orientalis]. - Fráncfort: Wolffgangus Rahter et Joannes Israel de Bry, 1598-1628. Biblioteca Nacional de Portugal, libro 2613. Americae Pars IV-XXIII. http://purl.pt/12119/4/hg-2613-a/hg-2613-a_item4/P213.html [30 de abril de 2011].

Interpretación sobre los danzantes Jama Coaque

Entonces, ¿quiénes eran los danzantes? En primer lugar, sin duda se trataba de personajes masculinos, seguramente los jóvenes de la comunidad, aunque en algún caso las danzas serían ejecutadas exclusivamente por los chamanes o incluso los caciques. En Huamachuco, el norte del Perú, fray Juan de San Pedro describe el atuendo utilizado por los sacerdotes en algunas *borracheras y bailes solemnes*, y recuerdan con claridad a estas representaciones Jama Coaque, al uso de plumas, discos metálicos cosidos a la ropa (fig. 68a), grandes tocados posiblemente de plumas, como el de la figura 68b, etc.:

... los hechiceros se vestían camisetas de pluma con munchas chapas de oro y plata y con grandes coronas de pluma redondas y grandes y otras Ropas que después diremos... (San Pedro, fray J. de, 1992 [1560]: 172)

Y la misma crónica[261] sobre el norte del Perú, refiere cómo estos sacerdotes, para *invocar* al dios, tocaban tambores ensangrentados con sangre de cuy, maracas o cascabeles en redecillas, algunas con mango tallado, y cencerros grandes de cobre. De este modo, se confirma que los sacerdotes o chamanes ejecutaban algunas de las danzas y músicas, ataviados con complejas indumentarias ceremoniales y ellos mismos también eran quienes tocaban ciertos instrumentos musicales.

Estas danzas, en las que hemos visto que visten a imitación de ciertas aves, o en representación de divinidades (lechuza, felino, reptil, etc.) deben interpretarse en el marco del calendario agrícola. Los recorridos de los pasos de danza seguramente señalaban los puntos cardinales en forma de cruz (como en la danza de los quetzales de Puebla, de los Guaguas o emplumados, entre los Totonacas) o el cambio de las estaciones.

Los grandes tocados o coronas de plumas adquieren un complejo simbolismo, ya que cada pluma y cada color tiene su significado, y esos colores seguramente estimularían estados alucinatorios en el grupo de espectadores o bailarines, pues el vaivén rítmico y el brillo de los colores iridiscentes del atuendo del danzante, incluso los movimientos de los tocados, abriéndose y cerrándose o visualizando anversos y reversos, pueden tener un efecto fuerte en un ritual con consumo de alucinógenos[262].

Finalmente, uno de los elementos esenciales de estas danzas y que conforma una de las particularidades más sobresalientes en relación con algunas religiones antiguas, consiste en la utilización de sustancias psicotrópicas para alterar la consciencia y *facilitar* la comunicación con el otro mundo, así como estimular el componente sexual que impregna los cultos religiosos. En las fuentes históricas se denominan frecuentemente los cultos religiosos prehispánicos como *borracheras solemnes*, es decir, ceremonias ritualizadas en las que se consumían bebidas fermentadas (alcohólicas) o algún tipo de alucinógenos y que, en ocasiones, terminaban en una unión sexual entre los participantes, como elemento fundamental de un ritual de fertilidad, como recogen diferentes cronistas, entre ellos Cieza de León (1984 [1553], cap. XLI: 196-197). Por ejemplo, fray Gerónimo de Escobar al describir la ciudad de Pasto en el siglo xvi, escribe:

... mil vicios que son unos taquíes, que ellos llaman que son unos bailes generales a donde hacen juntar todo el pueblo a que baile en la plaza con grandes tinajas de cerveza, que es el vino con que ellos se emborrachan; y es ordinario entre ellos en ausencia de los sacerdotes evangélicos, ocuparse en esto y dura cada baile 2 días y 3 sin dormir / y en este tiempo adoran ídolos y hacen otras muchas ofrendas al demonio, estando borrachos se matan unos a otros y hacen otras torpezas indignas de decir a Vuestra Alteza, porque el padre ni guarda honestidad con la hija, ni el hermano con la hermana y así hacen incestos espantosos. (Escobar, fray Gerónimo de, 1991 [1582]: 336-337)

Otro religioso, esta vez en el Perú, reconoce también lo peligroso que resulta para la nueva fe, la celebración de estas reuniones en las que beben hasta hartarse, pero que tienen un substrato ceremonial y religioso. *La borrachera es fiesta y solemnidad con que regocijan y honran el culto de sus ritos* (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 564: 312).

De interés es también la referencia al canto y al baile en corrillo en la zona de Quito.

La mayor fiesta que los naturales hacen es un general ayuntamiento de su tierra y comarcanos, para beber

[261] San Pedro, fray Juan de, 1992 [1560]: 213.

[262] Reichel-Dolmatoff, 1990: 94.

4 ó 6 días, que día y noche no hacen otra cosa más que cantar y a su uso bailar, haciendo muchos corros que en cada uno habrá 100 personas. (Anónimo, 1991 [1573]: 215)

5. Las plantas sagradas y rituales en la iconografía Jama Coaque

Los tocados con flores o con diferentes tipos de vegetales son frecuentes en las representaciones antropomorfas de las culturas prehispánicas. Seguramente muchos de ellos presentan una asociación más o menos evidente entre el chamán o el personaje en trance y el elemento natural que permite la comunicación con el otro mundo, la planta o el vegetal alucinógeno.

Esta suele ser, al menos, la interpretación de las figuras que se representan en varias culturas en las que se muestran personajes portando sobre sus cabezas elementos vegetales e incluso setas u hongos. Estos últimos tienen un significado evidente, como esta cerámica Moche (fig. 69) o las frecuentes representaciones antropomorfas de la cultura Sinú (Colombia) en pectorales metálicos, estudiados por Evans y Bright (1985), que muestran sobre los tocados dos protuberancias hemisféricas identificadas como hongos alucinógenos posiblemente del género *Psilocibe*. El consumo de estos hongos está también atestiguado en toda Mesoamérica y lo hemos reconocido también en la cultura Jama Coaque, pero lo que interesa ahora es resaltar el uso de elementos *vegetales* sobre las cabezas, para adelantar posibles interpretaciones.

Por lo tanto, en las figuritas cerámicas de la cultura Jama Coaque también se reconoce esta asociación entre personajes antropomorfos y tocados con representación de vegetales. Sin embargo, en este caso se trata de una planta que se repite constantemente, con unas características muy particulares y diferentes grados de esquematización. La planta, además, aparece vinculada a otros objetos cerámicos, como las botellitas globulares, y a otras figuras de animales: un tipo, y solo un tipo, de cada grupo de animales: de insecto, de pez, de ave y de felino. Y, como ya adelantamos, en algún ejemplo, se relaciona también con la yuca.

De hecho, es una de las representaciones iconográficas más recurrentes en la cerámica Jama Coaque y que sin duda tiene un vínculo directo con elementos rituales específicos. Sin embargo, resulta muy compleja su identificación desde el punto de vista botánico (fig. 70),

Fig. 69. Personaje con setas en el tocado y una bolsa ritual en la mano. Cultura Moche (19 x 11,5 cm). MAM 01424. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 70. Botella con decoración fitomorfa. Cultura Jama Coaque (9,2 x 10,2 cm). MAM 03736. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

aunque la planta presenta unas características fácilmente reconocibles, y una vez conscientes de su trascendencia, realmente observamos su constante presencia en múltiples y variados objetos de esta cultura. Hasta el punto que pensamos que es la planta sagrada de mayor importancia para el mundo Jama Coaque.

Los rasgos más reseñables de esta planta, que posibilitan su reconocimiento como taxón perteneciente a la familia de las leguminosas, podrían resumirse en los siguientes:

- El elemento vegetal se estructura en forma de ramaje que surge a partir de un tallo o de un bulbo central. Lo más frecuente es la prolongación, a partir de este núcleo central, de cuatro o cinco ramas distintas, cada una con sus peciolos y hojas trifoliadas opuestas a los lados del raquis.
- Las hojas son compuestas, casi siempre trifoliadas. Están formadas por un único peciolo rematado en tres foliolos u hojas. Estas son de forma oval, tienen el margen entero y se caracterizan por no tener la superficie lisa, sino estriadas, con venación pinnada, lo que se remarca con claridad en todas las representaciones.
- Presencia remarcada y constante de yemas, estipelas o nectarios, representados en forma de botones circulares con perforación central, tanto en la base de las hojas como en terminaciones de ramas, que parecen conformar uno de los elementos iconográficos decorativos (y simbólicos) más abundantes de la iconografía Jama Coaque, junto con las flores de cuatro pétalos.
- La parte aérea de la planta es rastrera, por lo que las ramas no se yerguen erectas, sino que tienen la apariencia de caer sobre el bulbo o el terreno dándole un aspecto también característico al elemento vegetal.

En algún caso, se advierte la presencia de tubérculos en conjunción con esta planta, lo que sugiere la presencia de un cultivo mixto, característica propia de las leguminosas que fijan nitrógeno al suelo.

No se trata por tanto de formas arbóreas leñosas, ni presentan flores ni, generalmente, frutos asociados, y el tamaño de las hojas, en proporción con las figuras antropomorfas con las que se representan, alcanzará 3 o 4 cm, sugiere que no reproduce una planta de hojas de grandes dimensiones sino de largas ramas rastreras y hojas más bien menudas.

Lo más sorprendente es que esta representación fitomorfa, como elemento iconográfico, se vincula directamente, de manera reiterativa y constante, en todas las fases de esquematización posible, con una serie concreta y limitada de objetos del ajuar ceremonial Jama Coaque y en representaciones antropomorfas y zoomorfas muy específicas. Por ejemplo, la principal asociación de esta iconografía vegetal se produce con una forma característica de *botella cerámica* de pequeñas dimensiones, que en ocasiones se presenta geminada en cuerpos dobles o triples, de las que existe una amplia representación en los fondos del MAAC y otros museos. Además, con frecuencia también, la representación de esta planta se reconoce en los tocados de *figuras antropomorfas*, masculinas y femeninas, en actitudes y, en ocasiones, en contextos rituales construidos en forma de cercados. Finalmente, se identifica esta misma representación sobre el dorso de *imágenes zoomorfas*, entre las que destaca un insecto, un pez, un ave y un felino, de nuevo preferentemente encerrados en espacios rituales ceremoniales.

Botellas y representaciones fitomorfas

Parte de la vajilla de uso cotidiano con toda probabilidad estaría fabricada con materiales perecederos. Además de la referencia de la analogía etnográfica, de la utilización de este tipo de materiales en la cultura Jama Coaque, se cuenta con una evidencia directa de este tipo de útiles a través de la representación en cerámica de cuencos o cucharones (fig. 71a) fabricados en cerámica a imitación de la sección transversal de una calabaza, y de botellas (fig. 71b) elaboradas también con este mismo fruto. Para la transformación de estas últimas cortarían la extremidad distal y vaciarían el conteniendo, cubriendo posteriormente el orificio con un tapón del mismo material o de tejido, adornándose el exterior o cubriéndose con una tira de fibra vegetal con largos flecos.

Estas botellas sencillas se utilizarían sobre todo para trasportar agua durante los viajes o desplazamientos y como anota Fernández de Oviedo[263], *A lo menos en Tierra-Firme, en la provincia de Nicaragua, ningún indio anda passo, sin una calabaza de agua, porque es tierra seca é tarde llueve alli.*

[263] Fernández de Oviedo, 1851, Parte 1.ª, tomo I, cap. VIII: 276.

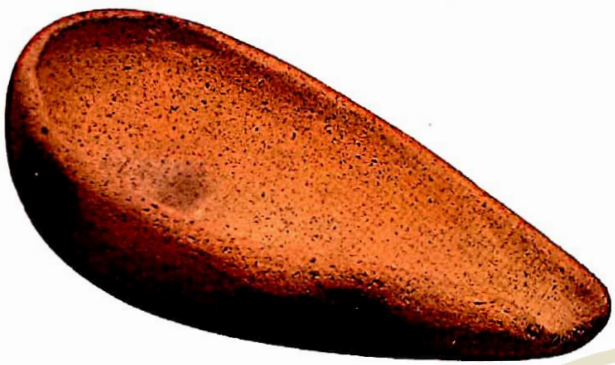


Fig. 71a. Cucharón cerámica imitando media calabaza. Cultura Jama Coaque (11,5 x 6,7 cm). MAM 03392. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 72a. Botella con planta en recinto ritual. Cultura Jama Coaque. MBCQ 3.47.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 71b. Botella cerámica imitando una calabaza. Cultura Jama Coaque (9,5 x 6,7 cm). MAM 03374. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 72b. Botella con planta. Cultura Jama Coaque (dm 11,5 x alt. 10,2 cm). MAAC GA 8.29.76.

Sin embargo, además de una vajilla doméstica, para ocasiones especiales, tanto en las celebraciones comunales como en otras individuales, se utilizarían vajillas ceremoniales de cerámica u otros materiales, sobre todo para contener substancias especiales. Ya incidimos en la importancia que un tipo de botellita realizada con calabaza o en cerámica, juega en el ajuar del chamán. De hecho, advertíamos en las fuentes documentales, y especialmente en el juicio de brujería de la península de Santa Elena, sobre la asociación entre los *matecitos* y botellas, entregadas por el mismo *demonio*

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Fig. 72c. Botella con planta.* Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, C. Jama 01874.

Fig. 72d. Botella con planta. Cultura Jama Coaque. MBCQ 22.70.72. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

al chamán y el consumo de bebidas alucinógenas que posibilitan los trances.

En el conjunto que podría definirse como vajilla ceremonial Jama Coaque, característico del Desarrollo Regional, con cuencos trípodes ceremoniales, destaca un tipo concreto de botella cerámica de pequeñas dimensiones y uso individual, que muestra prácticamente en todos los casos la representación de un motivo fitomorfo reiterativo en su superficie exterior.

La abundancia de estas botellas hace pensar que se trataba de un objeto de uso o distribución frecuente, sin embargo, el preciosismo de sus acabados y la decoración fitomorfa asociada sugieren que se consideraba más bien como un objeto simbólico de utilización restringida y no cotidiana. Por otro lado, los arañazos, roturas y desperfectos de la superficie de muchas de las botellas indican que fueron objetos utilizados en vida de su propietario y no exclusivamente ofrendas para los difuntos. A pesar de ello, lo más probable es que acompañaran a sus dueños en ese viaje al más allá, como elemento imprescindible para el mismo. Es tentador realizar una asociación entre la decoración de estas botellas y el líquido que contuviera.

Todas las botellas de este tipo presentan una forma bastante similar, en la que destaca el cuerpo globular, con un cuello estrecho y más o menos alto, rematado en ocasiones por un borde con el labio evertido sobresaliente. La presencia de este labio, a modo de refuerzo en el borde de la embocadura (figs. 72b, c, d) sin duda serviría para engrosar y fortalecer esta sección en caso de que se insertasen tapones de materiales rígidos que pudieran fracturar un borde cerámico más frágil, lo que sugiere la utilización de tapones de madera, calabaza o similares. Sin embargo, aquellas botellas que presentan el borde liso, sin este labio

* Véase también botella en Colección Wielbauer PUCE IM 4.1332.87. Otras en MAAC: GA-1.604.78, GA-1.666.78, GA-1.1001.78, GA-2.604.78, GA-2.666.78, GA-2.2348.82, GA-3.906.78, GA-3.1595.80, GA-4.309.77, GA-4.1251.79, GA-4.1795.81, GA-5.309.77, GA-5.441.77, GA-5.521.77, GA-5.595.78, GA-6.906.78, GA-7.273.77, GA-7.273.77, GA-8.29.76, GA-8.590.78, GA-8.906.78, GA-8.1348.80, GA-8.1401.80, GA-9.166.76, GA-9.906.78, GA-9.1174.79, GA-9.1348.80, GA-10.282.77, GA-10.1063.78, GA-10.1305.79, GA-10.1348.80, GA-11.1348.80, GA-12.571.77, GA-12.1064.78, GA-12.1190.79, GA-12.1305.79, GA-12.1797.81, GA-13.133.76, GA-13.571.77, GA-13.688.78, GA-13.906.78, GA-13.1351.80, GA-14.1148.79, GA-14.1348.80, GA-14.1348.80, GA-14.1351.80, GA-15.571.77, GA-15.883.78, GA-15.962.78, GA-15.1188.79, GA-15.1348.80, GA-15.1351.80, GA-17.1351.80, GA-18.1351.80, GA-19.942.78, GA-20.884.78, GA-20.942.78, GA-21.884.78, GA-22.570.77, GA-22.884.78, GA-22.942.78, GA-27.538.77, GA-28.538.77, GA-33.130.76, GA-33.624.78, GA-64.572.77, GA-64.572.77, GA-65.572.77, GA-66.572.77, GA-436.200.76, GA-487.200.76. Museo del Alabado, CJama 1824, Museo Jacinto Jijón y C Quito JC AE 02386, JC AE 02387, JC AE 02391, JC AE 02394. Casa de la Cultura Guayas Mus 299_94_37_12M, 300_94_38_12M; MBCQ 3.47.79, 5.36.80, 5.36.80, 5.56.72, 11.15.65, 18.67.260, 22.70.72, 31.48.7.79, 49.7.79, 58.70, 39.3.70, 55.26.64, 154.14.65, 156.14.65, 157.14.65.

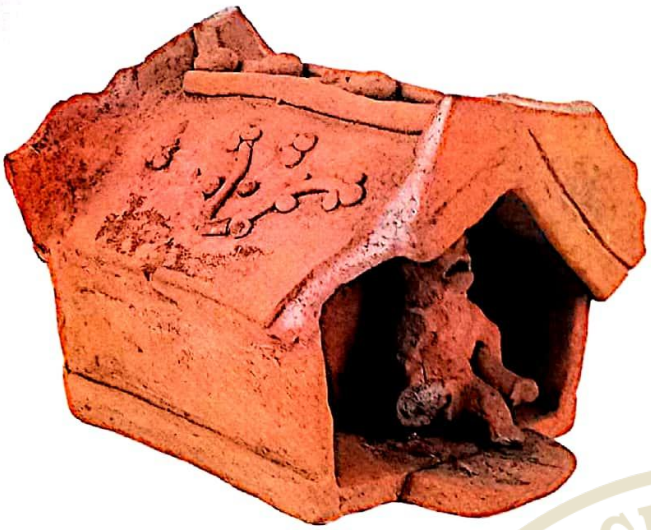


Fig. 73. Maqueta de casa con planta. Cultura Jama Coaque (10,6 x 12,4 x 14,4 cm). MAAC 2009, GA-10.859.78.

evertido, llevarían un tapón de cerámica a modo de capucha cubriendo la embocadura y parte del cuello de la vasija. Y de este sistema de cierre se conservan ejemplos interesantes (figs. 74a, b) que presentan la misma decoración fitomorfa de la botella.

Conocer quién utilizaba estas botellitas, cuándo y para qué, y si realmente su contenido tiene algún tipo de vínculo con la representación fitomorfa que se repite una y otra vez en la superficie exterior, sin duda complementaría una de las lagunas del conocimiento de la cultura Jama Coaque en relación con su universo ceremonial y religioso, y fue uno de los motivos de ahondar en su análisis.

Todas, o casi todas, estas botellas presentan en la base de cuello la aplicación en forma de collar de cuentas de varias vueltas. Este mismo collar es el que se aprecia también en las figuras zoomorfas, especialmente aves, que se *divinizan*, por lo que se refuerza el carácter simbólico, ritual y sagrado de la propia botella y de su iconografía. Se trata en sí mismo, tanto por el tipo de contenido, el momento de su utilización, como por su iconografía exterior, de un objeto sagrado y no un simple contenedor de bebida.

Finalmente, junto a la forma y estructura de la planta ya descritas, se reconocen nuevos elementos que llegan a independizarse para formar por sí mismos otras unidades iconográficas esenciales en el repertorio Jama Coaque, con alto contenido simbólico. Una de ellas, por ejemplo, es el aplique en forma de lengua doble y riza-

Fig. 74a. Botella con planta. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01875.

Fig. 74b. Botella con planta. Cultura Jama Coaque (10,4 x 7,6 cm). MAAC GA-9.1174.79b.

Fig. 75a. Botella con planta en germinación. Cultura Jama Coaque (9,8 x 7,6 cm). MAAC GA-3 666.78.

Fig. 75b. Botella con planta en germinación. Cultura Jama Coaque (9,3 x 7,5 cm). MAAC GA-2.604.78.

da, que se reconoce en algunas de estas botellas. En su representación de origen es un elemento fitomorfo, pero una vez independizado, se generaliza como elemento iconográfico complejo que guarda similitud morfológica incluso con la *bigotera de Tláloc* de la conocida representación del *templo* escalonado Jama Coaque (fig. 40b) y nos hace plantearnos si no tendrá relación más bien con este elemento iconográfico Jama Coaque.

En los siguientes ejemplos se observa con claridad que este aplique no es más que un elemento o una parte de la propia planta que estamos comentando (figs. 75a, b), aunque, en ocasiones no toma contacto con ella (figs. 75c, d) y aparentan constituir elementos vegetales diferenciados. Este último detalle es importante para reconocer el valor y la identificación biológica posterior de la planta que estamos analizando, especialmente en lo que refiere al uso de esta planta para lograr la germinación y crecimiento de otras.

El significado de este elemento se interpreta más fácilmente si consideramos que la propia forma o cuerpo de la botella es la representación de un bulbo o tubérculo. Y esta intepretación viene ratificada por otras vasijas en las que se representa la misma planta saliendo de un tubérculo, asociados a figuras de animales (figs. 87, 88). Estos objetos no solo tienen un gran interés sino que deja fuera de duda que la propia botella es una representación de un bulbo y que la planta por tanto ha de tener esta característica. Así pues, los apéndices en forma de lenguas dobles en realidad no serían otra cosa que las yemas que germinan desde el interior del bulbo y que se representan en varios estadios de crecimiento. En unos casos, sobre una base anular, se yergue una yema en forma curvada o serpentina (que es el que podría asimilarse a la *bigotera de Tláloc*), en otros, la yema se endereza verticalmente, y en la más frecuentes, la yema ya se ha convertido en un brote

Fig. 75c. Botella con planta en germinación. Cultura Jama Coaque MBCQ 5.56.72.

Fig. 75d. Botella con planta en germinación. Cultura Jama Coaque. MBCQ 39.3.70.*

Fig. 76a. Cabeza antropomorfa con representación de planta. Cultura Jama Coaque (5,8 x 4,4 cm). MAM 1985.05.19. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 76b. Botella con pareja. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.80.72. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

del que nacen cuatro ramitas con hojas que caen hacia la base (figs. 72, 74). Finalmente, en un último y desarrollado ejemplo, más o menos esquematizado, los tallos se alargan y surgen ramificaciones de hojas trifoliadas (fig. 75).

¿Por qué representar un motivo vegetal *germinando*? La razón del interés por mostrar este momento de la planta en el momento de su *nacimiento* habrá que ponerla en relación con su contenido, y con la fabricación de la propia bebida. En otro contexto, en relación con la producción de chicha, se menciona el uso de semillas en germinación para lograr efectos mucho más potentes:

Andando con el tiempo, inventaron sus sucesores traza y modo como hacer este vino más fuerte y más vivo; y fue, que dieron en echar el grano de maíz a remojo y dejarlo estar algunos días, hasta que reverdeciese y renaciese echando de sí raíces y algunos ramos[264], *con solo estar en el agua en una artesa o vaso grande. Esto molían y lo lindaban y echaban a los vasos en que hacían su vino alguna cantidad de esto y hacían el vino fuerte y que picase y aún trastornase más presto que lo otro. Otros golosos hacían solo de esto ya renacido todo su vino y con echar al tiempo de beber en el vaso zumo de la hierba medicinal se hacía tan fuerte, que los trastornaba más presto. Llaman a este vino viñapu y otros sora y dicen los que lo han probado que es pestilencial y causa de muchas enfermedades. La causa que da no es de enfermedades, pues ningún indio vemos en todo el reino que sea atacado del mal de ijada o de piedra, sino de pecado de embriaguez, lujuria e idolatría, que son mayor y peores enfermedades.* (Valera, Blas, 1992 [1594]: 98 y 99)

Entre las técnicas para la producción de bebidas fermentadas, poco investigadas, pero cuyo conoci-

[264] El mismo proceso es descrito también por Fernández de Oviedo (1986 [1526] cap. X: 87): *Pónelo en remojo, y está así hasta que comienza a brotar, y se hincha, y nacen unos cogollitos por aquella parte que el grano estuvo pegado en la mazorca...y desque está así sazonado, cuécenlo en agua, y después que ha dado ciertos hervores sacan la caldera o la olla en que se cuece, del fuego, y repósase.* Y en su *Historia General y Natural de las Indias* (1853 [1535], tomo III, libro XXIX, cap. XXVIIII: 137).

* Véase también Museo Jacinto Jijón y C Quito JC AE 02386.

miento se está ampliando gracias a los análisis y recuperación de levaduras a partir de estudios sobre vasijas arqueológicas[265], se añaden referencias etnohistóricas de gran interés, como esta que cita Fernández de Oviedo sobre la producción de chicha de yuca con levadura de moho que se fabricaba en el río Orinoco, a la que cuando querían hacer más fuerte añadían de nuevo granos de maíz durante la cocción, suponemos que también germinando:

Quando lo quieren haçer vino, toman la caninia ó masa rallada, y déxanla un dia estar assi como sale sin la exprimir, la qual se açeda, y al siguiente dia haçenla caçabi, y hecho tortas, sécanlas, y después báñanlas en agua y pónenlas entre hojas de bihaos, é cresçen alli dos dias, é párase tierno é mohoso, de color roxa é alguno verde: y tómanlo quando está assi é desháçenlo en agua en tinaxas que tienen para ello de diez é doçe arrobas, é más é menos, segúnd la cantidad que quieren, é déxanlo allí hervir tres dias, é cueçe de la misma manera ello por sí que el mosto y la uba en España. (Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXIV, cap. III: 221)

En Perú se utilizaron hojas de tártago o higuerilla (*Resimus communis*) y posteriormente hojas de plátano para *hornar* el maíz, es decir para provocar la germinación del cereal. Y, posiblemente, esta germinación es la que, además del contenido simbólico, provocaría una mayor reacción del compuesto que se buscara para determinadas bebidas o substancias rituales.

Otro elemento iconográfico más, sobre el que ya hemos apuntado algo anteriormente, relacionado con este interesante conjunto iconográfico fitomorfo, y que también se independiza, consiste en la reiteración de botones con punto central inciso o aplicado y que se repite con frecuencia en representaciones con significado ceremonial, como encierros o postes y pirámides efímeras. Estos elementos *abotonados*, habitualmente considerados apliques decorativos, seguramente están en relación de nuevo con la planta ritual, y pueden ser *simples*, es decir, la esquematización de las hojas de la planta (fig. 76a) generalmente con perforación central, también presentes como yemas de hojas y semillas de la planta, en ambos casos representando partes de esta planta sagrada.

La identificación de la planta y su utilización[266]

En definitiva, estas botellitas Jama Coaque representan tubérculos germinando según hemos visto, y el elemento vegetal que se desarrolla como decoración se corresponde con la parte aérea de la misma planta en estado de germinación. Los ejemplos señalados en los que se aprecia claramente el tubérculo suspendido sobre los animales míticos, insecto y felino (figs. 87, 88), así como la forma de las yemas, así lo evidencian.

La mayor parte de las botellas descritas, o de los apliques dispuestos sobre figuras antropomorfas y zoomorfas, remiten a un mismo elemento vegetal, una planta o varias muy similares, que sin duda contaban con una trascendencia excepcional para la cultura Jama Coaque, quizá por su valor económico, pero sin duda por su asociación simbólica y su utilización ritual.

La identificación de la especie vegetal representada es realmente complicada. Una planta que, como esta, ha tenido semejante tratamiento ritual y simbólico a juzgar por su constante y reiterativa presencia iconográfica, debería haber dejado algún testimonio en la referencia histórica de los primeros cronistas que escribieron sobre Coaque, así como en el registro arqueológico. En las fuentes no hemos podido reconocer una asociación directa entre una planta de este tipo, un ritual y un ajuar cerámico. No obstante, a través de estas fuentes se pueden identificar también las plantas posiblemente utilizadas como modelos para esta representación, y los tubérculos asociados a la misma y a los chamanes.

Sin embargo, hay dos evidencias de interés que sugieren que se trata al menos de dos tipos de plantas diferentes aunque ambas presentan un patrón o esquema de representación muy similar, una es la propia iconografía del vegetal y la otra la identificación de restos hallados en el interior de una de las botellas del Museo de América.

La evidencia iconográfica

En algunos ejemplos se comprueba cómo, junto a las ramificaciones y hojas trifoliadas, se representan vainas con semillas redondeadas (fig. 77), en la forma de botones perforados que se repiten constantemente.

[265] Véanse los trabajos de Javier Carvajal de la Pontificia Universidad Católica de Ecuador, en relación con vasijas arqueológicas del área de Quito.

[266] Mi cordial agradecimiento por el asesoramiento del Real Jardín Botánico de Madrid, en especial a Paloma Blanco y José Luis Fernández Alonso, así como el personal de la biblioteca.

pero esta vez encadenados. Esto nos hace pensar que, además de tratarse de un bulbo por los motivos indicados anteriormente, al mismo tiempo podría ser una leguminosa o una fabácea, lo que se evidenciaría sobre todo en la forma de hojas trifoliadas, ramas y vainas como la descrita.

Entre las especies vegetales cultivadas en tiempos prehispánicos que cumplen ambas condiciones, es decir, que sean leguminosas y desarrollen tubérculo, destacan la achipa (*Pachyrhizus tuberosus*), una fabácea con tubérculo comestible, trepadora, con tallo envolvente, hojas trifoliadas y vainas, semejante a otra especie del mismo género, de consumo habitual en los Andes, la jícama (*Pachyrhizus erosus*), cuyas semillas eran utilizadas como medicamento y que se ha representado con frecuencia en la cultura Nazca (fig. 78). La forma de este tubérculo es la que más se asemeja a la de la botella Jama Coaque, aunque las hojas tienen un tamaño y forma diferentes a esta representación. Es posible que se trate entonces una variante distinta a la que se cultivaba en los Andes centrales.

Según el *Catálogo de Plantas Vasculares de Ecuador*[267], un proyecto que recoge más de 220.000 especímenes a partir de la colaboración entre diversas instituciones de investigación botánica, se identifican cuatro especies del género *Pachyrhizus* en Ecuador: *P. erosus*, *P. palmatilobus*, *P. panamensis* y *P. tuberosus*. La primera de estas especies, la jícama, se produce en la zona andina a más de 1.000 m de altitud, pero las otras tres se han localizado entre el nivel del mar y los 500 m de altitud, en la zona de costa sur de este país. En el mapa de distribución que ofrece Sørensen[268], en la costa ecuatoriana se distribuyen sobre todo las dos últimas especies mencionadas, una cultivada y otra silvestre.

Las plantas del género *Pachyrhizus* se caracterizan por ser semierectas, con raíces tuberosas y hojas trifoliadas, y una variedad morfológica en la misma especie sorprendente[269], por lo que cabría la posibilidad de que alguna variante de hoja más pequeña y ovalada se hubiera desarrollado en esta región Jama Coaque, con unos rasgos diferenciados. El tubérculo ha sido utilizado en México no solo con fines alimenticios,

Fig. 77. Botella con decoración fitomorfa en la que se aprecia la ristra de semillas y vainas. Cultura Jama Coaque (8,4 x 8,2 cm). MAAC GA-22.942 78

Fig. 78. Personaje mítico con jícamas. Cultura Nazca (16,2 x 11,1 cm). MAM 05778 (Fotografía de Joaquín Otero Ubeda)

[267] Ver *Catalogue of Vascular Plants of Ecuador* (W3CEC) http://mobot.mobot.org/cgi-bin/search_vast [12 de julio de 2010]

[268] Marten Sørensen, 1996, *Yam bean, Pachyrhizus DC. Promoting the conservation and use of underutilized and neglected crops 2*. Roma: International Plant Genetic Resources Institute (IPGRI). Véase fig. 1

[269] Sørensen, 1996: 14, fig. 2b

Fig. 79. Detalle de planta con tubérculos (fig. 37e) con hojas trifoliadas y vainas de semillas, surgiendo de un tubérculo. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-1.2539 83

sino también en purgas para la curación de fiebre, así como problemas de piel, como la desescamación, sarna y comezón[270].

Las hojas y semillas de esta planta contienen rotenona, un insecticida que se ha utilizado tradicionalmente también para la pesca por envenenamiento del agua. La acción sobre animales de sangre fría es tóxica, mientras que para los de sangre caliente no tiene los mismos efectos, aunque puede producir dolores de cabeza y malestar.

La ausencia de representación de inflorescencias en las vasijas Jama Coaque, pese a que en ocasiones, como hemos indicado, se aprecian vainas, posiblemente responda a una técnica de cultivo de esta planta. La eliminación de las flores incrementa hasta un 55% el tamaño del tubérculo. Se trata de una práctica frecuente para incrementar la productividad de los tubérculos y que ha sido ritualizada, como se recoge en el siglo xvi en San Andrés de Xunxi, en la sierra central de Ecuador, según Paz Maldonado (1991 [1582]: 324): *Cuando van a las chacaras de papas y están floridas, para entrar en ellas y quitarles las flores, azótanse primero los pies con ortigas y amortíguanselos, porque entienden que si no hacen aquello que no harán cepas abajo y se secarán.*

Pero, aunque se trate de un tubérculo, es también una leguminosa y por ello, asociadas en simbiosis, presenta bacterias conocidas como rizobios, que fijan el nitrógeno al suelo. Las leguminosas[271] son capaces de convertir el nitrógeno existente en el aire en amoniaco, una forma soluble de nitrógeno que puede ser rápidamente absorbida por las plantas. Un cultivo de leguminosas puede fijar hasta 500 kg de nitrógeno al suelo por hectárea y año[272]. Las plantas fijadoras de nitrógeno, utilizadas como cobertura de los terrenos cultivables, producen además gran cantidad de hojas que cubren el suelo y comúnmente son sembradas en asociación con cultivos o en terrenos en descanso, porque compiten por luz, agua y nutrimentos con las malezas ayudando a eliminarlas. También son muy útiles porque mantienen la humedad del suelo y aumentan su contenido de materia orgánica. Después de que la cobertura muere, ese nitrógeno puede ser usado como nutriente para otras plantas. Además, estas plantas de cobertura protegen el suelo contra la erosión y algunas pueden usarse como alimento para animales domésticos.

En la investigación de Deborah Pearsall[273] que abarca desde el Formativo hasta época colonial en la costa del Ecuador, se identifican la maranta (*arrowroot*), achira y palmas; sin embargo, no se reconoce la jícama, ni la ahipa (*Pachyrhizus*), que son cultivadas en los Andes centrales, sierra y costa, en el mismo período y que como hemos visto, se encuentran incluso en formas silvestres en Ecuador. Además, la jícama se cita entre los productos que desde la región de los Yumbos, al este de los Andes, se exportaba hacia Quito, como uno de los principales productos de su economía[274], lo que evidenciaría su explotación en contextos indígenas de la región.

En el Perú Prehispánico, la ahipa fue representada abundantemente por la cultura Nazca (fig. 78). También era un cultivo frecuente en la región amazónica hasta tiempos recientes. Entre los Shipibo se diferencian las variedades de consumo crudo de las que se consumen cocidas. Se conoce comúnmente

[270] Sørensen, 1996: 57

[271] Las leguminosas se dividen en tres subfamilias *Caesalpinioideae*, *Mimosidae*, *Papilionideae* o *Faboideae*. De esta última, las conocidas fabáceas, existen más de 429 géneros con más de 12.615 especies en todo el mundo. Solo en Colombia se han identificado 97 géneros y 510 especies de *Faboideae* (Forero y Romero, 2005: 16).

[272] National Academy of Sciences, 1979: 5.

[273] Pearsall, 2003.

[274] Salomon, 1997: 17.

como *chuin* y se cultiva asociado al maíz pero también a la yuca y este dato es interesante para plantear su interpretación. La planta se caracteriza por tener una altura de 30 a 60 cm por lo que se la considera erecta o semierecta. Tiene las hojas trifoliadas asimétricas[275] y por este motivo no parece corresponder iconográficamente con la especie ecuatoriana.

Entre los Shipibo del Ucayali, una de las variedades de chuin de consumo crudo del tubérculo, pelándolo como si se tratara de un plátano, es el denominado *cocotichuin*[276]. Las semillas, que contienen rotenona –insecticida natural– se usan en la medicina tradicional de estos pueblos para elaborar purgantes. Entre los Shipibo el cultivo se realiza a partir de semillas, pero también mediante siembra vegetativa de la parte superior de la raíz que va unida al cuello de la planta, y que se conoce como *cotito*[277]. En el bajo Ucayali se ha observado el cultivo del chuin asociado con la yuca, entre otras plantas. Primero se siembra la yuca, y cuando ya tiene cierta altura, a los dos meses aproximadamente, se siembra el chuin[278].

Es evidente que, independientemente de su uso ceremonial y su significado simbólico, ha existido una asociación en el cultivo de esta planta *ritual* con la yuca, combinación similar a la del fríjol + maíz en toda América, que permitiría alcanzar mejores producciones de yuca y mantener los terrenos abonados y libres de maleza, para intercalar otros cultivos. Esta asociación se evidencia en la vasija expuesta en el MAAC que representa a la yuca (fig. 37e), en cuyo grueso tronco se reconoce como trepa enredándose la planta trifoliada que estamos comentando. En su representación se distingue tanto la pequeña hoja trifoliada con nervios –que obviamente no corresponde al tronco de la yuca, pues las hojas de esta planta son completamente diferentes– y las vainas de semillas redondeadas que la caracterizan como leguminosa. Además, se observa cómo las ramas surgen de unos tubérculos que están entremezclados con las propias yucas y trepan por el tronco, al igual que hacen otras leguminosas.

Fig. 80. Divinidad con tubérculos y maíz. Cultura Moche (26 x 21 cm). MAM 11021.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

La yuca, junto a la ahipa en la cultura Nazca, o el maíz en la cultura Moche (fig. 80), es uno de los alimentos básicos ofrecidos por las divinidades, por lo que se encuentran con frecuencia personajes míticos que portan en las manos estos cultivos.

Gonzalo Fernández de Oviedo, en su *Historia General y Natural de las Indias*, refiere el sistema de cultivo de la yuca y del aje o boniato en las Antillas,

* La presencia en la mano derecha de una caña de maíz con varias mazorcas recuerda el comentario del padre Arriaga (1920 [1621], cap. II: 23), al referirse a las conopas y zaramamas: *Otras son algunas cañas fértiles de maíz, que con la fertilidad de la tierra dieron muchas mazorcas y grandes, o cuando salen dos mazorcas juntas, y éstas son las principales zaramamas y así lo reverencian como madres del maíz... y colgando estas cañas con muchos choclos de unos ramos de sauce bailan con ellas el baile, que llaman Ayrihua, y acabado el baile, la queman y sacrifican a Líblac, para que les de buena cosecha... La misma superstición la tienen con las que llaman Axomamas, que son cuando salen algunas papas juntas y las guardan para tener buenas cosechas.*

[275] Julio E. Amaya Robles y José L. Julca Hashimoto, 2006, *Ahipa (Pachyrrhizus ahipa Wedd)* Trujillo: Gerencia Regional de Recursos Naturales y Gestión del Medio Ambiente. http://www.regionlalibertad.gob.pe/web/opciones/pdfs/Manual%20de%20Ahipa.pdf [12 de julio de 2010].

[276] Oré, *et al.*, 2005: 16.

[277] Oré, *et al.*, 2005: 24.

[278] Oré, *et al.*, 2005: 35.

clavando las estacas en el suelo[279] o en montones acumulados de tierra para que prendan.

En la región de Coaque, según Trujillo había dos tipos básicos de tubérculos, el camote o batata y la yuca. Y, aunque el camote no aparece entre el registro arqueobotánico del valle de Jama, como tampoco el maní, ambos se refieren habitualmente en las crónicas y descripciones del siglo xvi: *Pasados los dos ríos, que tenían un cuarto de legua de ancho cada uno, hallamos muchos camotes y mucha yuca, de que hicimos mucho cazabe. Y había mucha fruta de guayabas e otras. Y así se reformó mucho la gente.* (Trujillo, 1985 [1571]: 193). Cieza refiere, para la región de Puerto Viejo, el mismo tipo de cultivos: *gran cantidad de maíz y yuca, y ajes o batatas, y otras muchas maneras de raíces provechosas para la sustentación de los hombres* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVI: 215).

El camote o boniato no es un tubérculo, como la patata, sino una raíz reservante. Su distribución en América así como en la Polinesia es una evidencia de contactos marítimos entre estas poblaciones. Se cultiva por vía vegetativa, plantando estacas o fragmentos de las raíces tuberosas. Las terminaciones de los tocados de las figuras antropomorfas masculinas y femeninas, a nuestro juicio podrían representar estacas vegetativas que forman parte de algún ritual de fertilidad agrícola, vinculado con el cultivo de esta planta que a su vez incrementaría notablemente la producción de la yuca. Según describe y enumera Fernández de Oviedo[280], existían cinco especies de batatas que se distinguían por las ramas y por las hojas, además de la abundancia del fruto, el tiempo de cosecha de cada una de ellas y por supuesto en el sabor.

Así que, en el siglo xvi, yucas y batatas son los tubérculos fundamentales en la alimentación de las gentes de Jama Coaque. Pero, aunque guardan una similitud, es probable que no todas las botellas Jama Coaque representen una misma planta –aunque el esquema general del vegetal es el mismo, con hojas trifoliadas y vainas de semillas–, ya que es cierto que algunas parecen identificarse mejor con otro tipo de vegetales que con la ahipa. Así que vamos a sugerir algunas otras especies vegetales que pudieron representarse, además de la ahipa, a juzgar por la iconografía.

En el registro arqueológico Jama Coaque, dentro de la familia de las *Fabáceas* y del grupo de semillas que Pearsall[281] clasifica como pequeñas, se encuentran las simientes de *Rhynchosia*, *Desmodium*, *Indigofera*, *Aeschynomene* y *Dolichos*, todos ellas produciendo semillas muy similares a las que se reconocen en estas representaciones. Y realmente el *Desmodium* es la que muestra una morfología de hojas más parecida a la que se ha descrito para la planta ritual. Una especie de este mismo género, *Desmodium orbiculare*, es la que en México se conocía como *tlacimatl* o *yerba de Juan Infante* una leguminosa utilizada para curar heridas en la piel y flechazos[282].

En una vasija (fig. 77) se aprecia la planta trifoliada con una ristra de semillas característica de las leguminosas, especialmente de la familia *Desmodium*. El *Desmodium adscendens*, también conocido como *30 reales*, crece en los bordes de los caminos en bosque secundario, y es una de las plantas de uso medicinal en el área noroccidental de la provincia de Pichincha. Se trata de una planta de 20-60 cm, con tallo glabro, hojas alternas, pecíolo con pulvínulo, trifoliadas, folíolos elípticos, subsésiles, margen entero, ápice y base redondeados, y con un fruto que consiste en una vaina verde. Generalmente, se utiliza como medicamento en combinación con otras especies vegetales, así para la picadura de serpiente, se combina con asteraceae (*Adenostemma lavenia*) o mama juana, matico silvestre (*Mikania micrantha*) y santa maría (*Pothomorphe peltata*). Aplicado sobre todo en infusión para combatir infecciones de piel, mordeduras de serpiente, picaduras de insectos, hongos o el lavado de heridas[283].

Una especie utilizada también en combinación entre los cultivos americanos, plantándola entre las raíces del maíz, es el desmodium hoja de plata (*Desmodium uncinatum*), no solo por fijar el nitrógeno, sino porque produce una sustancia que repele algunas plagas de insectos, como el gusano barrenador del tallo del maíz como de las raíces[284]. Esta interpretación es sugerente, sobre todo si la ponemos en relación con el insecto sobre el que se representa la planta y su posible función también como *protector* de los cultivos. Sin embargo, la forma de las raíces que se aprecian en la imagen de esta vasija recuerdan las representaciones

[279] Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro VII, cap. II: 268.
[280] Oviedo, 1851 [1535], libro VII, cap. IV: 274.
[281] Pearsall, 2004: 84
[282] Monardes, 1990: 41-42
[283] Ríos, Montserrat, 1993: 59, 65, 84, fig. 22
[284] http://www.rothamsted.ac.uk/chelsea/2005/ [15 de abril de 2010]

del maní. ¿Podría tratarse entonces del cacahuete? O, se trata de una convención entre ambas, ya que las artejas (vainas) que se identifican con claridad no son características del género *Arachys*.

Y con relación a otra leguminosa similar a esta, el chicmu (*Trifolium peruvianum*): *Comen con superstición desde el tiempo de los ingas antiguos, de la cual usaban para ir a la guerra, comiéndola (chicmu) revuelta con un maíz morocho, que dicen les daba vigor y tienen tanta fuerza esta costumbre en ellos, que para cualquier ejercicio en que han de menester hacer alguna, usan della*[285].

Como leguminosa, también este motivo iconográfico podría representar alguna variedad de fríjol o pallar. El pallar es una planta domesticada hace 7.300 años en la costa del Perú y su variedad silvestre se ha encontrado en el norte del Perú y Ecuador[286]. En Perú se usaba en ritos adivinatorios[287] y existe un buen número de variedades, de las que el padre Velasco detalla algunas que existían en el Ecuador del siglo XVIII:

Poroto, es nombre genérico a muchas y muy diversas especies de frijoles. Las más comunes son: Huatoporoto, cada grano tan grande que pesa más de una onza. Lo da un árbol mediano en grandes racimos de vainas, después en unas flores encarnadas muy bellas; Huasac-poroto, se dilatan los nervios de la planta por largo espacio, y frutifica todo el año sin cesar, en algunas partes muy calientes, y el grano es muy bueno, medianamente grande; Judihuelos, blancos, negros, colorados y morados, mayores y menores son como en Europa; Matahambres, blancos, grandes, muy chatos y algo largos; Pallares, mucho mayores, anchos y más chatos; y morados obscuros, medianos, que son los mejores de todos, por ser de exquisito gusto y tan delicados que de un hervor, se deshacen como la mantequilla. (Velasco, 1961 [1789]: 134)

Naranjo (1994) o Raymond y Burger (2003: 216) señalan la presencia de canavalia en Ecuador desde el registro arqueológico de la cultura Valdivia. Se identifica como habilla blanca o frijol machete (*Canavalia ensiformis*), además de otras *Fabáceas* como *Phaseolus*, el camote (*Ipomea batatas*) y a finales del Formativo el maíz y otras leguminosas de grano. Y Deborah Pearsall[288] también identifica canavalia, así como fríjoles en su estudio arqueobotánico del valle del Jama.

El fríjol de playa (*Canavalia marítima/rosea)* es una planta rastrera que en México es considerada frecuentemente como sagrada, y suele asociarse a los enterramientos en el área Mazateca. Sus hojas secas pierden vivacidad, aunque mantienen un aroma totalmente intoxicante[289]. Estas hojas sirven para hacer infusiones y en ocasiones para fumar, aunque su principal uso es como potenciador de otras hierbas. Realmente la canavalia contiene un aminoácido denominado *canavanina* que es tóxico y actúa también como repelente de insectos o más bien como fungicida. Sus semillas parece que se han encontrado en enterramientos tanto en México como Perú[290] y se está estudiando sus posibles efectos alucinógenos, pues en ocasiones ha sido fumada como sustituta de la marihuana. El principio activo aislado parece ser la L-Bentonicina.

Trujillo refiere la existencia de grandes riquezas en Coaque y con relación a otro tipo de plantas, además del maíz, menciona la existencia de *mucha albahaca de Castilla y mucho ají*[291]. La albahaca no es solo un condimento alimenticio, era y es considerada una planta sagrada, especialmente dedicada a la Virgen en el contexto católico, e incluso cultivada para fines rituales y medicinales en la India, en el caso de la variedad *Ocimum teuniflorum*[292]. Pero, si esta planta sagrada era abundante en relación con los cultivos, ¿pudo haber confundido este vegetal ritual Jama Coaque, de hoja pequeña y estriada, con la albahaca?

En todo caso, se trate de una única planta o de la combinación de alguna de las opciones que reconocemos, es evidente que iconográficamente se puede hablar de la presencia de tres grupos: la presencia del tubérculo con sus yemas y hojas, el maní y las hojas trifoliadas con vainas.

El maní: asociación paralela

Aunque la planta anterior pensamos que representa un tubérculo con ramificaciones trifoliadas, lo cierto

[285] Vasco de Contreras en Yacovleff y Herrera, *El mundo vegetal de los antiguos peruanos*: 123.
[286] Debouck, D.G., 1991.
[287] Cobo, B., 1964 [1653], tomo IV.
[288] Pearsall, 1994a: 154-158.
[289] http://www.shamansgarden.com/p-72-bay-bean-canavalia-maritimarosea.aspx [8 de octubre de 2010].
[290] http://www.drugs-forumcom/forum/showthread.php?t=13352 [25 de febrero de 2011].
[291] Trujillo, 1985 [1571]: 194.
[292] http://es.wikipedia.org/wiki/O._tenuiflorum [28 de diciembre de 2009].

Fig. 81. Botella con planta de maní. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01873.

es que con una morfología muy similar también se representa otra planta que da lugar a cierta confusión. En el Museo del Alabado se conserva una botella cerámica (fig. 81) que permite proponer una interpretación coherente del significado y simbolismo de algunas de estas representaciones. En la botella se aprecian tanto las representaciones de tallos terminados en tres hojitas, como los botones y hojas característicos de otras imágenes mencionadas. Pero lo más significativo es que se representa por vez primera con nitidez la parte subterránea de la planta en la que se reconocen los frutos, y que se identifica con claridad que se trata del maní. Más aún, la presencia del anuro en el centro de la planta sugiere que, en la cosmogonía de esta cultura, esta planta tiene una relación directa con un anfibio, que pensamos que representa un sapo, posiblemente como alegoría de la superficie de la tierra[293].

[293] La disposición lateralizada de los ojos, y sobre todo los dos orificios nasales resaltados, así como la corpulencia de las extremidades, sugiere que se trata de un sapo y no de una rana. El sapo representaría la tierra, posiblemente por observación de su *nacimiento* de la tierra, de algunas especies de sapos cavadores, hábitos nocturnos, etc., mientras que la ranita es símbolo de la lluvia, al vincularse el canto y su medio de vida en ambientes húmedos.

Los Aztecas llamaron al cacahuete *tlalcacahuatl*, que significa cacao de tierra. En Cuba le llamaban maní, de ahí que se conozca con ambos nombres[294]. El maní que se produce actualmente es de hojas pares alternas, mientras que en la iconografía Jama Coaque, claramente se reconoce un tipo de hoja impar, aunque eso podría deberse a una convención cultural por la que las plantas rastreras de cobertura tendrían tres hojas. Por tanto, el actual y extendido género *Arachys* no se correspondería *a priori* con la planta representada en Jama Coaque; sin embargo en raras ocasiones se producen plantas trifoliadas, inflorescencias axilares sésiles en forma de espiguillas bracteadas con varias flores[295], lo que podría explicar la arteja en la vasija anterior que identificamos como *Desmodium*

La botella con la representación del maní es de tamaño superior a las otras botellitas que estamos repasando. Quizá esta contuviera una chicha o cerveza de maní, o una bebida refrescante, dulce y no fermentada que hoy día es denominada *tecti*, si asumimos que el contenido de la botella ha de tener relación con el repertorio iconográfico exterior. Uno de los usos mejor reportados es el de su consumo en el segundo día de la ceremonia de iniciación a la madurez femenina entre los Yucaráes de Bolivia en la zona del río Secura, en la primera mitad del siglo XIX[296], aunque hoy día no se produce[297].

El maní es uno de los frutos representados con frecuencia en algunas otras culturas arqueológicas de la costa andina de Perú. Uno de los tipos de vasija característico de la cultura Moche es una cerámica que representa dos recipientes superpuestos, cuya parte superior presenta en relieve vainas de maní. Pero, más llamativas aún son las joyas, como el collar de maní de oro y plata hallado en la tumba del señor de Sipán, cuyo valor simbólico, ritual y de prestigio es evidente. En Ecuador Prehispánico y concretamente en la cultura Jama Coaque también se encuentran joyas de oro en forma de maní, especialmente narigueras[298].

Se trata de un alimento muy energético, ya que la concentración de nutrientes (proteínas, grasas, hidratos de carbono, vitaminas B1, C, E y niacina) de esta planta es superior a cualquier otro alimento, incluso la carne. Todas las referencias hacen mención del dolor de cabeza que produce el consumo del cacahuete crudo o en grandes cantidades.

Esta planta resiste bastante bien las sequías y el calor. Necesitan entre 90-120 días para su maduración en temperaturas calientes, lo que significa que se adaptan bien a territorios con estación de lluvias corta. Una vez plantada la semilla, surgen las radículas, o raíces iniciales, y días después emergen de la tierra los dos cotiledones sobre los que se forman los tallos y hojas. En la planta madura, de las flores van surgiendo espigas que se alargan hasta topar con el suelo y enterrarse, donde desarrollan los frutos[299].

Al igual que con la piña, es preferible cultivar el maní sobre camellones, para facilitar el drenaje, pues la acumulación de agua pudriría el fruto. Bernabé Cobo dedica todo el capítulo XII de su *Historia del Nuevo Mundo* a describir con precisión esta planta americana:

El maní es una raíz muy diferente de todas las demás de Indias; la mata es baja y muy aparrada con la tierra; produce muchos tallos y hojas, de manera que se viene a hacer muy cerrada. Son los tallos dos tercias de largo, y son más los que se extienden por el suelo que los que suben hacia arriba; son redondos y tan gruesos como juncos, de color rojo, pero no lisos, sino algo vellosos y con mucha hoja, la cual, en talle y grandor, se parece a la del lentisco, salvo que es más delgada y un poco mayor y de un verde oscuro. La fruta desta mata son unas raicitas cada una del tamaño del dedo meñique, algo más corta, con una cascarilla blanquecina muy arrugada y tan delgada y sutil, que apretada ligeramente entre los dedos se quiebre; dentro de ella tiene cada raíz dos o tres pepitas muy parecidas en todo a los piñones, cubiertas de un hollejito rojo muy sutil, como el de la almendra, que, quitado, queda la pepita muy blanca como piñón mondado, la cual se divide en dos partes como la haba. Cómese esta raíz por fruta regalada y de muy buen sabor, cocida y tostada; pero, comida cruda, causa dolores de cabeza,

[294] García Rivas, Heriberto, 2006 (1991). *Cocina Prehispánica Mexicana*. México, Ed. Panorama, p. 142.

[295] Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Arachis#cite_ref-autogenerated2_3-2 [12 de diciembre de 2009)]. Véase http://uk.wikipedia.org/wiki/%D0%90%D1%80%D0%B0%D1%85%D1%96%D1%81 [12 de diciembre de 2009].

[296] D'Orbigny, 1945, *Viaje a la América Meridional*, IV, 1416.

[297] Patiño, Víctor Manuel, 2002: 416.

[298] Museo del Alabado OJama 04103, o en MAAC GA-4.2354.82, GA-6.2004.81, GA-7.774.78, GA-7.2451.83, GA-9.3006.87, GA-14.1761.81, GA-18.1941.81.

[299] Leonar, David. http://www.fastonline.org/CD3WD_40/HLTHES/PC/M0035S/ES/M0035S09.HTM.

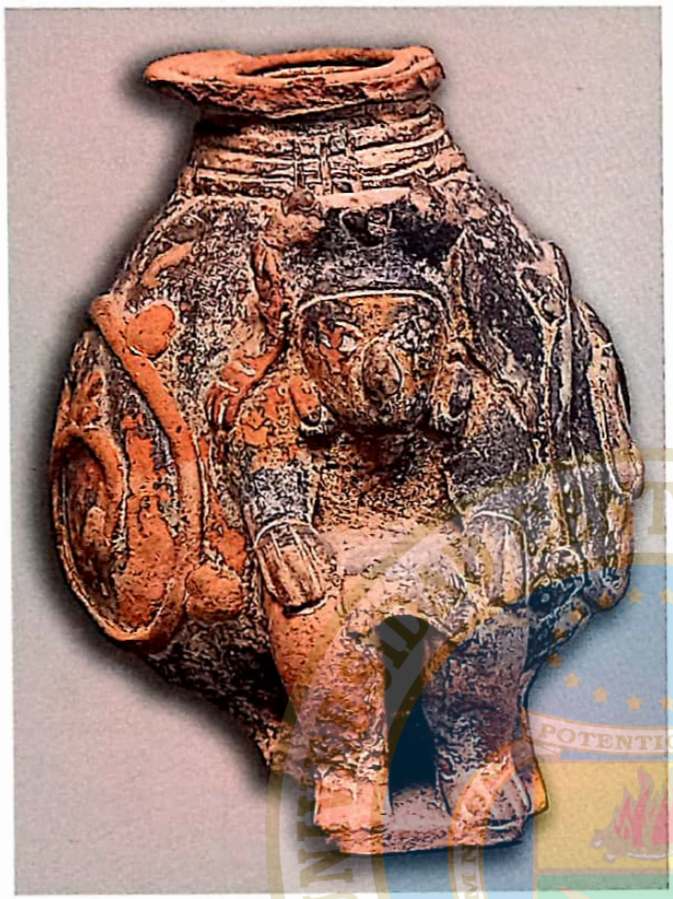


Fig. 82a. Botella con figura antropomorfa y asociación de planta ritual en el tocado y en la vasija. Cultura Jama Coaque (9,8 x 9,1 cm). MAM 03731. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 82b. Detalle del interior de la botella con restos del contenido. Cultura Jama Coaque (9,8 x 9,1 cm). MAM 03731. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

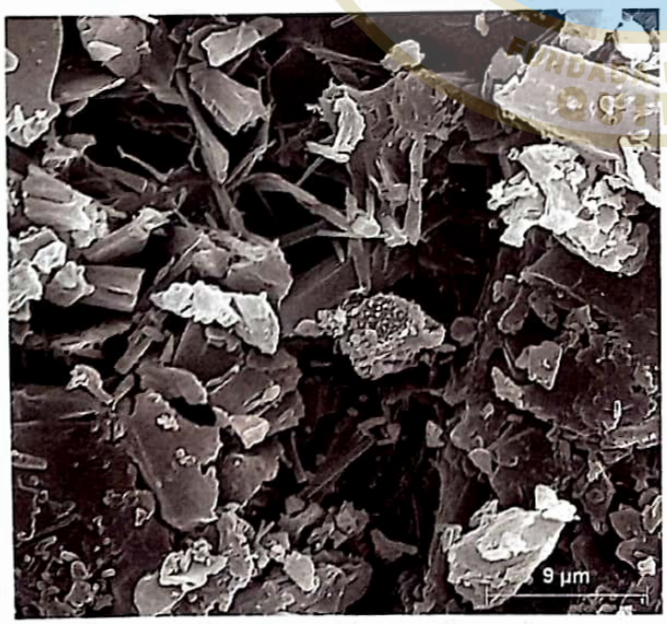


Fig. 82c. Imagen al microscopio electrónico de la muestra recuperada en el interior de la vasija. MAM 03731 (García Rodríguez, M. A. 2011, n.º IPCE 30660).

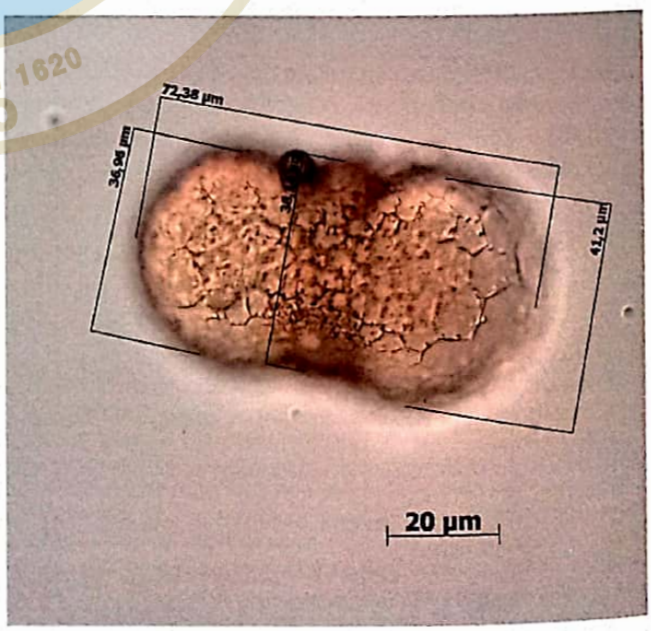


Fig. 82d. Imagen al microscopio electrónico de un grano de polen de chontaduro recuperado en el interior de la vasija. MAM 03731, analizada y fotografiada por Ana Guachamín, Instituto de Patrimonio Cultural del Ecuador.

vaguidos y jaqueca. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo I, libro IV, cap. XII: 167)

El maní es un producto que se menciona en las primeras relaciones geográficas sobre el territorio del actual Ecuador, como la sierra norte Caguasqui-Quilca[300], en Otavalo (1582). En regiones costeras, como Puerto Viejo, Pasao y Coaques, entre otras, al menos durante el siglo xvii, se daban también en grandes cantidades[301].

Sin embargo, curiosamente, entre las evidencias arqueológicas en el valle del río Jama en el período del Desarrollo Regional, Pearsall[302] no se reseñan restos de maní, lo que puede deberse a motivos de conservación de los restos de esta planta.

La evidencia directa: análisis del contenido de una de estas botellas

Después de este repaso sobre las posibilidades iconográficas, ¿podemos determinar cuál era el contenido real de estas vasijas? Iconográficamente tan solo ha sido posible precisar que se trata de una leguminosa (ahipa o desmodium/cannavalia) y en el caso de las botellas de mayor tamaño, el maní. Sin embargo, podemos avanzar algo más de su contenido gracias al hallazgo, en las colecciones del Museo de América de restos de decantación del líquido en el interior de una botella Jama Coaque (fig. 82a). Lo que se apreciaba en el interior eran unas pequeñas acumulaciones, que no tenían el aspecto de concreciones o sales que hubieran aflorado de la cerámica, concentradas principalmente en la parte cóncava de uno de los laterales y del fondo de la botella. Su distribución nos indujo a pensar que podría tratarse de la decantación de la parte sólida en flotación en el líquido que estas botellas contuvieran. La botella presenta una decoración en forma de figura antropomorfa adherida, con una plataforma cerámica que solo permite caer la vasija hacia los lados. Sin duda, al haberse caído sobre el lateral derecho, el líquido se fue decantando sobre el fondo cóncavo de dicho lateral depositando contra la pared unas concreciones blanquecinas (fig. 82b).

Una vez extraída la muestra, se procedió a su análisis contando inicialmente con los especialistas del Instituto de Patrimonio Cultural de España (IPCE). Tras los análisis realizados en esta institución se concluye que efectivamente se trata de restos orgánicos vegetales de varias especies diferentes (fig. 82c).

Otros fragmentos de la muestra se enviaron a los laboratorios de la universidad de Antioquia, Colombia, donde el Dr. Francisco Javier Aceituno y su equipo realizaron la identificación de los almidones que contenía, y al Instituto del Patrimonio Cultural del Ecuador, donde la Dra. Ana Guachamín realizó el estudio de fitolitos y pólenes.

En el laboratorio de la universidad de Antioquia, la muestra fue centrifugada para concentrar el residuo y preparada para separar por flotación los granos de almidón, que finalmente se analizaron por microscopía óptica de luz. Tras identificar los almidones y dimensionarlos, se compararon con las muestras de la colección de referencia, determinando la existencia de ocho morfotipos de almidón diferentes, en una tabla de 24 granos, cuyas características se definen en el informe (Aceituno y Lalinde, 2011: 6). De ellos se han reconocido tres taxones, con un total de siete gránulos, casi un 30% del total recuperado, estando representados el maíz (*Zea mays*) y la cucurbitácea con un 12,5% del total de la muestra, frente al grano de almidón de arecaceae (*Bactris gasipaes*) que representa un 4,2%.

El contenido de la muestra no parece haber sido una chicha. El informe de Aceituno y Lalinde (2011: 11) señala que los *almidones recuperados de maíz no muestran alteraciones típicas del proceso de fermentación* descartándose, por tanto, que se trate de la chicha de maíz y chontaduro, lo que además tendría poco sentido en relación con la forma de la botella y su uso individual. Por tanto, el líquido que contuviera, además de maíz, calabaza y chontaduro, incluía extractos de otros cuatro tipos de plantas, ninguno de los cuales corresponde a los cultivos más comunes reseñados en la región de Jama Coaque (yuca, frijol, maranta, o maní).

Queda aún por conocer el contenido de los análisis polínicos y de fitolitos. Una primera revisión de los primeros identifica granos de pólenes procedentes de asteráceas, plantas de flores también identificadas en el estudio arqueobotánico del valle del Jama, pero demasiado comunes y genéricas para poder inferir algún dato. Aunque no contamos con evidencias físicas que lo ratifiquen, pienso que una de las plantas que quedan por identificar en la muestra podría ser la ahipa o el desmodium/cannavalia, y que además debería ser el elemento principal del compuesto pues es la especie

[300] Aguilar, Gerónimo fray, 1991 [1582]: 417.
[301] Patiño, Víctor Manuel, 2002: 414.
[302] Pearsall, 1994a: 154-158.

Fig. 83a. Figura masculina sedente con plantas en el tocado. Cultura Jama Coaque (14,9 x 8 x 9,6 cm). MAAC GA-11.1687.80.

Fig. 83b. Figura masculina sedente con plantas en el tocado. Cultura Jama Coaque (15,7 x 9,6 x 12 cm). MAAC GA-7.1091.78.

Fig. 83c. Figura masculina erguida con plantas en el tocado. Cultura Jama Coaque (11,7 x 8,4 x 5,7 cm). MAAC GA-34.962.78.

Fig. 83d. Figura masculina erguida con ave y plantas en el tocado. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 04626.

que aporta el simbolismo a la vasija y la que hemos señalado como planta sagrada entre los Jama Coaque.

Entonces, ¿qué tipo de contenido portaban estas botellas y para qué? Lo único que podemos inferir hasta el momento a partir de los análisis realizados sobre la muestra es la presencia de un compuesto químico triterpénico característico de los aceites esenciales. Así que un potente aceite diluido en una preparación compuesta por las principales plantas de cultivo (maíz, calabaza y chontaduro) posiblemente fuera consumida o aplicada de forma individual para algún tipo de ritual. Pienso que, ya que no se trata de bebidas fermentadas ni hay trazas de sustancias psicodélicas, podría contener algún tipo de brebaje purgante, ya que como se verá el vómito es uno de los pasos esenciales en el complejo ceremonial de la toma de alucinógenos. O bien, la presencia de aceites esenciales confirme que las botellitas son *esencieros* donde se guardaban substancias que se aplicaban a la cara y el cuerpo durante los rituales.

Figuras antropomorfas con tocados en los que se representa el elemento vegetal

Además de este tipo de botellas *esenciero*, también son muy frecuentes las figuras cerámicas antropomorfas, masculinas y femeninas, en las que se aprecia la representación de esta misma planta sobre la cabeza. Las imágenes masculinas suelen mostrarse sentadas en taburete[303] o erguidas[304], con un tocado adornado con el bulbo y la ramificación de la planta trifoliada o bien su esquematización.

El personaje masculino muestra la siguiente iconografía, que se repite de forma casi invariable: el torso desnudo, vistiendo un taparrabos que en la parte delantera se alarga significativamente, en ocasiones terminando en forma apuntada o recta (fig. 83a) hasta caer por debajo de las rodillas, por lo que pensamos que se trata de un tejido de uso ceremonial, no cotidiano. Cuando el personaje está sentado sobre un banco cilíndrico, los brazos se representan flexionados y reposando sobre las rodillas, en posición de meditación o descanso. Está adornado con orejeras dobles de disco, pulseras y collar. Pero, sin duda, lo más llamativo es el largo colgante que portan en todos los casos y que cae sobre el pecho, donde a veces se recoge en un disco que unifica el cordón por detrás del mismo, para continuar hasta recaer sobre el maure, rematado también en una cuenta gruesa.

[303] GA-1.949.78, GA-1.963.78, GA-1.1795.81, GA-2.614.78, GA-2.949.78, GA-2.1149.79, GA-3.416.77, GA-3.604.78, GA-3.661.78, GA-4.643.78, GA-5.1321.79, GA-5.2076.81, GA-6.1387.80, GA-7.1091.78, GA-7.1511.80, GA-9.1188.79, GA-10.266.77, GA-10.1119.79, GA-10.1687.80, GA-10.2332.82, GA-11.1687.80, GA-20.1221.79, GA-20.1632.80, GA-45.571.77, GA-61.572.77, GA-422.200.76, GA-423.200.76; MBCQ 3.36.75, MBCQ 3.27.82.

[304] Representadas con el mismo tipo de indumentaria y personaje asociado a la planta, pero en posición erguida: GA-3.1612.80, GA-8.963.78, GA-26.906.78, GA-31.906.78, GA-34.962.78, GA-110.657.78.

Fig. 83e. Mesa con chamanes. Cultura Jama Coaque (25 x 22 cm). Museo del Alabado, CJama 04643.

Fig. 83f. Botella antropomorfa con planta ritual en el tocado. Cultura Jama Coaque (9,6 x 8,9 cm). MAM 03611. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Y, como ya hemos advertido, la presencia del asiento cilíndrico justifica la interpretación de los personajes como representaciones de caciques o en ocasiones de chamanes. De igual modo, también es significativa la presencia del tocado sobre el que se dispone el elemento vegetal que venimos comentando. Además de cubrir toda la cabeza, y presentar algunas variantes, en general, los tocados muestran un apéndice central que se corresponde con la germinación de la planta trifoliada, y en los laterales, por detrás de las orejas, unas prolongaciones colgantes. Reproduce una escena ritual de la sociedad Jama Coaque, en la que la indumentaria es esencial.

La base del tocado está elaborada con un tejido al que se añaden estos elementos vegetales, que hace pensar que en el ritual original incluiría ramas o yemas de la propia planta sobre el tejido. Las extensiones que se muestran en el tocado de algún personaje (fig. 83b) se identifican también en otros (fig. 83c) con idénticas características. Hay que indicar que este atuendo y el tipo de figuras se repite también sin la presencia de la planta en el tocado, por lo que esta seguramente añade un elemento simbólico a un conjunto ya definido, en el que lo importante para su identificación es el taparrabos ceremonial (largo y en ocasiones decorado en sus bordes), el colgante alargado, y la presencia del tocado con adornos, así como unos pendientes de argolla dobles. En las figuras que se muestran en pie destaca también el largo bastón ceremonial (fig. 83d) y en ocasiones un loro.

El mismo personaje, en este caso sin collar, pero con el tocado y la planta esquematizada sobre él, sentado en un taburete y con las manos en las rodillas, se muestra delante (y asociado) a la botella con decoración fitomorfa de la que hemos conseguido extraer la muestra del contenido vegetal. La asociación del personaje con la planta en la cabeza y en este caso con la propia botella sugiere que el uso de esta tendría que ver con el ceremonial concreto que esta figura representa. Hay, por lo tanto, una relación entre el cacique, el taburete, la planta ritual (representada tanto en el tocado como en las botellas) y las propias botellas en las que se reproduce este mismo personaje.

Parece tratarse nuevamente de individuos representandos en un momento de algún rito específico en el que se reconoce el uso de un tipo de indumentaria y en el que un tipo de mesas rituales para la ofrenda o el sacrificio serían importantes (fig. 83e).

Ya habíamos mencionado a este personaje, que se representa sentado en su taburete alto y con las manos en una posición ritual sobre las rodillas (fig. 38), y también lo hemos reconocido en el interior del recinto ceremonial cerrado que hemos identificado con rito de paso del cacique o del chamán (fig. 39a). Ahora ya se puede confirmar que se trataría de caciques, más que chamanes, en primer lugar por su constante asociación

Fig. 84a. Loro antropomorfizado. Cultura Jama Coaque (17,7 x 9,5 x 7 cm). MAAC GA-35.963.78.

Fig. 84b. Figura de chamán y loro. Cultura Jama Coaque (11,7 x 11,8 x 8,3 cm). MAAC GA-3.416.77.

con el taburete alto y la falta de adornos específicos de chamán, como el bezote o los largos pendientes repujados. La colocación de la planta en la cabeza formaría parte de este ritual que afecta a hombres (caciques) y mujeres (¿cacicas?).

Sin embargo, al igual que habíamos indicado al describir el rito de paso del encierro ritual, la diferenciación entre el cacique y el chamán no es tan evidente, excepto por el taburete. Estos mismos personajes se muestran en una asociación concreta e interesante con el loro. En una de ellas (fig. 83d), el personaje sostiene un loro verde en su mano izquierda mientras sujeta el largo bastón ceremonial en la derecha. En otra (fig. 84a) se aprecia claramente cómo se ha producido una transformación extática del mismo personaje en loro, suponiendo que la cabeza fragmentada efectivamente forma parte del cuerpo de la figura, en la que se siguen reconociendo el maure ceremonial y el colgante descritos como característicos de este grupo antropomorfo. En otra figura más (fig. 84b), se reconoce también una imagen de loro, ataviado con un collar que refuerza su divinidad, junto al personaje, casi del mismo tamaño, que vuelve a mostrarse en la misma posición sentado con las manos en las rodillas y con el atuendo ya descrito.

En algunos casos, la planta ritual que se modela sobre las botellas mencionadas se representa sobre el dorso de un ave[305], que podemos identificar por la forma del pico, la proporción de la cabeza y el cuerpo, como un loro, y en otras ocasiones el mismo animal se representa junto a la botella con esa decoración fitomorfa[306]. Además, convertido en ser mítico y adornado con el collar de chaquiras, el loro acompaña como vemos a los personajes con el tocado de plantas[307]. Y una nueva asociación se pone de manifiesto entre la planta y el dios murciélago que se verá más adelante, y entre esta divinidad murciélago y el loro[308], cerrando así un complejo mítico-simbólico.

El loro es un animal simbólicamente fundamental para el mundo mítico Jama Coaque y, como cabría esperar, su representación junto a la planta trifoliada también puede reconocerse en diversos ejemplos[309]. Lo encontramos, en su representación naturalista, posado sobre el brazo de uno de estos personajes[310], o acompañando también a las botellas con decoración de plantas rituales. Y finalmente, también se asocia a una divinidad concreta, el dios Cocijo que veremos, que a su vez se vincula también a la botella con la misma planta ritual. Lo más probable es que esta representación de un animal en relación con este personaje, no represente a la especie zoológica, sino al espíritu animal que simboliza un concepto determinado. En todo caso es un conjunto simbólico interesante alrededor de la planta: botella, loro, cacique, dios cocijo.

La colocación de la planta sobre el tocado tiene relación con uno o varios ritos de paso, pues el individuo porta un tocado con este mismo vegetal dentro del encierro ritual, pero siempre se trata del mismo tipo de individuo. En este caso, parece vincularse a un rito de la estación del verano, ya que el personaje no usa poncho, y además el loro, tendría relación directa con esta estación y la maduración y recolección de los frutos y cosechas. Si este ritual era realizado por el chamán, o por el cacique, tendería a legitimar su posición como organizador o distribuidor de tareas. Por lo tanto, ¿el contenido de estas botellas fitomorfas se utilizaba solo durante este ritual? ¿Lo consumían o aplicaban únicamente estos personajes

[305] http://www.guangala.com/cultures/jamacoaque.html [14 de marzo de 2009]. pot 23.

[306] http://guangala.com/cultures/gallery/page13.html [14 de marzo de 2009]. pot044.

[307] MAAC GA-3.416.77.

[308] http://www.guangala.com/cultures/jamacoaque.html [14 de marzo de 2009]. pot 028.

[309] Un loro con la planta ritual sobre el dorso se puede ver en Pre-Columbian Art (n.º 179-12 CN). http://www.thelandsbeyondprecolumbian.com/gallery/detail.cfm?Itemnum=179%2D12%2DCN [2 de enero de 2011].

[310] Museo del Alabado CJama 04625 y CJama 04626.

que se muestran sentados en taburetes altos? ¿Quién lo elaboraba y cuándo? ¿Esas botellas eran fabricadas exclusivamente para esta ceremonia o participaban de alguna otra más?

Representaciones femeninas asociadas a la planta sagrada

Esta planta ritual no está vinculada exclusivamente con el género masculino. El otro tipo de representación antropomorfa más frecuente en el que la podemos reconocer es el de las figuras femeninas portando un tocado muy similar al descrito –con las hojas o yemas de la planta y el bulbo central en forma de cuerno sobresaliente–. Las imágenes se muestran sentadas con la postura más frecuente en la mujer Jama Coaque, es decir, con las piernas extendidas juntas y rectas, y sosteniendo sobre los brazos una figura rígida del tamaño de un bebé[311], por lo que habitualmente se denominan maternidades.

Lo más interesante es, posiblemente, que el tocado de las figuras masculinas (por ejemplo, figs. 83b, c) es idéntico al de algunas representaciones femeninas, no existiendo en este caso una diferenciación sexual en la indumentaria ritual de la cabeza, por lo que consideramos que debía tratarse de un ritual que se practicaba tanto con hombres como con mujeres adultos.

Si pensamos que las anteriores figuras son caciques o quizá chamanes, podría tratarse de confirmaciones públicas también de la maternidad del cacique. La presencia de los bebés en los brazos de las mujeres refuerza la idea de la fertilidad asociada a esta planta que, como hemos indicado se relaciona con los tubérculos (yuca o batata) para incrementar su cosecha. Tendría quizá un significado simbólico en este sentido como potenciador de la fertilidad, ya sea tanto en la maternidad (figuras femeninas) como en la actividad agrícola (figuras masculinas).

La colocación sobre la cabeza de estas personas de la sección del bulbo, con la yema y la ramificación trifoliada, tendría entonces un significado relacionado con la fertilidad, y la siembra de tubérculos, dentro

Fig. 85a. Figura femenina con niño arrodillada sobre un bivalvo. Cultura Jama Coaque (12,8 x 6,7 x 7,7 cm). MAAC GA-3.2379.82.

Fig. 85b. Figura femenina con niño sentada con tocado de plantas. Cultura Jama Coaque (11,6 x 7,6 x 11,2 cm). MAAC GA-4.24.76.

de algún ritual que procura su mantenimiento. Ritual que no es exclusivo de un solo sexo, pues hombres y mujeres portan estos tocados, y ambos participarían de las ceremonias. La acción de cada uno es diferente, los hombres, sentados en el taburete, claramente los señores o caciques, habrían consumido un alucinógeno que les relaciona con los loros (las plagas potenciales del maíz, véanse figs. 46a, b); las mujeres, sin embargo, presentan a sus hijos u otras ofrendas o exvotos de figuras, pero también en relación con la fertilidad. Las asociaciones de la planta van más allá y su significado tendrá que contar con una perspectiva de conjunto.

Asociaciones simbólicas con insectos, peces y aves

Pero como ya señalamos, la planta sagrada no solo se vincula con personajes antropomorfos, sino que tiene una especial relación con ciertos animales. Como advertía Gerardo Reichel-Dolmatoff[312], en ocasiones, un animal aparentemente insignificante es un animal chamánico revestido de gran poder, y se descubre que presenta algún comportamiento o característica muy significativos. Algunos pequeños animales debieron causar admiración en las culturas prehispánicas por sus especiales características, de igual forma que impactaron en Fernández de Oviedo dos animalillos, que

[311] GA-2.1790.81, GA-2.2483.83, GA-4.24.76, GA-4.1988.81, GA-4.2087.81, GA-5.1432.80, GA-5.1600.80, GA-5.2908.86, GA-7.884.78, GA-11.1188.79, GA-17.883.78, GA-21.1154.79, GA-23.1154.79, GA-40.906.78; GA-237.970.78; MBCQ 6.70.70, MBCQ 3.22.82.

[312] Reichel-Dolmatoff, 1990: 26 y 27.

Fig. 86a. Insecto con planta en el dorso. Cultura Jama Coque (10 x 16,7 x 12,3 cm). MAAC GA-13.1063.78.

Fig. 86b. Insecto como asiento de cacique. Cultura Jama Coaque (23,4 x 13,8 x 17,2 cm). MAAC. GA-13.1064.78.

curiosamente nos recuerdan a dos de las representaciones Jama Coaque vinculadas a esta planta.

Hay en la isla de Cubagua unas arañas muy chiquitas en su tamaño, pero el dolor que causan á quien muerden, es tan grande que no tiene otra comparación igual... [A continuación describe] *un pescado o animal en la mar, que no es mayor que un dedo pulgar de la mano y pintadillo de pecas é rayas blancas é otras amarillas, é llámase tatara; y al que pica en el agua..., siente tan grandes dolores...* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro VI, cap. XXIV: 209)

Es obvio que ambos animales han sorprendido por su fuerte poder para provocar dolor, a pesar de su diminuto tamaño, aunque ninguna de sus picaduras es mortal, curándose por sí solas a las 24 horas.

En el caso de la cultura Jama Coaque, a través de las representaciones cerámicas, encontramos una asociación entre el elemento vegetal y ciertos animalillos, sobre todo se identifican una especie concreta de insecto, de pez, de loro y de felino y que contienen las claves para la interpretación del ritual. Una planta con ese poder genésico, fertilizador y simbólico tan extraordinario en para esta cultura, debía tener asociado un complejo mítico que explicara su surgimiento, su función, y sus pautas rituales.

Insecto

Un tipo de botellas Jama Coaque tiene la forma de insecto[313] (fig. 86), cuyo cuerpo está representado en tres segmentos, cabeza, tórax y abdomen, claramente diferenciados. En la cabeza, de forma redondeada, se observan dos grandes ojos circulares ubicados en los laterales, además de apéndices cónicos en la parte superior, a modo de cuernecillos, que representan las antenas. Los quelíceros se muestran claramente como dos pinzas agudas dispuestas en sentido horizontal. Todos los ejemplares presentan cuatro pares de patas, de las que las dos delanteras muestran una doble uña (fig. 86d) que es característica de gran parte de los insectos. Estos apéndices frontales suelen ser mostrarse ligeramente separados del resto. Sobre el arranque de la última pata se añade un codo o un saliente acanalado, cuya interpretación nos es desconocida, aunque

[313] Quai Branly 71.1996.49.289; MAAC GA-2.1928.81, GA-4.2379.82, GA-29.624.78, GA-32.590.78, GA-49.571.77, GA-50.571.77, GA-174.461.77; MBCQ 4.15.83, 24.49.75, 4.15.83, 24.49.75, 24.49.75.

Fig. 86c. Hombre-Insecto. Cultura Jama Coaque. MCBQ 17.52.77. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 86d. Insecto sobre esfera con planta. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01897.

Fig. 86e. Botella en forma de insecto con planta en el dorso. Cultura Jama Coaque. MBCQ 4.15.83.

parece que forma parte de una banda que recorre la parte superior de las patas, quizá una representación esquematizada de un ala atrofiada, parecida a los halterios de los dípteros. En el abdomen, grueso y cilíndrico, destaca el aguijón o quizá un tubérculo anal en forma de prolongación cónica en el extremo del mismo.

A estos rasgos que podríamos denominar básicos de la constitución biológica del insecto y que permitirán una aproximación a su identificación, se sobreponen las características de la *divinización* del animalillo. Por un lado, la presencia de la nariz rizada, encima de un apéndice en forma de gancho que parece sostener una nariguera transversal, se aprecia en la mayor parte de los ejemplos. También un collar de chaquiras (figs. 86a, f) permite su reconocimiento como uno de los animales simbólicamente destacados para la cultura Jama Coaque. El ojo que suele representarse en forma de botón, en algún ejemplo (fig. 86b) presenta la forma semicircular con pestañas muy remarcadas, característica de uno de los animales míticos con base biológica en el *grifo*[314] de la cultura Tolita y Jama Coaque. O, la boca, en la que se aprecian los dientes, en un lenguaje de antropomorfización al que además se añade lenguas colgantes o bezotes trapezoidales en algunos ejemplos[315].

El abdomen de este insecto combinado con el torso y cabeza de un personaje antropomorfo (fig. 86c) da lugar a un ser híbrido que seguramente debe interpretarse como representación de algún mito de origen o alguna divinidad. Una de las dos divinidades principales de la cultura Moche, la contraparte masculina de la pareja mítica fundadora, presenta rasgos de araña, y habita en el interior de la tierra rodeado de serpientes[316].

¿Qué tipo de insecto es el que se ha representado? En una interpretación anterior, sugería la posibilidad de que se tratara de una araña, sobre todo al considerar el número de patas (ocho) que muestran casi todos los casos y la posible convención de los quelíceros y la cabeza, ya que las arañas no evidencian una cabeza tan clara como se representa en estos casos. Sánchez Mosquera (1996) proponía su identificación como abejas, considerando el abdomen rayado, apuntado y la presencia casi invariable de un aguijón. Unos pequeños apliques en los laterales que se proyectan ligeramente fuera del cuerpo, podrían parecer alas.

En realidad parece tratarse de un animal que combina rasgos de ambas, en el que destaca la presencia de fuertes quelíceros o mandíbulas[317] y un aguijón. Es evidente que, para esta cultura, el insecto representado está relacionado con los arácnidos

[314] Gutiérrez Usillos, 2002: 100.

[315] Museo del Alabado CJama 03588.

[316] Makowski, K., 2005: 55. Este autor refiere la existencia de un panteón mochica formado por seis divinidades, de las que solo una es femenina. La pareja mítica que no interviene en la vida de los seres humanos y cuatros dioses masculinos, dos guerreros y dos subalternos, como guerreros.

[317] Una imagen de detalle de la cabeza de un individuo de Ronisia, con las mandíbulas abiertas en http://www.flickr.com/photos/omeuceu/3678819037/ [22 de enero de 2011].

Fig. 86f. Botella en forma de insecto sobre bivalvo en recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque (11,5 x 11,2 x 9,5 cm). MAAC GA-5.2750.84.

por la presencia del número de patas, pero al mismo tiempo muestra rasgos de otros insectos diferentes como los tres segmentos del cuerpo, forma de quelíceros, dos ojos claramente remarcados y sobre todo las antenas.

Parece, por tanto, que la clasificación zoológica incluiría rasgos de un insecto de pequeño tamaño, capaz de morder y picar con aguijón para inocular veneno. Las bandas en el abdomen que muestran algunos ejemplos (fig. 86d) y la presencia de círculos o botones, sugieren su reconocimiento con alguna especie de mutílido, una especie de avispas sin alas, probablemente del género *Ronisia sp.* Los mutílidos son una familia poco estudiada y con una distribución muy amplia que incluye también en tierras americanas. Poseen un tremendo aguijón cuya picadura es tan dolorosa que comúnmente se las conoce como *matavacas*. Su nombre en inglés (*velvet ant*) hace referencia a su parecido con otros insectos, las hormigas, aunque también recuerdan a las arañas, y posiblemente la presencia de cuatro patas podríamos interpretarla como un rasgo de una *clasificación etnobiológica* Jama Coaque.

El artista de esta cultura prehispánica estaría manejando una serie de convenciones en función de creencias y clasificaciones biológicas de las especies animales, que condicionan sin duda su representación. Por ejemplo, las arañas tienen los quelíceros dispuestos en vertical, como afilados colmillos, pero en las representaciones andinas, habitualmente se las muestra con quelíceros o pinzas vistas desde una perspectiva superior, horizontales, tanto en la sierra norte de Ecuador, como en Nazca. Se trata de una convención en la representación, en la que se ha variado la perspectiva y se ha asimilado a otros muchos insectos que presentan estas pinzas bucales bien visibles en horizontal. Pero la presencia de antenas nos hace descartar definitivamente a las arañas.

Como se aprecian en las imágenes de dos géneros de la familia de las *Mutillidae* (figs. 82g, h), este insecto presenta bien diferenciados los tres segmentos, la pata delantera proyectada hacia delante, los metatarsos de las patas y uñas dobles evidentes, antenas por delante de los ojos, ojos redondos y sobresalientes, y sobre todo unas poderosas mandíbulas, así como un aguijón potente. El patrón de colores consiste unas veces en puntos de color en el abdomen, otras en bandas horizontales, y una característica banda de color también recorriendo el tórax, por encima de las patas, recuerda algunas de las características del insecto Jama Coaque. Finalmente, aunque muchas especies presentan en la conjunción del tórax y el abdomen unas protuberancias, ciertas especies como *Hoplomutila espinosa*, muestran unas características espinas que podrían ser representadas por la forma de proyección acanalada que se observa en algún ejemplar y que podría ser lo que se representa como el codo junto a la última pata trasera.

En América existen diversos géneros de mutílidos como *Dasymutilla sp.* u *Hoplomutilla sp.*, y algunas especies como la familia *Diapriinae* conviven con las hormigas, parasitando las larvas de las mismas e imitando su aspecto y comportamiento[318]. Y posiblemente no hayan pasado desapercibidos para esta cultura, como tampoco las arañas. La utilización de insectos por parte de los chamanes, no solo para la elaboración de diferentes pociones, sino también en adivinación y predicción, se ejemplifican sobre todo con las arañas,

[318] Arias Pena, Tania. 2003. *Lista de los géneros y especies de la superfamilia Protctotrupoidea (Hymenoptera) de la región neotropical* en *Biota Colombiana*, año 4 (1): 3-32. Bogotá. Instituto de Investigación de Recursos Biológicos Alexander Von Humboldt.

como menciona el padre Bernabé Cobo para las provincias norandinas del Perú:

Usaban para estas suertes de unas arañas grandes que tenían en ollas muy bien tapadas, y allí les daban cierto género de comida con que las sustentaban; y cuando venía alguno a saber dellos el suceso de lo que quería hacer, habiendo precedido algún sacrificio, destapaban la olla, y si la araña tenía algún pie encogido, era señal de que el suceso sería malo, y si los tenía todos extendidos y descubiertos, de que sería bueno. Deste género de hechicería usaban más ordinariamente los de las provincias de Chinchaysuyo[319]*, donde eran muy veneradas las arañas. En otras partes tenían para este efecto culebras y en otras otros género de animales.* (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXXIV: 226 y 227)

Y en relación con las hormigas, según Fernández de Oviedo (1986 [1526], cap. LI: 125) hay unas de color negro, casi tan grandes como las abejas, y que *son tan pestíferas, que con ellas y otros materiales ponzoñosos los indios hacen yerba que tiran con sus flechas, la cual yerba es sin remedio.*

Una relación con el mundo de los insectos que incluye también el aspecto económico y productivo. Entre los indígenas Kayapó de la Amazonía brasileña, se forman diferentes anillos de cultivos en la parcela, en cuyo centro siembran camote en montículos orgánicos, en los que también incorporan hormigas *Matutermes*, y termiteros para controlar a las hormigas *Atta* a fin de evitar que coman las hojas tiernas de los cultivos[320]. En un segundo anillo es en el que siembran maíz, y luego yuca y el resto de cultivos. ¿Cumplirían los mutílidos o las arañas un papel (simbólico) en el control de plagas de los cultivos o simplemente son animales *peligrosos* o *dañinos* para el ser humano, con un veneno utilizable en ocasiones?

En otro tipo de lliptas la forma de la vasija reproduce la de un molusco bivalvo[321], y curiosamente la asociación entre ambos invertebrados se produce nuevamente en otro ejemplo de cerámica en el que se muestra el insecto anterior sobre el molusco[322]. La concha que se representa es de forma muy redondeada, con estrías longitudinales, un umbo curvado evidente en cada charnela, y sobre todo una lúnula plana acorazonada y unas protuberancias en los planos de la comisura que rompen el perfil circular de la misma. Con estas características y considerando el hábitat y los restos arqueológicos recuperados en las regiones limítrofes, es probable que se trate de la especie *Anadara grandis*[323], que se recoge en bancos de arena o aguas poco profundas. De forma más redondeada que el anterior, que es lo que se aprecia en la mayoría de los ejemplares es la *Anadara Aequatorialis*, localizada desde Mazatlán (México) a Zorritos (Perú) entre 11 y 73 m de profundidad[324].

El motivo de la elección del molusco para ser representado y asociado a otros elementos ceremoniales lo desconocemos, pero no cabe duda que va más allá de su posible uso alimenticio. La concha se representa incluso encerrada dentro de un recinto ceremonial (fig. 86f) o portando sobre ella personajes

Fig. 86g. Hoplomutila Triunfans procedente de Matto Grosso. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).*

Fig. 86h. Melanargyrea procedente de México. Museo Nacional de Ciencias Naturales, Madrid. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

[319] Chinchaisuyo es precisamente la región norte del Tahuantinsuyo, y por tanto seguramente referido a esta región.

[320] Cerón, B., 1991.

[321] Moluscos bivalvos: GA-30.617.78; Museo del Alabado CJama 01898, CJama 01899, CJama 01900.

[322] Arañas sobre moluscos bivalvos: GA-11.2119.81, GA-19.619.78, GA-21.1018.78, GA-22.1221.79, GA-26.538.77.

[323] No creemos que se trate de *Anadara Tuberculosa*, especie de manglar, porque precisamente no se aprecian los nódulos que dan nombre a la concha y que son pequeños bultos a lo largo de las estrías, que en las representaciones parecen lisas. En la cultura Tolita, según Clara Montaño (1991), se identifican tres especies de Anadara (*A.tuberculosa*, *A.grandis* y *A. símilis*) además de *Noetia reversa*.

[324] Keen, 1971: 44.

* Agradezco muy especialmente a Mercedes Paris, responsable de la Colección de Entomología del Museo Nacional de Ciencias Naturales, por su amable colaboración para revisar y fotografiar las colecciones de mutílidos del Museo.

Fig. 87a. Animal plano con plantas en el dorso. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01893.

Fig. 87b. Animal plano con plantas en el dorso. Cultura Jama Coaque. MBCO 1864.2.60-N2. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

sentados o arrodillados[325] (fig. 85b). Aunque sobre el insecto solo se muestran personajes masculinos y en concreto caciques o personajes de rango, sobre el molusco se reconocen tanto personajes femeninos como masculinos.

No hemos encontrado objetos en las que esta planta ritual se haya representado directamente sobre la concha, pero sí forma parte del complejo ritual a través del personaje femenino que se sienta sobre ella (y que porta la planta en el tocado) o el insecto sobre cuyo tronco también se muestra. ¿Cuál es la relación entre este insecto y la concha? Y, ¿entre ambas y la planta ritual? Pensamos que muestran un elemento común todas ellas, y es que se trata de seres que viven bajo tierra por lo que deben representar una relación con el inframundo. En el caso de la planta ritual, es precisamente un tubérculo, es decir, la parte que está bajo tierra. Arañas y/o mutílidos se esconderían y aparecerían de entre las grietas y orificios de la tierra, donde hacen sus nidos, provocando la consideración de un dominio del inframundo. Finalmente, en el caso de las conchas está claro que o bien están enterradas en el lodo del manglar, donde se suele recoger la *Anadara*, o en el caso de otras especies, entre la arena, en todo caso, también de nuevo especies que viven en el interior de la tierra y bajo el agua.

Finalmente hay otras dos especies a las que se asocia la planta, pero no tienen este hábitat. Si bien, el felino, como expusimos en otro lugar[326], se vincula simbólicamente con el interior de las cuevas, el agua terrestre y la potencia destructora de la misma, es el señor del inframundo, y dueño de la noche. Pero, ¿y el loro? La mayor parte de loros hacen sus nidos en los árboles, pero algunas prefieren utilizar termiteros y túneles en terraplenes (por ejemplo, especies de los géneros *Bolborhynchus* y *Aratinga*).

Es evidente que todas estas especies, unas en relación con el agua (concha), otras con la tierra cultivable y los frutos, y otras con el bosque o el espacio no doméstico, pueden tener en común este vínculo con el mundo subterráneo y, por tanto, el inframundo y la fertilidad.

Animal plano marino[327]

Una serie de figuras Jama Coaque representan un extraño animal cargado de atributos simbólicos e incluso en ocasiones representados sobre pirámides o

[325] Una mujer con su hijo sobre el molusco: MAAC GA-3.2379.82, masculino: MAAC GA-6.24.76, GA-7.1515.80.

[326] Gutiérrez Usillos, 2003: 115.

[327] Por su forma aplanada y su brillante colorido pensamos inicialmente que podría tratarse de una representación de turbellarias, unos gusanos planos marinos que cuentan con una aleta recorriendo todo el cuerpo. Sin embargo, la posición tumbada sobre un lateral del animal hace pensar más bien en un pez de simetría bilateral. Además en varios ejemplos la aleta dorsal no recorre todo el cuerpo, siendo la aleta anal notablemente más corta, y no incorporando la cabeza. Carecen de otras aletas pectorales, caudales o pélvicas. El movimiento en s que acompaña a todos los ejemplos es también característico de estos peces.

Fig. 87c. Animal plano sobre concha. Cultura Jama Coaque (12 x 8,7 x 8,8 cm). MAAC GA-24.538.77.

templetes escalonados, equiparándose a los chamanes o el caracol marino en chorrera. Es evidente que se trata de una especie con un alto contenido simbólico y posiblemente ritual. Se caracteriza por poseer un cuerpo plano con una aleta que recorre la práctica totalidad del cuerpo, a excepción de la cabeza. Obviamente, esta aleta permite su reconocimiento como animal marino pues sería utilizada para nadar y moverse en el agua. Se suele representar además tumbado sobre un lateral, visualizándose solo un ojo, remarcado con una pestaña simbólica, así como nariz rizada y un collar ceremonial –como el de las aves–, que le confieren un sentido mitológico-ritual a su representación, más que un interés naturalista por reflejar la fauna del entorno o de aprovechamiento alimentario.

Algunas de las representaciones[328] de estos peces se disponen sobre conchas bivalvas (fig. 87c), como también lo hacen los insectos, y ambas tienen relación con las plantas trifoliadas, completando el complejo mítico-simbólico que resulta muy complejo interpretar. En algún caso[329] se muestra el animal sobre un espacio piramidal de tres cuerpos, adornado con botones y flores aplicadas, y en otro dentro de una de las mencionadas cercas ceremoniales[330].

Por las características morfológicas del animal representado, pensamos que podría tratarse de algún pez de la familia de los *ophidiidae* o de los anguiliformes. No hemos podido identificar la especie de pequeño pez de colores que menciona Fernández de Oviedo y que producía dolorosas picaduras. En las figuras se distinguen claramente un hocico claramente pronunciado, más estrecho que la cabeza y con dos orificios nasales muy acentuados –independientemente de la nariz rizada que sobresale como elemento simbólico–, lo que también constituye un rasgo característico de las morenas, como la forma de retorcerse sobre sí mismo. En algún ejemplo se remarca la presencia de dientes[331], y el colorido de las representaciones Jama Coaque es también una característica de algunas especies de morenas, sobre todo en sus etapas juveniles, en unos casos, o adultas, en otros. Aunque no parece un pez de gran tamaño y por tanto habrá que revisar y precisar esta identificación más adelante. En todo

[328] Otras vasijas con representación de este pez en Museo del Alabado CJama 01893, 01895, 01896, o en MAAC GA-14.962.78.

[329] En catálogo de subastas.

[330] En el Tropenmuseum n.º 2925_3.

[331] MAAC GA-14.982.78 y Museo del Alabado 01895.

caso, la morena vive en agujeros entre las rocas y las grietas de los arrecifes coralinos, donde espera oculta para lanzar su ataque cuando una presa se cruza frente a ella. Así que, de nuevo, se trata de un animal que vive *bajo* el mar y se esconde *bajo* tierra.

De esta familia de peces, varias son las especies que habitan entre fondos rocosos en las costas pacíficas del litoral norecuatoriano[332]. Además de su agresividad, las morenas son peligrosas por la toxicidad de su mordedura, aunque más bien por las bacterias debidas a la presencia de restos en descomposición entre sus dientes que por producir un veneno específicamente. Restos de esta familia de peces se encontraron en Atacames[333], así como en la cuenca del Guayas (OGSE-Ma-172), si bien en ningún caso parece tratarse de una especie abundante o significativa en relación con el consumo alimenticio.

Significado simbólico y ritual de la planta

En todas las botellas y vasijas mencionadas habría que realizar un doble análisis, por un lado, el funcional, pues la forma de la mayoría de los recipientes indica que contenía algún tipo de líquido, ya que se trata de botellas globulares de uso individual, con cuello estrecho y más o menos alargado, y con tapón, o bien de lliptas o poporos que es la función aparente de estas representaciones zoomorfas. Y, por otro lado, tener en consideración el análisis iconográfico ya indicado.

De entre todas las vasijas analizadas, dos son realmente interesantes para interpretar la iconografía de la planta y sus asociaciones faunísticas. En ellas podemos confirmar, como adelantamos, la hipótesis de que la propia botella fitomorfa es en realidad un tubérculo. En un caso, la planta *encierra* la representación del insecto (fig. 88a), y en otro al felino[334] (fig. 88 b). En ambos, el mismo tubérculo ha sido colocado y atado a una estructura ceremonial, una especie de jaula de barrotes planos atados en su parte superior al tubérculo del que sobresalen cuatro ramas con el extremo trifoliado y botones perforados, es decir, la planta sagrada.

En ambas figuras se aprecia la misma estructura de *jaula*, elaborada mediante cuatro o seis puntales seguramente de madera, planos, tallados en forma curvada, clavados en ambos casos al bulbo, y atados con sogas. La forma del tubérculo no es la de la yuca, sino más bien la de un bulbo con el cuerpo ahusado, con base redondeada y apuntada en su extremo para dar forma de botella. Posiblemente estas botellas incluyeran un tapón que tendría la forma de ramificaciones trifoliadas, como remate.

Es evidente que, simbólicamente, esa planta tiene el *poder* de sujetar o encerrar a dos animales míticos, el insecto-araña y el jaguar. Al consumir el contenido de esta botella, ¿se consigue el control sobre estas fuerzas naturales, el poder de *sujetar* al felino?

¿Son estos animales los guardianes del inframundo y la planta es la que permite contenerles para poder acceder al mismo? ¿O se trata de la representación de un método de germinación múltiple del tubérculo, para sacer de una misma planta varios esquejes con el apoyo de estos seres míticos?

6. Los chamanes y las sustancias alucinógenas en la cultura Jama Coaque

Alcanzar el éxtasis mediante la ingesta de alucinógenos para provocar una disociación mística entre cuerpo y espíritu, como la que se produciría durante el sueño, es la base articuladora de las religiones extáticas y la vía para alcanzar el mundo de los espíritus.

El chamán actúa como vigilante, protector y guía de esos viajes espirituales al otro mundo, y es quien establece la comunicación directa con el mundo espiritual. Es más, el propio chamán puede transformarse, mediante metamorfosis extática, en jaguar, serpiente u otro poderoso animal. Esta alteración de la conciencia es favorecida no solo por la resonancia rítmica y repetitiva de instrumentos de percusión (maracas, tambores) y viento, o los cánticos probablemente de igual manera monótonos o reiterativos, sino también por la ingestión de determinadas sustancias, con efectos alucinógenos, generalmente de origen vegetal.

[332] En concreto en el área de Muisne se han recogido Echidna (cf.) nocturna, Muraena clepsydra, Muranea lentiginosa, Gymnothorax castaneux, según Camilo Martínez en *Propuesta de un plan de manejo para la declaración de la reserva marina de Esmeraldas* en Ecuador. Las Palmas de Gran Canaria, 2003. http://bdigital.ulpgc.es/digital/texto/pdf/309430_0000.pdf [6 de enero de 2010].

[333] Guinea, 1982: 244.

[334] http://www.artigua.com/stores/Wayob/items/957845/item957845artigua.html [27 de julio de 2010].

Fig. 88a. El insecto (mutílido o arácnido) bajo bulbo ceremonial. Cultura Jama Coaque (12,7 x 14,6 x 11,5 cm). MAAC GA-2.1928.81.

Fig. 88b. Felino bajo estructura con la planta ritual. Cultura Jama Coaque. Col. Particular JM 507.

En el repertorio iconográfico Jama Coaque se reconocen figuras de jaguares, guacamayos o loros, y se identifican otras de serpientes, monos, o seres fantásticos, todos ellos integrantes de un complejo sistema mitológico, que vincula de forma manifiesta el mundo ritual y mítico, a cuya contemplación se accede a través de la ingestión de determinadas sustancias alucinógenas[335].

Experiencias realizadas con drogas psicodélicas por algunos antropólogos recogen la sensación de que el alma se separa del cuerpo, se inicia un vuelo o se produce una metamorfización en ciertos animales, especialmente felinos y reptiles[336]. Impresiones que, como se ha señalado, puede depender del tipo de alucinógeno ingerido, o de otros factores, aunque también es posible explicar por la conmoción producida por alteraciones físicas[337] del sistema nervioso, taquicardia, aumento del pulso, y similares.

Los distintos tipos de alucinógenos inducen diferentes sensaciones y efectos psíquicos diferentes, ya sea el de volar, levitar, visitar otros lugares o tener visiones, en función de los diferentes componentes predominantes en el mismo, pues afectan de forma diferente al sistema nervioso del ser humano. Unos alucinógenos inducen a la contemplación de imágenes reconocidas como serpientes en las que predomina el color verde, mientras que otros, según señalan los informantes, sugieren imágenes del *jaguar rojo*, y visiones asociadas con este color[338]. Por lo tanto, conociendo de antemano los efectos que producen, por ejemplo, las

[335] Gutiérrez, 2002.
[336] Baraza, *et al.*, 1987: 44.
[337] Dobkin de Ríos, 1977: 294.
[338] Cerdá Esteve, 1988: 119.

diferentes variedades de yajé, el chamán selecciona uno u otro, en función de la visión deseada[339].

Además del tipo de alucinógeno, las distintas visiones que se perciben responden siempre a unos modelos culturales y a un estado de ánimo predeterminado, así como a la dirección de un chamán experimentado. Entre las visiones más comunes se citan con frecuencia especialmente a los animales más peligrosos del entorno: jaguar, boa o anaconda y otras serpientes, haciendo aflorar quizá los principales miedos atávicos grabados en el subconsciente. La reiteración de este tipo de experiencias similares facilita además la creación de toda una serie de temas interculturales relacionados entre distintas áreas[340]. Y esos *temas* reiterativos se interpretan o se convierten en los *espíritus auxiliares* con los que se entra en contacto tras la ingesta del alucinógeno[341].

Dentro de la sociedad Jama Coaque, ¿quién y cuándo podían consumir alucinógenos? A través de las representaciones antropomorfas de esta cultura, así como de referencias históricas y analogías etnográficas que permiten su interpretación, se puede afirmar que el alucinógeno es casi exclusivamente consumido por varones, pero no necesariamente chamanes. Fernanda Ugalde[342], basándose en la indumentaria de las representaciones antropomorfas Tumaco-Tolita, relaciona el consumo no tanto con el chamanismo como con las élites de esta cultura.

Es evidente que los chamanes, con su atuendo ceremonial, y los señores Jama Coaque, sentados en sus duhos, contaban con el privilegio para el consumo de ciertos alucinógenos, quizá en parte por el hecho de detentar el rol masculino, tal y como se muestran representados en las figuritas cerámicas. Pero, ¿existe alguna diferencia entre chamanes y caciques en la ingesta de los alucinógenos? ¿Y el resto de la población masculina? ¿Podían ser consumidas también en el ámbito femenino? ¿Cuál era la finalidad de ese consumo? ¿En qué ocasiones y con qué parafernalia tenía lugar? ¿Qué tipos de alucinógenos se consumían?

Tipos de alucinógenos

En función de las asociaciones iconográficas y a partir de las representaciones analizadas parece factible distinguir diferentes usos de alucinógenos con distintos grupos sociales en función de la indumentaria del personaje representado. Las figuras, la gran mayoría masculinas, que están consumiendo algún tipo de alucinógeno, están sentadas –en el suelo generalmente, y sobre taburetes en el caso de los señores– con llipta y espátula en cada mano, o bien tomando una bebida de un pequeño cuenco –personajes del común–.

Siguiendo a J. F. Bouchard[343], diversas figuras antropomorfas Tolita muestran un abultamiento en la mejilla que evidencian el consumo de coca (*Erythroxylon coca*) en esta cultura. Este investigador también sugiere que los ralladores, aquellos en forma de pescado que se interpretan para rallar yuca o descamar pescado, pudieran haber servido para preparar un tipo de rapé. En la cultura Tolita, por tanto, además de la coca, probablemente se ingiriera una bebida (yajé) y un rapé obtenidos a partir de plantas psicotrópicas[344].

Estas mismas sustancias alucinógenas serían probablemente las que se consumían en la vecina cultura Jama Coaque, pues la parafernalia asociada al consumo indica la utilización de una vajilla para líquidos conformada tanto por botellas como por cuencos polípodos y simples, el uso de la llipta de cal –supuestamente para consumir la hoja de coca, si bien el bolo no se representa en las mejillas de los personajes Jama Coaque– y las placas para esnifar el rapé.

Poporos y lliptas[345] proliferan desde Valdivia Final y Chorrera, junto con inhaladores cerámicos, tabletas para esnifar y conjuntos rituales para la molienda[346]. Así que todos estos elementos, como las interpretaciones ico-

[339] Guerrero, Horacio, 1990: 125.

[340] Marlene Dobkin, 1977: 294.

[341] Los espíritus auxiliares entre los Shuar se conocen como *tséntsak* y poseen dos formas: una material, de flecha, y otra espiritual, que asume las formas de mariposas gigantes, jaguares, monos, etc. (Harner, 1978: 146 en Luis Hurtado, 2000b: 236.)

[342] Ugalde, F., 2009: 156.

[343] Bouchard, F., 2005: 23.

[344] Ugalde, F., 2009: 156.

[345] El poporo es el recipiente que contiene la llipta, que es la cal y ceniza vegetal que posibilita la extracción de los alcaloides de la coca. Se utiliza introduciendo un palito en el poporo y chupando la cal adherida al mismo. En ocasiones se denomina llipta a todo el conjunto (recipiente y contenido). Como el poporo es frecuentemente realizado con calabazas o materias orgánicas, suele desaparecer en el registro arqueológico, quedando únicamente la bola de la llipta.

[346] Lathrap, *et al.*, 1975: Figs. 62, 65. En el Museo Presley Norton (Guayaquil) se conservan varios tubos de cerámica para inhalar alucinógenos en polvo, uno de ellos en forma de cabeza de caimán (Chorrera III) http://www.museopresleynorton.com/ [20 de marzo de 2011].

nográficas, permiten comentar las siguientes sustancias alucinógenas consumidas en la cultura Jama Coaque.

El uso de la coca en la costa de los Andes septentrionales

Según Lynn Hirschkind (2005), la coca estuvo bien representada en el registro botánico ecuatoriano del pasado, aunque hoy haya desaparecido. De las más de 200 variedades existentes, 14 estaban presentes en Ecuador y dos de ellas fueron además cultivadas. Habitualmente, el consumo de la coca se infiere en contextos arqueológicos a través de la presencia de las lliptas, y en este sentido es posible afirmar que su utilización comienza de forma temprana, en el sitio Las Vegas y en los asentamientos Valdivia del Formativo. Sin embargo, parece que en el siglo xvi se erradicó de Ecuador, probablemente por una aplicación más estricta de las ordenanzas reales al respecto y sobre todo, según Hirschkind[347], por un colapso demográfico y la ruptura de las líneas de comercio, mientras que en áreas mineras, para incrementar la producción, se posibilitó su continuidad.

Es evidente que existía un consumo de coca en la sierra norte, no solo por la presencia de figuritas de coqueros con el bolo representado en el carrillo abultado de la cara, sino porque las *Relaciones Geográficas de Indias* hacen mención expresa de su existencia en los valles interandinos. Pero, ¿en la costa también? ¿Se importaba la coca desde la sierra o se cultivaba en la región? Según se deduce de un comentario de Cabello de Balboa, en la zona de Esmeraldas la coca no era frecuente: *llegado que fue a la ranchería y casa de aquellos bárbaros, le hicieron amigable hospedaje y le mostraron la bolsa de la coca, y los topos de plata y otras cosas que habían traído de la correría que dijeron haber fecho hacia la sierra…* (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 75). Si hubiera sido extensamente cultivada en la zona, parece innecesario traerla desde la sierra, aunque no significa que no existiera cierta producción, pues el *Memorial* de Gaspar de Torres (2001 [1597]: 112) sí señala entre los indios Cayapas el cultivo de coca y algodón.

[347] Hirschkind, 2005: 101.

Fig. 89. Personaje masculino consumiendo alucinógeno. Cultura Jama Coaque (37,5 x 55 cm). Museo del Alabado, CJama 00189.

El uso de esta hoja es desta manera: délla, majada, hacen los indios unas pelotillas como un higo, y éstas traen de ordinario en la boca, entre el carrillo y las encías, chupando el zumo sin tragar la hoja; y afirman que les da tanto esfuerzo, que, mientras la tienen en la boca no sienten sed, hambre ni cansancio… Tiene sabor de zumaque, y la suelen polvorear con cierta ceniza que hacen de la rama de la quinua, de huesos, de piedras y de conchas de la mar quemadas (salsa por cierto bien semejante al manjar). (Cobo, B., 1964 [1653], tomo I, libro V, cap. XXIX: 215)

En el total de representaciones antropomorfas revisadas, se identificaron 119 personajes con la llipta, de ellas 116 son masculinas, frente a tres figuras femeninas.

Fig. 90a. Colgante colmillo de piedra. Cultura Bahía (10,3 x 2,7 cm). MAM 03749. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

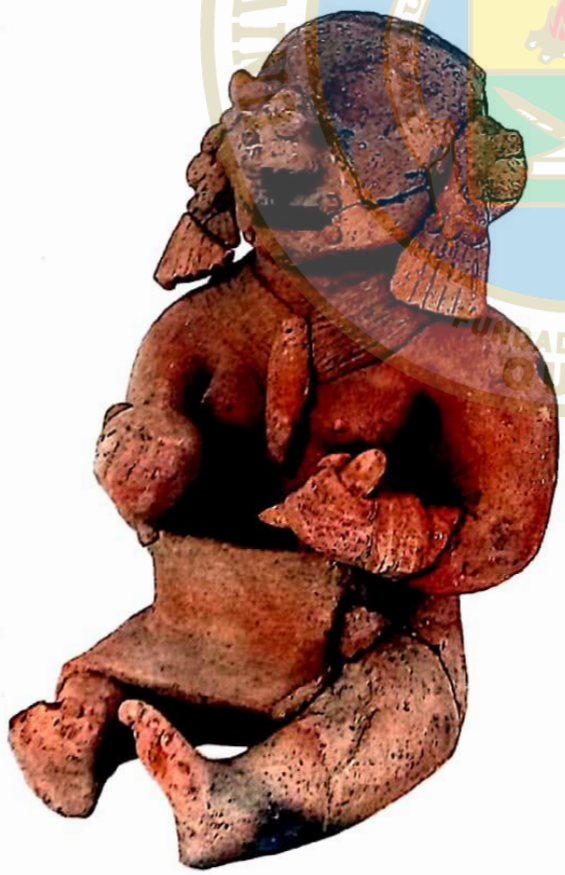


Fig. 90b. Representación de mujer* con llipta, chupador en la mano y colgante de colmillo. Cultura Jama Coaque (28,3 x 19 x 18,8 cm). MAAC GA-5.1282.79.

Entre ellas también un porcentaje significativo se identifica con chamanes (88 de 116 y 1 de 3).

Dentro de la iconografía de los personajes ataviados con tocados de caracoles o de aves, que hemos venido reconociendo como chamanes, se reconoce un tipo concreto en que se representa en el momento de consumir alucinógenos, con una llipta en una mano y el chupador en la otra.

El consumo de la hoja de coca en la cultura Jama Coaque podría identificarse a partir de una parafernalia asociada, formada por tres elementos, un palito chupador o espátula, una ollita o llipta de cal (fig. 89) y un cuenco en ocasiones que se dispone sobre el regazo o una bolsa tejida. Sin embargo, como se ha apuntado en diversas ocasiones[348], la ausencia de la representación del característico bolo en la mejilla de estas figuras, hace pensar que se trata de una sustancia distinta, sin descartar que existiera el consumo de la

[348] Por ejemplo, en relación con la cultura Bahía, en opinión de Blasco y Ramos (1976: 52), la ausencia del bolo en el carrillo es interpretada como indicativo del consumo de otro tipo de alucinógeno distinto de la coca.

* Otras figuras femeninas Jama Coaque con chupador y llipta, y colgante de colmillo en MAAC GA-1.1305.79. En ambos casos presentan además una caja o recipientes sobre las piernas. Otro: MAAC GA-4.1666.80.

hoja de coca. En alguna figurita se aprecia la bolsa tejida en la que parece factible que se guardaran las preciadas hojas (fig. 96) y como pone de manifiesto las referencias históricas y etnográficas contemporáneas de la región andina.

En todo caso, es evidente que el tipo de personaje que consume una sustancia con el chupador y la llipta es un señor o un chamán con derecho a uso del banco, que se diferencia del resto de la población quienes probablemente consumirían otro tipo de alucinógenos. Esto coincide con el comentario sobre la coca de Bernabé Cobo, quien anota que *era de tanta estimación su hoja, que solamente la comían los reyes y nobles y la ofrecían en los sacrificios que de ordinario hacían a los falsos dioses* (Cobo, B., 1964 [1653], tomo I, libro V, cap. XXIX: 214).

Las espátulas para la cal y los colgantes de colmillo

Este elemento iconográfico que se repite con frecuencia en la cultura Jama Coaque es precisamente uno de los rasgos característicos de la cultura Bahía, donde ha sido más estudiado. En relación con las figuritas antropomorfas de la cultura Bahía, la representación de un colgante de collar con forma de colmillo y rostro antropomorfizado (fig. 90a), según Blasco y Ramos[349], se repite de forma casi exacta en todas las figuras. Este mismo adorno había sido descrito por el padre Porras[350] como un objeto raro y *exclusivo* de la fase Bahía, e identificado como amuleto de piedra en forma de colmillo de felino sobre el que se tallaban representaciones antropomorfas o zoomorfas. En otros casos, el adorno Bahía se tallaba en concha (Museo del Banco del Pacífico, B 427).

La frecuente aparición de figuritas de la cultura Jama Coaque, de los estilos Cojimíes y Chone, en los yacimientos Bahía, evidencian una intensa relación de esta cultura con sus vecinas del sur, al igual que ya se indicó que existía con las del norte. Uno de los rasgos que ponen de manifiesto este fuerte vínculo es también la presencia, en el cuello, de algunas de las representaciones antropomorfas preferentemente masculinas, de colgante en forma de colmillo trabajado (figs. 14d, 15f, g, 16d, 36, 52b), muy similares o idénticos a los descritos para la fase Bahía.

Fig. 91a. Colgantes en forma de colmillo. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, KJama 03901.

Zevallos (1965-1966: 23), por su parte, mencionaba en el yacimiento Bahía de Santa Elena la presencia de colgantes de hueso o concha, alargados y curvos, que interpretaba como símbolos de virilidad e igualmente lo asociaba a un uso exclusivo masculino. Es el mismo tipo de colgante que se reconoce también en Jama Coaque y parecen ser los mismos objetos que sujetan en la mano como chupadores de cal[351].

Con relación a este tipo de objetos, Olaf Holm[352], refiriéndose a los colgantes que examinara en las figuras de Bahía Gigante, reconoce de nuevo que se trata de un *adorno* u objeto masculino, nunca utilizado por las mujeres, ni como adorno colgante, ni para el consumo de alucinógenos. Lo identifica además como un diente de ballena, perforado para ser utilizado como

[349] Blasco y Ramos, 1976: 52.
[350] Porras, 1987: 83.
[351] Gutiérrez Usillos, 2002: 67.
[352] Stothert, K., ed., 2001: 229.

Fig. 91b. Colgante en forma de colmillo. Cultura Jama Coaque o Bahía (11,3 x 33 cm). MEG 037698. © Musée d'Ethnographie de Genève (MEG). (Fotografía de Johnathan Watts).

colgante, como se aprecia en el ejemplar conservado en el Museo de la Casa de la Cultura de Guayaquil. En la utilización de un diente de cetáceo, Holm pretende señalar además un nexo simbólico con el culto al mar.

Estas interpretaciones reiteran la asociación de este objeto exclusivamente en el ámbito masculino y así es en su gran mayoría, si bien, hay que señalar que algunas mujeres Jama Coaque, aunque muy raramente, se han representado en la misma acción descrita, con la llipta y el chupador de cal, una en cada mano, si bien sentadas en el suelo con las piernas extendidas como corresponde a la iconografía femenina, sin descartar que otras pocas también se han representado sobre taburetes. Esto sugiere que el consumo de alucinógenos no está ligado tanto al sexo biológico como a la posición social o el estatus. En principio parece restringido a un privilegio masculino, el grupo social dominante en la cultura Jama Coaque, pero esto no excluye la participación de algunas, pocas, mujeres.

En un caso concreto (fig. 90b) la mujer lleva también colgado al cuello el colmillo que estamos describiendo, lo que pone de manifiesto que el colgante está vinculado al consumo de alucinógeno y representa en realidad el chupador de cal, que cada individuo llevaría colgado del cuello para su uso personal, u otro implemento relacionado con dicho consumo.

La decoración del cabezal de los palillos de poporo de los indios Kogi (Colombia) permite distinguirlos individualmente e identificar el linaje y filiación del portador. Por lo general, los hombres tienen varios palillos, unos de uso cotidiano y otros rituales. El manejo de este palillo, así como del calabacito o poporo, responde a un lenguaje gestual que todo hombre conoce[353]. Estos colgantes marcarían una diferenciación de rango social y/o político-religioso, y constituyen un legado de suma importancia en la vestimenta ritual desde la fase Chorrera[354] en el Formativo Final.

¿El chupador de cal y el colgante de colmillo son un mismo objeto? En Jama Coaque, realmente, se distinguen dos tipos de espátulas para llipta claramente definidos, uno quizá de tradición Chorrera-Bahía que acabamos de describir con forma de colmillo, es decir, grueso, curvo, cilíndrico y ligeramente apuntado (fig. 91), y otro también de sección cilíndrica pero muy delgado, en forma de ángulo casi recto, largo y con cabeza tallada en forma de ave o animal crestado (fig. 95). Por distinguir ambas formas, vamos a denominar chupadores a la primera forma y espátulas o palitos a la segunda, aunque la función de ambas sería aparentemente la misma, si bien los primeros se llevarían colgados al cuello.

Una asociación iconográfica de estos chupadores y colgantes de colmillo pone de manifiesto la vinculación entre los diferentes tipos de útiles que estamos comentando y los chamanes[355]. Y especialmente con el chamán con el tocado de un único caracol, que se

[353] Reichel-Dolmatoff, 1990: 53.

[354] Valdez y Veintimilla, 1992: 80.

[355] Chamanes de tocados de caracol con colgantes de colmillo son frecuentes, tanto con colgante simple (MAAC GA-2.1239.79, GA-1.2138.82, GA-1.2139.82, GA-1.2338.82, GA-1.2654.84) como sobre todo con el doble (MBCQ 6.111.72; MAAC GA-2.1077.78, GA-2.1105.79, GA-1.2205.82, GA-2.1847.81, GA-2.822.78, GA-3.1847.81, GA-3.870.78, GA-4.773.78, GA-5.1061.78, GA-5.1174.79).

muestra sentado, con poncho rematado en los bordes con adornos en forma de gotas y generalmente pectoral de concha. En ocasiones, en lugar de este pectoral, presentan el doble colgante de colmillo antropomorfizado. Igualmente se deduce una asociación entre este chupador y un tipo de poporo concreto, redondo, polilobulado, similar a la botellita conservada en el Museo del Alabado (fig. 92b).

La mayoría de estos chupadores y espátulas que aparecen representados en las figuritas Jama Coaque debían estar fabricados con madera, hueso e incluso puntas de las cornamentas de venados (*Odocoileus virginianus*) como las que se han recuperado en enterramientos masculinos Jambelí en asociación con las lliptas[356] y, probablemente por ello, hayan pasado desapercibidos en algunas excavaciones o bien no se han podido conservar. Unos pocos, realizados en piedra, marfil y cerámica se han recuperado desde contextos arqueológicos Chorrera[357], y otros pocos Bahía o Jama Coaque.

Las lliptas, poporos y las ollitas para cal

La contraparte del chupador o la espátula es una ollita o poporo. En los yacimientos arqueológicos del Ecuador se han recuperado evidencias de poporos que, aunque el contenedor orgánico original, seguramente de calabaza (*Lagenearia siceraria)* se haya desintegrado, han conservado la forma inicial al haberse solidificado la llipta que contenía. Cieza de León describe estos poporos preferentemente realizados con materiales vegetales pues *de unos pequeños calabazos sacan cierta mixtura ó confecion que ellos hacen, y puesto en la boca, lo traen por ella, haciendo lo mismo de cierta tierra que es á manera de cal* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XCVI: 346).

Su contenido es la llipta, una pasta realizada con cenizas de diferentes especies vegetales y cal, cuya procedencia más frecuente eran las conchas de caracoles. En los Andes, esta pasta se consumía junto con las hojas de coca para potenciar sus efectos. Las lliptas arqueológicas procedentes del yacimiento de San

Fig. 92a. Chamán con la llipta. Cultura Jama Coaque (32,6 x 19,5 x 14,7 cm). MAAC GA-1.1192.79. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

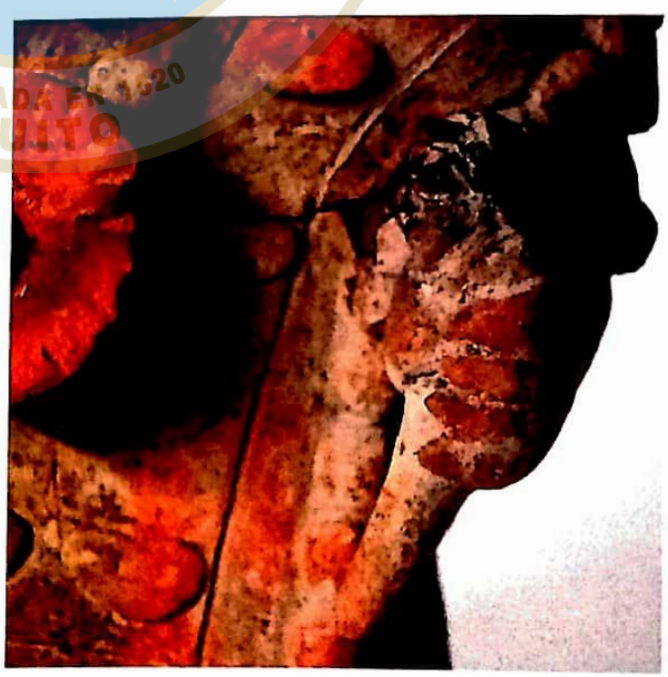


Fig. 92b. Detalle del chupador de la figura de chamán. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-1.1192.79.* (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos)

[356] Lederberger, 1991.

[357] Gutiérrez Usillos, 2002: 116.

* Véase también MAAC GA-1.2135.82, GA-1.2396.22, GA-2.1271.79, GA-3.1690.80.

Fig. 93a. Detalle de poporo polilobulado en mano derecha de chamán. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.16.85. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 93b. Poporo polilobulado. Cultura Jama Coaque (8,2 x 8,6 x 8,1 cm). MAAC GA-59.1024.78.

Lorenzo del Mate y analizadas por Paulina Ledergerber[358], estaban realizadas con polvo de concha *Ostrea*, sin quemar, a la que se añaden cenizas de material orgánico procedentes de plantas no identificadas y de partículas de arena.

Jorge Marcos[359] sugiere el uso chamánico de la coca desde la fase Valdivia 3 en Real Alto (3200-2800 a.C.) tras el hallazgo en el montículo B de lliptas de cerámica llenas de carbonato de calcio. Un uso además corroborado por el análisis de los cálculos dentales de los esqueletos asociados con estas ofrendas.

El proceso de fabricación y consumo de la llipta ha sido descrito de forma minuciosa por Antonio de Ulloa para los Andes septentrionales:

La coca es una planta muy común en los territorios altos de aquella parte: el modo de usarla es con la tierra llamada Toccra ó Llipta, que es una pasta que componen a manera de bollos de chocolate, aunque algo mayores, y del mismo color: estos son preparados con las cenizas de la mazorca del Maíz sin granos, y la de algunas otras plantas silvestres, abundantes en sales, lo qual amasan junto, y queda duro quando está seco. Las Coqueras, que son por lo regular Indias, ministran graciosamente este ingrediente en proporcionada cantidad á los que se la compran... antes de dar principio (al trabajo) *se sientan a preparase, a lo que llaman Acullicar, y poniéndose en la boca una buena porción, con un pedacito de la Toccra, la van humedeciendo y reduciendo a un pelota: quando la tienen bien amasada, la sacan y ponen en la bolsa, ó saquillo en donde guardan la Coca, y tomando otra porción hacen con ella lo que con la primera: esto lo repiten hasta tener cinco ó seis bolas, que son las que consumen.* (Ulloa, Antonio de, 1772: 111)

La cuestión principal, que ya hemos apuntado, es si realmente estas figuras Jama Coaque, en las que se reconocen las lliptas y chupadores, están representando el consumo de hojas de coca. Y, si las diferencias entre el chupador y el palito reflejan dos variantes tipológicas dentro del mismo uso en la misma cultura, o bien se trata de dos consumos de sustancias distintos.

[358] Ledergerber, P., 1991: 5.
[359] Marcos, J., 2005: 106.

En unos ejemplos (fig. 94)[360] se muestran personajes Jama Coaque, sentados sobre taburetes, llevándose a la boca la espátula y sosteniendo una llipta en la mano izquierda. Sobre el regazo se dispone un curioso recipiente que seguramente contiene otra sustancia alucinógena que está consumiendo, o quizá las bolitas de coca ya preparadas para su consumo, y cuyos efectos pretenden potenciar mediante la acción de la llipta.

Estas figuras responden a un tipo de representación de chamanes con tocado de aves, pero la misma acción también se reconoce en otros señores o chamanes que muestran en común su posición sedente sobre banco, sosteniendo la llipta y la espátula, destacando sobre todo la presencia ocasional de ese tercer elemento, a modo de recipiente con lo que parece su envoltorio textil abierto y que se coloca entre las piernas[361]. El tipo de recipiente no parece el apropiado para contener hojas de coca, que debería ubicarse más bien en algún tipo de funda textil como el que se aprecia en esta imagen (fig 96), y lo que parece contener es un preparado. En un caso concreto se ha observado en el interior de la vasija sostenida sobre las rodillas una especie de panecillos pequeños estriados, por lo que no parece ser tampoco el bolo redondo realizado con coca, pero se desconoce por el momento su composición.

La bolsa de tela que este personaje lleva colgando de la muñeca es muy similar a las que cuelgan del cuello de los chamanes Bahía, y sin duda servían para portar los elementos de la parafernalia del consumo de alucinógenos, seguramente las hojas de coca, como hacen hoy en día las poblaciones serranas andinas.

En realidad, el uso de la cal de concha marina y/o cenizas vegetales no se produce exclusivamente para el consumo de coca, pues se trata sobre todo de potenciar los efectos de otra sustancia, procesándose en ocasiones mezclada directamente con el propio alucinógeno, por lo que consideramos que en las representaciones Jama Coaque en las que no hay bolo, ni evidencia de bolsas de coca, lo que se consume es directamente la sustancia que contiene el interior del poporo, que seguramente incluye ya el alucinógeno. Más adelante veremos otro tipo de sustancia que se consume chupando también un palito que se introduce en una vasija y que cumple igualmente con el aspecto iconográfico representado.

Fig. 94. Representación de chamán consumiendo alucinógenos. Cultura Jama Coaque (23 x 22 x 20,7 cm). MAAC GA-1.1807.81.

Consumo de bebida alucinógena. El vómito en la cultura Jama Coaque[362]

Es más que probable que la ingestión de algunas sustancias alucinógenas fuera precedida por una limpieza y purificación del cuerpo mediante la incitación al vómito, y para ello habrían de consumir algún purgante, o bien introducir algún elemento en la boca hasta el esófago que, con frecuencia, como se observa en las abundantes figuritas Jama Coaque que así lo reproducen, eran los propios dedos de la mano.

El vómito tenía además un carácter ritual, sin duda alguna, y este es el motivo por el que aparecen re-

[360] Véase también MAAC GA-2.1855.81.

[361] Ejemplos en GA-1.1807.81; GA-2.1855.81; GA-3.1217.79; GA-13.880.78.

[362] Entre otros destacan estas figuritas Jama Coaque que representan personajes masculinos induciéndose al vómito: MAAC GA-1.2901.86, GA-1.1566.80, GA-1.2901.86, GA-1.2901.86, GA-2.608.78, GA-2.1194.79, GA-2.1692.80, GA-2.2061.81, GA-2.2091.81, GA-2.2911.86, GA-3.2062.81, GA-4.2061.81; Museo del Alabado CJama 00085, 00413.

Fig. 95. Espátula para cal. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, KJama 03895.

Fig. 96. Personaje masculino con chupador de cal y bolso de hojas de coca. Cultura Jama Coaque (20,6 x 14 x 13,5 cm). MAAC GA-1.1700.80.

presentados diversos personajes en el ejercicio de esta acción. De forma similar, en las Antillas en la época de contacto, durante las grandes fiestas que tenían lugar en el templo, antes de entrar en los mismos, vomitaban metiéndose un palillo por la garganta, para *mostrar al ídolo que no les quedaba cosa mala en el estómago* (López de Gómara, 2007 [1552]: 64).

Esta acción de purificación del cuerpo era precisa también para un mejor resultado de los efectos de la ingestión del alucinógeno y, por tanto, parte esencial del ritual de la cohoba. Santiago Silva y Reginaldo Pérez (2006) señalan los objetos imprescindibles que conforman el conjunto de instrumentos o artefactos en estos rituales antillanos: la espátula vómica, con la cual se provocaba el vómito; la bandeja donde se colocaban los polvos alucinógenos; el inhalador en forma de *Y*, que se introducía en la nariz; el dúho o asiento de madera donde se sentaba el behique o el cacique; y, el ídolo ante el cual se desarrollaba el ritual.

Las espátulas vómicas son objetos de forma alargada que se introducen hasta la garganta para incitar el vómito. Generalmente en la parte de la base por la que se manipulaba, se tallaban, al igual que en los colmillos Jama Coaque, figuras antropomorfas o zoomorfas. En la mayoría de los casos estas espátulas taínas eran elaboradas a partir de costillas de manatí; no obstante, también se han identificado algunos ejemplares confeccionados en material lítico y de concha[363], además de madera con incrustaciones de oro. Aunque la forma más usual es una larga espátula curvada y plana, también se identifican otras en forma de colmillo curvo con una cabeza zoomorfa[364], de aspecto similar a las ecuatorianas.

En la cultura Jama Coaque, el vómito también era parte esencial de una secuencia ceremonial que habría que poner en relación con el consumo de alucinógenos. Sin embargo, aunque el colmillo colgado al cuello podría servir para esta función perfectamente, en las representaciones de figuras provocándose el vómito se aprecia la utilización de los dedos de la mano derecha (fig. 97a). Aunque aquellas figuras que utilizan las manos como agente vomitivo nunca llevan colgados estos colmillos al cuello.

---

[363] Silva y Pérez, 2006.

[364] El ejemplar que publican Silva y Pérez (2006) tiene un parecido morfológico con los *colmillos* ecuatorianos. Otras espátulas en museos se pueden ver, por ejemplo, en el Cleveland Museum of Art (1995-24).

¿Qué tienen en común todas estas figuras? Se trata de personajes masculinos, curiosamente ataviados con camisa o poncho pero en la mayor parte de los casos desprovistos del maure, y por tanto mostrando los genitales (fig. 97b) o sin indicación de sexo. Además de la vestimenta de la parte superior del cuerpo, portan todos los adornos como collares y colgantes, *piercing*, orejeras y tocados, similares a los descritos anteriormente. A juzgar por la indumentaria, no se trata de chamanes, ni tampoco señores como los que se muestran sentados sobre taburetes, lo que induce a pensar que distintos tipos de alucinógenos eran consumidos por diferentes grupos dentro de la sociedad Jama Coaque.

El vómito no solo era provocado, también debía ser una consecuencia natural de la ingesta de grandes cantidades de bebidas fermentadas como la chicha, como refiere el cura Bartolomé Álvarez en las reiteradas ocasiones a que se refiere a la borrachera solemne entre los indígenas:

... los he visto hacer fuerza al tragar para poder llevar su sucio intento, que por la gran saciedad y plenitud no pueden; y asimismo cuando, de noche, cansados y demasiadamente borrachos, gomitan *mucho y cometen un montón de pecados de los que he contado, carnales y torpes.* (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 193: 110)

En el caso descrito por Bartolomé Álvarez, al igual que en la estampa de Théodore de Bry sobre la reunión de indios de la Florida (fig. 97e), se aprecia cómo el vómito parece surgir de forma espontánea en los asistentes a la reunión masculina, mientras las mujeres son quienes preparan la bebida. Sin embargo, en las figuras Jama Coaque se está representando con claridad una acción voluntaria e intencionada de provocar el arrojo del contenido del estómago mediante la introducción de los dedos de la mano. Es posible que se relacione con el consumo de chicha, pues Cieza de León[365] también describe el gran consumo de esta bebida fermentada, y cómo cuando se sienten llenos provocan el vómito u orinan para vaciarse y continuar bebiendo. La presencia del cuenco sugiere desde luego un consumo de una bebida.

Las propias figuras son en sí mismas vasijas para contener líquidos. No es extraño pensar que existiera

Fig. 97a. Figura de vomitador. Cultura Jama Coaque (24,2 x 22,1 x 21,4 cm). MAAC GA-1.2901.86. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 97b. Figura de vomitador. Cultura Jama Coaque (23,7 x 20,6 x 23,2 cm). MAAC GA-2.2911.86.

[365] Cieza de León, 1984 [1553], cap. XXIII: 134.

Fig. 97c. Figura de vomitador. Cultura Jama Coaque (20 x 20,6 x 19,7 cm). MAAC GA-2.1692.80.

Fig. 97d. Figura de vomitador. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 00085.

una relación entre la representación iconográfica con el líquido que contuviera, como ya se ha indicado. Es muy posible que esta bebida se distribuyera en este tipo de recipientes, y se utilizaran bien como vasos o bien como jarros para repartir el líquido purgante o bien la chicha o el alucinógeno en cuencos más pequeños, que son los que realmente aparecen representados entre las manos de estos personajes.

Y, curiosamente, también se encuentra un tipo de figuritas en esta cultura, con idéntica indumentaria a los vomitadores, que con toda probabilidad coincide con la del hombre *común* Jama Coaque, que aparece representado en una posición cuando menos extraña. Algunos de estos, incluso, combinan la acción de vomitar con la posición arqueada de las piernas (fig. 97f) y los brazos en jarras con las manos posicionadas sobre las rodillas. Pensamos que podría tratarse de un segundo efecto del consumo del purgante o alucinógeno, mostrando los personajes en el momento de defecar[366], acción relacionada también con el consumo alucinógeno ritual.

¿Cuál es la explicación a la ausencia del taparrabos? Lo más probable es que la ingesta de algún alucinógeno o de alguna sustancia preparatoria para su consumo produjera, por un lado, fuertes vómitos, acompañados quizá de una bajada de temperatura corporal por lo que siempre llevan el poncho aunque se hayan quitado el maure o taparrabos. Para evitar males mayores, una vez en trance, es preferible el vaciado previo y control del contenido del estómago y del intestino, induciendo el vómito mediante la introducción de los dedos de la mano en la boca como se aprecia con claridad en todas estas representaciones, y produciría también una diarrea no controlable, lo que explicaría la retirada *preventiva* del maure. El vómito, la diarrea, las nauseas, las taquicardias, el aumento de presión sanguínea, los calambres se reportan entre las consecuencias del consumo de alucinógenos[367].

Algunos de estos personajes sostienen un cuenco en su mano derecha (fig. 97g), y sobre su contenido caben dos opciones: que sea el purgante para la limpieza interna del cuerpo, y en este caso se acelera la acción introduciendo los dedos en la boca, o bien que

[366] Entre los personajes que muestren posiblemente una acción de defecar, se encuentra: GA-3.1194.79, GA-3.2187.82, GA-4.1124.79, GA-4.1141.79, GA-4.2086.81, GA-5.1193.79, GA-6.1136.79, GA-9.1091.78, GA-1.2592.84.

[367] Dobkin & Katz, 1975: 67.

Fig. 97e. Reunión de indios de Florida con consumo de bebidas y vómitos. De cómo delIberaban... Théodore de Bry en *Indiae Orientalis Americae*, libro II, *Quaratione Floridenses rebus delIberant*, XXIX. Biblioteca Nacional de Portugal (hg-2612-A_0245_XXIX_T0).

sea una bebida alucinógena o alguna chicha que se ingería una vez realizada la purga.

El conocimiento de hierbas y productos purgantes no eran extrañas a estas culturas. En la provincia de Quimbaya, Cieza de León[368] menciona un bejuco o raíz utilizada como jarabe para purgar, cuyo aspecto es no muy grueso pero que se caracteriza por una propiedad concreta que es la gran capacidad de absorción de agua. También hay unas habas que sirven para el mismo fin. Cieza, a continuación de la referencia anterior, dedica una muy breve mención al uso de *habas* con la misma finalidad de purgar, pero no identifica la especie concreta. Podríamos pensar que se tratara de las habas de la jícama o del Pachyrrizus, pues estas, como se ha advertido, tienen un componente tóxico purgante.

Los distintos tipos de elementos naturales que podían haber utilizado la cultura Jama Coaque para la

[368] Cieza de León, 1984 [1553], cap. CXII: 380.

elaboración de bebidas o sustancias alucinógenas son, entre los más comunes en el bosque tropical de Sudamérica, los siguientes:

Tabaco y ambil

El tabaco era utilizado en baja cantidad como estimulante o con los mismos efectos que la hoja de coca, como inhibidor del hambre, la sed, el cansancio o el dolor. Su consumo ceremonial tenía un sentido tanto social, como espiritual o ritual, y en este sentido lo mismo se utilizaba en la confirmación de tratados, pactos y bailes, como en los trances chamánicos, pues consumido en dosis altas, producía efectos alucinógenos o una alteración de la consciencia[369].

El tabaco podía fumarse, masticarse, esnifarse e incluso lamerse y beberse. Al describir algunos objetos Jama Coaque, Betty Meggers[370] refería ciertos artefactos extraños, como las pipas acodadas para el tabaco, que inducen a pensar, por tanto, en un consumo ritual del humo[371] del tabaco en esta cultura. En el Caribe y en México el humo del tabaco se asocia con las nubes productoras de lluvia[372].

Una especie de jugo semilíquido (ambil) elaborado con tabaco se ha constatado entre numerosas tribus indígenas americanas, y para su fabricación es necesaria la cocción en agua de las hojas de tabaco a la que le añaden jugos de varios tipos de plantas con el fin de espesarlo[373]. La ingesta de tabaco en bebida o más bien chupada es, según Johannes Wilbert[374], una característica principalmente de dos regiones, la Guayana y la Montaña de Ecuador y Perú, y se mezcla no tanto con cenizas como con pimienta o con otras plantas psicotrópicas como brugmansia, ayahuasca e incluso coca. En algunas tribus ese líquido se absorbe por la nariz, aunque su consumo en grandes cantidades provoca vómitos.

El ambil se toma mediante el lamido o chupado con un palito y se documenta en el norte de Colombia y Venezuela, pero también en Ecuador y la región noroeste del Amazonas[375]. Entre los Shuar el tabaco se constata como un consumo de gran importancia ritual[376], por ejemplo, en la ceremonia de iniciación masculina, para lo cual las hojas son masticadas previamente y luego hervidas en agua. Por ejemplo, en Muinane o entre los Huitoto se consume el ambil que

Fig. 97f. Figura masculina. Cultura Jama Coaque (19,5 x 20,5 x 19,1 cm). MAAC GA-4.2086.81.

Fig. 97g. Figura masculina bebiendo de un cuenco. Cultura Jama Coaque (26,3 x 23,5 x 20,5 cm). MAAC GA-5.1155.79.

[369] El significado cultural del uso del tabaco en Sudamérica. Por Johannes Wilbert (http://aqui-ahora.blog.comes/2009/12/18/el-significado-cultural-del-uso-de-tabaco-en-sudamerica-7602161/) [6 de abril de 2011].

[370] Meggers, B., 1966: 96.

[371] *El agua es su bebida; pero se embriagan con frecuencia, no con vino, que no tienen, sino lo que es más extraño, con humo* (Itinerario de la armada del rey católico a la isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por Comandante y Capitán General Juan de Grijalva. Escrito para su alteza por el capellán mayor de la dicha armada. Colección de documentos para la historia de México. Tomo I).

[372] Uscategui, 1956: 20-21.

[373] Londoño, 2004: 44 y 45.

[374] Wilbert, 1987: 29.

[375] Wilbert, J., 1987: 42, 44.

[376] Wilbert, J., 1987: 37 y ss.

todo hombre adulto lleva en un pequeño frasco[377], que se ofrece en las reuniones, en una especie de intercambio ritual.

Según se recoge en los estudios de grupos etnográficos entre los Muinane, que viven en el río Caquetá en la región suroriental colombiana, el tabaco se comparte entre los hombres, y para ello hacen intercambio de sus recipientes de ambil, que estaban realizados con cocos ahuecados de la palma de cumare[378]. El nombre que recibe en muinane se traduce como *coco de cumare avisador* y es avisador porque se establece una relación directa entre el recipiente y su portador, al que otorga pensamientos, emociones y visiones más allá de lo que ojo percibe sirve para fijar el conocimiento. El ambil, con el que se mezcla la sal vegetal procedente de cenizas de plantas quemadas para darle más consistencia, se lame con un palito (*buríga*) que se introduce en el recipiente (*nejéyi*·). Se establece además una interesante relación simbólico-sexual entre el pene y el palito, y la botella y la vagina, además de un fuerte vínculo con el conocimiento y la trasmisión de los saberes.

Fernando Pagés sugiere el uso del koro en la cultura Jama Coaque[379], también conocido como tabaquillo (*¿Solanum mauritanum?*). Si el tabaco se fuma en las pipas cerámicas, seguramente el humo blanco producido se asociaba con las nubes que producen la lluvia, por lo que, al igual que en México se utilizaba para honrar a Tláloc, y solicitar agua de lluvia, el uso ceremonial en Jama Coaque podría tener el mismo sentido.

Entre los Muinane el tabaco en su forma líquida de ambil podía ser consumido también en ocasiones por las mujeres, mientras que la coca exclusivamente era consumida por los varones[380]. Pensamos que quizá las figuras Jama Coaque con una vasija y el chupador están representando el consumo de este tipo de sustancia más que el de la coca.

Yagé o ayahuasca *(Banisteriopsis caapi)* y yocó *(Paullinia yoco)*

La ayahuasca también se consume como una bebida alucinógena, y por tanto se utilizan cuencos para su ingesta. La diferencia de distintos tipos de ayahuasca es enorme. Por ejemplo, los Tucano del Vaupes colombiano distinguen seis tipos diferentes de ayahuasca, aunque no todas tienen que pertenecer a la familia de las *Banisteriopsis*. El más fuerte de todos produce alucinaciones auditivas y se utiliza sobre todo para tener visiones que anuncien eventos futuros. El segundo más potente provoca visiones de serpientes verdes. El tercero en potencia produce visiones en rojo que se asocian al jaguar. Otro más es el que hace que los monos tengan alucinaciones y griten y finalmente otros sirven como potenciadores de los anteriores[381]. A la ayahuasca, los Tucano agregan un agente emético o vomitivo, que algunos identifican como el propio *Banisteriopsis rusbyana*, conocida con el nombre de yoco-yajé[382].

El consumo del yocó entre los Secoya no solo les confiere energía, sino que sirve de medio para la cohesión social, ya que el jefe es el depositario de la memoria oral y trasmisor del conocimiento a la familia, que se realiza durante el ritual diario del yocó. También algunos chamanes utilizan esta bebida para entrar en trance. La importancia de la planta es tal, que se ha sugerido una vinculación directa entre la distribución territorial de los Secoya en función de la distribución geográfica del yocó[383].

El contenido de los cuencos cerámicos que muestran en las manos algunos de estos personajes Jama Coaque, podría también corresponder a este alucinógeno, más que a la chicha.

Yopo o vilca *(Anadanthera colubrina)* y virola *(Virola sp.)*: polvos para esnifar

Otra forma más de consumo de alucinógenos consiste en la aspiración por vía nasal de la sustancia en forma de polvo. Los alucinógenos de este tipo más frecuentes son el yopo (*Anadanthera peregrina*) y la virola (*Virola sp.*).

[377] http://www.articuloz.com/colegios-articulos/grupo-hultoto-1068792.html [6 de abril de 2011].
[378] Londoño, 2004: 50-54.
[379] http://www.pepsi.secyt.gov.ar/koro.htm
[380] Londoño, 2004: 36.
[381] Elba Meier (en Internet, según Victoria Larrain en *Katamena, la danza de los poseídos* en *Escáner cultural*, revista virtual http://revista.escaner.cl/node/282 [5 de enero de 2008]).
[382] Elba Meier (en Internet, según Victoria Larrain en *Katamena, la danza de los poseídos* en *Escáner cultural*, revista virtual http://revista.escaner.cl/node/282 [5 de enero de 2008]).
[383] Pablo Yepez, 2008: 95.

Fig. 98. Chamán con poncho decorado con fríjoles. Cultura Jama Coaque (16,7 x 9,2 x 9,7 cm). MAAC GA-26.455.77.

La vilca es una especie vegetal de la familia de las leguminosas, la *Anadenanthera colubrina*, cuyas semillas contienen una sustancia alucinógena derivada de la triptamina. Puede tomarse de diversas formas, ya sea esnifada, masticada, disuelta en bebidas, o por medio de enemas, aunque lo más probable es que se machacaran en morteros para ser inhalada. La presencia de formas similares a las habas en ponchos de chamán (fig. 98) sugiere el uso de alguna semilla de leguminosa con una finalidad ritual, y bien podría ser la de obtener substancias alucinógenas.

En el proceso de esnifado son comunes una serie de elementos como la mano de mortero, el mortero, el cubilete, la espátula, la tableta o el tubo[384], pero también se puede prescindir de estos últimos[385], utilizando como los Yanomami del sur de Venezuela, solo la palma de una mano y el pulgar e índice de la otra. En todo caso, se trata de objetos que también se reconocen entre los ajuares Jama Coaque, si bien no hemos indentificado ninguna escena que represente la acción de esnifar.

El consumo de *Anadenanthera sp.* en las culturas arqueológicas del Ecuador, se constata, al menos, desde el período Valdivia Final, según se deduce de la presencia de tubos para aspirar y placas para contener el polvo[386]. El polvo de las semillas del yajé se obtenía en los morteros ceremoniales que se encuentran en esta fase y en Chorrera, con formas de animales: mono, jaguar, guacamayo y machacadores con forma de serpiente. Y para esta función debían destinarse las tabletas Jama Coaque (fig. 44b).

De pequeño tamaño, pero con la misma función y una representación zoomórfica, son las vilcanas, diminutos morteros para la vilca en cuyo dorso se encuentra el receptáculo para triturar las semillas, que Cristóbal de Albornoz describe:

> *Tienen otro género de guacas que llaman vilcas, que aunque la vilca es un género de fruta ponçoñosa que nasce y se da en los Andes* (de) *tierra caliente, de hechura de una blanca de cobre de Castilla, cúranse y pûrganse con ella y se entierran con ella las más provincias deste reino, hase de advertir que unas Figuras como carneros de madera y piedra y tienen hueco como tintero* (ques donde se muele esta vilca) *se ha de procurar buscar y destruir. Llámase el tintero vilcana y los adornan y reverencian. Es esta vilcana hecha de muchas diferentes piedras hermosas y maderas fuertes.* (Albornoz, 1967 [1587]: 22)

Además, los inhaladores de cerámica para la ingesta de polvos alucinógenos son frecuentes desde el Formativo Final[387], y se encuentran entre los objetos que se describen como Jama Coaque en el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito[388]. El hallazgo de un inhalador en los alrededores del yacimiento de San Isidro por el psiquiatra Fernando Pagés, aficionado a la arqueología, y su posterior análisis, así como el de otros dos inhaladores del Museo Arqueológico de Guayaquil cedidos por Olaf Holm, detectaron en su interior la presencia de N, N-dimetiltriptamina, 5 hidroxi o 4 hidroxi-N, N-dimetiltriptamina (bufotenina o psilocina, respectivamente)[389].

[384] Wassén, 1965.
[385] Berenguer, 1987: 33 y 36.
[386] Lathrap, *et al.*, 1975: 47-48; Naranjo, 1984: 107-109.
[387] Lathrap, *et al.*, 1975: 47, n.º 483, Ch-693.
[388] MBCQ 1708-002-60 y 0019-037-73. MBCC de Cuenca C-1225-1-80.
[389] Pagés, 1996: 29 y 30.

Fig. 99. Botella con representación de setas. Cultura Jama Coaque (10,9 x 11,4 cm). MAAC GA-41.906.78.

Fig. 100. Detalle de botella con representación de setas. Cultura Jama Coaque (10,2 x 11,5 x 9,2 cm). MAAC GA-22.570.77.

Según J. Scott[390], el mayor número de figuras en Jama Coaque, después de las ornitomorfas, lo detentan los felinos y su imagen se utiliza para decorar pequeñas pipas o inhaladores, entre otros objetos. La pipa es uno de los elementos característicos de la cultura Jama Coaque. Para su uso, Naranjo (1984) sugiere el consumo abundante de anadenanthera en la región Jama Coaque, de virola e incluso de polvo de tabaco.

En el Orinoco, los indios Otomacos consumen el polvo para esnifar que se denomina yupa (o yopo):

... tienen otro modo pésimo de emborracharse por las narices, con unos polvos malignos, que llaman yupa, que les quita totalmente el juicio, y furiosos, echan mano de las armas; y si las mujeres no fueran diestras en atajarlos y atarlos, hicieran estragos crueles cada día; éste es un vicio tremendo. Forman dichos polvos unas algarrobas de yupa, que les dan el nombre; pero ellos solos puramente tienen el olor del tabaco fuerte; lo que por industria del demonio añaden es lo que causa la embriaguez y la furia. Después que se han comido unos caracoles muy grandes, que hallan en los anegadizos, meten aquellas cáscaras en el fuego, y las reducen a cal viva, más blanca que la misma nieve; mixturan esta cal con la yupa, poniendo igual cantidad de uno y de otro ingrediente; y después de reducirlo todo el conjunto a sutilísimo polvo, resulta un mixto de una fortaleza diabólica; tanto, que tocando con la punta del dedo dichos polvos, el más aficionado a tabaco en polvo, y que ya por el suyo no le hace armonía, con solo acercar la nariz, sin tocarla, el dedo que tocó la yupa, se desata el tal en un torbellino de estornudos. (Gumilla, s.a.: 156 y 157)

El padre Simón describe el uso del yopo por parte de un hechicero con quien se encontró en el pueblo de Tota, en el que era doctrinero:

Saliendo de decir misa encontré un viejo llamado Paraico, medio bufón y atruhanado, y teniendo noticia era mohán, le hice desvolver la poca ropa que traía y le hallé en una mochila los instrumentos del oficio. Eran un calabacito de polvos de ciertas hojas que llaman yopa, y de ellas otras sin moler, y un pedacito de espejo encajado en un palito, una escobilla, un hueso de venado hendido al sesgo por la mitad y muy pintado,

[390] John Scott, 1982: 49, figs. 103, 104.

hecho a modo de cuchara, con el cual, cuando hacen sus mohanerías, toman de aquellos polvos y los echan en las narices, que por ser fuertes hacen salir luego un humor que les cuelga hasta la boca. Lo miran en el espejillo, y si corre derecho es buena señal para lo que pretenden adivinar, y por el contrario si corre torcido; y para que esté el labio de arriba más desocupado, lo traen todos muy rapado, y limpios de barba los que la tienen. Límpianse aquello después con la escobilla, y también la ceniza que se han echado en la cabeza, y péinanse el cabello. Con estas señas exteriores hemos venido a hallar muchos en aquel valle que tienen estos instrumentos. (Simón, fray Pedro, 1891 [1625], cap. IV, parte 3.ª, quinta noticia, cap. XXVIII)

El rito de la cohoba, el más importante entre los Taínos, consistía en la inhalación de polvo de la semilla *Anadenanthera peregrina*, para consultar a los dioses y realizar predicciones[391]. La ingestión de este polvo produce la sensación de vuelo, por lo que no es extraño que en diversas culturas andinas, como Tiwanaku, se vincule iconográficamente esta planta con las aves (cóndor).

Los hongos

Es muy probable que el conocimiento de la naturaleza, que sin duda recogía la experiencia de los chamanes Jama Coaque, incluyera especies de hongos alucinógenos. En algunas botellas cerámicas se aprecia la decoración en forma de setas boca abajo, en las que se distingue la parte inferior del sombrero de la seta, el pie corto y protuberancias en la volva. Setas que, como las que hemos mencionado anteriormente que se ubicaban en los tocados de ciertos personajes, tendrían un componente alucinógeno.

Existen más de 70 especies de hongos que contienen sustancias como la psilocibina y psilocina o muscarínicos, entre ellas el género *Psilocybe*, las amanitas. La psilocibina es el principal componente activo de algunas especies de hongos como *Panaedus*, *Psilocibe* y *Stropharia*[392].

7. Las ceremonias y rituales

El contacto de los europeos con la religiosidad indígena americana desencadenó un perseverante intento de anulación de la tradición y una obsesión por la conversión a la nueva fe, ya sea mediante la destrucción sistemática de cualquier manifestación o mediante la persuasión más tolerante. Una primera etapa estuvo caracterizada, sobre todo, por un bautismo masivo de la población y especialmente por el permanente derribo y destrucción de huacas, adoratorios y objetos sagrados[393], no solo como medio para neutralizar los cimientos de las creencias locales, sino también como demostración del expolio producido por una incontrolable y voraz codicia por parte de muchos conquistadores[394]. En realidad, a pesar de los esfuerzos en la anulación de las creencias indígenas, no se obtuvieron los resultados deseados, ya que la base del pensamiento religioso seguía latente, con una adaptación a las nuevas formas del culto cristiano, surgiendo así, por un lado, el sincretismo y, por otro, multitud de formas de clandestinidad, ocultación, simulación o camuflaje de los cultos prehispánicos.

El sistema religioso de cualquier cultura puede definirse a través de un conjunto de creencias y prácticas. Las creencias que aglutinan *el pensamiento religioso* ordenan el mundo mítico que revela la estructuración del cosmos, explican la formación y concepción del mundo, el origen del grupo o de los antepasados míticos, y dan sentido a la existencia de cada uno de los integrantes del mismo. El papel del chamán en este sistema, consiste en la articulación de la relación con las divinidades, los *dueños* o señores de los animales o plantas, y en su capacidad para comunicarse con otros mundos, al menos en un tiempo mítico. Es evidente que este pensamiento llega a calar tan profundamente en el grupo que lo desarrolla, que realmente es lo que da sentido a la comunidad y además se manifiesta en una buena parte de las actividades y expresiones materiales o plásticas, aplicándose en cada uno de los objetos cotidianos pero sobre todo en los objetos ceremoniales que el grupo utiliza. Por este motivo, haciendo un recorrido a la inversa, una parte de estas creencias pueden llegar a inferirse a través del estudio iconográfico de los objetos, como tratamos de poner

[391] http://www.identidadaborigen.comar/Informacion_ceia/Nota6.htm.

[392] Schultes y Hofmann, 1979; Brown, 1972.

[393] Así lo solicita explícitamente la *Instrucción de la orden que se a de tener en la doctrina de los naturales* del arzobispo Jerónimo de Loayza, 1549, y que consistía, además de destruir huacas y adoratorios y poner cruces en su lugar, en prestar atención al culto indígena a los muertos y en vigilar a los *hechiceros*. Sobre esto último incide de nuevo el Sínodo de Quito, 1570, recomendando su alejamiento del resto de la comunidad y la supervisión directa por parte del cura (Ares, 1984: 448 y 451).

[394] Ares, 1984: 446.

en práctica en este caso concreto de la cultura Jama Coaque.

De acuerdo a este sistema de creencias, las prácticas religiosas consisten en aquellos rituales y ceremonias que posibilitan al individuo la integración en ese mundo o el contacto con otras realidades, con los seres sobrenaturales que rigen el universo espiritual y natural. Muchas de estas prácticas ritualizadas, al menos en lo que al chamán se refiere, facilitan la unión con el otro mundo, el espiritual, especialmente a través de la utilización de las sustancias alucinógenas.

Para distinguir entre el ritual y la ceremonia, que forman parte de esta práctica religiosa, siguiendo a Víctor Turner[395], se podría concebir el rito como la acción transformadora, mientras que la ceremonia constituiría el acto de confirmación o socialización de la transformación que se ha producido con el rito. Con el primero se pretende llevar a cabo un cambio o metamorfosis en el individuo, por ejemplo, el paso de niño a adulto, mientras que la ceremonia simplemente ratifica la alteración producida, obteniendo el consenso y la aprobación social, cuya manifestación sería, por ejemplo, el banquete de celebración de finalización del rito de iniciación a la madurez.

El ritual y la ceremonia[396] legitiman el papel de cada individuo en la sociedad y sobre todo suponen, para la misma, un recordatorio de cuáles son esos roles, así como de los marcadores de tiempos y ciclos. Por su parte, el mito, en el ámbito de las creencias y de la práctica religiosa, está estrechamente unido al ritual, hasta el punto que para algunos autores el mito es la explicación del rito[397], mientras que para otros, el rito es la representación del mito.

Además de ritos agrícolas en torno a la fertilidad, más o menos complejos, o del establecimiento del ritmo del calendario religioso, los principales rituales tienen relación con el ciclo vital del individuo, en forma de ritos de iniciación, y todos ellos suelen estar conformados por tres fases, según explicaba Van Gennep (1986) en su conocida obra sobre los ritos de paso:

- *Separación*. Consiste en el aislamiento físico o simbólico del individuo que pretende romper con todo lo anterior, hasta el punto de que en ocasiones, el neófito se convierte en *invisible*[398] para el grupo. Esta fase suele ir acompañada de baños rituales que limpian o purifican al individuo de la contaminación de su situación anterior y le preparan para la nueva.
- *Situación liminar*. El individuo se encuentra entre dos mundos, o entre dos etapas, sin pertenecer a ninguna de ellas. Por ejemplo, en el rito de pubertad, el muchacho ha dejado ya de ser un niño pero aún no se ha convertido en un adulto de pleno derecho. Se produce entonces su muerte y su renacimiento simbólicos, es decir, muere el niño y renace el hombre. Al tener la consideración de *muerto*, el neófito se considera altamente contaminante para el resto del grupo, y de ahí que haya sido necesario su aislamiento preventivo en la etapa anterior. En esta fase podría producirse un cambio de la situación esperada o del rol que se asigna a cada uno, por ejemplo cuando el niño en lugar de convertirse en hombre, pasa a ser una *mujer social* o berdache. En este caso, esta situación liminar permanente, es la que le dota además de un poder especial para transitar entre los mundos, lo que explicaría en muchas culturas la dedicación de los travestidos a las prácticas chamánicas.
- *Reincorporación*. Tras el renacimiento, el individuo ha adquirido ya el nuevo estatus y se reintegra a la sociedad como su nuevo miembro. La imposición de una marca tribal, una señal que indique que el individuo ha pasado la iniciación y detenta un nuevo estatus, es también característica, destacando en todo el Nuevo Mundo los tatuajes y escarificaciones[399], así como cortes de pelo, perforaciones de orejas, labios, o permiso para la utilización de determinados atuendos y accesorios. Todo ello le legitima y reconoce ya como un miembro adulto del grupo.

En general, existen dos grandes conjuntos de ceremonias de participación del conjunto de la sociedad, unas de ámbito comunitario y otras de índole privada, unas para el bien del grupo, y otras para marcar las etapas del individuo. Buena parte de las celebraciones reseñadas en las fuentes históricas del mundo americano consisten en las denominadas *borracheras solemnes*,

[395] Turner, 1964: 4-20.

[396] En algunos casos seguiremos utilizando el término *ritual* de manera genérica a modo de *práctica religiosa*, pues incluiría la parte ritual estrictamente así como la ceremonia confirmatoria.

[397] Thompson, 1970.

[398] Turner, 1964.

[399] Holjer, 1969: 687-688.

pues responden sobre todo a ceremonias públicas a las que los cronistas tendrían mayor facilidad de acceso. Estas ceremonias se realizan cuando construyen nuevas viviendas, cuando bautizan, casan o entierran a los individuos, cuando recogen las sementeras, o en cualquier ocasión importante, y en muchos casos terminan con relaciones sexuales *diabólicos incestos y pecados abominables e idolatrías y carnalidades...* (Sínodo de Quito, 1570 en Ares, 1984: 451).

En todas las sociedades, las grandes etapas de la vida están ritualizadas: nacimiento, pubertad social, matrimonio, paternidad, progresión social o profesional, muerte, etc. Y no sería diferente el caso de la cultura Jama Coaque, de la que tan solo es posible inferir algunos de estos rituales a partir de interpretaciones de ciertas vasijas cerámicas y otros objetos, pero también de las anotaciones de fuentes históricas durante la etapa virreinal, pues esta forma de pensamiento y los rituales asociados suelen ser resistentes al cambio.

En la costa del Ecuador pervivieron estas formas de culto y tradiciones relacionadas con el chamanismo hasta el siglo xviii, como evidencia el documento relativo al proceso de brujería en la punta de Santa Elena, desarrollado entre 1784 y 1787, y que afectó a los pueblos de La Punta, Colonche, Chanduy y el Morro. Cuando el nuevo cura, promotor del proceso, llega al mencionado pueblo, reconoce que los indios seguían entregados *al culto de sus antiguos ídolos, de los que conservan diversas estatuas...* y eran *dados a la brujería y curación por maleficio* (Laviana Cuetos, 1989: 99).

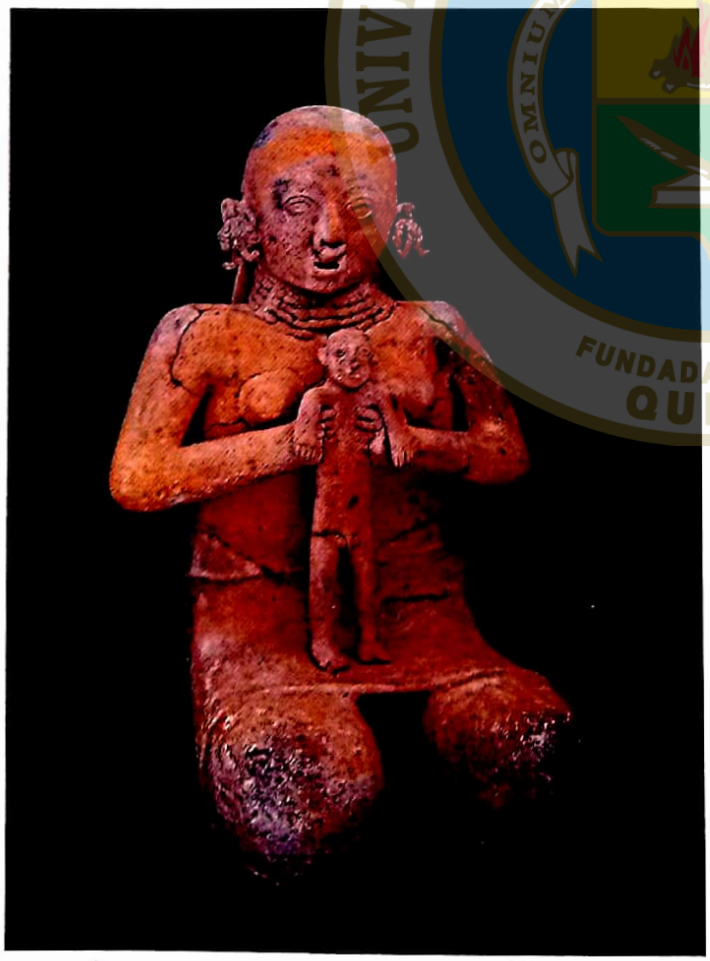


Fig. 101. Representación femenina presentando al niño (maternidad) (27,7 x 44,5 cm). Museo del Alabado, CJama 00188.

Rituales de nacimiento en la cultura Jama Coaque

En general, el momento del nacimiento constituye una etapa liminar y peligrosa para el conjunto de la sociedad y en concreto para los miembros de la familia de la parturienta, de ahí que sea necesario realizar rituales, prohibiciones o el cumplimiento de estrictas dietas purificadoras.

En la región de Esmeraldas en el siglo xvi, entre los Niguas se recoge una costumbre que para los recién nacidos consiste en su baño ritual:

> *Cuando una criatura varón nace, lo llevan al río una mañana antes que amanesca y lo meten en el agua hasta que apunta el sol, y dicen ellos que es para hacerlos recios.* (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 45 y 46)

Las representaciones de infantes en la cultura Jama Coaque son realmente escasas y aquellas en las que se identifican se corresponden con figuras, aparentemente de bebés, que podemos pensar que están reforzando principalmente la posición o estatus de la madre, o del linaje, más que conformar en sí un retrato o imagen del recién nacido. Tampoco son frecuentes los niños en los enterramientos localizados, pese a que la mortandad infantil es de suponer que habría de ser bastante alta.

Esta exclusión de los niños en relación con el conjunto de adultos de la sociedad Jama Coaque, más frecuentemente representado iconográficamente, solo se puede comprender si se repara en su posible consideración como seres sociales incompletos. Los infantes no tienen la consideración de miembros plenos para la sociedad, al no haber superado aún el rito que les legitima como tales y, por lo tanto, no participan de los rituales y ceremonias y en definitiva no constituyen individuos productivos, fértiles, ni vitales para el mantenimiento y continuidad de estas comunidades.

Esta interpretación vendría ratificada por la costumbre de la doble imposición de nombre a los infantes. Se trata de una tradición generalizada en la región andina, al menos en el siglo xvi según el comentario de Cieza de León. El primer nombre es transitorio, y se le da al niño pasados unos días del alumbramiento, tras haber comprobado la supervivencia del recién nacido. El segundo y casi siempre definitivo nombre se le da cuando tiene lugar el rito de paso a la madurez, centrado también en el cambio de apariencia del niño, que se manifiesta habitualmente en el corte del cabello:

Una cosa noté en el tiempo que estuve en estos reinos del Perú, y es que en la mayor parte de sus provincias se usó poner nombres a los niños cuando tenían quince o veinte días, y les duran hasta ser de diez o doce años, y deste tiempo, y algunos de menos, tornan a recebir otros nombres, habiendo primero en cierto día, que está establecido para semejantes casos, juntándose la mayor parte de los parientes y amigos del padre, adonde bailan a su usanza y beben, que es su mayor fiesta, y después de ser pasado el regocijo, uno de ellos, el más anciano y estimado, tresquila al mozo o moza que ha de recebir nombre y le corta las uñas, las cuales, con los cabellos, guardan con gran cuidado. Los nombres que les ponen y ellos usan son nombres de pueblos y de aves, o hierbas o pescado... (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LXV: 271)

En este sentido, resulta de un gran interés la figura que se conserva en el Museo del Alabado (fig. 101), en la que se distingue la imagen de un niño varón de corta edad, aunque ya no parece tratarse de un recién nacido como la mayor parte de los ejemplos de maternidades referidos. El niño, desnudo, se tiene en pie sobre el regazo de su madre, y a pesar de ser tan pequeño, se aprecia ya el uso de la nariguera. Hemos de suponer que la colocación de este adorno formaría parte de algún ritual o al menos una acción ceremonial doméstica practicada en las etapas más tempranas, cuando el cartílago de la nariz es más tierno, y que posiblemente coincidiría con la misma imposición del primer nombre. Perforación del tabique nasal que en algunos ejemplos etnográficos, como entre los Cuna, se realiza antes de los dos primeros años de vida. En esta imagen, no se aprecia la utilización de orejeras, pendientes, ni bezotes, cuya imposición se correspondería con otras etapas del individuo. Podemos suponer, por la forma en que sostiene al niño, que la madre está realizando la presentación de su hijo al grupo, quizá justo tras el rito de perforación del tabique e imposición del nombre, o más probablemente a alguna divinidad en concreto para su consagración a la misma, solicitándole la protección para el pequeño, si la figura fuera un exvoto.

La mayor parte de las representaciones de *maternidades* Jama Coaque que muestran mujeres con sus bebés en brazos[400] es posible que se correspondan con este tipo de ofrendas a la divinidad en el momento de la imposición del nombre de los recién nacidos. Ya vimos que en algunos casos estas maternidades se asocian además con la planta sagrada. Los niños, independientemente de su sexo, pertenecen al ámbito o la esfera de actuación femenina hasta que se produce el ritual de iniciación a la madurez, de ahí que sea la propia madre quien presente al niño y no su padre, ni siquiera en el caso de los varones, como se ha visto en el ejemplo anterior. ¿Supone esta presentación social del bebé una confirmación de la matrilinealidad? En apariencia, es la madre la que ratifica la pertenencia a un clan familiar concreto.

En relación con estas figuras de bebés que se muestran envueltas en ropajes o mantas, surge la duda sobre la identificación de su sexo y si, en este caso, las niñas también recibirían el mismo ritual de imposición de nombre que vemos se realiza con los varones, aunque hemos de suponer que la perforación del tabique debía realizarse también en esta etapa infantil y probablemente estaría ritualizada, aunque se trataría de una ceremonia más familiar.

Sin embargo, resulta curioso que varias figuras de *maternidades* que sostienen al bebé en el regazo, llevan también otro niño sobre su espalda. En este caso, el niño está despierto, erguido y a veces en movimiento. Por el contrario, el otro niño o el recién nacido que sostiene entre los brazos se presenta envuelto con una indumentaria ceremonial que incluye tocado, lo que le confiere una rigidez que en ocasiones hace pensar que se trata de imágenes o esculturas de personajes antropomorfos más que de bebés.

Una posible explicación de la presencia de estas figuras representando mujeres que muestran a sus hijos podría tener relación con ciertos rituales que se

[400] Otra figura femenina Jama Coaque presentando al niño que se presenta sentado sobre su regazo en MAAC GA-2.2178.82. Las figuras más frecuentes muestran a la mujer con el niño en brazos (GA-6.2200.82), amamantando al bebé (GA-3.1348.80), con el bebé en la espalda (GA-6.1091.78; 38.906.78) y con el niño en brazos y otro bebé en la espalda (GA-38.521.77).

describen a finales del siglo XVI en la región central andina, en la que anualmente, se produce una presentación de los nuevos nacimientos por parte de sus madres ante los curacas. Los bebés participantes del rito de presentación, que se realiza sobre todo con los varones, llevan un *atado* especial en la espalda de la madre, mientras que ella porta taleguillas de coca, que en el caso Jama Coaque podrían ser las propias representaciones de figuras:

... llegando el día del Corpus Christi, celebran otra fiesta que llaman el chai –y era solemnidad al sol– [equivalen al intiraymi inca], *y así ésta como esotras hacen hoy día. Lo que en ésta obraban es la borrachera solemne, con todos los demás pecados que en esotras he contado. En la cual borrachera se juntaban los principales curacas y todos los mandones y viejos, y –estando juntos en una casa redonda grande que, bien considerada su figura, parece ser casa y contratación del infierno, visto todo en su acto– comenzaban luego a venir en aquella casa las mujeres todas que habían parido aquel año, con sus hijos a cuestas: que los traen encima de las espaldas, de cierta manera atados. Y entrando en la casa, llegaban [presentaban] los niños a los caciques, y luego a los parientes y después a los viejos; y todos los miraban con alegría, diciendo bien dellos y anunciándoles buenos sucesos para el discurso de la vida, y como echándoles bendiciones. Todas estas mujeres traían sus talegas con coca y se las daban a estos principales o viejos; y de cada talega echaban por cada niño un poco de coca al fuego, que estaba en medio [de] la casa... lo propio [lo mismo] hacían con las niñas: aunque con menos caso, porque decían que los varones sustentaban los linajes y las casas de sus padres y agüelos y la generación, y las mujeres dejaban las casas de sus padres y sus linajes y se iban a otras casas a cimentar la generación de los otros.* (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 194: 111)

Otra de las costumbres ceremoniales practicadas a los infantes de la costa ecuatoriana consiste en la deformación craneana, que debe vincularse a algún rasgo de distinción social que va más allá de lo puramente estético. La colocación de tablas rígidas entre los huesos occipital y frontal de los niños parece que constituía una práctica habitual en algunas culturas sudamericanas[401], y así se recoge en las crónicas tempranas que describen las costumbres de la región.

Los carangues y sus comarcanos... en naciendo la criatura le abajaban la cabeza, y después la ponían entre dos tablas, liada de tal manera que cuando era de cuatro o cinco años le quedaba ancha o larga y sin colodrillo... (Cieza de León, 1984 [1553], cap. L: 227)

Y, por otro lado, algunas figuras antropomorfas muestran claros signos de una deformación craneana. Sin embargo, su incidencia efectiva en las culturas Tolita y Jama Coaque es mínima, habiéndose detectado tan solo cuatro casos en el estudio realizado por Ubelaker (1997: 33). Por tanto, se puede inferir que no se trataba realmente de una práctica generalizada en esta cultura, quedando restringida probablemente a determinados niños según su origen o posición.

Ritos de iniciación a la pubertad femenina

Los rituales de paso que suponen un cambio de estatus dentro de la sociedad, por ejemplo, de niña a joven casadera, de muchacho a hombre, o de novicio a sacerdote, tienen gran trascendencia para el individuo pero también para el grupo social que los realiza pues resultan imprescindibles para la integración y aceptación de la persona en algún segmento concreto del grupo. Además, a través de las fases que estructuran estos rituales, los neófitos van adquiriendo el conocimiento necesario para la comprensión del universo, técnicas para la producción agrícola o la caza, así como para poder asimilar cuál ha de ser su papel en la sociedad, su relación con las divinidades o con los otros individuos.

El rito de paso o iniciación a la madurez, en el caso de las niñas, se produce en el momento concreto de aparición de la primera menstruación. Se trata por tanto de una sanción ritual de lo que constituye una etapa de desarrollo fisiológico[402]. Si en el caso femenino el ritual es individual, pues depende de la fisiología de la

[401] En los Andes Centrales *usan asimismo hacerles cabezas largas a las criaturas, como antiguamente, hacia arriba... la disformidad de sus cabezas es más rito y ceremonia del demonio que no necesidad de su traje; y así se ve que hacen cabezas para el ornato y no ornato para las cabezas.* (Álvarez, B., 1998 [1588] cap. 194: 111).

[402] Así lo interpreta también Moreno Yáñez en Di Capua, 2002: 14 y 15, Introducción.

niña, entre los muchachos se realizan preferentemente rituales conjuntos, en aquellas fechas que el chamán o el sacerdote establecen como más propicias, reuniendo entonces jóvenes de distintas edades.

Los rituales de iniciación son específicos para determinados grupos dentro de la sociedad: sexos, rangos de edad, o especialización, entre otros. En las sociedades agrícolas, con culto a la fertilidad y estructuración matrilineal, es probable que el rito de iniciación femenina tuviera mayor trascendencia social que el masculino. En este sentido, hemos de suponer que habrá dejado mayor evidencia en el registro arqueológico, y de ahí la hipótesis de interpretación que proponemos a continuación.

La importancia de la mujer en la transmisión del linaje se mantenía en el siglo XVI, como Cieza de León recoge en varias ocasiones a lo largo de sus escritos:

... los hijos heredan a los padres en el señorío y en las casas y tierras; faltando hijo, lo hereda el que lo es de la hermana, y no del hermano... según yo oí a muchos naturales dellas, que es causa que los señoríos o cacicazgos se hereden por la parte femenina y no masculina. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XIX: 126)

Según esto, ¿existía una genealogía por línea femenina en la cultura Jama Coaque? ¿Era una mujer la cabeza de linaje? La práctica de la costumbre de la covada, en Sudamérica, sugiere también evidencias de esta matrilinealidad, ratificando la participación del hombre en el parto de la mujer, pero en el fondo confirmando que es la mujer la posesora del poder fertilizador.

Lo que evidencia este paso a edad adulta en las féminas, no es tan solo el ritual de transformación, del que para las culturas arqueológicas sin escritura apenas se conservan evidencias, sino la propia ceremonia de confirmación, presentación y anuncio público de la misma. Esto es lo que permite dar a conocer que la niña ya ha alcanzado la edad reproductiva y es, por tanto, casadera, pudiendo ya producirse su ofrecimiento en matrimonio, si no se había pactado previamente. A la ceremonia final del rito de pubertad sería invitada o convocada toda la aldea, así como gentes de poblados vecinos y grupos emparentados, según su sistema de parentesco. Es este el momento en que la joven, como sucede entre las jóvenes Cuna de Panamá, se presenta adornada de joyas de oro y plata, se coloca chaquiras en tobillos y brazos y luce nuevas indumentarias[403]. Esta presentación o exposición pública de la joven casadera, adornada y mostrando su ajuar de joyas de oro y plata, permite explicar el significado de ciertas figuritas Jama Coaque.

Desconocemos en qué consistía exactamente el ritual de pubertad femenino de esta cultura pero, por analogía etnográfica, podemos suponer que a la neófita se le prohibía consumir determinados alimentos porque eso contaminaría su espíritu y aniquilaría o causaría desgracias a todo el grupo. En muchas culturas se considera que, a partir de esa primera menarquia, cada menstruación en la que se produce la pérdida de sangre, e incluso el embarazo, suponen un peligro para el conjunto de la sociedad y se juzgan como altamente contaminantes. Tanto Martín de Murúa[404] como Bernabé Cobo[405] señalan, como ejemplo, el impedimento de que las mujeres en este estado pasaran por los sembrados, al creer que los arruinaría. El padre Gumilla[406] recogió la creencia entre los Guayquiríes de que todo aquello que pisaban las jóvenes menstruantes se secaba y si algún hombre pisaba donde ellas lo hubieran hecho previamente, enfermaba o cuando menos se le hinchaban las piernas.

Para impedir que el poder de la sangre menstrual dañe a la comunidad, sobre todo en el primer ciclo menstrual, lo más frecuente es preparar un ritual de aislamiento de la joven, lo que supone una parte esencial del complejo rito de pubertad. Una vez superado este período de aislamiento, que al mismo tiempo es un período de instrucción por parte de alguna otra mujer, se produce la mencionada ceremonia pública de confirmación.

Los ejemplos en el ámbito etnográfico americano son abundantes en este sentido. Patiño (1990-1993) describe el ritual denominado *Surba Inna* de los indios Cuna, que consiste en un doble conjunto de rituales relacionados, por un lado, con el aislamiento y, por otro, con la ceremonia pública. La primera parte consistía en el confinamiento ritual en una cabaña expresamente construida al efecto. El aislamiento, que en ocasiones duraba varias semanas, se realiza también entre grupos Darienes, Chocoes, Guajiros, Paraujanos, Shuar, y en ocasiones, como sucede entre algunos grupos del Amazonas, se procede incluso a la colocación de la joven en un habitáculo que se hace colgar

[403] Patiño, Víctor M., 1990-1993: cap. V.
[404] Martín de Murúa, 1946: 279.
[405] Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXXVIII: 234.
[406] Gumilla, s.a.: 141.

del techo de la vivienda, es decir, dentro del espacio doméstico pero lo suficientemente aislada y alejada del resto para evitar el riesgo de la contaminación referida, por entrar accidentalmente en contacto con la joven menstruante o con sus huellas.

Entre algunos asentamientos Tikuna el rito de iniciación a la pubertad femenina, se denomina *fiesta de la pelazón* para la cual, la muchacha, que ha pasado varios días aislada en una cabaña aprendiendo labores domésticas, es llevada por las abuelas a un corral de madera que realizan sus parientes, evitando la mirada de los hombres, donde se le realizará el corte del cabello. La ceremonia concluye con un baño ritual y la entrega de ropas de mujer adulta[407]. Interesa especialmente la presencia del *corral de madera* como recinto ceremonial puesto que este tipo de estructuras ceremoniales son espacios rituales esenciales a juzgar por las representaciones Jama Coaque.

El corte de la cabellera como ritual de iniciación a la pubertad es practicado por múltiples y diversos grupos culturales en toda la América indígena, entre los que se pueden mencionar a los Cuna de Panamá o los Desana y los Tucuna[408], los Warraus[409], entre otros. En el siglo xvi, en San Andrés de Xunxi, cerca de Riobamba (Ecuador), también se constata esta costumbre, no solo como rito de paso de pubertad o de puesta de nombre, sino también como señal evidente del cambio vital en momentos clave del individuo, como la maternidad o la viudedad:

Cuando una criatura es de 5 ó 6 años, hanle de poner el nombre de su tierra y pónenlo de esta manera: que los padres del muchacho o muchacha, y con sus tijeras, llévanlo de casa en casa, y en cada casa le dan una tijerada hasta que lo trasquilan todo y el nombre que le ponen, este es el que le ponen en su tierra y en su lengua; y cada uno que le da una tijerada, le da una presea conforme al posible que tiene; y esto es obligación entre ellos... Es costumbre de ellos hoy día, que en perdiendo la india la virginidad o pariendo la primera vez, o muriéndosele el marido o amigo, se trasquilan. (Paz Maldonado, 1991 [1582]: 322 y 323)

Y también se había planteado el corte de cabello como rito de pubertad para la cultura Valdivia a través de la interpretación de algunas figuritas femeninas en las que parece apreciarse un rapado de la mitad de la cabellera o un tratamiento y arreglo del pelo[410].

La reclusión de la púber significa prescindir temporalmente de un miembro que, sin duda, contribuiría al mantenimiento del grupo familiar, por lo que a veces tan solo las hijas de los jefes pasaban por este período de reclusión ritual. Cuanto más prolongado en el tiempo, mayor demostración del poder económico y prestigio de la familia, manifestando públicamente de esta forma su capacidad de mantener un elemento no productivo durante largo tiempo. Precisamente la descripción del ritual de iniciación femenina entre los Chiribichenses de Cumaná (Venezuela) por parte de Pedro Mártir de Anglería, que termina con el matrimonio, consiste en el encierro por dos años, tiempo durante el cual no se arreglan el pelo, y *a las que guardan esta severidad desean muchos tenerlas por mujeres* (Mártir, P., 1989 [1530], década octava, cap. VIII: 520). Es obvio que las familias que pueden prescindir de estas jóvenes durante todo ese tiempo, tienen recursos suficientes para mantener un miembro improductivo y eso las haría esposas deseables. El corte de cabello se produce durante la fase final de esta ceremonia que forma parte ya, en este caso, del rito de matrimonio, y se aplica tanto a la joven como a su futuro esposo.

Entre los Incas, según Bernabé Cobo, el rito de paso de las muchachas consistía al igual que el de los varones, en el período de aislamiento y la imposición de un nombre:

No lo era menos la que hacían al poner nombres a las doncellas, que era cuando llegaban a los trece o catorce años. Hacíanlas para esta fiesta ayunar tres días, los dos primeros sin comer cosa alguna, y al tercero les daban un poco de maíz crudo, diciendo que no se muriesen de hambre. Ellas estaban estos días recogidas dentro de sus casas, y al cuarto día sus madres las lavaban y peinaban y trenzábales el cabello y vestíanlas de ropas galanas con ojotas de lana blanca. Venían este día a sus casas los parientes, y ellas salían a ponerles la comida y darles de beber, y duraba esta fiesta dos días. Luego el tío más principal le daba el nombre que había de tener perpetuamente, amonestándola de la manera que había de vivir y obedecer a los padres, y ofrecíale lo que le parecía conforme a su posibilidad, y todos los

[407] Departamento Nacional, 2006: 206 y 207.

[408] Di Capua, 2002: 167, 169.

[409] Schomburck, 1922, I, 130, según V. Patiño en http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/equinoccial_7_higiene-eros/capitu5.htm.

[410] Di Capua, 2002: 155 y 176.

deudos y amigos asimismo le iban ofreciendo con ciertas ceremonias. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIV, cap. VII: 247)

En todo caso, si bien no incluye el trasquilado, sí contempla claramente un cambio de peinado, un tratamiento *externo* del cabello, en este caso el trenzado del mismo, que materializa públicamente su nueva condición de mujer en edad fértil y casadera.

¿Se puede confirmar entonces la existencia de rituales de pubertad femeninos en la cultura Jama Coaque a partir de las figuras cerámicas? En realidad, es posible inferir su existencia a juzgar por un tipo de figuras antropomorfas que se repite con frecuencia en la iconografía Jama Coaque, en ocasiones confundidas con *vendedoras* de joyas[411] y que a nuestro entender podrían representar la fase final de una ceremonia pública de iniciación a la madurez femenina. Si atendemos a las características físicas de la mujer representada (fig. 102a), se concluye en primer lugar que se trata de una muchacha púber, y por tanto podríamos estar ante una ceremonia de confirmación del rito de paso femenino.

Los elementos comunes de estas figuras[412], además de mostrarse sentadas en el suelo y con el hatillo de joyas sobre su regazo, que puede ser simple o doble, y siempre con varios dobleces, son los siguientes:

La edad

Se trata, sin duda alguna, de jóvenes en la edad en la que se produce la aparición del botón mamario, que indica la aceleración del desarrollo, o más bien la apertura de la areola mamaria y el obscurecimiento del pezón, señales ya de la inminencia de la menstruación. Entre los indios Cuna de Panamá, el mencionado ritual de *Surba Inna* comienza con la inspección de los senos de la niña desde los ocho años y culmina con el ritual de aislamiento y la posterior ceremonia social de confirmación de la nueva mujer. El pezón y la areola que le rodea se elevan, aunque posteriormente la areola se retrae. En las figuras Jama Coaque

Fig. 102a. Figura femenina sentada representando el rito de pubertad. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.77.72.

Fig. 102b. Femenina sentada, con ajuar, en la que se observa un flequillo bajo la tira del tocado, y una calva sobre la oreja. Procede de San Isidro. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.6.83.

[411] Por ejemplo, en Alejandra Yepez, 2004: 45.

[412] Otras féminas similares: GA-1.822.78, GA-33.106.70, GA 80.2150.82, GA 81.2150.82, GA-1.1273.79, GA-1.1489.80, GA-1.2499.83, GA-1.2503.83, GA-1.2503.83, GA-1.2865.85, GA-1.2865.85, GA-2.696.78, GA-2.1440.80, GA-2.1537.80, GA-2.1654.80, GA-2.1708.80, GA-2.1758.81, GA-2.1780.81, GA-2.1971.81, GA-2.2874.86, GA-3.1156.79, GA-3.1219.79, GA-3.1257.79, GA.2.1827.81, GA-3.1708.80, GA-3.1758.81, GA-3.1807A.81, GA-3.1825.81, GA-3.1913.81, GA-3.2253.82, GA-4.1249.79, GA-4.1714.80, GA-4.1985.81, GA-5.1557.80, GA-5.1714.80, GA-5.1714.80, GA-5.2047.81, GA-6.1557.80, GA-6.2047.81, GA-7.1241.79, GA-7.1136.79, GA-7.1198.79, GA-9.1165.79, GA-10.1188.79, GA-33.106.76, GA-80.2150.82, GA-81.2150.82; MBCQ 1.77.72; Museo del Alabado CJama 02051, CJama 00342, CJama 00343.

se observan un desarrollo y apertura evidentes del pezón (fig. 102a), así como unos senos firmes y muy poco pronunciados, lo que sugiere sin duda que se trata de este estado prepuberiano, justo en el momento de la menarquia.

El tocado

El tocado es uno de los elementos más característicos y particulares de estas figuras y que se repite casi invariablemente. En buena parte de este grupo de figuras se representa una cabeza redondeada y pequeña si la comparamos con los tocados desproporcionados que deforman las cabezas, y que más bien pensamos que representan un recogido del cabello presuntamente largo, que caracterizan otros retratos femeninos.

En este caso, el tocado siempre presenta dos largas prolongaciones laterales cayendo sobre los hombros, y se sujeta a la cabeza mediante una tira que se ajusta a la frente y otra tira que recorre en sentido perpendicular a la primera. En realidad, se trata más bien de una diadema con esas dos extensiones que se sobrepone a un primer tocado, gorro o casco para la mujer. El escaso volumen de ese casco, si no es que se trata de la propia cabeza pelada, evidencia con nitidez la forma redondeada del cráneo, y estaría reflejando también la existencia del ritual de corte de cabellos que finalizaría con la colocación de este primer tocado de mujer.

Podemos suponer también que las niñas llevarían hasta entonces el cabello al descubierto y que su cubrición, a partir de esta ceremonia, se convierte en un símbolo externo de que la muchacha es ya casadera, adulta, menstruante, y por tanto reproductiva, además de una señal del inicio de una nueva vida, un renacimiento del individuo. Es probable que la ceremonia además supusiera una medida de higiene y salud para la mujer, pues si los niños llevan el cabello al aire, sería frecuente el contagio de numerosos parásitos capilares, como piojos. De esta manera, el corte del cabello, la limpieza general a la que el ritual somete a la muchacha iniciada y la imposición de un tocado protector, proporcionaría una nueva etapa en la mujer adulta, limpia y aislada del contagio de parásitos capilares.

En este ritual, no todo el cabello es cortado, pues se observa cómo se representa en todas las figuras, la línea del flequillo (fig. 102b) sobre la frente. El aro del tocado impuesto se ajusta sobre esta línea lo que no permite deducir si el resto el cabello está pelado al cero dejando ver el cráneo o simplemente cortado, pero cubierto por un tejido ajustado. A medida que el cabello va creciendo, el tocado se va haciendo más voluminoso para ir recogiendo el pelo, hasta completar las figuras que parecen cabezas deformadas.

El tipo de tocado que usaban en la región según Pedro Pizarro recordaba un pequeño cedazo, es decir, un aro ajustado rodeando la cabeza y una tela que lo cubre, lo que también se asemejaría a este primer tocado Jama Coaque:

Esta gente de esta isla (Puná) *y los de Puerto Viexo y Túmbez traen un traxe que es unos çedaçillos en las caueças.* (Pizarro, Pedro, 1986 [1571]: 18-19)

Pensamos que el tocado ceremonial femenino está formado en todos los casos por un casco, ese *cedacillo* que refería Pedro Pizarro, que recoge el cabello y va variando según la edad y posición, siendo en ocasiones especialmente elaborado y sustituido o complementado por un turbante. En todo caso, los momentos rituales importantes estarían refrendados por la presencia de los dos colgantes de tela o rígidos en los laterales de la cabeza.

Aunque obviamente no tienen relación los dos ritos de paso que vamos a comparar, uno de la costa central del Ecuador, y el otro en la región andina de Bolivia, uno para mujeres y el otro para hombres, realmente se encuentran rasgos que permiten interpretar el primero a partir del segundo y aclaran el significado de algunos elementos de las figuras Jama Coaque. Como evidencia esta cita del siglo xvi, el corte de cabello era también una parte esencial del ritual de iniciación masculina en los Andes centrales:

Usan trasquilar los hijos cuando llegan a tanta edad, de suerte que los cabellos con que nacen no llegan a ser en ellos adultos; y cuando los trasquilan en derredor de la cabeza dejan unas cernejas [mechones] de cabellos por las orillas del pelo, y algunas veces les trasquilan la mayor parte de la cabeza; a las mujeres les dejaban todos los cabellos del cogote entretejidos a manera de trenza... Para esta trasquila se solían juntar los caciques principales, si era hijo de principal; y, en acabando aquellas órdenes que se les daban, sentaban al muchacho en medio de todos, y allí llegaban todos a ofrecer de lo que cada uno podía: oro o plata en grano o piezas, de sus trajes ropa, o carneros o corderos o comida de máiz, papas, chuño u otras cosas. Esta fiesta duraba, con gran solemnidad y borrachera, hasta más de media noche, donde se perpetraban las maldades e insultos que ya he dicho... Después de tresquilado el

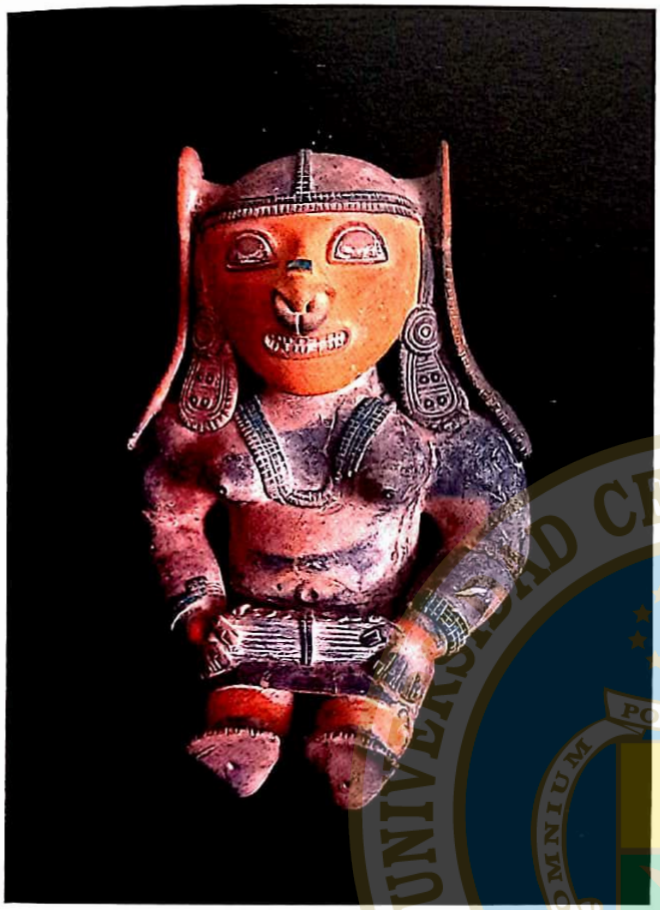


Fig. 103a. Figura femenina sentada, con ajuar. Cultura Jama Coaque (20 x 27,8 cm). Museo del Alabado, CJama 02051. En esta figura parece evidenciarse claramente el corte de pelo del rito de paso.

Fig. 103b. Figura femenina sentada, con ajuar. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-1.2503.83.

muchacho, le ponen un birrete o bonete redondo, hecho por mano de su madre, con ciertos colgajos a manera de tiaras de mitra y con otras cosas colgando, borlas que es menester verlas para entenderlas, porque no hay lengua con que lo decir... Esta ceremonia hacían a los varones; no he entendido que se hiciese en las mujeres. Llamábanla yavichico. (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 205 y 206: 117-118)

Es relevante comprobar que, en este caso, también se mantienen algunos mechones o *cernejas* de cabello alrededor de la cabeza, habiendo rapado todo el resto, al menos en el ritual de los chicos, o un mechón trenzado en la parte de la nuca para las chicas. En las representaciones femeninas de la cultura Jama Coaque, ya hemos descrito la presencia de mechones de cabello sobresaliendo del tocado, y del flequillo corto sobre la frente, bajo la línea de la diadema o del tocado.

Otro aspecto coincidente es la imposición de tiras en el tocado, en el ritual de los Andes centrales. A los chicos se les coloca un tocado *con ciertos colgajos a manera de tiaras de mitra*, aunque el autor debe referirse a las ínfulas de la mitra no a la tiara, que son dos tiras textiles cayendo sobre la espalda. Esto recuerda también la presencia de dos colgajos del tocado usado por las neófitas Jama Coaque y que caracterizan esta nueva prenda en las púberes.

Finalmente, la presencia, durante el rito, de caciques y parientes, participando todos ellos del corte del cabello del iniciado, como sucedía también en el rito femenino de los Cuna, y de nuevo la aportación de todo el grupo a la formación de un ajuar o a la dotación de bienes para el nuevo miembro de la comunidad, parece conformar también otra generalidad a tener en cuenta, y correspondería con el conjunto de joyas que la joven Jama Coaque exhibe.

La pintura corporal[413]

En aquellos ejemplos en los que se conserva parte de la policromía, se observa la presencia de pigmentación de color amarillo anaranjado[414] obtenida de distintos tipos de tierras y minerales, cubriendo la cara, las manos y muñecas así como los tobillos (fig. 103), si bien parece que el resto del cuerpo no se decoraba de igual forma. No se aprecia la presencia de tatuajes, por lo que hay que inferir que la incorporación de este adorno ritual en representaciones femeninas corresponde a otro tipo de ceremonias distintas de la iniciación a la madurez[415]. La ceremonia de iniciación Tikuna incluía también la elaboración de pinturas faciales en color negro con semilla de huito o jagua (*Genipa americana*).

La pintura corporal, y sobre todo el untado de aceites, era una costumbre generalizada en la mayor parte de los pueblos de América, como refiere el padre Gumilla (s.a.: 117 y ss.) en su *Relación* sobre el Orinoco. En esta región, en el siglo xviii, se untaban con una mezcla de aceite y achiote todo el cuerpo, siendo tarea de las madres y esposas hacia sus hijos y maridos. El aceite servía como protector contra los mosquitos y los parásitos, así como para adornarse en las fiestas, ya sea para sus matrimonios, o *borracheras* ceremoniales, y constituía además un filtro para la piel o aislante frente a los rayos solares. No lo hemos podido confirmar por el momento, pero parece que las botellas Jama Coaque con representación de la planta sagrada contenían este tipo de aceites.

En Esmeraldas, los Cayapas también pintaban el rostro y cuerpo con achiote y cáscaras de esta semilla, del que obtenían el rojo y el amarillo, mezclado con grasa de animal, y en negro que sacaban de otra semilla[416]. Para aplicarla tienen unos palitos puntiagudos muy decorados.

Entre los Mayas Yucatecos[417], las mujeres se pintaban el rostro de color rojo, añadiendo al pigmento una sustancia aromática. Durante los ritos de iniciación femenina Cuna, Desana y Tucuna las muchachas se pintan el cuerpo de color rojo o negro[418]. Colores que vemos repetirse una y otra vez, simplemente porque son los más fáciles de obtener.

> *Su más singular costumbre es la de coloración cutánea que realizan con el rojo bermellón del achiote* (Bixa orellana). *Practican también la coloración dentaria mediante la masticación de las hojas de* ampó (Genipa americana), *adquiriendo así la dentadura un intenso color negro. Además del embadurnamiento general con achiote practican la pintura corporal trazando dibujos lineales sobre el rosto y el cuerpo. Tres son los colores preferidos por ellos: negro, rojo y verde, obteniéndose el primero con el zumo de* huito (Genipa americana). (Santiana, A., 1952: 6)

La presencia en muchas de las figuras femeninas Jama Coaque de una coloración amarillo anaranjada en la parte visible del cuerpo (fig. 102a), sugiere la utilización de un aceite de protección similar y la etapa previa de limpieza corporal o un baño, como una fase propia del ritual. En culturas de Ecuador, la utilización de un color monocromo para decorar el cuerpo es frecuente, aunque parece que el color negro era predominante[419]. Este es el color de la pintura corporal que, según Benzoni[420], utilizan los Manteños.

La posición de los ojos y boca

En aquellas figuras en las que se conserva policromía, se aprecia la disposición de las pupilas desplazadas hacia la parte superior del ojo, dejando un vacío en la zona inferior del globo ocular (figs. 103a, b). Por otro lado, no solo estas jóvenes, sino casi todas las representaciones antropomorfas ritualizadas muestran una amplia sonrisa. ¿A qué se debe el detalle de la boca

---

[413] El color se ha perdido en gran parte de las figuritas, sobre todo en las de la cultura Tolita, quedando una apariencia gris de la superficie cerámica, característica, aunque en origen habrían estado pintadas en rojo y amarillo pálido, en todo el cuerpo (como en la figura procedente de la Región La Tolita-Monte Alto, en Sabolo, Yves, 1986. Tumaco. *1000 ans d'art precolombien. Office du livre*, p. 29).

[414] Entre los Huicholes de México se ha estudiado el simbolismo de la pintura facial ritual, destacando la importancia del amarillo procedente de una raíz, asociada al consumo del peyote (véase Paulina Faba Zuleta, 2003, *Los rostros de nuestros antepasados: las pinturas faciales de los jicareros (Xukurikate) huicholes de Tatelkita* en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, XXV, n.º 82: 73-92, México.

[415] Si bien el tatuaje forma parte del rito de iniciación a la madurez de las jóvenes en distintas culturas de Sudamérica, en la cultura Jama Coaque parece que no es así. Refiriéndose a los Lenguas, o Payaguáes de Paraguay, Florencio Janer (1873: 378) menciona la realización de bandas azules tatuadas en la frente que se prolongan con nuevos tatuajes cuando se produce el matrimonio.

[416] Barret, 1994: 78, ilustraciones 121 y 122.

[417] Según Diego de Landa, 1985 [1556], cap. V: 97 y 98.

[418] Di Capua, 2002: 174, 177.

[419] Cummins, *et al.*, 1996: 31.

[420] Benzoni, 1967 [1572] libro III: 256.

sonriente? Al consumir la bebida alucinógena elaborada con semillas de *Ipomoea violácea*, o especies de *Rivea corymbosa*, se produce una sensación de euforia, con sonrisa permanente sin motivo aparente[421]. Por tanto, los ojos con la mirada perdida hacia arriba y la boca sonriente, indican que la muchacha ha consumido algún tipo de alucinógeno, lo que tendría sentido si el ritual incluyera determinadas prácticas dolorosas como las que se realizan a las jóvenes Tikuna, a la que no se les corta el cabello sino que se le arrancan los mechones de pelo. En estas figuras Jama Coaque, el casco redondeado y no abultado, sugiere un corte de cabellos, que conservaría el flequillo en algún caso, y a veces un par de mechones largos, pero el resto, como se ha indicado, habría sido cortado a ras o arrancado. La posición de los ojos indicativa del consumo de un alucinógeno nos hace pensar en esta segunda opción, más dolorosa para la neófita.

Fig. 104a Figura femenina. Cultura Jama Coaque (15,4 x 8,6 cm). MAM 1985.05.24. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 104b. Figura femenina. Cultura Jama Coaque (16,3 x 9,3 cm). MAM 1985.05.12. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Los adornos faciales

Aunque otras figuras de esta cultura Jama Coaque muestran también adornos faciales, podemos afirmar que, como conjunto, es en este tipo iconográfico femenino en el que se observa una mayor profusión de joyas en el rostro. Es por tanto la ceremonia individual en la que mayor ostentación se pretende mostrar. Y esta intención sugiere también la idea de que se trata de ajuar o dote para el matrimonio. La muchacha estaría preparada ya para casarse, y evidencia de esta forma que cuenta con una dote abundante.

Estas jóvenes han sido adornadas con nariguera, clavos faciales tanto en el tabique nasal como en mejillas y barbilla, y orejeras, todo ello seguramente fabricado en oro, además de collares de cuentas, tobilleras y pulseras del mismo material y de otro tipo de cuentas. Posiblemente parte de los adornos habrían sido utilizados previamente por la niña, sin embargo, no cabe duda que este momento sería especial y consistiría en el adorno completo para exhibición de la joven y ostentación de la familia. Las orejeras suelen ser discos metálicos labrados, en los que se aprecian círculos concéntricos o relieves de botones. Y frecuentemente las orejeras se sustituyen por largos pendientes, o en ocasiones se combinan con las mencionadas orejeras discoidales (fig. 103a).

Fig. 104c. Figura femenina. Cultura Jama Coaque (7,3 x 4,1 cm). MAM 03581.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 104d. Figura femenina. Cultura Jama Coaque (11,3 x 6,2 cm). MAM 03593. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

El hatillo con joyas

Sin duda, lo más llamativo de este tipo de figuras es la presencia de un hatillo o paquete de tela doblada sobre cuya parte superior se aprecian diferentes adornos metálicos y joyas en relieve. Esto, que ha conducido erróneamente a identificar las figuras como vendedo-

[421] Según Luis Otero Aira, 2001. *Las plantas alucinógenas*. Editorial Paidotribo.

* La mayoría de esas figuras son macizas.

Fig. 105. Figura femenina con tatuajes. Cultura Jama Coaque (47,5 x 29,3 x 11,1 cm). MAAC 2009, GA-1.3123.96.

Fig. 106. Figura femenina con tatuajes Cultura Jama Coaque (21,3 x 13,4 x 6,8 cm). MAAC GA-2.773,78.

ras de joyas, podría interpretarse como el ajuar o dote de la menarca, en la exhibición de esta figura cerámica que representa a la protagonista del ritual, en alguna parte de la ceremonia, posiblemente mientras tiene lugar la ceremonia pública, y que permitiría conocer su estado y su dote. En la cultura Jama Coaque las mujeres llevan adornos de chaquira en brazos y piernas, y posiblemente se imponen también durante el rito de paso.

En un primer análisis de los hatillos con joyas se observan diferencias poco significativas o sustanciales. Todas las jóvenes muestran un atuendo muy similar, y el hatillo es bastante parecido, consistiendo en un textil doblado varias veces y rematado por un grupo de joyas. En ocasiones porta dos hatillos en lugar de uno, pero estos son más cortos, por lo que es posible que el conjunto de joyas fuera el mismo, no existiendo grandes variaciones en el conjunto básico que recibe la joven.

Por tanto, se puede inferir la existencia de una doble ceremonia, como entre otros grupos etnográficos mencionados. La primera, al aparecer la menarquía, consiste en el encierro ritual, constatado para otros rituales de paso diferentes, pero no confirmado aún en la cultura Jama Coaque, y en la segunda, que parece despuntar como el aspecto más importante para esta cultura en la incorporación de la mujer a la sociedad, la ceremonia de confirmación, en la que probablemente se da un nuevo nombre y se produce el rito del corte de cabello y consecuentemente la

imposición del primer tocado. A la participación en esta ceremonia se invitaría a todo el poblado y parentela de otras aldeas, produciendo un fuerte gasto por parte de la familia de la joven, en la organización de la fiesta, cuyo clan habría dotado además a la joven de ese rico ajuar para su futuro matrimonio, y haciendo así demostración pública de su poder económico. La importancia de estas figuras y, por tanto, la preponderancia del rito de paso femenino, vuelve a sugerir que Jama Coaque podría tener un sistema de residencia matrilocal.

Sacerdotisas y rituales femeninos: escarificaciones, tatuajes y pinturas corporales

En este tipo de figuras de jóvenes iniciadas no parece que se hayan practicado marcas concretas o tatuajes de fertilidad que correspondan con esta etapa de madurez biológica y social, más allá de los transitorios cortes de cabello y pintura facial o de las extremidades. Sin embargo, el tatuaje o la escarificación sí que conforman una parte esencial del adorno corporal de algunas mujeres en esta cultura.

En general, las representaciones femeninas muestran rasgos corporales muy diferenciados, y no solo en cuanto a los complementos, adornos y tatuajes, o tipos de tocados y faldellín, que obviamente podrían estar indicando procedencias, clanes, familias o estatus dentro de la sociedad, sino incluso en el aspecto físico. Se reconocen ciertas deformaciones o condiciones físicas particulares. Algunas figuras[422] parecen mostrar cierta parálisis en las piernas, otras presentan diferentes tamaños y proporciones anatómicas, como la mujer obesa[423], que curiosamente lleva cinco pintaderas al cuello, o aquella otra que parece sufrir de acondroplasia[424]. Diferencias que individualizan a cada una de estas figuras y sugieren que se trata de retratos de mujeres concretas, lo mismo que con las representaciones de las jóvenes iniciadas.

Y muchas de estas figuras forman parte del conjunto que podemos reconocer como *sacerdotisas*. La

Fig. 107a. Cabeza femenina con tatuajes. Cultura Jama Coaque (9 x 7,5 cm). MAM 03662.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

existencia de estas mujeres especialistas religiosas en la cultura Jama Coaque no viene refrendada por las fuentes históricas, ni siquiera por analogías etnográficas. Sin embargo, un objeto de cerámica que más adelante describiremos para interpretar adecuadamente, muestra a una mujer portando un fardo ceremonial, junto a un chamán con un tocado similar al de caracoles y el bezote trapezoidal[425]. Es evidente que se trata de una pareja de sacerdotes, pues este fardo exclusivamente es trasladado por este tipo de personajes, lo que confirmaría la presencia de la mujer en el cargo de sacerdotisa, compartiendo funciones rituales con el sacerdote-chamán y ratificando su existencia como tal.

Al igual que la indumentaria del chamán masculino, estas mujeres, que entendemos que debían ejercer de sacerdotisas, se muestran ataviadas frecuentemente de forma similar, pero sobre todo evidencian

[422] Como en la figura del MAAC GA-2.191.76.
[423] MAAC GA-2.1612.80.
[424] MAAC GA-2.2326.82.
[425] MAAC GA-7.1267.79.
* Otra cabecita con rostro tatuado: MAM 03651.

Fig. 107b. Cabeza femenina. Cultura Jama Coaque (16,5 x 13 cm). MAM 03614. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 107c. Cabeza femenina. Cultura Jama Coaque (7,5 x 5,8 cm). MAM 03583. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 107d. Torso femenino. Cultura Jama Coaque (15 x 10,8 cm). MAM 03612. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 107e. Figura femenina. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.54.73.

una posición ceremonial que es la que permite su reconocimiento.

– La posición de la figura

En este tipo de iconografía, la mujer se muestra erguida, con los brazos caídos y las manos en posición ritual mostrando hacia adelante las palmas abiertas. La postura es hierática, la posición frontal y la mirada al frente (fig. 104).

– El tocado

La mayoría de los tocados femeninos parecen gorros lisos, o con decoración tejida realizada durante la elaboración de la tela o bien pintada posteriormente, pero en todo caso, se trata de un casco o gorro que se sobrepone en la cabeza. En algunos ejemplos, especialmente en figuras de tipo Chone se aprecian prolongaciones irregulares en los latereales. Una parece ser una extensión del tejido, pero la otra parece más bien un mechón del cabello que sobresale, al igual que en el canastero Tolita[426] que presenta un mechón en la coronilla y dos en los laterales, lo que debía ser una forma de mostrar el cabello en la costa centro-norte de Ecuador.

Sin embargo, en otras de estas figuras, el tocado se convierte en un adorno bastante complejo, aparentemente podría tratarse de dos tiras textiles enrolladas sobre la cabeza a modo de turbante, con los extremos de un tejido colgando por los laterales, y los del otro asomando por la parte superior en forma de flecos (figs. 107b, c, d, e). En ocasiones, uno de ellos presenta, además, un borde con flecos que, al sobreponerse sobre el otro tejido con el que se combina, se muestra en la figura a modo de cresta que recorre de forma diagonal toda la cabeza. El tocado no es únicamente una prenda para la protección de la cabeza frente a la incidencia del sol, ni un aislante frente al contagio directo de parásitos, sino que tenía principalmente una función simbólica y comunicativa: evidenciaba el estatus, la posición social y la identificación del grupo al que pertenece su portador.

– La falda

El faldellín es largo, cayendo por debajo de la rodilla y a veces llegando hasta los tobillos, y está formado por un tejido decorado que simplemente se enrolla alrededor de la cintura. La diferencia de tamaño de la falda, más corta o larga, podría responder al estatus de la portadora, tal y como refiere Fernández de Oviedo al explicar el uso de esta prenda en las Antillas:

Las naguas son una manta de algodón que las mugeres desta isla, por cobrir sus partes vergonzosas, se ponian

[426] MBCQ 1.9.75.

desde la cinta hasta media pierna, revueltas al cuerpo; e las mujeres principales hasta los tovillos. (Fernández de Oviedo (1851 [1535], tomo I, libro V, cap. III: 134)

Algunas figuras (fig. 105) presentan en la zona ventral un par de orificios que seguramente tenían una función técnica para facilitar la cocción en aquellas que por su tamaño no podrían ser macizas, pero además servían para modular la música en este tipo de figuritas que se construyen como ocarinas. Sin embargo, se observa en un buen número de ejemplos la coincidencia de la presencia de los dos orificios con la ausencia de representación de un faldellín. Por el contrario, como se evidencia en la figura indicada, se reconocen ambas piernas hasta la ingle, algo que no es habitual y que obviamente sugiere que la figura está desnuda, aunque por otro lado no se remarca el sexo. Suponemos por tanto que los dos orificios no solo conformaban una arquitectura para la escala musical sino que podría tener una función práctica, permitiendo la sujeción de un faldellín de tela a la figura mediante la inserción de un vástago a través de los mismos[427].

Estas dos figuras femeninas (figs. 105, 106), en las que la postura ritual es evidente, una vestida con falda azul y otra con los orificios propios de las ocarinas antropomorfas sobre el vientre, muestran elaborados tatuajes sobre los brazos, pero sobre todo repiten un mismo patrón de pintura facial en color azul, alrededor de los ojos y en diagonal atravesando los rostros. En algún otro ejemplo similar, se repite de nuevo el patrón de decoración facial en azul sobre fondo amarillento y tatuajes en los brazos[428]. Obviamente, esta decoración, al igual que la mayor parte de los

Fig. 108a. Detalle de figura femenina con pintadera en el cuello. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 2072.

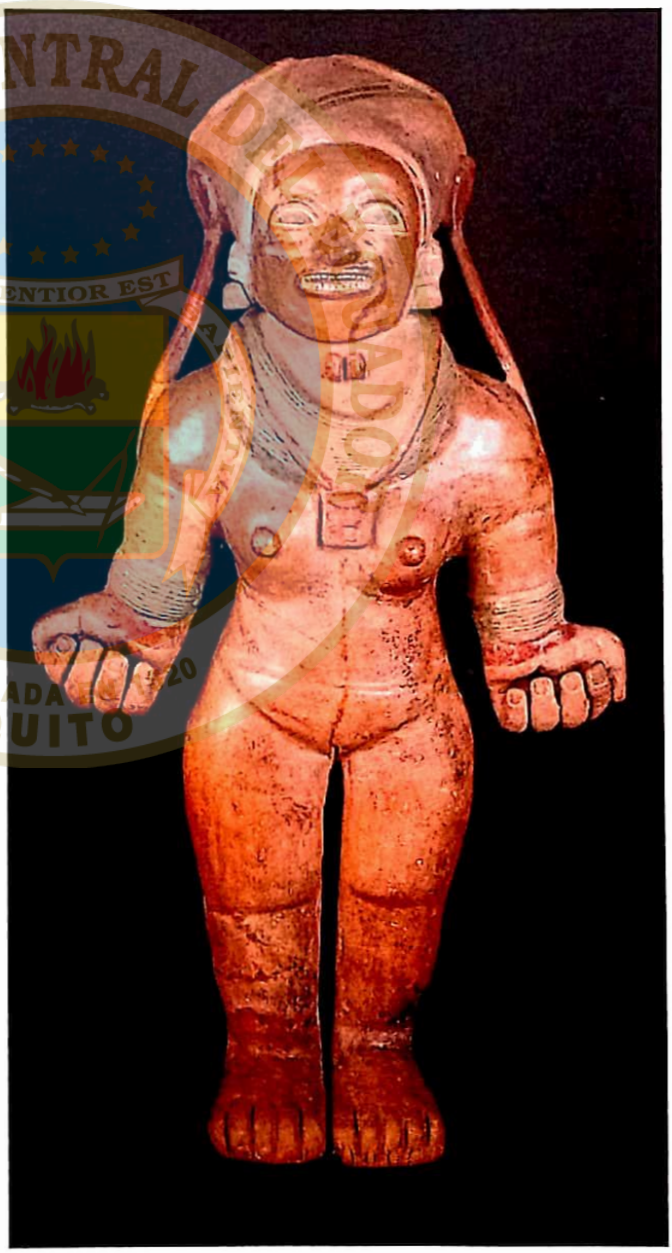


Fig. 108b. Figura femenina. Cultura Jama Coaque (Alt. 38,8 cm). MCHAP 0340.

[427] El artículo de Ellen Hickmann (1987: 11) sobre Instrumentos musicales en forma antropomorfa identifica figuritas Chorrera o Bahía, con orificios idénticos a estos, como ocarinas con boca de soplado en la parte posterior de la cabeza, sin embargo ella misma reconoce que ninguno de estos figurines chorrera funciona como tal y se sorprende también de la complejidad del caso Bahía, con conos interiores a la altura de los orificios. Sean o no silbatos las figuritas Jama Coaque, lo que resulta curioso es que estos orificios aparezcan sobre todo en figuras desnudas, aunque decoradas en cabeza y extremidades. Carecen de falda, pintada o incisa, pero tampoco se insinúa la anatomía sexual, asemejando claramente a muñecas de vestir. No cabe duda, a nuestro juicio, que la falda sería añadida posteriormente con un trozo de tela.

[428] También mostrando las piernas, sin falda, pero sin orificios de instrumento musical: GA-2.1155.79 y GA-4.1472.80, pensamos que se trata de figura para vestir. Tatuada también, con falda GA-5.881.78.

Fig. 108c. Chamán con pintaderas en el cuello. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 00429.

adornos, generalmente implica consideraciones mágico-religiosas y de protección.

En muchas de las figuritas femeninas en las que se conserva policromía se aprecia la reproducción de patrones de pintura facial. En el caso de las jóvenes en el ritual de pubertad, como se ha indicado, se trata de un color ocre-amarillento, o rojo en otros casos, pero siempre uniforme y liso. En estas otras figuras femeninas que representan mujeres en actitud ceremonial con tatuajes en los brazos, parece repetirse un mismo patrón de pintura facial en la que se utiliza el color azul sobre una imprimación roja o amarilla de base. Unas líneas azules en forma de arcos o semicírculos enmarcan los ojos de estas mujeres, y otras líneas rectas caen a lo largo de las mejillas hasta la mandíbula.

El ejemplo de la figura 107a evidencia además este mismo patrón de decoración en este caso sustituyendo la línea azul por una incisión esgrafiada sobre la superficie pintada de rojo del rostro de la figura, grabada una vez ésta estaba cocida. De nuevo se observan arcos o motivos cuadrangulares sobre los extremos de los ojos, y en este caso espirales en las mejillas en lugar de las bandas diagonales. En el centro de la frente se ha dispuesto un motivo cuadrangular rematado por espirales. ¿A qué obedecen los diferentes patrones de dibujos? ¿Se trata de diseños rituales definidos para distintas ceremonias o responden a los grupos familiares que identifican a las mujeres? Procuraremos dar una respuesta a algunos de estos interrogantes cuando abordemos el tema del tatuaje. ¿El esgrafiado o grabado de estas figuras cerámicas corresponde a escarificaciones de las mujeres que representan, mientras que la pintura sería el equivalente del tatuaje o del uso temporal de pigmentos?

– Los adornos: collares y colgantes

Además de pulseras en las muñecas y, como se ha indicado, la falta de tobilleras en la mayor parte de los casos, los adornos de las mujeres Jama Coaque se basan principalmente en un característico collar de múltiples vueltas realizado con pequeñas chaquiras. Y, algunas narigueras, como se aprecian en estos ejemplos (figs. 107b, e), alcanzan tamaños verdaderamente desproporcionados, aunque se trate de láminas huecas de metal y no tengan un peso excesivo.

Las orejeras no conforman un adorno especial en estas figuras femeninas, sino que se sustituyen por un botón a modo de *piercing* sobre el trago de la oreja y una multitud de pequeños pendientes o botones a lo largo de todo el perfil de la oreja, lo que se denomina hélix, en algunos casos hasta 20 en cada oreja. Y las prolongaciones del tocado caen en estos casos, por detrás de las orejas, que adquieren de esta forma un protagonismo extraordinario.

Como adorno diferenciado de este grupo de figuras femeninas, se aprecia también la colocación de uno o varios cilindros justo en el centro o el arranque del cuello, en el punto central de unión de las clavículas[429].

---

[429] Otros ejemplos con cilindros o pintaderas en el cuello: GA-1.1031.71, GA-1.1685.80, GA-1.2061.81, GA-1.2172.82, GA-2.171.76, GA-2.686.78, GA-2.728.78, GA-2.807.78, GA-2.1039.78, GA-2.1486.80, GA-2.1561.80, GA-2.1822.81, GA-2.1849.81, GA-3.773.78, GA-3.785.78, GA-2.894.78, GA-3.1353.80, GA-3.1561.80, GA-4.959.78, GA-4.1155.79, GA-4.1713.80, GA-5.1305.79, GA-6.1145.79, GA-8.177.76, GA-9.147.76, GA-10.1127.79, GA-10.1307.79, GA-16.13.75, GA-41.571.77, GA-78.340.77, GA-144.340.77, GA-442.200.76, GA-495.200.76; Gardiner Museum of Ceramic Art Canada G83_1_1202; Jama Coaque Manabí The Gardiner Museum of Ceramic Art Toronto TG83_1_1204 y TG83_1_1202; Museo del Alabado CJama 2072, CJama 4621, CJama 4622.

Estos pequeños elementos (fig. 108) se asemejan a las pintaderas, es decir, se trata de formas cilíndricas con incisiones decorativas y perforadas. Se colocan de forma vertical, pero no se aprecia la forma de sujeción, si bien por la posición y altura del cuello a la que se encuentran representados, no parecen formar parte de los collares y colgantes, sino que aparentemente están sujetos por un hilo fino que no se evidencia y los ciñe al cuello. Si fueran pintaderas, ¿identificarían sus diseños a las portadoras, siendo por tanto un sello de propiedad?[430] ¿En qué ocasiones se utilizarían? ¿Por qué no todas las mujeres se representan con uno?

Este adorno[431] (figs. 47c, 108a, b) lo hemos reconocido también en algunos chamanes, supuestamente masculinos, de los que se han comentado previamente (figs. 27b, 31a, 108c). La utilización de rasgos característicos de un género en figuras que aparentemente representan otro, pensamos que son recursos con los que el artesano ha querido evidenciar el sexo biológico, diferente del género social, del representado. Y sobre este asunto volveremos a incidir al tratar sobre la figura del travestido.

Otro adorno femenino que se repite en ocasiones es un colgante sobrepuesto al collar de múltiples vueltas, y que se compone de un hilo largo y una placa rectangular o cilíndrica, en el que se reconocen los rasgos antropomorfos esquematizados, que son más evidentes en una figura Jama Coaque conservada en el MCHAP (fig. 108b).

¿Existe una relación entre las pintaderas en el cuello y el colgante cuadrangular? Aparentemente la respuesta es afirmativa. Parece que, en general, aunque no exclusivamente, aquellas figuras que presentan uno de estos adornos, muestra también el otro, por lo que cabe suponer que podría tratarse de un conjunto ritual utilizado en determinadas ceremonias o bien un tipo de adornos utilizados por determinadas mujeres, unas pocas. La mayoría llevan, sin embargo, un colgante de doble fila de chaquiras o cuentas, cayendo en vertical desde el centro del grueso collar.

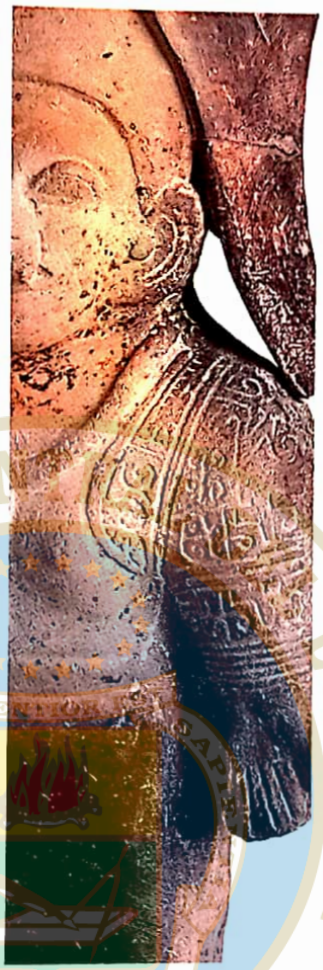


Fig. 109a. Detalle de los tatuajes figura femenina. Cultura Jama Coaque (20 x 11,4 cm). MBCQ 12.70.72.

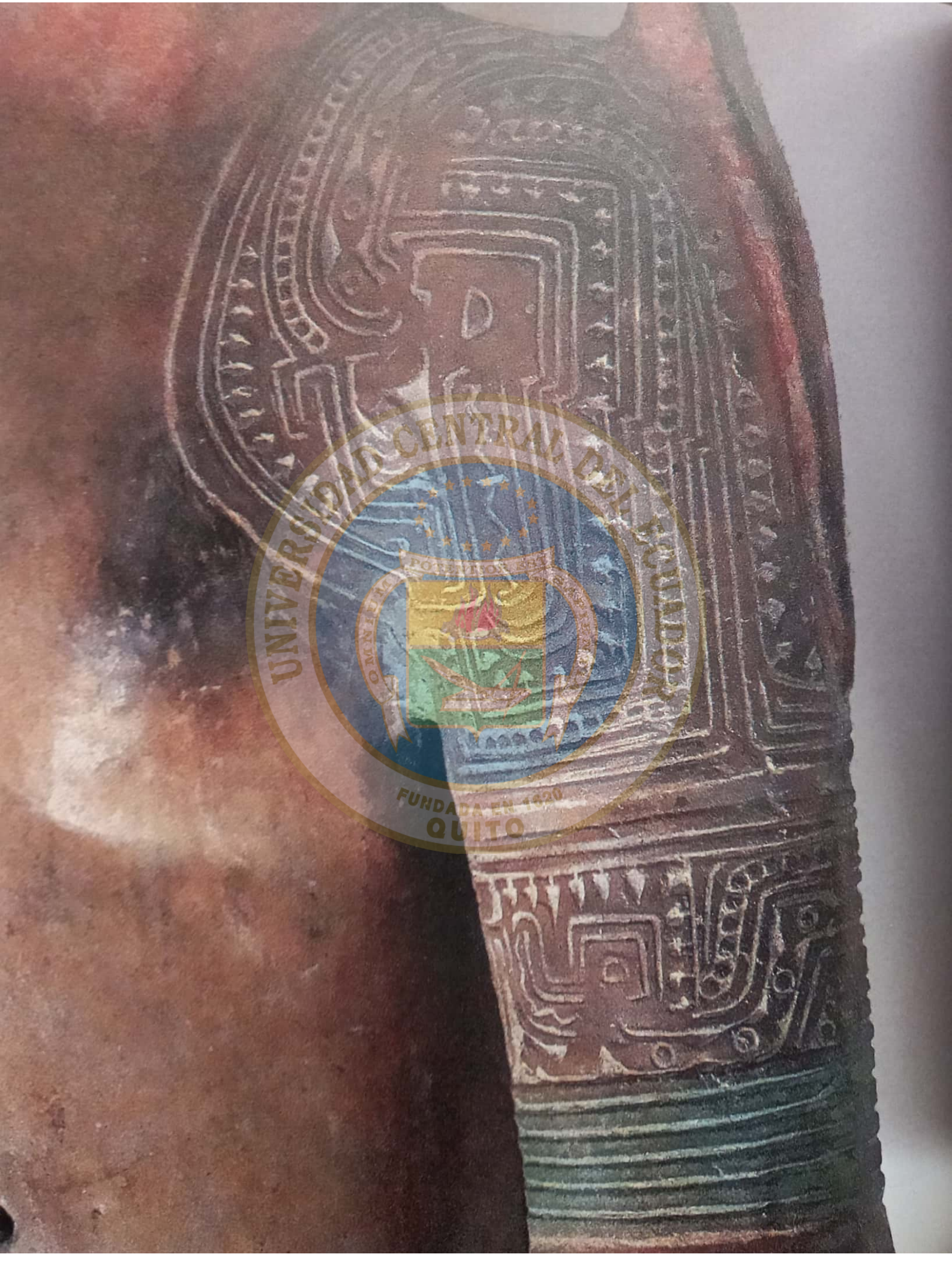
Fig. 109b. Detalle de los tatuajes de figura femenina. Cultura Jama Coaque (49 x 28 x 13 cm). MBCQ 5.75.72.

La abundancia de pintaderas en el registro arqueológico de esta cultura es un indicador de la profusión de la costumbre de aplicar pinturas corporales temporales, realizadas con motivo de algún ritual, ceremonia o celebración específicos. En las conclusiones del estudio sobre las pintaderas canarias realizado por R. Vernau[432], este investigador rechaza interpretaciones anteriores que las consideran amuletos o sellos y tampoco supone que sirvieran para adornar vasijas, ni imprimir las telas, sino que eran utilizadas para imprimir sobre la piel diferentes diseños. En Yucatán, México, Diego de Landa menciona que:

[430] Recordemos en este sentido cómo determinados sellos se utilizaban para marcar la propiedad de productos que se realizaban en hornos comunales. Por ejemplo, los *sellos de pan* que servían para identificar y distinguir los panes elaborados por cada familia y cocidos conjuntamente en el horno comunal.

[431] Cummins y otros (1996: 34 y 35) identifican la presencia de dos pintaderas utilizadas como colgante en GA-1.1685.80.

[432] Vernau, R., 1883: 334.


UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

Acostumbraban untarse, como sus maridos, con cierto ungüento colorado, y las que tenían posibilidad, echábanse cierta confección de una goma olorosa y muy pegajosa que creo que es liquidámbar... y con ésta confección untaban cierto ladrillo como de jabón que tenían labrado de galanas labores, y con aquel se untaban los pechos y brazos y espaldas y quedaban galanas y olorosas... (Landa, 1985 [1556], cap. V: 97 y 98)

– *Tatuajes*

Aunque parece evidente que el uso de la pintura facial o corporal es ceremonial, se trata de un adorno simbólico no permanente, y a diferencia de otros diseños posiblemente tatuados, la pintura plana solo identificaría género y estado, quizá sin implicar la complejidad de los simbolismos de procedencia o clan de la portadora, ni consagraciones especiales a determinadas divinidades.

En relación con estas últimas opciones, parece obvio pensar en la aplicación de los tatuajes. ¿Qué es lo que podemos inferir a partir de estas representaciones sobre la pintura corporal o los tatuajes en la cultura Jama Coaque? En primer lugar, cabe destacar que preferentemente se han representado sobre imágenes femeninas, a diferencia de otras culturas, por ejemplo Tolita o Guangala, en las que son los personajes masculinos quienes evidencian mayor profusión de estos tatuajes (figs. 121a, b).

Para tatuar, especialmente para marcar a los esclavos, en Nicaragua utilizaban un polvo procedente del humo de teas de ciertos árboles, que llaman *tile,* con aspecto de carbón molido, y que se intercambia en el mercado por cacao, en forma de barras envueltas en hojas de biahos. Una vez practicada la incisión sobre la piel hasta producir sangre, se aplicaba directamente este polvo, curándose las heridas sin mayor problema pero quedando indeleble el tatuaje[433]. En Venezuela, donde Fernández de Oviedo[434] vuelve a describir también este método de tatuaje, consiste en un reconocimiento al valor, que comienza aplicándose una vez conseguida una primera prueba, sobre el brazo derecho. Tras alcanzar el mérito en otra nueva prueba, se tatúa el pecho y, finalmente, como máximo reconocimiento, se realizaba una banda desde el extremo del ojo hasta la oreja.

Fig. 110. Figura femenina tatuada con manos en posición ritual. Cultura Jama Coaque (42,6 x 23,9 x 10,2 cm). MAAC GA-1.2198.82.

En los ejemplos Jama Coaque, los tatuajes o estampaciones se localizan invariablemente sobre ciertas regiones anatómicas del cuerpo. Además del rostro, se ubican siempren sobre los brazos y hombros de las mujeres, marcando nítidamente una serie de divisiones de escenas en el antebrazo hasta el codo, lo que parece ser también una constante.

En estas figuras cerámicas, las mujeres lucen ataviadas ceremonialmente con elaborados tocados, pero sin contar con la existencia de una evidencia directa, como el cuerpo tatuado de la señora de Cao recuperado en un enterramiento Moche, no es posible afirmar si las mujeres Jama Coaque mostraban una estampación temporal, un tatuaje permanente o una escarificación. Aunque podría tratarse de pinturas temporales

[433] Fernández de Oviedo, 1851, tomo I, libro VI, cap. XVII: 204. La misma técnica para marcar esclavos, mediante incisiones en el rostro realizadas con punzones de hueso o de espina, sobre las que se aplica cierto polvo y un jugo negro o rojo (Mártir de Anglería, 1989, década tercera, cap. X: 243).

[434] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXV, cap. XIX: 232.

Fig. 109c. Detalle de los tatuajes de la figura femenina. Cultura Jama Coaque. MAAC GA-1.3123.96. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 111a. Figura femenina con las manos en el pecho. Cultura Jama Coaque (9 x 7,5 cm). MAM 03632. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 111b. Figura femenina con las manos en el pecho. Cultura Jama Coaque (13 x 5,5 cm). MAM 14161. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 111c. Figura femenina con las manos en el pecho. Cultura Jama Coaque (9,5 x 6,7 cm). MAM 03655. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

que se realizaban en el desarrollo de alguna ceremonia, pensamos que estas representaciones femeninas muestran tatuajes y escarificaciones que simbolizan un atributo que se realiza sobre un reducido grupo señalado, unas elegidas, con probabilidad sacerdotisas de ciertos cultos, sociedades o ceremonias.

Esta misma conclusión es la que Olaf Holm[435] sugería sobre las diversas funciones del tatuaje, especialmente en relación con su valor emblemático, que conduce a pensar en las sociedades secretas o sacerdotales, presentes habitualmente en las organizaciones patri y matrilineales. Sobre los sellos Jama Coaque este investigador se preguntaba, ¿por qué motivo solamente a las mujeres se les permite decorarse con las improntas de los sellos y además, ostentar, portándolos como indicadores de jerarquía? No es exacto que solo se decoren las mujeres, pero sí es cierto que es lo más frecuente.

El cronista Fernández de Oviedo[436] refiere también la existencia de tatuajes emblemáticos realizados como signos de clan o tribu. ¿Son las mujeres Jama Coaque las portadoras del linaje y por ello receptoras del tatuaje identificativo del mismo, o se trata de sacerdotisas vinculadas al culto que exigía un tipo de marca ritual? O, ¿se trata quizá la combinación de ambas hipótesis, siendo estas mujeres las sacerdotisas de las divinidades propias de cada grupo o clan?

La organización social del clan agrupa a los individuos cuyos derechos y obligaciones son simbolizados por espíritus de animales míticos[437]. Y, en determinadas ceremonias, algunos de los integrantes del clan pueden asumir la forma o el símbolo de estos animales míticos, tanto en vestimentas como a través de marcas y tatuajes específicos.

Las diferencias de estatus dentro del linaje dependen de la proximidad a la línea de los padres míticos. Las casas o linajes tienen diseños especiales que

[435] En Stothert, 2001: 282.

[436] Oviedo, 1852 [1535], tomo II, libro XXV, cap. XIX: 232.

[437] Makowski, K., 2005: 64.

se plasman en la indumentaria o en complementos e incluso en las mismas viviendas, y a este diseño los cronistas denominaron *las marcas* de las casas a las que los indios pertenecían[438]. Estas marcas seguramente también estarían tipificadas en los tatuajes y adornos de la indumentaria Jama Coaque. La diferencia en el tipo de motivos tatuados o escarificados hace pensar que se trata de esta marca de linaje, y que estas mujeres desempeñaban un papel esencial en el mantenimiento ritual, simbólico y seguramente práctico, del mismo.

En algún caso, los tatuajes se pueden identificar como imágenes de divinidades concretas, mientras que otras responden a los mismos diseños geométricos que observamos en las pintaderas (fig. 109a) y que recordaban los fosfenos y visiones lumínicas tras el consumo de alucinógenos. El dibujo tatuado en los brazos de esta figura (figs. 109b, c) representa una divinidad caimán, reconocible por el largo hocico dentado, cuerpo alargado y patas cortas, posiblemente como sustento del universo, madre tierra, y base de la fertilidad, a la que estas sacerdotisas rendían culto. Esta identificación de la divinidad con el portador, en este caso quizá una sacerdotisa, es la que Fernández de Oviedo menciona entre los sacerdotes tanto de las islas como de Tierra Firme, que llevaban siempre encima la figura del cemí o de la divinidad, ya sea en forma de ídolos de oro, piedra, madera o cerámica, como en *pinturas que sobre sus personas se ponen (teñidas é perpetuas de color negro, para quanto viven, rompiendo sus carnes y el cuero, juntando en sí esta maldita efigie)* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro V, cap. I: 126). Por tanto, podemos pensar que el sacerdote Jama Coaque o en este caso más bien la sacerdotisa, se tatuaba, como hiciera la señora de Cao, aquellas divinidades principales a las que rendía culto, o los símbolos de la misma.

Figura femenina con manos en los pechos

Finalmente, existe otro tipo de representación femenina Jama Coaque que también se recupera en los yacimientos de las culturas Bahía y Tumaco-Tolita. Se trata de mujeres que se muestran hieráticas, en posición frontal y sosteniendo con ambas manos los pechos. Este tipo de figuras se han interpretado en relación con la fertilidad[439] seguramente asociando los pechos a la lactancia y la reproducción. Lo cierto es que, a nuestro juicio, al tratar sobre posiciones rituales, esta podría interpretarse como otra postura de adoración, diferente a la de los brazos caídos y las palmas vueltas al frente. Independientemente de que, a juzgar por las representaciones Jama Coaque revisadas, la mayoría muestran el vientre abultado, y parezcan mujeres embarazadas.

La iconografía Jama Coaque tiene relación con la fertilidad a través del agua, que es la acción germinadora, representada por el atributo masculino, y que interactúa sobre la propia tierra para dar su fruto, en este caso la tierra es la parte femenina. La estructuración del pensamiento en opuestos complementarios tendría como principio fundamental la articulación entre principios masculino y femenino, eje de ordenación del universo sobre el que se distribuyen el resto de principios frío-caliente, seco-húmedo, arriba-abajo, sol-luna, cielo-tierra, etc.

La relación de la mujer con la fertilidad es más que evidente, como madre y generadora de vida. Obviamente, la mujer, representa el inicio de la vida, la madre que engendra y da a luz, al igual que la tierra permite la germinación de las plantas y frutos. Además, los efectos de las hormonas durante el embarazo, presentes en la propia orina de la mujer, seguramente fueran observados también, como habían hecho otras culturas antiguas. Hormonas que actuarían provocando la germinación más rápida de algunas semillas. Este hecho induciría a asociar a la mujer y en especial a la mujer embarazada, directamente con la fertilidad, y la potencia germinadora.

Diego de Landa describe el papel de la mujer en la religión Maya del Yucatán del siglo xvi y, aunque es un comentario muy general, podemos suponer que la participación de la mujer Jama Coaque tendría mayor vinculación con la ofrenda que con el sacrificio de sangre, pues el corte de cabezas y el sacrificio de animales son papeles del chamán masculino:

Eran muy devotas y santeras, y así tenían muchas devociones con sus ídolos, quemándoles de sus inciensos, ofreciéndoles dones de ropa de algodón, comidas, bebidas y teniendo ellas por oficio hacer las ofrendas

[438] Oyuela-Calcedo, 1998: 44.

[439] Los pechos de la mujer producen leche durante el embarazo, ¿se trata de representaciones de mujeres gestantes? Algunas de ellas parecen mostrar un vientre abultado (figs. 111a, b).

de comidas y bebidas que en las fiestas de los indios; pero con todo eso no tenían por costumbre derramar su sangre a los demonios, ni lo hacían jamás. Ni tampoco las dejaban llegar a los templos a los sacrificios, salvo en cierta fiesta a las que admitían a ciertas viejas para la celebración. (Landa, D., 1985 [1556], cap. V: 100)

Rito de iniciación masculino

¿En qué consistía el ritual de iniciación masculino? ¿Se practicaba la circuncisión, mutilaciones corporales, la imposición de indumentaria o algún otro tipo de prueba física o bélica?

Las conclusiones sobre el estudio de representaciones antropomorfas masculinas no son determinantes para aseverar la existencia de una práctica generalizada de la circuncisión entre los varones Jama Coaque[440]. Por un lado, en ciertos ejemplos conservados, es evidente que esta intervención no se ha practicado (fig. 122b). Sin embargo, otras figuras presentan claramente un pene circuncidado (figs. 112a, 159) por lo que, aunque no puede extrapolarse como práctica habitual en la cultura Jama Coaque, sí se constata su existencia, si bien parece que fue más común en la vecina cultura Tolita[441] (fig. 112b).

Las fuentes históricas tampoco ofrecen referencias sobre ritos de iniciación masculinos en el territorio de la cultura Jama Coaque en el siglo xvi. A este respecto, las fuentes sí que recogen la existencia de un ritual de pubertad masculino, en la costa sur del Ecuador, que consistía en la extracción de dientes de la mandíbula y del maxilar.

A mediados del siglo xvi, el gran observador que fue Cieza de León, se detiene de manera prolija a describir la indumentaria y adornos de los pobladores de la región de Guayaquil, resaltando la costumbre de incorporar pepitas de oro o pequeñas piedras preciosas en los dientes[442]. *En algunos destos pueblos los caciques y principales se clavan los dientes con puntas de oro.* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LV: 244). Explica también el rito de iniciación Huancavilca como una imposición tras la dominación del Inca: *Guaynacapa... mandó por ley que ellos y sus descendientes y sucesores se sacasen tres dientes de la boca de los de la parte de encima y otros tres de los más bajos, ya que en esta provincia de los Guancavilcas se usó mucho tiempo esta costumbre* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVII: 218)

Agustín de Zárate (1947: 466) también refiere esta costumbre como imposición Inca, pero no solo para los hombres, *por cierto enojo que hicieron al señor del Perú, les dio por pena que se sacasen los dientes de la mejilla alta; y así hasta el día de hoy los hombres y mujeres andan desdentados.* Y Garcilaso de la Vega (1976: 124) aclara también que esta costumbre fue un castigo Inca pero solo a los capitanes y curacas huancavilcas que le traicionaron, aunque el resto de la población *de común consentimiento, tomaron por blasón e insignia la pena que a sus capitanes dieron, solo porque lo había mandado el Inca, y se sacaron los dientes, y de allí adelante los sacaban a sus hijos y hijas luego que los habían mudado...* Lo cierto es que la costumbre de extraer dientes delanteros se observa en otros grupos como los indios Cueva[443], como una señal que identifica al esclavo, y por tanto un signo de sometimiento, similar al *castigo* impuesto por el Inca.

Sin embargo, el médico sevillano Nicolás Monardes en el siglo xvi dice al respecto: *Llaman a los indios de aquellos términos y comarca, guancavilcas, do tienen de costumbre sacarse los dientes por modo de sacrificio y ofrécenlos a sus ídolos, porque dicen que se les ha de ofrecer la cosa mejor que el hombre tiene y que en el nombre no hallan cosa mejor ni más necesaria que los dientes* (Monardes, N., 1990 [1574]: 68-69).

[440] En todo caso, es posible que la práctica de la circuncisión no fuera generalizada, sino que se realizara solo sobre determinados individuos. En la descripción de los Andes Centrales se especifica la práctica en niños de menos de cuatro años, por lo que no constituiría un rito de paso a la pubertad. *Porque pretendo tratar de todas las cerimonias supersticiosas que son subsigulentes a la idolatría, digo que asimismo he tenido sospecha que entre éstos hay circuncisión, de lo cual hallé indicio en algunos niños pequeños en una doctrina en que estuve un año, que se dice Savaya [Bolivia]...* (Álvarez, B., 1998 [1588] cap. 204: 116).

[441] Una de las más claras demostraciones del contacto prehispánico entre Ecuador y Mesoamérica, son las plaquitas rituales con personajes atados, tal y como aparecen en la cultura Tolita de Ecuador, aunque no en Jama Coaque, pero también en las culturas mexicanas de Colima, Jalisco, Nayarit, Teotihuacán o Azteca. Como elementos comunes destacan, además de la placa de base, la banda que rodea el torso y los brazos, las piernas separadas, el sexo desnudo y en algunos casos un rodillo bajo las corvas. Entre las opciones de interpretación, que recoge E. Sánchez (1979: 275), sugiere que podría tratarse de enfermos, prisioneros o cadáveres, además de un rito de iniciación relacionado con el sexo masculino, posiblemente una preparación para realizar la circuncisión, con lo que coincidimos plenamente.

[442] En el Museo del Alabado HJama 02019.

[443] Fernández de Oviedo, 1986 [1526] cap. X: 80; y 1853 [154], tomo III, libro XXIX, cap. XXVI: 129.

Parece que el rito de iniciación era llevado a cabo por el padre del neófito cuando este tenía una edad temprana:

Solían (según dicen) *sacarse tres dientes de lo superior de la boca y otros tres de lo inferior, como en lo de atrás apunté, y sacaban destos dientes los padres a los hijos cuando eran de muy tierna edad, y creían que en hacerlo no cometían maldad, antes lo tenían por servicio grato y muy apacible a sus dioses.* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLIX: 223)

Indudablemente, ya se trate de un ritual de iniciación, de un castigo o de cualquier otro motivo, terminaría habiendo un razonamiento estético para justificar esta práctica. Al referirse a Colonche en la punta de Santa Elena, Benzoni, corrobora que *estas gentes se arrancan cinco o seis dientes de la mandíbula superior, y si se les pregunta la causa dicen que es por razones de belleza*[444].

El tratamiento dental en las culturas costeñas del Ecuador Prehispánico ha sido objeto de diversos estudios. En una de estas investigaciones, el Dr. Ubelaker (1986: 93) reporta el hallazgo de un cráneo Jama Coaque con incisiones entrecruzadas decorando todos los dientes del maxilar, señalando esta ateración dental como otro rasgo más de contacto con Mesoamérica. La práctica de estas decoraciones que se localizan en los dientes de cráneos de varones jóvenes, o bien de las perforaciones que permiten incrustaciones de pepitas de oro o piedras semipreciosas, como el cráneo de esta misma cultura que conserva el Museo del Alabado (HJama02019), no pueden considerarse prácticas generales en la población masculina Jama Coaque, por lo que difícilmente responderían a rituales de iniciación, sino más bien a criterios estéticos y de prestigio.

Si la mutilación dental no conformaba el rito de iniciación masculino Jama Coaque, ¿podría tratarse de la imposición de la *guara*[445], la faja o taparrabos? Este es uno de los principales ritos de paso en la zona andina, como indica Bernabé Cobo como símbolo de madurez y objeto de ceremonia especial de pubertad, pues:

Cuando los varones llegaban a la edad de catorce años, poco más o menos, se hacía junta solemne de los deudos, y les ponían las guaras o pañetes, las cuales habían las madres hilado y tejido con ciertas ceremonias y supersticiones, hacían en esta solemnidad muchos ritos, bailando a su usanza y bebiendo, que era su mayor fiesta; y ponían al mozo el nombre perpetuo para toda la vida, en que a veces se tenía cuenta con darles el nombre de sus padres o abuelos. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIV, cap. VI: 246)

Fig. 112a. Pene circuncidado. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01849.

Fig. 112b. Pene circuncidado. Cultura Tolita o Jama Coaque (4,3 cm; dm 3,3 cm). Museo de América. MAM 3851. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Entre los Incas, la ceremonia de *huarochico* consistía en armar *caballeros* a los jóvenes de la élite, por un lado mediante la perforación y alargamiento de orejas, y, por otro, imponiéndoles símbolos masculinos como la huara y otras insignias incas de su nuevo estatus. Aunque, para ello, debían superar previamente diversas pruebas de resistencia, golpes y el ayuno purificador[446]. La indumentaria es un signo del nuevo estado y por tanto también de la madurez del individuo[447], que se remarcaba mediante el ritual de impo-

[444] Benzoni, 1967 [1572] libro III: 257.
[445] Cobo, B., 1964 [1653], tomo II: 238.
[446] Ana Gruszczynska-Ziółkowska (1995: 62 y ss.) realiza una interesante descripción de tonos musicales y danzas utilizados en este y otros rituales Incas.
[447] En la España del siglo xx esta diferenciación se simbolizaba a través del pantalón corto (los niños) y largo (los jóvenes), simbolizando la consideración de su portador como infante o como adulto. La puesta de largo, el uso del pantalón de pernera larga, significaba el cambio de consideración para la familia y el resto de la sociedad.

sición de la guara o el paño, es decir, el taparrabos de varón adulto:

Usan asimismo, como usaban antiguamente, echar a los muchachos unas uaras, que los españoles llaman bragas. Hacíanla de cierta forma que, ceñidas a la cintura con una cinta angosta y echada por entre las piernas, no les tapaban más que las partes que llamamos virilia o genitalia. Llamaban esta fiesta del uarachico: juntábanse en ella mucha gente, y solemnizábanla con comer y beber largamente. (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 207: 119)

En todo caso, se trataba de externalizar con un nuevo atuendo o adorno el nuevo estatus de *adulto* y miembro de la comunidad. En este sentido, otro de los aderezos a tener en consideración es el bezote, cuya imposición conformaría un símbolo del rito de paso, también en la cultura Jama Coaque. La utilización de este elemento en diferentes culturas americanas era precisamente la que aportaba la consideración de hombría o también de valentía. A este respecto Florencio Janer (1873: 381) cita una referencia de la *Relación de Ceremonias y Ritos de Michoacán*, en que las mujeres increpan a sus hombres al no actuar frente a unas tropelías que estaban cometiendo algunos españoles, *diciéndoles que para qué traían aquellos bezotes de valientes hombres, que no eran para defender aquel oro y plata que llevaba aquella gente, que no tenían vergüenza de traer bezotes.*

Finalmente, como evidencian las imágenes de guerreros armados, la sociedad Jama Coaque mostraba un fuerte carácter militar, ensalzado en las representaciones de este estamento. Sin duda alguna, la incorporación a la edad adulta de los jóvenes varones habría de incluir un tipo de prueba que confirmara su disponibilidad para entrar en el grupo de guerreros (figs. 8a, b). Estas figuras se muestran en el momento de lanzar un dardo con la mano derecha, protegiéndose el cuerpo con un escudo cuadrangular, y adornados con tocado, orejeras y narigueras. Y, nos hace preguntarnos si realmente representan guerreros o se trata de un tipo de ritual masculino, equivalente al de las jóvenes púberes.

Si representaran guerreros, ¿no deberían mostrar rasgos que individualizaran más claramente quiénes son aquellos a los que se está representando y cuáles sus hazañas bélicas, sus trofeos o elementos de valor y prestigio propio del estamento guerrero? Ya hemos referido cómo las figuras de chamanes, al igual que las de las jóvenes púberes y las sacerdotisas, responden a personajes concretos individualizables. Este sería también el caso; sin embargo, son demasiado similares, por lo que suponemos que aún no han superado batallas o pruebas que les harían poseedores de diferentes atributos militares, heridas de guerra, mutilaciones o atributos. O no somos capaces de reconocerlos en estas representaciones.

Como ya hemos referido, la relación bélica entre grupos vecinos era una práctica frecuente en la región Jama Coaque, y es razonable suponer que la madurez del varón tuviera una vinculación con esta actividad.

Los carangues y sus comarcanos es otro linaje de gente, y no son labrados, y eran de menos saber que sus vecinos porque eran behetrías [nota 218: parcialidades autónomas]; por causas muy livianas se daban guerras unos a otros. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. L: 227)

En resumen, a partir del análisis iconográfico de la cultura Jama Coaque, no es posible afirmar la existencia de rito de paso masculino en concreto. La presencia del bezote, y su importancia en la identificación del grupo de chamanes, hacen pensar que su imposición estaría ritualizada, pero consideramos que las representaciones de jóvenes en actitud bélica ejemplificarían mejor un posible rito de paso masculino. Los vasos asociados a estas figuras jugarían algún papel esencial en el consumo de ciertas bebidas dentro de los episodios de alguna ceremonia pública que se realiza con los jóvenes varones, en las que las pruebas físicas, lanzamiento de jabalina, fuerza y puntería, serían seguramente demostraciones del nuevo estatus de adulto adquirido. Pruebas físicas de entrenamiento militar de jóvenes, que ya vimos que se mantienen durante el siglo XVI, según la descripción de Cabello Balboa para la región de Esmeraldas.

Ritos de matrimonio

En cuanto al ritual del matrimonio, no constan tampoco referencias explícitas para la cultura Jama Coaque; sin embargo, entre los Manteños del XVI según refieren las crónicas *casábanse debajo de condición que los parientes y amigos del novio gozaban primero de la novia que no el marido*[448]. Esto mismo atestigua Pedro Cieza

[448] Garcilaso de la Vega, 1976: 223.

de León[449], sobre los indígenas de Puerto Viejo y algo similar se reseña entre los Kogi, donde el sacerdote murciélago está encargado de desflorar a la virgen casadera, costumbre que también se señalaba entre los indios de Cumaná (Venezuela). Según Antonio de Herrera[450] *tenían por honrosa costumbre que ellos (los sacerdotes) las quitasen la virginidad* y en el Golfo de Paria (Venezuela) *todos llevan a sus mujeres para la desfloración a los sacerdotes, llamados pinches*[451] –en realidad *piaches*–. Fernández de Oviedo[452] explica también esta costumbre indicando que, en el pueblo de Aruacay, cuando una moza virgen va a contraer matrimonio, *ha de dormir primero con ella é averla aquel su piache o sacerdote para que sea dichosa en el casamiento…*

Los matrimonios probablemente habrían de ser exógamos, es decir, no podrían realizarse entre miembros del mismo clan, y a juzgar por las figuritas comentadas en las que se aprecia a la joven con su posible ajuar o dote, la familia de la novia sería la encargada de proporcionarla.

Según Brown (1963: 840-842) existe una relación directa entre el tipo de ritual de iniciación femenino y la residencia postnupcial, de manera que estos ritos no se celebran cuando la residencia es patrilocal, ya que este cambio de residencia constituye, en sí mismo, la transformación que evidencia el nuevo estado. Sin embargo, estos rituales sí son frecuentes en aquellas sociedades en las que la mujer contribuye notablemente a la subsistencia, asegurando la competencia de la nueva mujer a través del rito. Aunque quizá esta hipótesis no sea completamente extrapolable a todos los casos, pues por ejemplo los Tikuna mantienen un ritual de paso femenino con aislamiento ritual, pese a que la residencia es patrilocal, esta interpretación resulta interesante como base de partida para una posible hipótesis a aplicar a las sociedades arqueológicas y de esta forma plantear la filiación y la existencia de grupos de parentesco y residencia postnupcial.

La residencia es patrilocal principalmente cuando el hombre es quien contribuye al sustento alimenticio en mayor medida o bien existen constantes guerras internas pero que no impliquen largas ausencias. Si la importancia productiva del grupo recae en la mujer o es similar entre ambos sexos, la residencia probablemente será matrilocal. Por lo tanto, esta residencia postnupcial se verá condicionada por la división sexual del trabajo y la contribución de cada grupo sexual al sustento del conjunto[453]. La residencia matrilocal estará condicionada a una baja división sexual del trabajo y ausencias de guerras internas.

En el caso de la cultura Jama Coaque es evidente el papel de la mujer en el ciclo agrícola, y su contribución al mantenimiento familiar, lo que se evidencia iconográficamente en la importancia de las representaciones de figuras femeninas, especialmente en relación con determinados cultivos como la piña o el maíz, que al igual que entre los Munaine de Colombia son cultivos de los que se ocupa la mujer. Sin embargo, también son frecuentes las figuras de guerreros, por lo que es posible que este otro aspecto vinculado a la guerra también haya que considerarlo en la residencia postnupcial.

¿Puede inferirse algo sobre el linaje[454] Jama Coaque? ¿Quién era el antepasado común de los miembros del linaje (patrilineal si fuera hombre, matrilineal si fue mujer, o ambilineal según cada caso)? ¿Se refieren a algún animal legendario como antepasado mítico que sirva para establecer diferenciaciones de clanes o linajes? –y en este caso, ¿se denominarían estos como los animales, portarían sus atributos y estamparían su emblema para el reconocimiento de sus miembros?–. Si existe una residencia matrilocal, es posible que el linaje fuera de filiación matrilineal, y este tipo de filiación se suele generar cuando la guerra, la caza o el comercio, detentado por los hombres, implican largas ausencias de estos, o como hemos dicho anteriormente, no existen.

A nuestro juicio y considerando la extraordinaria continuidad de las tradiciones en la cultura Jama Coaque, ha debido predominar una organización matrilocal y quizá un linaje matrilineal, ya que dichas tradiciones suelen reposar y transmitirse de madre a hijos. En este caso, como sociedad matrilineal, la realización del ritual de pubertad femenino sería uno de los momentos clave del ciclo vital y de organización del grupo. Por otro lado, la presencia de mujeres cacicas en la zona, atestiguada en la época de contacto, así como las repre-

[449] Cieza de León, 1984 [1553], cap. XVIII: 123.
[450] Herrera, 1945 [1601], tomo IV, libro IV, cap. X.
[451] Benzoni, 1967 [1572], libro I: 26.
[452] Fernández Oviedo, 1852, tomo II, libro XXIV, cap. III: 222 y cap. XII: 255.
[453] Korotayev, 2003: 339, 353 y 354, figs. 3, 4.
[454] Se entiende por *clan* un grupo de filiación unilineal con ascendencia común basada por lo general en un antepasado mítico y por *linaje* un grupo de filiación unilineal basado en una filiación patrinlineal o matrilineal real.

sentaciones iconográficas de algunas figuras femeninas consumiendo alucinógenos, o sentadas sobre taburetes, demuestra que aunque existiera una dominación masculina en el ámbito de la esfera política y bélica, la mujer no estaba completamente excluida. Menos aún de asuntos religiosos, donde se desarrolla un grupo femenino de especialistas en el culto posiblemente gestoras de templos o períodos rituales dedicados a ciertas divinidades femeninas o clánicas.

De hecho Thomas Cummins y otros (1996: 38) llegan a la misma conclusión en su estudio sobre las pintaderas Jama Coaque y su vinculación con el género femenino. Si las pintaderas servían para *marcar* la pertenencia de objetos o personas a determinados grupos sociales, y la mujer es quien detentaba el *poder* de atribuir esta pertenencia, sin duda, se estaba reconociendo su papel como generadora o ratificadora de pertenencia y quizá incluso se trate de mujeres cacique.

Admitiendo como hipótesis, para la cultura Jama Coaque, una posible matrilocalidad y matrilinealidad –o en ocasiones un sistema avuncolocal–, los antepasados y divinidades del clan se relacionarían principalmente con esas líneas. Probablemente existirían clanes organizados en distintos linajes, con restricciones para el matrimonio entre miembros integrantes de los mismos[455].

Entre los Shuar, por ejemplo, se constata la costumbre de heredar las tierras de madres a hijas, siguiendo un principio de uxorilocalidad que en los últimos años se ha venido debilitando[456]. Y entre los Incas persistieron ambos sistemas de linaje, al menos así parece en función de la estructuración de los ayllus (patrilineal) y de las panacas (matrilineal)[457].

La descendencia matrilineal no implica una estructura de matriarcado, pues el dominio puede ser ejercido por el varón, dando prioridad a la figura del tío materno, que es una referencia constante en los grupos prehispánicos de Ecuador. La descendencia del clan suele ser por vía matrilineal, es la forma de asegurarse una línea directa y segura de descendencia o parentesco.

En este caso, el ejemplo etnográfico permitiría vislumbrar la articulación de un sistema de parentesco similar al de Jama Coaque. Levi-Strauss (1975: 150) refiriéndose a los Tikuna, organizados en unidades de filiación patrilineal y exogámicos, es decir, que no permiten el matrimonio dentro del mismo clan, denominó exogamia hipertotémica –miembros del mismo clan animal o afines, no pueden casarse entre sí y utilizan al animal totémico en parte para consumo, pero también como un símbolo distintivo–. Y estos símbolos los hemos reconocido sobre todo en la mujer tatuada, por lo que se refuerza la hipótesis del matrilinaje en esta cultura.

Rituales de enterramiento

¿Cuál es el patrón de enterramiento Jama Coaque? Al no haber podido encontrar referencias arqueológicas directas que describan los enterramientos y ajuares en esta cultura, nos basaremos de nuevo en analogías con otras regiones, así como en las descripciones de cronistas. Entre estas, algunos comentarios mencionan la existencia de *mezquitas* para el descarnado de los cadáveres en la región Jama Coaque. Más adelante volveremos sobre este interesante espacio, al tratar de los templos para *desollar*.

Existiría por tanto un tratamiento previo del cadáver y un enterramiento posterior. En Colombia se describen enterramientos en tumbas de pozo y cámara, con un procesamiento del cadáver, que implica el secado del mismo más que una momificación en sentido estricto, y sacrificios humanos como acompañamiento. Como la cita es precisa y prolija, y corresponde a una fecha bastante temprana, la incluimos casi completa:

La manera que tienen de enterrarse, cuando se muere algún señor, es en el campo, en parte escondida; y ansí hacen la sepultura los criados y gente que guarden secreto donde está; y primero que le entierren, le ponen entre 2 fuegos en una barbacoa a manera de parrillas a desainar hasta que se para muy seco, y después de muy seco, le envijan con aquella vija colorada que ellos estando vivos se ponen, y pónenle su chaquira en las piernas y brazos y todas las joyas de oro que

[455] Pero, no se trata más que de una hipótesis, y es posible que la sociedad Jama Coaque estuviera realmente organizada según un sistema patrilineal. En este caso la representación de *vendedoras* estaría mostrando quizá una parte de la ceremonia del matrimonio, en lugar de la del rito de paso, o ambos simultáneamente, que tendría lugar en edades realmente tempranas, pues como se ha visto, la fisiología es la de la primera menstruación.

[456] Perruchon, M, 1997: 50.

[457] Ayllu y panaca se distinguen sobre todo porque el primero era un linaje patrilineal, mientras que el segundo posiblemente mantenía un sistema matrilineal (Rostworowsky, 1995).

él estando vivo se ponía en sus fiestas, y envuélvenle en muchas mantas de algodón que para aquel efecto tienen hechas. y guardadas de mucho tiempo, y es la cantidad de mantas que le ponen tanta, que hacen un bulto como tonel. que 20 hombres tienen harto que alzar: y van tan por orden puestas y cosidas, que hay que deshacer en él para quitárselas, cuando alguno se topa. mucho. Y después de puesta toda esta ropa, estando él en medio de ella envuelto en sus algodones, le llevan a la sepultura que tienen hecha, y allí matan 2 indios. de los que a él le servían y pónenle el uno a los pies y el otro a la cabeza. La sepultura es muy honda y de dentro hecha una grande bóveda, que pueden estar 4 de a caballo, con una puerta que se cierra con unos palos que no se pudren, y así queda el cacique en esta bóveda; y cerrada esta puerta, se salen los indios que metieron al cacique, e inchen de tierra aquel hoyo que han hecho que es muy grande, de 4 ó 5 estados en alto. y queda el cacique metido en hueco; y para que no se vea que allí ha habido sepultura ni señal de ella, labran encima y siembran maíz y otras cosas, por manera que no se vea ni haya señal. Cuando el cacique meten en aquella bóveda, a un cabo de ella ponen sus armas y sillas en que se solía sentar y tazas con que solía beber y vasijas llenas de vino y platos llenos de las maneras de manjares que él solía comer, y dicen que lo hacen para que coman de noche, y así escuchan de noche encima de la sepultura muchos días, para ver si lo oirán... (Robledo, Jorge, 1991 [1545]: 5-6).

El tipo de enterramiento más frecuente, para aquellos cuerpos que no se desecan para conservarse en los templos o viviendas, sería una tumba de pozo, en la que se introduciría el ajuar más preciado en vida por el difunto:

Cuando los señores morían, hacían una sepultura redonda con su bóveda, la puerta a donde sale el sol, y en ella le metían, acompañado de mujeres vivas y sus armas y otras cosas, de la manera que acostumbran todos los más que quedan atrás. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LV: 244-245)

El nombre es una parte sustancial del individuo, de ahí que se ritualice la imposición del primer nombre o el cambio del mismo durante el rito de paso a la madurez. Un nuevo cambio de apodo se realiza para remarcar otro estado vital del individuo, en este caso el de viudedad. Esta costumbre se mantenía en la parroquia Julio Moreno, en la península de Santa Elena hasta hace unos años[458], y consistía en la imposición de un apodo al viudo o viuda, en relación con algún acontecimiento relacionado con el día del fallecimiento de su pareja. Apodo por el que, en adelante, pasaría a ser reconocido en la comunidad. En todo caso, se protegía así el nombre verdadero de la persona, posiblemente evitando que el difunto lo reclamara para acompañarle al otro mundo, al confundirlo con un nuevo apodo.

8. Los recintos ceremoniales y templos

Poco es lo que se conoce en relación con la vida ceremonial o religiosa de las culturas de la costa del Ecuador Prehispánico, pero tampoco se sabe mucho más sobre los espacios y recintos donde estas ceremonias tenían lugar. Algunos testimonios de unos cuantos cronistas refieren la existencia de templos, cultos, objetos de culto, ceremonias o el oficio de sacerdote[459]. Asociando estas informaciones con los datos recuperados a través de las excavaciones arqueológicas, e interpretando algunas evidencias mediante analogías etnográficas, es posible dibujar someramente un primer esbozo del conglomerado de espacios ceremoniales de la cultura Jama Coaque.

Una red o abanico de espacios de lo más diverso, la mayoría de ellos no constatables aún arqueológicamente, pero sin duda existentes, según muestran las representaciones iconográficas. Los lugares sacros del ámbito prehispánico podían estar ubicados tanto en los poblados y centros ceremoniales, como formar parte de ámbitos naturales no habitados, tal y como describe el padre Bernabé Cobo en otra región:

Estos templos y adoratorios, así del Cuzco como de las otras partes del reino, estaban unos en poblado y otros por los campos, sierras y montañas agrias; unos en los caminos y otros apartados dellos; en los sembrados y en tierras de labor... No todos los adoratorios eran templos y casas de moradas; porque lo eran los cerros, quebradas, peñas, fuentes, y otras cosas a este tono, no tenían casa ni edificio, sino cuando mucho un bubio o

[458] Lindao y Stothert, 1994.

[459] Cieza de León, 1984 [1553]; Zárate 1947 [1555]; Benzoni, 1967 [1572], y otros recopilados por Saville, 1909.

choza en que moraban los ministros y guardas de las dichas guacas. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XII: 167)

Considerando el contenido de esta cita y la que refiere a continuación del padre Acosta, podría establecerse una primera clasificación de los templos, según el espacio o ubicación en que se asientan, en cinco tipos o formas de utilización del espacio religioso o los usos ceremoniales de los mismos: en parajes naturales, en las casas comunales, en las casas de los caciques y, finalmente, en los templos y santuarios.

Pero, reduciendo la idolatría a cabezas, hay dos linajes de ella: una es cerca de cosas naturales; otra, cerca de cosas imaginables o fabricadas por invención humana. La primera de éstas se parte en dos, porque, o la cosa que se adora es general, como sol, luna, fuego, tierra, elementos; o es particular, como tal río, fuente, o árbol, o monte, y cuando no por su especie, sino en particular, son adoradas estas cosas; y este género de idolatría se usó en el Perú en grande exceso, y se llama propiamente guaca.

El segundo género de idolatría, que pertenece a invención o ficción humana, tiene también otras dos diferencias: Una de lo que consiste en pura arte y invención humana, como es adorar ídolos o estatuas de palo, o de piedra o de oro, como de Mercurio o Palas, que, fuera de aquella pintura o escultura, ni es nada, ni fue nada. Otra diferencia es de lo que realmente fue y es algo, pero no lo que finge el idólatra que lo adora, como los muertos o cosas suyas, que por vanidad y lisonja adoran los hombres. De suerte, que por todas contamos cuatro maneras de idolatría que usan los infieles, y de todas converná decir algo. (Acosta, J., 1608 [1589], *Historia Natural y Moral de las Indias*, libro V, cap. II)

Los espacios naturales

Con toda seguridad, además de las ceremonias que tuviesen lugar en el interior de los templos prehispánicos de la costa ecuatoriana, se desarrollarían paralelamente actos ritualizados y ceremonias de comunicación con los seres sobrenaturales en espacios naturales, accidentes geográficos o elementos de la naturaleza que destacaran por algún motivo señalado, como cumbres nevadas, altos cerros, fuentes de agua, lagos y lagunas. Todos ellos se conciben como espacios cosmológicos que ofrecen una conexión simbólica entre los distintos universos –cielo, tierra e inframundo–. Y, entre ellos destacan también los puntos cardinales e intercardinales, los centros sagrados y espacios vinculados al origen de los linajes y de custodia de sus símbolos.

Se trataría de lugares de referencia de las distintas etnias y culturas que canalizan las expresiones del culto religioso, y que aún hoy día siguen siendo reverenciadas como huacas, apus o jircas, es decir, hitos fundamentales de la cosmología de los habitantes norandinos, especialmente del ámbito serrano. No constituyen únicamente espacios naturales de culto, sino que estos hitos geográficos se conciben como manifestaciones de auténticas divinidades, y son reverenciados como tales.

Tanto el Consejo de Indias como los Concilios celebrados en territorio del Virreinato fueron legislando sobre diversas actuaciones que pretendían no solo completar la catequización, sino también fomentar la construcción de edificaciones religiosas cristianas –iglesias, capillas y monasterios– como elementos esenciales de difusión de la nueva doctrina. En este sentido, la constitución del I Concilio de Lima de 1551, hace hincapié en que:

Todos los ídolos y adoratorios que hubiere en pueblos donde hay indios cristianos sean quemados y derrocados; y si hubiere lugar decente para ello se edifique una iglesia o al menos pongan una cruz. (González, J., 1990: 199)

Es más, parece obvia la intención de apropiarse conscientemente del significado simbólico de estos espacios naturales sagrados reconvirtiéndolos en ámbitos de culto de la fe cristiana, como la Iglesia había hecho durante siglos en el Viejo Mundo. Así, el Sínodo de Quito de 1570 relaciona los principales hitos naturales que recibían atención simbólica especial por parte de los grupos indígenas y lo que debe hacerse para cristianizarlos, que básicamente consistía en sobreponerles una cruz:

... y también mandamos poner cruces en las muchas guacas y adoratorios que hemos mandado destruir en las juntas de los caminos, en las entradas y salidas de los páramos, en los nacimientos de las fuentes, en las lagunas y los cerros altos: porque generalmente, estos

lugares son guacas y adoratorios de los indios. (Sínodo de Quito de 1570, en Ramón Valarezo, 1987: 62)

En capítulos anteriores se ha puesto de manifiesto la importancia del culto a la lluvia en la cultura Jama Coaque, y por tanto es de suponer la existencia también de una relación directa entre los dioses de la lluvia y los cerros[460] donde se formarían las nubes que posteriormente precipitarían fertilizando los campos. De hecho, las pirámides y construcciones ceremoniales probablemente representen una domesticación o aculturación de estos cerros naturales y una recreación del conocimiento cosmológico y el pensamiento cosmogónico.

Las áreas naturales alteradas, es decir, los bosques y llanuras convertidos en campos de cultivo también requieren la presencia de divinidades y puntos sagrados remarcados, a los que ofrendar antes del inicio de la siembra o en la recolección. Pierre Duviols[461] refiere cómo, en el área Andina, en medio de las chacras de cultivos se colocaban unas piedras largas, denominada *guanca*, y en ocasiones unas figuras hechas con paja y troncos, que igualmente representaban a la divinidad y se ubicaban antes de iniciar la siembra, quizá también con la función de espantar las aves para evitar que comieran las semillas. Como el ámbito de extensión de esta práctica ritual es muy extenso, es posible que en la región norandina también se practicara. Oviedo recoge en Centroamérica la costumbre de colocar imágenes de divinidades en los campos de cultivo, y a continuación de este comentario enlaza con los hechiceros, así que probablemente asumía que los chamanes eran quienes velaban por los cultivos:

Muchas veces ví en aquella provincia de Nicaragua en diversas heredades: que á los cornijales (en los ángulos de la parcela) *dellas tenian puesto los indios çiertos palillos atados, é tambien algunas hojas rebujadas* (envueltas o cubiertas) *en otras partes, ó pedreçuelas, ó otras señales conocidas, é la hierva de en torno limpia, ó algunos trapillos de algodón. É en fin, parecçian estas cosas hechas con arte ó por algún respeto, o de las aves, ó porque granasse lo sembrado ó no se abuchornasse, ó por otros fines que yo no sé juzgar; y en esto tal los que se ocupaban eran en especial unas viejas mal encaradas é disformes.* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro VII, cap. XVIII: 285)

Las casas comunales

En la costa ecuatoriana, desde el período Valdivia, hacia el 2500 a.C., se documenta la existencia de las denominadas *Casas de Reunión*[462]. Se trata de un montículo que preside la plaza central del sitio arqueológico de Real Alto, y que presentaba grandes pozos en los que se habían desechado los restos de los festines, tales como vasijas fragmentadas y huesos de animales.

Este tipo de estructuras comunales, conocidas también como *Casas de Hombres*, se documentan entre los Shuar, del oriente ecuatoriano, o entre los Cayapa de la región costera del Ecuador. En este grupo la segregación sexual es muy fuerte y se manifiesta en todos los aspectos de la vida cotidiana, por ejemplo, aislando los espacios donde comen los hombres del de las mujeres mediante finos tabiques de caña. Las mujeres comen junto al fogón y los hombres en el centro de la vivienda, separación que se hace mucho más acentuada aún durante las ceremonias y fiestas. En ellas, las mujeres preparan los alimentos, mientras los hombres tocan los instrumentos musicales, hablan y beben, juntándose tan solo para la danza.

Para la cultura Jama Coaque no es posible confirmar la existencia de este tipo de ámbitos de actividad ceremonial con división sexual del espacio, aunque, ¿la presencia de representaciones de guerreros podría sugerir la existencia de una casa de los hombres? Si esta casa existía en Jama Coaque sería más bien como una pervivencia de un rasgo de un pasado tribal en una sociedad compleja de sistema cacical y reconvertida en una casa de guerreros.

Las casas de los caciques

En algunas culturas, el propio cacique se apropia y adueña del espacio ceremonial que en otros grupos era comunal, construyendo al mismo tiempo una vivienda y un templo, y ejerciendo, por lo tanto, algunas

[460] En México, en la cumbre del cerro Tlalocan se había construido un patio cuadrado con una cerca blanqueada que era visible desde la distancia, así como un templo con una estatua de Tláloc rodeada de muchos idolillos que representaban a los otros cerros, cada uno con el nombre del cerro correspondiente (Broda, Johanna, 1971: 278-279).

[461] Duviols, 1974: 279-280.

[462] Marcos, 1988a: 39.

de las funciones de sacerdote principal de la misma. El señor es *dueño de la casa* entendiendo esta no solo por el espacio habitable sino por el grupo familiar extendido, y la casa o el espacio ceremonial lo legitima como tal. Según Oyuela-Caicedo (1998: 40) existe una correlación directa entre el rango y la decoración arquitectónica, en lo que denomina *house societies* o cacicazgos[463].

Así que, en algunas de estas culturas, el cacique ejercía también como chamán principal, conductor de ciertas ceremonias y bailes, promotor de ciertas celebraciones solemnes y distribuidor de bebidas fermentadas para las mismas, y así puede interpretarse por ejemplo el término *puendo* con el que se designan a los caciques de Cayambe[464]. Esta función religiosa del cacique, especialmente en las principales ceremonias de fertilidad agrícolas, queda bien atestiguada en las fuentes históricas:

Las casas que hacen los señores y caciques es un buyyo grande como una iglesia, y éste es donde hacen presencia y se juntan a beber. Duermen en otras casillas chicas que tienen cuarenta o cincuenta pies en largo y hasta diez y ocho en ancho. Las paredes de los buyyos grandes son de tapia y los otros de bahareque. (Anónimo de Quito, 1991: 216)

La casa del curaca representaba por consiguiente, no solo el centro político sino también el punto central del orden cósmico[465], todo lo cual quedaba exteriorizado en su forma y su diseño, que en el caso de la sierra norandina era circular[466]. *Estas imágenes infernales tenían en sus casas en partes y lugares diputados é obscuros que estaban reservados para su oración* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro V, cap. III: 138).

Por tanto, la vida ceremonial y civil del grupo, presidida por el cacique, tiene lugar en una casa de tamaño mayor que el resto, grandes construcciones, quizá similares en su forma de edificación a las del resto de la comunidad, excepto por su tamaño y función, y la existencia de algún espacio público. Lo más interesante es la comparación que el cronista sugiere entre este tipo de casas como *iglesias*, en lugar de hacerlo con palacios, casonas, foros, lonjas o cualquier tipo de edificación civil, pues recalca así el hecho de que en su interior se reúnan gentes para la realización de ceremonias de carácter sagrado y no solo civil.

Su función esencial sería la de reunir a la gente o como refiere el propio cronista el lugar donde hacen presencia, entremezclando las funciones de integración social con las del ritual religioso. Reuniones de carácter religioso o ceremonial en las que, al igual que en las de las casas comunales, las bebidas fermentadas y los alucinógenos juegan un papel fundamental.

En la descripción de la provincia de Ancerma, también en Colombia, Robledo anota cómo en la casa de los caciques se juntan a realizar las fiestas y borracheras, con consumo de bebidas, bailes y cantos:

Cuando ellos hacen alguna fiesta, es juntarse en la casa del señor muchos caciques y muchos hombres principales y beber y bailar, y allí cantan y hacen otras mañas de fiesta, que les dura 3 y 4 días y noches, porque como la noche les tome en la fiesta, no se van a echar ni se quitan de ella sino borrachos y haciendo visajes... (Robledo en Ponce, P., 1991: 3)

Refiriéndose al grupo de los Cañari de San Francisco de Pacha y San Bartolomé de Arocxapa, en la relación de Cuenca, fray Domingo de los Ángeles también describe cómo el patio de la vivienda de los caciques servía para juntar a los indios a fin de organizar el trabajo y las fiestas:

... la forma de las casas que moran son unas redondas y otras largas. Tienen las casas de los caciques a la entrada patio, donde manda el cacique juntar sus indios y les predica y amonesta el orden que han de tener en hacer lo que el corregidor y demás justicias de Cuenca mandan, y cómo han de pagar el tributo a su encomendero; y acabado lo dicho, los manda dar de comer y beber en el dicho patio. (VVAA, 1991 [1583]: 380)

A la entrada de estas residencias de los caciques, en ocasiones, se dispondrían también ídolos e imágenes sagradas, como las que describe Cieza de León en la provincia de Paucura (Colombia), *junto a la puerta del principal señor, que había por nombre Pimana, estaba un ídolo de madera tan grande como un hombre, de buen cuerpo; tenía el rostro hacia el nascimiento del sol y los brazos abiertos* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XX: 127).

---

[463] El cacique es literalmente el *dueño de la casa o casas* según el significado del término Arawak del que deriva la palabra extendida por los conquistadores españoles.

[464] Haro Alvear, 1977.

[465] Espinosa W., 1988, tomo II: 98.

[466] Berzosa, Gutiérrez e Iglesias, 1990.

Evidentemente, los doctrineros percibieron el significado simbólico de esta función complementaria de las casas de los caciques, tanto desde un punto de vista ceremonial como de cohesión social y pervivencia de las costumbres, y de ahí que el Sínodo de Quito (1570), nuevamente dispusiera la colocación de cruces, en este caso en la propia casa del cacique aprovechando que las gentes acuden a estas viviendas para actividades ceremoniales:

... poner cruces a los caciques y señores en sus patios para que allí concentren las gentes a rezar. (Sínodo de Quito, 1570, en Ramón Valarezo, 1987: 67)

Esta situación no es exclusiva de la sierra norte del Ecuador, aunque sea aquí donde se recoge mayor número de evidencias históricas, y así, en el sur de Colombia para la provincia de Arma, Colombia, Cieza de León menciona la falta de templos, pero en su lugar, sugiere la existencia de capillas o espacios de adoración en el interior de las viviendas de los señores. Estas pequeñas habitaciones estaban decoradas con esteras, aderezos, incensarios:

Casa de adoración no se ha visto ninguna, más de que en las casas o aposentos de los señores tenían un aposento muy esterado y aderezado. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XIX: 124)

Y no solo refiere su existencia sino que también describe el interior de estos templos que los principales o caciques de la región tienen en sus viviendas, custodiando imágenes de antepasados y divinidades:

Dentro de las casas de los señores había, entrando en ellas, una renglera de ídolos, que tenían cada una quince o veinte, todos a la hila, tan grandes como un hombre, los rostros hechos de cera, con grandes visajes, de la forma y manera que el demonio se les aparecía; dicen que algunas veces cuando por ellos era llamado, se entraba en los cuerpos o talles destos ídolos de palo y dentro de ellos respondía; las cabezas son de calaveras de los muertos. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XXI: 127-129)

Algunos de los objetos que se dispondrían en el interior de los templos son los incensarios. Así lo describe Cieza de León para la región colombiana, donde encontró, en el interior de uno de ellos, un aposento en el que se había dispuesto un gran número de incensarios de cerámica para quemar ciertas yerbas y flores, que seguramente producían un evidente efecto alucinógeno, pues a continuación refiere que se les aparecía el demonio con ojos resplandecientes. La inhalación del humo de esos inciensos tenía entre otras aplicaciones, la de la adivinación.

... en Paucora vi yo uno destos oratorios, como adelante diré; en lo secreto dellos estaba un retrete (nota 100: pequeño aposento) *y en él había muchos encensarios de barro, en los cuales en lugar de encienso, quemaban ciertas hierbas menudas; yo las vi en la tierra de un señor desta provincia, llamado Yayo, y eran tan menudas que casi no salían de la tierra; unas tenían una flor negra y otras la tenían blanca; en el olor parescían a verbena; y éstas, con otras resinas, quemaban delante de sus ídolos; y despues que han otras supersticiones viene el demonio, el cual cuentan que les aparece en figura de indio y los ojos muy resplandecientes, y a los sacerdotes o ministros suyos daba la respuesta de lo que preguntaban y de lo que querían saber.* (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XIX: 124-125)

El incensario, por tanto, no solo tenía la función de quemar ciertas resinas o maderas olorosas, para impregnar el espacio sagrado, e incluso en ocasiones apoyar el trance alucinógeno, sino que además también servía como instrumento mágico para la comunicación con las divinidades, especialmente para ayudar a la atracción de la lluvia o la invocación de ancestros. Los ejemplos Jama Coaque (fig. 113a) y la mesa ritual (fig. 113b) presentan un mismo tipo de personaje ataviado con indumentaria ceremonial, en la que destaca el faldellín que hemos reconocido ya entre los danzantes.

El humo es el vehículo de trasmisión de mensajes a las divinidades, una forma directa y rápida de comunicación. Entre los Mayas, al copal para quemar en el incensario le añadían como ofrenda la sangre del propio cuerpo, como forma de agradar a la divinidad enviando el mensaje del sacrificio realizado, mediante el humo ascendente.

También eran utilizados incensarios entre los Manteños, cultura de la que proceden las figuras de incensarios antropomorfos más conocidas[467]. Un tipo de incensario, el que se asemeja al *cucharón Manteño*,

[467] Véase, por ejemplo, MAM 03770.

Fig. 113a. Incensario? Cultura Jama Coaque (20,7 x 15,5 x 24,8 cm). MAAC GA-1.1598.80.

Fig. 113b. Mesa ritual. Cultura Jama Coaque (21,3 x 14,7 x 24,2 cm). MAAC GA-1.2751.84.

perforado con la finalidad de facilitar la aireación de las brasas y con el mango sonajero, se usaba en México en el mes de *Tlalocan* para atraer la lluvia. Con el cucharón incensario en la mano, el sacerdote de Tláloc echaba el humo en las cuatro direcciones del patio del templo haciendo percutir la sonaja con la intención de provocar la lluvia[468].

Pasao y Caráquez se integran en la provincia de Manabí pero formando parte de la región sur del ámbito de extensión Jama Coaque, y por tanto región limítrofe con Manteños, durante el período de Integración. Allí, Zárate describe el tipo de incienso que utilizaban, formado por una resina extraída de cierto árbol, y que era la misma que utilizaban para embalsamar, quizá el molle:

Tienen en esta provincia las puertas de los templos hacia el oriente, tapadas con unos paramentos de algodón, y en cada templo hay dos figuras de bulto de cabrones negros, ante los cuales siempre queman leña de árboles que huelen muy bien, que allí se crían, y en rompiéndoles la corteza, distila dellos un licor, cuyo olor trasciende tanto, que da fastidio, y si con él untan algún cuerpo muerto y se lo echan por la garganta, jamás se corrompe. (Zárate, 1947 [1555], cap. IV: 465)

Los elementos simbólicos y rituales no solo se disponían al interior de las viviendas de los caciques, o de los templos, sino también en el exterior. Nuevamente en las crónicas históricas sobre todo referidas a la región colombiana, se asocian los espacios ceremoniales con las viviendas de los caciques, delante de cuya puerta se colgaban las cabezas de los enemigos –tanto en las provincias de Arma como en Picara– que muestran los rostros pintados y los cabellos largos. A las cañas de las que colgaban les hacían un orificio por donde entraba el viento que producía un sonido característico[469]. Según Robledo (1991), esas cabezas de enemigos se colgaban en pequeñas plazas cercadas de madera que había a las puertas de las casas de los caciques. Es evidente que el cacique se ha apropiado de ese espacio comunal y de las ceremonias sociales y religiosas que en él se celebran.

Las casas de los caciques también custodiaban y exhibían los ídolos principales de la aldea, ya se trate del gran ídolo de madera del tamaño de un hom-

[468] Broda, J., 1971: 313.
[469] Cieza de León, 1984 [1553]: 133.

bre y con el rostro dirigido hacia el sol y los brazos abiertos, al que los indios sacrificaban víctimas humanas –todos los martes– en la provincia de Paucura[470], ya sean las hileras de ídolos, del tamaño de un hombre, con cabezas de calaveras y rostros de cera, en la provincia del Pozo y que en ocasiones respondían a las cuestiones que planteaban los señores[471].

¿Se trata de divinidades o más bien de representaciones de los antepasados? Es posible que estas figuras que se mencionan fueran imágenes de ancestros, antepasados fundadores de clanes o grandes hombres cuyos espíritus continúan ayudando al mantenimiento del grupo. Las ceremonias en las casas de los caciques tendrían más bien esta orientación, como culto a los antepasados en la petición de buenas cosechas, etc.

De estos y otros comentarios podemos concluir la existencia de unas *casas* especiales, que en ocasiones coinciden con las casas de los propios caciques, en las que se celebran este tipo de bailes y ceremonias, reuniones y fiestas, convocadas y dirigidas por los señores. Ya sea mediante la colocación de los denominados ídolos en la puerta de las viviendas del cacique o de las hileras de imágenes en su interior, lo que parece evidente es la vinculación de este linaje del cacique con los antepasados míticos y con algunas de las divinidades. Se produce una apropiación por parte del cacique del espacio sagrado de la comunidad, convirtiendo en templo su propia vivienda y de este modo autolegitimando de manera permanente su dominio y control.

Los caciques y sus hijos fueron un instrumento esencial en la aculturación religiosa. La educación de los hijos de los caciques fue el método empleado, no solo en la Colonia sino también durante la dominación incaica, como forma de extender el adoctrinamiento y como medio de aculturación. Para mantener el sistema, se crearon disposiciones especiales a fin de que los hijos de los caciques fueran educados en colegios –caso de la fundación del Colegio de San Andrés en Quito–, en donde aprender los fundamentos de la fe católica para su posterior transmisión a los integrantes de sus comunidades, convirtiéndose así, estos jóvenes, en nexo de unión entre los distintos tipos de creencias que concurren en la zona.

La importancia de la educación como factor aculturador quedó patente cuando el obispo de la Peña y el Sínodo de Quito dispusieron que cada doctrinero, en su iglesia, tuviese un colegio para adoctrinar y aculturar a los otros hijos de caciques y principales, y que contasen, por lo menos, con dos indios ladinos *preferentemente hijos de caciques*[472] para servir de monaguillos, siendo denominados por la Audiencia de Lima *Fiscales de Doctrina*.

Los templos

Más allá de los espacios naturales hierofánicos o del uso ceremonial de ámbitos comunales o viviendas de caciques, la presencia de templos, o como los define el padre Bernabé Cobo *casa y morada de los dioses y recámara de las cosas del cielo*[473], presidiendo y ordenando el espacio del poblado, está atestiguada en el Ecuador. El Montículo del Osario de sitio de Real Alto, en el período Formativo, funcionaba como templo pero no era tal en sentido estricto. Se había construido con un armazón de bajareque y estaba ubicado sobre una plataforma con rampa bajo la cual se habían enterrado una trompeta de *Strombus peruvianus,* y varias vasijas[474].

Un rasgo distintivo de los cacicazgos, según señala Reichel-Dolmatoff[475], es que la religión estaba articulada en torno a los templos, y en ellos es donde disponían los diferentes ídolos. La combinación de chamán + templo + ídolos, en principio, no parece haber existido en las sociedades tribales, mientras que en las grandes jefaturas esa conjunción posibilitó la transformación de los chamanes al status sacerdotal. Del mantenimiento de estos templos se encargaban los sacerdotes, como indica claramente Cieza de León, para Puerto Viejo:

Sus sacerdotes tenían cuidado de los templos y del servicio de los simulacros o ídolos que representaban la figura de sus falsos dioses, delante de los cuales, a sus tiempos y horas, decían algunos cantares y hacían las ceremonias... (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 221)

Durante el Desarrollo Regional, las culturas de la costa del Ecuador parecen articularse en torno a los

[470] Cieza de León, 1984 [1553]: 127.
[471] Cieza de León, 1984 [1553], cap. XXI: 129
[472] Espinosa, 1988, tomo II: 95.
[473] Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XII, cap. XXXV: 137.
[474] Uhle, 1927a y b.
[475] Reichel-Dolmatoff, 1990: 31.

ejes de influencia de grandes centros ceremoniales. La cerámica de la cultura Tumaco-Tolita muestra abundantes ejemplos de este conjunto de espacios ceremoniales, los templos. Y en Salango, Richard Lunniss[476] describe una estructura ceremonial compleja.

Los asentamientos con tolas pueden interpretarse como centros político-religiosos de los distintos grupos que conforman los diferentes cacicazgos, de manera que parece posible encontrar una jerarquización de asentamientos con este tipo de montículos ceremoniales. El mayor número de tolas y aquellas de mayor tamaño y complejidad, se ubicarían en los asentamientos que constituyeran cabeceras de cacicazgos, lo que podría definirse como la capitalidad del grupo, y que eran los asentamientos que los españoles buscaban para someter toda la región, como hicieron con Coaque.

Las tolas, especialmente aquellas que presentan un carácter ceremonial, como representación simbólica quizá de la montaña cósmica, son también una de las características de la cultura Jama Coaque. San Isidro (M3D2-001), como se han indicado, es un asentamiento ubicado en el valle del Jama, a 25 km de la línea de costa, que destaca por un inmenso montículo artificial de tipo plataforma. Esta gran tola, de 17 m de altura y unos 100 m de diámetro, tiene una marcada forma cuadrangular lo que sugiere su función ceremonial y administrativa dentro de un complejo cacical jerarquizado de asentamientos. Obviamente, el sistema de producción de esta jefatura permitía sostener una densa población residente y el mantenimiento de ese sector de la sociedad que no realiza actividades productivas[477], es decir, los sacerdotes que administraban el espacio ceremonial.

Pero no es el único ejemplo en la región Jama Coaque. La pirámide truncada de Sálima[478] tiene 50 m de largo x 34 m de ancho y una altura de 2,90 m; se trata también de otra tola ceremonial Jama Coaque, con rampa de entrada pavimentada con piedras, ubicada en un punto geográfico y simbólicamente estratégico, en un sector en el que se unen dos mitades, la confluencia del estero Sálima con el río Jama.

En la cultura Bahía, el principal centro ceremonial tuvo su asiento en la isla de la Plata, santuario en el que se realizaban ceremonias y rituales en los que jugaba un papel esencial la coca y los instrumentos musicales[479]. Allí sí se ha podido reconocer la existencia del recinto ceremonial con plaza para la celebración de rituales. Según Estrada (1962: 72), en el mencionado sitio de Los Esteros se localiza un montículo (el denominado D) que parece haber tenido una función ceremonial, atendiéndose a la forma más regular y, sobre todo, por la presencia de un muro, que seguramente cercaba el patio donde solían celebrarse las ceremonias religiosas.

En este caso, el área menos lluviosa permitía la construcción de este templo con otro tipo de materiales, pues se había levantado con ricos tejidos a modo de tiendas de campaña. Así describen los primeros cronistas el templo ubicado en la isla de la Plata, en relación con los pueblos que acaba de mencionar (Salangome, Tusco, Çerapez y Çalango, que conforman la alianza manteña):

> *... tienen una casa de oración hecha a manera de tienda de campo, toldada de muy ricas mantas labradas, a do tienen la ymagen de una muger con un niño en los braços...* (Sámano, 1985 [1528]: 182)

Como ya advertimos, dentro del espacio del poblado se ubicarían diferentes puntos sagrados, remarcados unos por la presencia de grandes figuras o ídolos, otros por los grandes tambores, además de los cuerpos rellenos de ceniza y cabezas clavadas[480] que describe Zárate, los vallados ceremoniales y los templos.

Las arquitecturas de los templos estarían ubicadas sobre esas tolas o montículos ceremoniales. No se han recuperado evidencias directas de la presencia de uno de estos recintos sagrados Jama Coaque, ni podemos inferir su distribución interior, si bien, a partir de las crónicas del primer contacto con los europeos, se puede identificar su *existencia*[481] y la presencia en su exterior de figuras antropomorfas.

El templo, sobre la tola, suele representar la concepción del universo, es un compendio del conocimiento astronómico y esotérico, una cosmogonía en la que se refleja, por ejemplo, el número de cielos o de inframundos, así como el punto intermedio o el centro.

[476] Lunniss, 2007: 20.
[477] Zeidler, 1994: 72.
[478] Museo Arqueológico y Virtual del Cantón de Jama. Edición web de Catherine Woodward. Fundación Ceiba.
[479] Echeverría, 1990: 202 y 203.
[480] Zárate, 1947 [1555]: 465.
[481] Zárate, 1947 [1555]: 465.

Estos templos en el área Jama Coaque estarían construidos con madera. La construcción de cabañas Kogi[482] se divide en secular y sagrada, ya sea rectangular o circular y en función del tipo de material utilizado, pues las primeras son de bahareque. Es decir, los templos, en este caso, a diferencia de las viviendas de los caciques, cuya característica diferenciadora era sobre todo el tamaño y la función, tendrían una forma y un material de construcción propio, distintos del resto de construcciones.

Probablemente, a juzgar por las maquetas en cerámica, en especial de la cultura Tolita, los templos Jama Coaque serían construcciones cuadrangulares con tejados a dos o cuatro aguas. Es posible, como aclara Zárate[483], que los templos orientaran sus puertas hacia el este y ese único vano estuviera cubierto con ricas telas de algodón.

El simbolismo del pilar del universo debe ponerse en relación con la concepción cosmogónica de los tres mundos. Cielo, tierra e inframundo corresponden a la creencia de un cosmos estratificado en mundos o niveles sobrepuestos, una constante en el pensamiento chamanístico, que son atravesados por un eje de comunicación por el que también el chamán puede viajar. Ese punto entre Cielo y Tierra, ese eje central, puede ser una montaña o una pirámide, pero también lo es el árbol sagrado, en ocasiones los pilares de las viviendas o de los templos, escaleras, puentes, y en realidad cualquier elemento que permita una ascensión, incluido el propio ser humano[484].

Desconocemos cómo se articulaba el interior de estos espacios sagrados para su funcionamiento. Podemos suponer que, a partir de las descripciones de algunos cronistas en el siglo xvi en otras áreas culturales, tendrían una organización similar a esta que describe Fernández de Oviedo en el poblado de Compachay, entre los indios Çondaguas, en el que, tras unas puertas de separación, quizá unas mantas decoradas que también servían para segmentar el espacio interior, se guardaban ídolos de madera, y colgados en las paredes y pilares, arcos y flechas, canastas con objetos de oro como pectorales, collares, vajillas, peines, zarcillos, así como los mismos cadáveres de los caciques:

Allí se halló un bohío á manera de mezquita ó casa de oración desta gente, dentro del qual estaban quatro palos hincados en tierra, teñidos de color roxa de brea, y ocupaban cuarenta piés de espaçio en quadro, porque de un palo á otro avia diez piés; y estaban çercados de mantas pintadas, y las cabeças de los palos tenian sendos rostros de hombres de relieve entallados y pintados de la misma color. Y dentro deste entoldamiento ó cuadra estaba un cuerpo muerto de un indio, metido en un ataúd de madera y muy bien hecho, y envuelto aquel difunto en dos mantas blancas de algodón, y el ataúd colgado de otra manta blanca, y de fuera de la cámara estaban dos catauros, que son á manera de çestas llenas de corteças de ençiensso ó de tales árboles, que olian como ençiensso y á manera de goma mezclada allí con ello, del mesmo olor... (Fernández Oviedo, 1852, tomo II, libro XXV, cap. III: 277)

Refiriéndose a Manta y su puerto, aún en el siglo xviii, Alsedo comenta cómo su iglesia principal continuaba teniendo un vínculo directo con los oráculos del *demonio*, lo que sugiere que, como era habitual, se habría sobrepuesto una construcción cristiana sobre el espacio-santuario principal de los Manteños, una huaca en la que habría tenido su presencia en tiempos prehispánicos alguna divinidad manteña:

Después de Puerto-viejo es Jipijapa, el más señalado en el número de población... y Manta el más aprovechado en concurrencia y comercio... En la principal Iglesia del Pueblo se venera un devotísimo Simulacro de Nuestra Señora, con el titulo de Monserrate, copia maravillosa, que todos los que la ven con alguna atención, conciben en los corazones tiernos, y amorosos afectos al original; y es común opinión de todos los Curas, que antes de que se colocase en su Templo, se oían voces, y se veían transformaciones de varias fieras, con que se hacía visible y respondía como oráculo el Demonio, para poseer, engañada, la sencillez de los indios; y que desde entonces cesaron aquellas visiones y se hicieron sus naturales los más dóciles en la instrucción de la Doctrina Cristiana, y los más constantes en la firmeza de los Misterios de la Fé, constituyéndose aquel Santuario común asilo de la piedad y de la devoción, donde acuden a pedir favor todos los demás Partidos de la Provincia, y tributan sus votos todos los navegantes... (Alsedo y Herrera, D., 1946 [1741]: 56 y 57)

Pero, del mismo modo que se han constatado diferencias entre los tipos de chamanes, existen distintos tipos de templos y funciones dentro de los mismos.

[482] Oyuela-Caicedo, 1998: 48.
[483] Zárate, 1947 [1555]: 465.
[484] Eliade, M., 2001: 216; Reichel-Dolmatoff, G., 1990: 23-24.

Fig. 113c. Plataforma para desecar cadáveres Native American Charnel House Théodore de Bry, 1590. America. pt. 1. Wunderbarliche, doch warhafftige... FVCC970.1 H28w. North Carolina Collection, Wilson Library. The University of North Carolina at Chapel Hill.

La función de los templos Jama Coaque: *mezquita para desollar*

Al igual que las casas de los caciques que se han mencionado, obviamente los templos, como *casas de las divinidades*, también contienen imágenes de dioses e ídolos y allí es donde se practicarían ciertos cultos y ceremonias.

Así pues, junto a estos espacios ceremoniales, debieron existir otras estructuras similares, en aquellas culturas en las que se llevaba a cabo la práctica de un enterramiento primario para el descarnado, o de tratamiento del cuerpo para su momificación, configurándose así dos formas de tratamiento de los cadáveres.

El *enterramiento* primario es el lugar en el cual el cadáver pasa el período de descomposición, para una vez limpios de carne, proceder a la sepultura de los huesos en su tumba definitiva. En la región del Cabo Pasao, que correspondería al límite sur de Jama Coaque, se contaba con este tipo de construcción especial, concebida como pudridero o secadero, y para la preparación del esqueleto, que describe Miguel de Estete:

Entraron en una provincia que se dice Pasao que está en una serreceta junto a la mar: gente belicosa y grandes adoradores de ídolos, de muchos dioses; en este pueblo se vieron grandes novedades de ritos que serían muy prolijas; pero la más notable es que en las mezquitas donde sepultan los muertos, usan de desollar el cuerpo y quemar la carne; y el cuero aderezado como badana, le envisten, la carnaza afuera, de paja; y así aspado, los brazos en cruz, le cuelgan del techo de la mezquita, y así ponen gran muchedumbre de ellos, que en entrando por la plaza, como vimos aquellos cueros estar colgados en cruz, pensamos, esta gente tener alguna noticia de Nuestro Señor Jesucristo y tener su imagen, hasta que vimos y entendimos lo que era. (Estete, M., 1960 [1535]: 354)

La mezquita es el templo musulmán y la utilización del término evidencia su consideración por parte del cronista como un espacio ceremonial de culto religioso no cristiano. Quizá la idea de pensar que allí sepultaban a los muertos es más bien una concepción o una *terminología* cristiana, asimilando las sepulturas en sarcófagos o losas en el interior de las iglesias, pero sí es probable, como hemos advertido en Colombia, que determinados cuerpos se conservaran dentro de algunos templos, tras un proceso de tratamiento del tejido blando para evitar su descomposición, o bien para reutilizar los huesos. En todo caso, parece que este comentario se refiere a unos tipos de templos construidos a propósito para el *enterramiento*, o lo que sería lo mismo, panteones en los que se conservan los restos de los antepasados más destacados, los linajes de caciques y señores. En este caso, el lugar de preparación del cadáver es el mismo espacio en el que se conservan las momias (fig. 113c).

Lo que resulta también llamativo de esta descripción de Miguel de Estete, es que en primer lugar menciona la disposición en el interior del templo de los cuerpos con brazos en aspa, y a continuación refiere que al entrar en la plaza vieron un gran número de ellos. Esto podría estar sugiriendo la disposición del espacio ceremonial, formado por una construcción, el templo, en cuyo interior se disponían los cuerpos de las momias y los ídolos, y un recinto abierto, o plaza, donde se realizarían ciertas ceremonias, en la que se disponían cuerpos rellenos de cenizas o cabezas trofeo.

Las referencias al sistema de preparación de los cuerpos rellenos de ceniza se encuentran en diversas citas de Cieza de León, en la zona de Pasaos, y en Colombia (valle de Lile, cerca de Cali):

En algunos pueblos destos indios tienen gran cantidad de cueros de hombres llenos de ceniza. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLIV: 224)

Costumbre que sin duda impresionaba a todos los que lo veían por vez primera, pues se relaciona también en la obra de Zárate, en donde indica la ubicación de los cuerpos, colgados de los pilares del interior de los templos:

Y en algunos templos, especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenían hombres y niños, crucificados los cuerpos, o los cueros tan bien curados, que no olían mal. (Agustín de Zárate, 1947 [1555], cap. IV)

El tratamiento de los cuerpos es por tanto diferente, unos se entierran, otros es posible que se guardaran en fardos, y otros se rellenan de cenizas y se cuelgan en aspa. Es evidente que este tratamiento diferencial respondería a una posición del individuo en vida. El común se enterraría, el gran señor conservaría su cuerpo o sus restos, y finalmente quizá los prisioneros de guerra sacrificados se exhibían rellenando los cueros de cenizas. Al menos es lo que podemos deducir de esta misma costumbre entre los Incas, para quienes esta forma de proceder con el cadáver, supone un recordatorio de una victoria o una advertencia para los enemigos. Así lo narra Cieza de León en el *Señorío de los Incas*, cuando refiere que tras la victoria del Inca Yupanqui sobre los Chancas:

A los Chancas, mandó que se hiciese una casa larga a manera de tumba en la parte que se dio la batalla adonde para memoria fuesen desollados todos los cuerpos de los muertos y se inchiesen los cueros de ceniza o de paja de tal manera que la forma humana paresciese en ellos, haciéndoles de mil maneras; porque a unos paresciendo hombres, de su mesmo vientre salía un atambor y con sus manos hacía muestra de lo tocar; otros ponían con flautas en las bocas. (Cieza de León, 1985, cap. XLVI: 141)

La costumbre de preparar el cadáver antes de su entierro se documenta también al norte de la región Jama Coaque, en Colombia, donde Gonzalo Fernández de Oviedo[485] insiste igualmente en que ese proceso tenía lugar dentro del templo, pero de nuevo como deducimos de la cita anterior, solo en aquellos templos específicamente destinados a ello, en donde desollan el cadáver, cuyo proceso consistía en colocar los cuerpos en unas camas altas dentro del templo, sacarle las tripas y rellenarlo de oro y piedras preciosas, para terminar envolviéndolo en mantas y colocándolos en los templos.

Un procedimiento para el secado del cadáver que Gonzalo Fernández de Oviedo describe, entre los grupos de Tierra Firme, como forma para la conservación de los cuerpos de los caciques. Para ello ponen el cuerpo:

... en torno de él, muy cerca, sin que la brasa ni la llama toque la carne del difunto, tiene muy gran fuego y muy continuo hasta tanto que toda la grasa y humedad se sale por las uñas de los pies y de las manos, y se va en sudor y se enjuga de manera, que el cuero se junta con los huesos, y toda la pulpa y carne se consume. (Fernández de Oviedo, 1986 [1526], cap. X: 85-86)[486]

Los cuerpos, una vez secos por el fuego o envueltos en fardos, se conservaban colocándose alineados en orden cronológico y de parentesco, en una parte específica de las casas de los caciques, o de los templos, de forma que se podía así reconocer cuántos señores había habido y la secuencia de sucesión. No deja de ser, salvando las distancias, una versión del *panteón real* dentro del *palacio*.

La existencia de casas de preparación de los difuntos para su entierro parece, por tanto, constatada también en la costa norandina en la época de contacto. En la cultura Jama Coaque se tratan determinados cuerpos para conservar su piel, una vez rellenos de cenizas, y se practica la reducción de cabezas, por lo que tanto las técnicas como las sustancias astringentes necesarias para la conservación de los tejidos blandos serían bien conocidas.

Una de estas sustancias astringentes sería la resina obtenida del árbol del molle (*Schinus molle*) que se utilizaba para conservar los cuerpos. En la descripción que hace de este árbol el padre Bernabé Cobo[487] menciona que es incorruptible, aromático y destila una resina blanca y olorosa que servía para

[485] También en Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXVI, cap. XXXI: 410.

[486] También en Fernández de Oviedo, 1853, tomo III, libro XXIX, cap. XXXI: 155.

[487] Cobo, B., 1964 [1653], tomo I, libro VI, cap. LXXVIII: 268.

Fig. 114a. Chamanes portando fardo estandarte. Cultura Jama Coaque (23,3 x 26,2 cm). MBCQ 1.36.80.

Fig. 114b. Chamanes portando fardo estandarte.* Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.19.81.

embalsamar y conservar a los reyes incas. Posiblemente fuera también la resina utilizada para quemar en los incensarios que refería Zárate en los templos Jama Coaque[488].

Aunque no se han reseñado evidencias directas, es posible que algunos personajes quizá fueran mantenidos como *mallquis* en fardos dentro de los templos, como se comentará a continuación, además de los cuerpos en aspas y las cabezas que se exhiben en el poblado.

Esta misma consideración de los cadáveres de antepasados como *divinidades* domésticas, que recibe el nombre de penates, es descrita por Pedro Mártir de Anglería en las *Décadas del Nuevo Mundo*, para la región de Curaiana:

Allí los cadáveres de los principales los extienden sobre parrillas, poniendo debajo fuego lento para que, consumiéndose la carne, poco a poco, se conserven desecados los huesos dentro de la piel, y después les dan honra y los guardan como penates[489]. *Recuerdan que vieron allí un hombre y en otra parte una mujer, colocados y conservados de esta manera.* (Mártir de Anglería, 1989 [1530], década primera, cap. VIII: 73)[490]

Y estos penates son los que se encontraron colgados en el interior de los techos de la casa del cacique:

Penetrando en las habitaciones interiores de este cacique, encontraron una cámara repleta de cadáveres colgados, pendientes de cuerdas de algodón. Preguntándoles qué significaba aquella superstición, se les respondió que eran los cadáveres de los padres, abuelos y antepasados del cacique Comogro. En cuya conservación ponen sumo cuidado, y cuentan que ese respeto se tiene por religión. Cada uno de los cadáveres, según su grado, tenía puestos vestidos sobretejidos con oro y perlas. Así la antigüedad veneraba a los penates. (Mártir de Anglería, 1989 [1530], década segunda, cap. III: 117)

Colgados en el interior de templos o casas de caciques se dispondrían también los *fardos sagrados* en la cultura Jama Coaque según evidencia la presencia de ciertas figuras cerámicas.

[488] Zárate, 1947 [1555]: 465.

[489] Según el Diccionario de la Real Academia, Penates son *dioses domésticos a los que daba culto la gentilidad.*

[490] El cronista vuelve a relatar el uso de las parrillas para desecar los cadáveres en Cumaná (Venezuela) (Década octava, cap. VIII: 526) y menciona que *los cuerpos que no se desecan, abriendo un hoyo en casa, los entierran con lágrimas y llantos.* Transcurrido un año sacan los huesos, los queman y guardan la calavera como cosa sagrada. En todo caso, una parte del antepasado sigue siendo venerada.

* Una figurita de búho, con las alas desplegadas y apuntadas, muy similar a esta arpía representada sobre el fardo, puede verse en el Museo Casa de Colón de Las Palmas de Gran Canaria, publicado en Martín Acosta, *et al.*, 1998: 97 (CCC135).

Fig. 114c. Chamanes portando fardo estandarte. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.4.81.

Los fardos sagrados

Las alegorías sagradas no solo se disponían en el interior de los templos. En el exterior de estas estructuras ceremoniales básicas se añadían elementos que hacían las veces de insignias o propaganda del tipo de culto o divinidad asociada. Como se ha visto, en algunos templos, según Zárate[491] se disponían pilares con cuerpos de hombres y niños crucificados y momificados, así como cabezas reducidas clavadas, y en la región de Caraque sobre las puertas de los templos figuras de hombres vestidos de dalmáticas.

De entre los símbolos sagrados de los templos, que reconocemos dentro de la parafernalia religiosa Jama Coaque, quizá uno destaca especialmente. Y, aunque no son muchos los ejemplos localizados con este tipo de representación, son suficientemente representativos para tratar de extrapolar algunas interpretaciones interesantes[492].

[491] *Y en algunos templos, especialmente en los pueblos que llaman de Pasao, en todos los pilares dellos tenían hombres y niños, crucificados los cuerpos, ó los cueros tan bien curados que no olían mal, y clavadas muchas cabezas de indios, que con cierto cocimiento los consumen, hasta quedar como un puño... En unos pueblos desta provincia, que llamaban Caranque, tenían sobre las puertas de los templos unas figuras de hombres con una vestidura de la mesma hechura de almática de diácono* (Zárate, 1947 [1555], cap. IV: 465).

[492] El fardo con un ave como figura central (MBCQ 1.36.80, 1.15.76), una arpía (MBCQ 1.19.81) o una cabeza reducida (MAAC GA-2.2900.86). Otros ejemplos, con la figura central fragmentada (GA-2.1218.79; MBCQ 1.15.76; GA-7.1267.79 que es el único con tres figuras, una no conservada, y otra de ellas una mujer) y en el Museo Etnológico de Barcelona (16-1789).

Fig. 114d. Chamanes portando fardo estandarte. Cultura Jama Coaque (24 x 24 cm). MBCQ 1.15.76. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 114e. Chamanes portando fardo estandarte. Cultura Jama Coaque (29,7 x 28,7 x 13,1 cm). MAAC GA-2.1218.79.

Se trata de los bultos o fardos sagrados (fig. 114) que reconocemos como un tipo iconográfico concreto dentro del repertorio cerámico Jama Coaque. Por el aspecto de las representaciones cerámicas se trata de pellejos curtidos o tejidos, rellenos de algún material que provoca un abultamiento central, que se llevan en procesión a modo de estandartes. Se trata de una composición en la que destacan un par[493] de figuras masculinas, a veces tres, que visten como los chamanes descritos. El fardo cuelga de un listón, seguramente de madera, rematado en sus extremos por dos figuras talladas que parecen reproducir la cabeza de un pez. Ese listón serviría para su manipulación durante el traslado en procesión por parte de los chamanes, pero además, cuenta con dos tiras cosidas que sin duda se utilizarían para colgar los fardos en el interior del templo, cuando no fuera llevado en procesión.

Otro ejemplo conservado en el Museo Etnológico de Barcelona (16-1789)[494], aunque atribuido a la cultura Tolita e identificado como posible representación de un estómago, muestra en realidad los mismos rasgos que estos fardos funerarios Jama Coaque en forma de botella. Sobre todo, los dos extremos en forma de gancho, atados por la base, para colgar el fardo. En este caso, el fardo está profusamente decorado con botones y apliques en forma de tiras que posiblemente representan las cuerdas con las que se ataba para evitar que el contenido se desparramara durante los traslados y manipulaciones.

Se trata, por tanto, según interpretamos *a priori*, de fardos funerarios que desempeñan el papel de estandartes religiosos, y que se dispondrían colgados en el interior de los templos, hasta que los sacerdotes-chamanes los sacaban en procesión en determinadas ceremonias. Y de este tipo de objetos nuevamente

[493] El número par en las ceremonias parece importante y se repite con frecuencia: dos aves, dos sacerdotes... que ejemplifican también el sistema binario del pensamiento andino.

[494] Esta vasija se publicó en el catálogo de la exposición *Culturas indígenas de los Andes Septentrionales*, 1990, comisariada por José Fernández Díaz. Figura 222, p. 119.

Fig. 115a. Personajes portando fardo funerario. Cultura Chimú (18,4 x 10,4 cm). MAM 10792. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

encontramos analogías en territorios y culturas próximas y alejadas.

En los códices de la región Mixteca y Zapoteca, entre otras, del área mesoamericana, es frecuente la representación de un tipo similar de bultos sagrados, que se encuentran asociados a los rituales de fundación, las ceremonias de entronización y las fiestas cíclicas de la comunidad[495].

Pero, a diferencia de los bultos mexicanos[496] en los que la estructura se forma a partir de la sobreposición de mantas que envuelven objetos sagrados, ya sean cenizas de ancestros, pieles de animales, piedras preciosas u otros materiales, los bultos Jama Coaque, de mucho mayor tamaño que los anteriores, parecen realizados con cuero hinchado y podrían contener también huesos y objetos mágico-sagrados, además de cenizas, si extrapolamos los comentarios de los cronistas sobre la costumbre de la región de rellenar pellejos con cenizas.

Desollaban los que cautivaban en sus guerras y henchían de ceniza los pellejos, de manera que parecían lo que eran; y en señal de victoria los colgaban a las puertas de sus templos y en las plazas donde hacían sus fiestas y bailes. (Garcilaso de la Vega, 1976: 223)

En este caso, estos fardos no parecen lo que fueron, como refería Garcilaso, es decir, no vuelven a reproducir el aspecto del cuerpo humano, sino una forma de bulto o fardo. Tampoco podemos afirmar que

[495] Herman Lejarazu, M., 2008: 75.

[496] ¿Por qué envolver en cenizas y cuero o en mantas los huesos, los objetos rituales o los elementos sagrados? De esta forma está claro que se ponen fuera del alcance de la contemplación de los fieles, lo que sin duda debe justificarse por la creencia en una poderosa carga mágica que estos objetos debían tener (y por tanto debían alejarse de la contemplación directa).

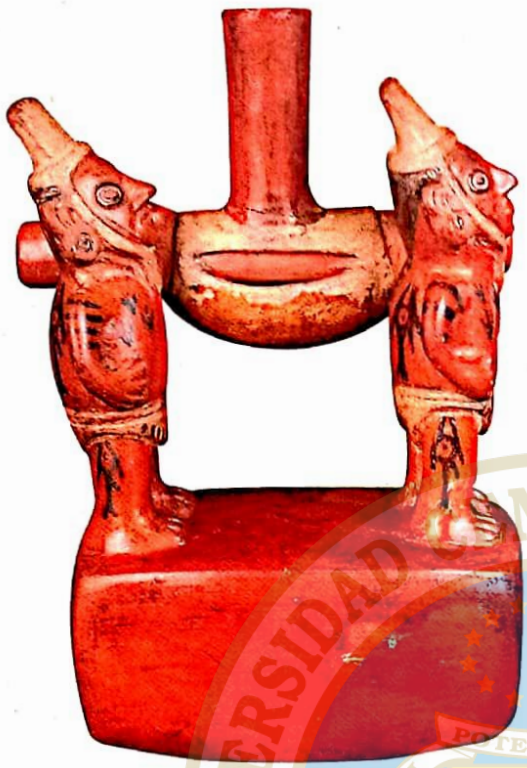


Fig. 115b. Personajes portando fardo funerario. Cultura Chimú (21,7 x 15.3 x 8,4 cm). MCHAP 3374.

estuvieran realizados con pieles. Así todo, es evidente la similitud de rasgos culturales entre la región norte de de la costa del Ecuador y el área sur de Colombia.

En algunos pueblos destos indios tienen gran cantidad de cueros de hombres llenos de ceniza, tan espantables como los que dije en lo de atrás que había en el valle de Lile, subjeto a la ciudad de Cali. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLIX: 224)

No solo interpretamos estos fardos reconocidos en las figuras Jama Coaque en el sentido mencionado, al constatar la existencia de procesos de conservación de pellejos rellenos y su disposición de exhibición colgados, o por la existencia de un concepto muy similar en el ámbito mexicano. Además, la confirmación vendría a partir del comentario de finales del siglo xvi, refiriéndose a los Niguas de Esmeraldas, pero haciéndolo extensivo a toda la costa, en el que Cabello de Balboa describe cómo se conservaban también fardos funerarios colgados en el interior de las viviendas:

Cuando mueren los secan en barbacoas con fuego, y asni secos enjutos los revuelven en mantas y los cuelgan en lo alto de sus casas, y estas ceremonias guardan casi todos los de aquesta costa... (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 45 y 46)

Secar el cadáver dejándolo en una plataforma sobre una hoguera que lo ahúme para deshacer la grasa y conservar la piel pegada al hueso es una costumbre bastante generalizada, y es el sistema que se observa en el grabado de Théodore de Bry (fig. 113c) que hemos visto. En este caso, además, se envuelven en telas o mantas, lo que podría extrapolarse a la cultura Jama Coaque.

Por lo tanto, en esta región, según advertimos a partir de las evidencias etnohistóricas, sí que se puede afirmar la existencia de una especie de *momificación* o tratamiento de algunos cuerpos, y otros que, una vez secos, se conservaban forrados de mantas en el interior de las viviendas, seguramente las de los caciques, o más bien quizá en el interior de los templos.

Esta es la forma de conservar los cadáveres también en la sierra de Perijá (Colombia), entre los indios Yuko. Primero desecan al cadáver y lo entierran en cuclillas durante un año. Al cabo de este tiempo, una vez desenterrado lo envuelven en una estera, formando un paquete o fardo, en el que se ataban también collares y unos bollos de maíz. Ese paquete se cuelga en el techo de la casa, como hacen los Niguas de Ecuador con algunos cadáveres momificados, mediante ceremonias concretas y lo que es más curioso, pasa varios días de casa en casa, en lo que podría interpretarse como visita de despedida de los parientes, para finalmente ser depositado, junto a otros fardos similares, en el interior de un espacio sagrado, en este caso, una cueva[497].

En todo caso, guardados en las residencias de los caciques, exhibidos en el templo durante el año o de casa en casa, los sacerdotes de la lluvia Jama Coaque, según interpretamos de la evidencia iconográfica, sacaban estos fardos en procesión, momento que se ha representado en las vasijas. La pequeña escultura a modo de imagen emblema que se sobrepone al fardo es diferente en cada caso, habiéndose podido identificar un ave crestada, una arpía y cabeza reducida en los escasos ejemplos conservados. Si el contenido es un cuerpo humano preparado ritualmente, es muy

[497] Reichel-Dolmatoff, 1990: 38.

probable que este emblema colocado en el centro del fardo corresponda a diferentes linajes o familias y tenga relación también con divinidades particulares. Sin duda, la presencia de restos de antepasados reforzaba el poder sagrado del recinto en que se contuvieran.

En este caso, estos fardos cumplirían una función muy similar a las de los *mallquis* andinos, es decir, como momias de los antepasados se sacarían en procesión periódicamente, sirviendo de vínculo directo para la fertilidad de la tierra. Los *mallquis* incas generalmente se acompañaban de pequeñas estatuillas de llamas o animales domésticos. Que pudieran sacarse con periodicidad lo atestigua el hecho de que el fardo está preparado para ser colgado y trasladado con facilidad.

Otros bultos funerarios portados por dos sacerdotes se representan también en cerámica en la cultura Chimú (figs. 115a, b). En este caso, los sacerdotes se caracterizan por llevar unos tocados puntiagudos anudados en la barbilla, así como tatuajes (en un caso de peces) en todo el cuerpo, pero no deja de ser el mismo acto de traslado ritual del fardo.

Los fardos Jama Coaque son trasladados de igual modo por dos chamanes masculinos que sostienen el listón de forma frontal a modo de estandarte, aunque curiosamente uno de los ejemplos (MAAC GA-7.1267.79) es portado por una pareja mixta, un sacerdote y una sacerdotisa. Este objeto parece que se ha fragmentado en su lateral derecho, por lo que faltaría otra figura más para completar la vasija y equilibrar el fardo, ya que el centro del mismo se encuentra en la figura masculina. Así que, en este caso estaría portado por tres sacerdotes/sacerdotisas y si hubiera simetría, sería un varón y dos mujeres. La indumentaria es muy similar a la descrita para los chamanes de tocado de caracol, especialmente el bezote trapezoidal. En este caso, ¿el cadáver que contiene el fardo podría ser el de una mujer?

Si estos fardos son manipulados exclusivamente por sacerdotes de tocados de caracol (y alguna sacerdotisa, quizá en función del propio contenido del fardo) y aceptamos la hipótesis de que estos contuvieran cenizas o restos de algún personaje importante, la pregunta es: ¿de qué tipo de personaje? Cabrían dos opciones al respecto; por un lado, que se trate de un antepasado de linaje, como hemos señalado, pero, por otro lado, no sería descabellado pensar que, dado que el principal personaje ceremonial de esta cultura es el chamán de caracoles, el fardo contuviera restos de algún chamán que haya destacado por su poder de invocación del agua, y al que acudir cuando otros medios fallan.

A fin de cuentas, ya vimos cómo las figuritas Jama Coaque representan retratos de personajes concretos, con un papel importante para la comunidad. No sería un caso excepcional, puesto que Mircea Eliade[498] cita entre los Guaraní el culto a los huesos de los chamanes más poderosos, a los que seguían consultando y llevando ofrendas incluso tras su muerte.

En México, una de las principales funciones de los bultos sagrados, aunque no la única, consistía en la legitimación de los gobernantes mediante la realización de ceremonias de ascenso al trono por parte de los señores Mixtecas frente a los bultos sagrados en cuyo interior se conservaban las reliquias de los antepasados fundadores de su dinastía[499]. Nos inclinamos por pensar que la principal función de los bultos sagrados Jama Coaque, portados por sacerdotes de la lluvia, y claramente mostrados en procesión, tendría que ponerse en relación con ceremonias comunales vinculadas con deidades patronales, acentuadas por la presencia de ancestros poderosos o destacados sacerdotes que refuerzan la identidad de la comunidad y legitiman también al grupo de élite, ya sean chamanes o señores.

Otras figuras en el interior de los templos y espacios rituales

Lo sagrado tiene su manifestación, su hierofanía, en los objetos del entorno, ya sean piedras, vegetales, o cualquier elemento, pero especialmente en algunos objetos e imágenes cargadas de simbolismo. Entre este tipo de objetos destacan las cabezas reducidas, que veremos con más detenimiento al hablar de los sacrificios, y que también formaban parte de los objetos rituales conservados en el interior de los templos de la costa ecuatoriana. Entonces, cabe hacerse la pregunta sobre la procedencia de estas cabezas que terminan formando parte del atuendo ritual de los templos. ¿Se trata de partes de la anatomía de sacerdotes o personajes de alto rango con un enorme poder que se desea perdure tras su muerte, o son cabezas de prisioneros o castigados que adquieren ese valor ritual una vez momificadas?.Y en este caso, ¿por qué no lo conservan los propios cazadores de cabezas en sus viviendas,

[498] Eliade, M., 2001: 260.
[499] Herman Lejarazu, M., 2008: 86.

como sería de esperar? ¿Puede tratarse de cabezas de sacrificios rituales de prisioneros o solamente la de algunos sacrificados especiales, cuyas cabezas se conservan como ofrenda permanente?

Según el manuscrito quechua sobre ritos y tradiciones de Huarochirí, los indios Checas conservaban la piel del rostro de un ancestro, al igual que la de los grandes guerreros enemigos[500], que usaban a modo de máscara transmisora de la fuerza vital y el poder.

Además de las cabezas reducidas, otros objetos ceremoniales como máscaras, tambores, trompetas, flautas y ornamentos para las danzas se almacenarían en cestos en el interior de los templos. Los asientos rituales y de adivinación también son otros de los objetos que se pueden localizar en estos espacios ceremoniales[501].

Dentro del espacio ceremonial de Salango, según describe Richard Lunniss[502], en el denominado Episodio 8, se localizaron 72 figuritas de distintas formas y materiales, la mayoría con forma de colmillo, similares a aquellos que se llevaban al cuello en la cultura Bahía. Estas figuras se disponían semienterradas, de forma individual o en grupos de hasta trece, de manera que las cabezas de esas figuritas sobresalían de los huecos del suelo donde estarían clavados y probablemente se dejaban descubiertos, representando los ancestros en el templo y delimitando determinados espacios rituales en su interior.

Las esculturas de ídolos avistadas en Coaque seguramente estarían realizadas en madera, como las que ya comentamos al exponer la función religiosa de las casas de caciques. En otros territorios norandinos, en la misma época de contacto, se documentan igualmente la presencia de ídolos de madera en cada vivienda, como se describe en la provincia colombiana de Pozo, donde se indica que:

Tienen los indios en cada casa mucha cantidad de ídolos grandes de estatura de hombre y otros más pequeños, hechos de madera y con sus ojos y narices y sus divisas de joyas y sus colores y arreboles[503]*, como los señores se ponen... adoran estos ídolos... tienen dentro de las casas muchos huesos y calaveras, de los hombres que han comido... usan poner aquí algunos indios en unos palos altos aspados y pónenlos hacia donde sale el sol, y esto invocando a sus demonios y por sacrificios.* (Robledo, J., 1991 [1545]: 7)

Es interesante anotar que, tanto la presencia de ídolos como la de sacrificados expuestos en grandes aspas, sea también un rasgo de la región Jama Coaque, al menos en la zona de Pasao, al sur del territorio de esta cultura, que por tanto comparte ciertos rasgos con grupos del sur de Colombia. Las figuras de madera o piedra eran también comunes en el área de Pimampiro, en la sierra norte de Ecuador:

Solían ha tener los naturales de esta doctrina en los tiempos pasados los ritos y ceremonias de sus antiguos, que adoraban al Demonio, con el cual hablaban algunos visiblemente / y estos que le hablaban eran muy respetados entre los demás naturales; y tenían ciertos ídolos de piedra y de madera en cuya figura adoraban, y esto era en la figura en que aparecía a aquellos que le hablaban. (Borja, Antonio, 1991 [1591]: 483)

Refiriéndose a Colombia, Jorge Robledo en su visita a los pueblos de Ancerma, expone cómo los ídolos de madera pintada eran propiedad de los *señores*.

Tienen en esta tierra los señores unos ídolos de madera, arrebolados las caras con muchos colores. (Robledo, J., 1991 [1545], tomo I: 4)

Con este comentario parece que se pone de manifiesto que los caciques y señores eran los propietarios de las mencionadas representaciones míticas o en todo caso, como mencionamos en el capítulo correspondiente, al ser propietarios de un espacio ceremonial, incluía estos elementos de adoración, que seguramente legitimaban su linaje.

Los centros ceremoniales de peregrinación y los oráculos

Los templos dedicados a las principales divinidades, centros de adivinación y culto, y las tolas que pudieron haber ejercido una función astronómica, junto a la abundancia y relevancia de las figuritas de sacerdotes o chamanes, sugieren una poderosa articulación de la estructura religiosa en la cultura Jama Coaque. A ella

[500] Hocquenghem, 2005: 87.
[501] Oyuela-Caicedo, 1998: 45.
[502] Lunniss, 2007: 29 y 30.
[503] Arrebol, según el Diccionario de la Real Academia, es *colorete o color rojo especialmente en el rostro.*

habría que añadir la presencia de santuarios, oráculos y centros ceremoniales que se poblarían solamente durante ciertos períodos ceremoniales concretos.

Se han constatado además, como ya se mencionó, ejemplos de santuarios en las culturas vecinas (Tolita o Bahía) y en el área de Esmeraldas, entre los Cayapa. Aquí, aunque ha existido un cambio en el significado, se mantiene la forma general del sistema de fiestas con romerías que se celebran en Semana Santa y Navidad. Estas tienen lugar en los *pueblos ceremoniales*, en donde se concentran cuando acuden en peregrinaje, abandonando durante los días de fiesta sus respectivas viviendas en otras aldeas.

Pero, ¿cómo eran estos santuarios, o cuál era exactamente su función? Como advierte Eeckhout[504], el reconocimiento de un oráculo en el registro arqueológico parece imposible de determinar, aunque la recuperación de materiales exógenos procedentes de regiones diferentes estaría indicando la existencia de una peregrinación a ese sitio y, por lo tanto, definiendo la presencia del santuario. Además, a partir de las fuentes históricas es posible señalar una serie de características comunes a la mayoría de estos espacios.

Por lo general, los santuarios estaban alejados de las poblaciones principales, y aunque prácticamente deshabitados casi todo el año, bullían de gentes durante los períodos en que tenían lugar las ceremonias principales. Así sucedía en Ñoquip, en Lambayeque, adonde acudían en romería, una tierra de nadie en la que coincidían personas de todas las regiones y cacicazgos aledaños[505]. Ciertos espacios naturales, vías de comunicación o parajes especiales se convierten en lugares de peregrinación con tal éxito que se hace necesario construir al efecto adoratorios o templos permanentes, si bien no habitados más que durante el tiempo de la festividad o ceremonia anual que allí se realizara.

Este tipo de santuarios ubicados en espacios naturales se reconocen en todo el territorio americano. Bernal Díaz del Castillo describe lo siguiente en Boca de Términos:

... y hallamos unos adoratorios de cal y canto y muchos ídolos de barro y de palo, que eran dellos como figuras de sus dioses, y dellos de figuras de mujeres y muchos como sierpes, y muchos cuernos de venados, é creimos que por allí cerca habría alguna población, é con el buen puerto, que sería bueno para poblar; lo cual no fue así, que estaba muy despoblado; porque aquellos adoratorios eran de mercaderes y cazadores que de pasada entraban en aquel puerto con canoas y allí sacrificaban... (Díaz del Castillo, B., 1837, cap. X: 51)

Fig. 116a. Figura femenina con niño lactando, sentada dentro de recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque. MBCQ 3.37.76.

La presencia de estos pueblos ceremoniales se constata en todos los ámbitos de la América indígena, como una clara manifestación de una tradición del pasado. En 1599, Hernán González de Saa en una *Relación* sobre Esmeraldas, refiriéndose a los grupos Altas y Malabas, escribe cómo el día de carnestolendas (Carnaval) llegaron gentes de todas partes para realizar festejos, juegos y otras ceremonias[506].

[504] Eeckhout, 2008: 174.
[505] Rostworosky, 2003.
[506] *Relación* de Hernán González de Saa sobre sus viajes a Esmeraldas. Quito, 11 de abril de 1600 (AGI, Quito: 25).

Fig. 116b. Botella con representación fitomorfa en recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque (13,2 cm). MBCQ 2.47.79.

Fig. 116c. Botella con representación fitomorfa y chamanes en recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque. MBCQ 6.40.72.

Fig. 116d. Botella con representación fitomorfa y chamanes en recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque (9 x 9,5 cm). MBCQ 14.82.70. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 116e. Felino en recinto ceremonial. Cultura Jama Coaque (8 x 11,6 x 11,6 cm). MAAC GA-2.615.78.

Los poblados concentrados Cayapa son exclusivamente centros ceremoniales no habitados, construidos invariablemente por varias viviendas[507] de grandes dimensiones para uso comunal durante las fiestas y una capilla más pequeña, con un crucifijo y algunas figuras de santos generalmente de reducidas dimensiones[508]. Ninguna familia vive permanentemente en ellas ya que esto supondría una apropiación del espacio comunal, y además, del espacio sagrado.

Las romerías que implicaban peregrinaciones estacionales son frecuentes en toda América. En la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, ... *en su mayor parte de bubíos ó canyes del diablo, que tenían hechos cada pueblo de los de la provincia, donde iban en romerías, a pedir cada cual en su bubío remedio de sus necesidade* (Simón, fray Pedro, 1891 [1625]).

Las ceremonias de la vida cotidiana –curación de enfermedades, ofrendas, petición de intervención de la divinidad–, los ritos de paso de los individuos del grupo –nacimiento, pubertad, matrimonio y muerte– y aquellos que afectan a la producción del grupo –ceremonias agrícolas, petición de lluvias– tendrían lugar en los templos y santuarios locales; otros santuarios acogerían ceremonias supralocales, que afectan a todo el grupo étnico, y finalmente otros centros ceremoniales son los que, como durante el período de Integración –preincaico e incaico– integran etnias y culturas de lejanas procedencias, como el caso de Pachacamac, en la costa Central del Perú.

Existe, por lo tanto, una jerarquía de espacios ceremoniales a modo de centros de peregrinación, unos de ámbito local, centros ceremoniales regionales y, finalmente, algunos santuarios que han recogido fama *transregional*. Junto a Pachacamac y la Tolita, Shimada (1999) menciona Pacatnamú y Cahuachi en Perú, como centros ceremoniales con foco de atracción de peregrinaje y áreas de comercio e intercambio así como producción artesanal.

Es una situación similar a la que encontraron los primeros europeos en la isla de Santa Clara, donde:

[507] Las construcciones cayapas son palafíticas, de planta rectangular, levantadas sobre seis grandes postes de guayacán, con los lados mayores siempre paralelos al río, cubierta vegetal a cuatro aguas, sin paredes y con plataforma a unos dos metros del suelo para aislar la casa de la humedad y el fango y preservarla de las crecidas de los ríos. El acceso a ellas se realiza mediante una escalera de travesaños o más frecuentemente un tronco de caña guadua con muescas en las que solo es posible apoyar poco más que los dedos de los pies.

[508] Moreno, 1979.

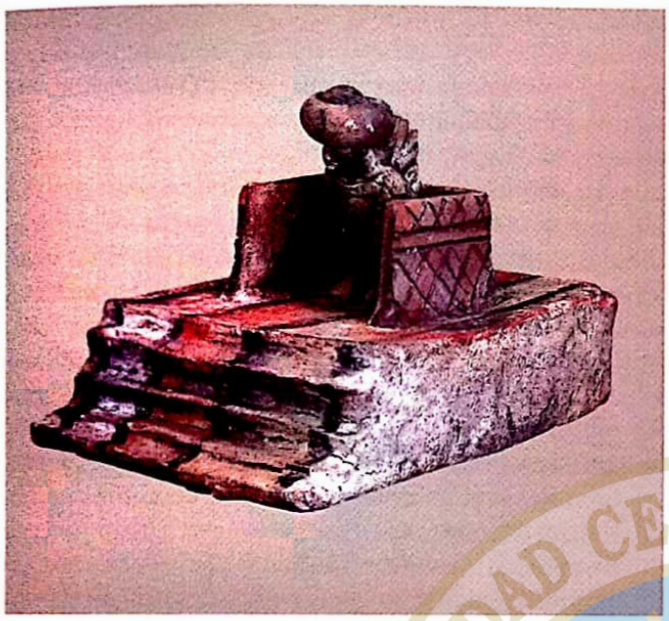


Fig. 116f. Maqueta en la que se aprecia un recinto ceremonial de bahareque sobre una plataforma escalonada, con personaje. Cultura Tumaco-Tolita. Museo del Alabado, CToli 1739.

... no hay poblado ninguno, más tenían la comarca por sagrada, y a tiempos hacían en ella grandes sacrificios, ofreciéndole la ofrenda de la Capachoca; el demonio, quien estaba enseñoreado en estas gentes, por la permisión de Dios, era visto por los sacerdotes. Tenían ídolos o piedras en que adoraban... y toparon la huaca donde adoraban, que era su ídolo de piedra poco mayor que la cabeza del hombre ahusada con punta aguda. Vieron la gran muestra de riqueza que tenían por delante, porque hallaron muchas piezas de oro y plata pequeñas, a manera de figura de manos, y tetas de mujer, y cabezas y un cántaro de plata, que fue el primero que se tomó, en que cabía una arroba de agua, y algunas piezas de lana, que son sus mantas, a maravilla ricas y vistosas... (Cieza de León, 1986 [1556], cap. XIX: 84)

Hernando Pizarro en 1534, durante la conquista del Perú, describe el santuario de Pachacamac y menciona lo siguiente:

Toda esta tierra de los llanos y mucho más adelante [se refiere al área costera del Perú] *no tributa al Cuzco, sino a la mezquita. Hase averiguado por muchos señores de la tierra que desde el Pueblo de Tacamez toda la gente de la costa servía a aquella mezquita con oro y plata.* (Pizarro, H., 1534: 88-89)

Las cercas o recintos ceremoniales en la iconografía Jama Coaque

Retomando el análisis iconográfico de la cultura Jama Coaque, encontramos una representación de otro tipo de espacio ceremonial, en este caso de carácter individual. Se trata del recinto acotado por una verja o valla construida con troncos o ramas, y que despunta como uno de los rasgos más característicos de la iconografía ritual Jama Coaque[509]. Dentro de este recinto se muestran distintos personajes, antropomorfos o zoomorfos[510]: hombres en diferentes actitudes, guerreros en pie, mujeres con niños, chamanes, caciques sentados en taburetes, la propia botella con decoración fitomorfa, animales –sobre todo jaguares o felinos, pero también el loro y el pez con la planta sagrada en sus dorsos–, adquiriendo el propio espacio un protagonismo ritual extraordinario.

Entre toda esta diversidad, la iconografía más frecuente en estos recintos es la de la mujer sentada sobre el suelo con las piernas extendidas y juntas, sosteniendo un niño en brazos (fig. 116a). Muchas de ellas muestran también la planta sagrada en el tocado (fig. 85). Podemos afirmar que, aunque no es exclusivo, una buena parte de los personajes, animales y objetos que se representan encerrados en este vallado ceremonial tienen relación con la botella de elementos vegetales rituales que hemos comentado y, por tanto, con la citada planta.

Para dilucidar el significado de este tipo de representación es necesario comparar los elementos comunes de todos ellos, así como los aspectos que diferencian a cada uno de los ejemplos. En lo común, esta tipología de objetos cerámicos suelen mostrar unas mismas partes constituyentes, representándose un recinto a modo de valla semicircular o cuadrangular con un lado abierto. Casi siempre se construye de igual forma, mediante la unión de troncos que forman ángulos cruzándose en

[509] Hemos visto que también en otras culturas se reproducen figuras ataviadas ceremonialmente en vallados similares. Por ejemplo, en la cultura Veracruz.

[510] Ejemplos de este tipo de representación: guerreros o caciques GA-1.943.78, GA-21.13.75; MBCQ 7_57_80; maternidades: GA-1.1348.80, GA-1.1849.81, GA-2.2062.81, GA-2.2379.82, GA-3.2569.83, GA-9.1670.80; GA-22.1154.79; mujeres GA-2.2293.82, GA-2.2820.85, GA-37.906.78; felinos GA-2.615.78; parejas de chamanes con botella con representación de la planta ritual GA-2.1900.81, GA-2.2087.81, o la propia botella como protagonista ritual del espacio ceremonial GA-41.906.78; MBCQ 3.47.79.

diagonal. En el centro del recinto vallado se incluye el personaje o el elemento a destacar. También es común la presencia de dos o más pequeñas aves acompañando a las figuras, generalmente posadas sobre el remate de la parte anterior, o entrada, del vallado.

Surgen múltiples cuestiones sobre la función de este espacio ritual. ¿Para qué servía o dónde se ubicaba? ¿Quién y cuándo se utilizaba? ¿Por qué se representan en su interior también objetos inanimados o animales? Solo podemos especular para tratar de ofrecer algunas respuestas coherentes y de nuevo buscar comparaciones con culturas próximas. Una representación atribuida a la cultura Tolita (fig. 116f) parece representar un espacio muy similar al que estamos analizando. Sobre una plataforma rectangular escalonada, pero no muy elevada lo que nos hace suponer que no se trata de un templo sobre una pirámide, se dispone una estructura liviana de tres lados que parece construida con cañas cruzadas con un refuerzo central. En el centro de la estructura y de la plataforma se dispone un personaje ataviado con tocado-turbante similar al de algunas representaciones Jama Coaque, así como un poncho, un amplio pectoral y pintura facial de color negro. No cabe duda de que este espacio construido es muy similar al que se repite una y otra vez en las cerámicas Jama Coaque, lo que permite deliberar en relación con su uso y disposición.

Se trataría de un espacio ceremonial cercado por tres lados, por tanto no completamente cerrado, para delimitar un ámbito místico o sagrado de protección y exhibición. Por un lado, la acotación del espacio mediante la valla de madera sugiere probablemente su consideración como lugar protegido y sacro, levantada en un punto sagrado sobre una huaca o similar, donde sería más fácil entrar en contacto con el otro mundo con distintos fines: la presentación de respeto, para la curación, la obtención de visiones o la preparación para otras ceremonias. Quizá la presencia de las aves sobre la verja constituya un símbolo de esa conexión espiritual.

Por otro lado, no hay duda de que se trata de un espacio público, o de que existe la intención de que lo sea, ya que, como se aprecia en el ejemplo Tolita, se muestra en un lugar preeminente y elevado, y su construcción indudablemente tiene la intención de facilitar la contemplación de lo que ocurre en el interior, de ahí que solo se construya como una verja calada, a media altura y dejando abierto uno de los lados y la techumbre.

La consideración del recinto cercado como área de protección y exposición ritual se convertiría en sí mismo en un símbolo de estos conceptos, de ahí que se representen también con ciertos animales o con objetos inanimados, como las propias botellas. Sin embargo, obviamente no se trata de templos, ya que no se reconocen divinidades, ni seres míticos asociados, ni elementos religiosos concretos. Es un espacio de protección para el ser humano o para su entorno, pero no un espacio directamente relacionado con las divinidades. Los elementos rituales que se aprecian están asociados al mismo individuo y no al recinto, y el personaje aparece representado con esos mismos elementos rituales, ya sea su indumentaria, los animales o los objetos propios, también en otros contextos que se desarrollan fuera de la valla.

La otra clave de interpretación, por tanto, no surge del propio recinto, sino de los personajes que se incluyen en su interior. La diversidad y variedad de tipos humanos, todos ellos habitualmente representados en las mismas actitudes y atuendos pero fuera de ese espacio, hace pensar que no se trata de la representación de un rito de paso específico, ni una ceremonia concreta para un grupo social determinado. Guerreros o chamanes y caciques, mujeres en distintas actitudes, todos ellos se representan dentro del recinto ceremonial pero también de igual forma sin la verja, mientras que otros personajes nunca se muestran en estos recintos, como por ejemplo los consumidores de alucinógenos. Esto probablemente significa que la situación para la que el espacio se utiliza es de carácter individual, no se trata de un asunto relativo a un colectivo. No es un espacio ritual para todos los guerreros, ni para todas las madres, sino un recinto de uso individual y particular, es decir, para tal o cual guerrero en un caso concreto, o para tal madre por una situación específica y diferente, quizá complicaciones en el parto o enfermedades del bebé.

Así que considero que se trata de un espacio ceremonial individual aunque ubicado en ámbito público, en el que la intención de su uso es una comunicación con el mundo espiritual y, al mismo tiempo, ser expuesto en el terrenal, pues los espacios cerrados también existen en esta cultura para la transformación ritual, pero no es el caso. Se trata de un ámbito simbólicamente protegido, en el que el protagonista se expondría a la contemplación del resto de la comunidad una vez ha tenido lugar su momento liminar y peligroso, ya sea la presentación del infante, la rogativa por un éxito en la batalla, el agradecimiento por algún acontecimiento o situación de riesgo, y las ha superado, como un encuentro bélico, un acceso

a un nuevo cargo o un parto difícil. Sin embargo, no se trata de un recinto para la cura de enfermedades porque no se aprecia la representación de enfermos. Un ejemplo que habíamos comentado, en el que se refiere el uso de un *corral*, es la fiesta de la pelazón de los Tikuna, cuando las abuelas llevan a la joven a un *corral de madera* donde se realiza el corte de cabellos[511]. Este acto ritual se realiza en un espacio ceremonial concreto.

Entre las diferentes crónicas y descripciones históricas que hemos revisado, solo hemos encontrado una cita en el área de Colombia que podría explicar la utilización de este tipo de verjas. Pascual de Andagoya, refiriéndose a los indios Cueva, describe una forma de recinto ceremonial del chamán, en la que este entraba en contacto con los seres sobrenaturales. Aparentemente este espacio se define como una choza muy pequeña, sin techo y sin puerta, es decir, parecería un cercado de tres paredes, similar a la representación del cercado de las cerámicas Jama Coaque.

Había aquí algunos particulares que se hacían maestros; les llamaban Tequina, que les decían que hablaban con el diablo, al cual llamaban en su lengua Tuyra; y éste tenía una choza muy pequeña sin puerta y por arriba sin ninguna cobija, y éste se metía allí por la noche y hacía que hablaba con el diablo, y mudaba muchas maneras y tonos de hablar, y decía al señor lo que a él le placía, diciendo quel diablo le respondía aquello. (Andagoya, P., 1986 [1540-1545]: 90)

En este caso, el recinto sería construido para que el chamán entrara en comunicación y conexión individual con el mundo sobrenatural, lo que coincide con una de las explicaciones que hemos ofrecido sobre los recintos Jama Coaque, la de conexión entre los dos mundos. Se crea así un espacio ritual para la comunicación individual con las divinidades, un ámbito posiblemente espiritual al que no pueden acceder simultáneamente otras personas, pues observamos que las representaciones son siempre individuales, o en todo caso de una madre con su hijo.

Podríamos pensar que existe un tocado ritual especial para este tipo de ceremonias realizadas en el interior del recinto ceremonial, pues observamos que se repite con más frecuencia, sin ser exclusivo, un tocado femenino con aletas laterales rematadas en picos triangulares (MAAC GA-2.2820.85). Aunque la figura muestra un aspecto similar a las jóvenes en su rito de paso, difiere de estas en el tocado, la presencia de la planta ritual en el centro del mismo y lo que parece una caja o una vasija en lugar del textil con joyería, pero sobre todo porque lleva un niño en su espalda. En otros ejemplos[512] estas mujeres portan la figura de un niño entre sus brazos, aunque en ocasiones también se aprecia la existencia de otro infante en su espalda. ¿Se trata entonces de una ofrenda de una figura antropomorfa en agradecimiento por el nacimiento del bebé que lleva en brazos o el que se representa en su espalda?

La figura 116a reproduce a una mujer con un niño en brazos, pero a diferencia de la mayor parte de las representaciones, el niño está moviéndose, posa un brazo sobre el pecho de la madre mientras está lactando. El resto de figuras son, como mencionamos, estáticas, y demasiado elaboradas y adornadas para poder tratarse de bebés. Pensamos más bien que esta escena, en la que el niño se mueve en ocasiones detrás de la espalda de la madre, es una presentación de un exvoto familiar, quizá por el nacimiento del bebé.

9. El descubrimiento de las "otras realidades". Sexualidad y religión

Chamanes o sacerdotes, sacerdotisas o chamanas, serían sin duda los responsables del culto y del mantenimiento de los templos y otros espacios ceremoniales que se encontraban en la región Jama Coaque. Además del sacrificio de animales, la realización de ceremonias de invocación de la lluvia y la organización y supervisión de rituales de paso de los individuos que componen la sociedad, algunos sacerdotes se dedicarían preferente o exclusivamente al culto de determinadas divinidades, y en este sentido tendrían una estrecha vinculación con el espacio ceremonial del templo, entendido como lugar donde la divinidad reside.

Algunas de las actividades que los sacerdotes de estos templos practicaban en diversas regiones

[511] Departamento Nacional, 2006: 206 y 207.

[512] Otros ejemplos similares, mujeres con hijo, sentadas, con tocado rematado en dos aletas laterales recordados en picos y con una planta ritual en el centro: MAAC GA-2.2062.81, GA-3.2569.83, GA-22.1154.79.

americanas chocaron en gran medida con las mentalidades de los europeos, especialmente aquellas relacionadas con las actividades sexuales. El chamán no solo tiene un simbolismo fálico o andrógino sino que es una representación de la energía procreadora de la naturaleza, siendo una de sus funciones, en algunos grupos, la iniciación sexual de los adolescentes[513].

Las evidencias iconográficas de estas actividades sexuales, a interpretar en contexto ritual, son especialmente frecuentes, en el caso de la cultura Moche, procedentes en su gran mayoría de entornos funerarios. Según Steve Bourget[514], las escenas con copulación vaginal son extremadamente raras, siendo la mayor parte representaciones heterosexuales de sodomías, masturbaciones y felaciones[515]. Las representaciones de cópulas vaginales en la cultura Moche se distinguen por estar protagonizadas por una divinidad masculina, como si este acto tuviera una connotación sacra más allá del mero aspecto físico sexual. Para el autor mencionado estas escenas representan una *inversión ritual*. Frecuentemente estas escenas se representan sobre vasijas que simbolizan el templo escalonado, indicado las diferentes alturas mediante bandas de color alternantes. En los mitos, la cópula entre ancestros, seres míticos o divinidades es esencial para la creación o el sostenimiento del universo. Generalmente esos personajes adquieren en los mitos forma de animales. Unos secuestran, tienen relaciones sexuales o copulan con otras y, como recuerda Kauffmann Doig[516], todas las representaciones de orden sexual estuvieron imbuidas de algún modo por una esencia mágico-religiosa.

Aunque desde la perspectiva cultural judeocristiana pueda parecer cuando menos extraña la costumbre de asociar la sexualidad a la religión, lo cierto es que existen abundantes referencias a esta práctica en múltiples culturas, no solo americanas. Los más célebres para nuestra cultura occidental sin duda serían los frecuentes devaneos amorosos y escarceos sexuales del agitado panteón grecorromano. No hay más que recordar las descripciones de las bacanales romanas, las saturnales o la existencia de prostitutas sagradas generalmente en honor a una diosa madre de la fertilidad o de la naturaleza.

Entre los antiguos fenicios, quizá el estamento del servicio religioso más controvertido en este sentido es el de estas prostitutas sagradas, reseñadas en la Biblia como símbolo de la depravación idólatra. Heródoto ofrece también indicaciones precisas sobre el funcionamiento de esta institución, en Babilonia y Chipre, señalando que se trata de una contribución ocasional al mantenimiento del culto de Astarté, sobre todo orientada a obtener recursos de los extranjeros para el templo. La interpretación más evidente consiste en la vinculación de estos hieródulos[517] con los ritos de iniciación y fertilidad y, por tanto, con ídolos o divinidades que amparaban aquellas. Hoy en día, una forma contemporánea de esclavitud sigue siendo el ofrecimiento de mujeres como esclavas rituales o sagradas en la India para ejercer la prostitución[518].

La sexualidad, ya fuera ceremonial, religiosa o sencillamente placentera, abarcaba toda una amplia gama de posibilidades, entre las que las relaciones homosexuales eran una de las formas cotidianas, consentidas y hasta reverenciadas. En todo caso, la homosexualidad, como señala Herdt[519], debe entenderse en su propio contexto psicocultural, sin aplicar la moralidad occidental.

En la siguiente cita, referida a la provincia de Riobamba, se aprecian varios detalles que confirman la existencia de una sexualidad ritualizada en el Ecuador Prehispánico, en concreto una especie de *prostitución sagrada*, con relaciones sexuales a cambio de mantas y otros objetos durante la celebración de las *borracheras solemnes* que organizan los señores, algo que nos recuerda a la referida prostitución sagrada para el mantenimiento del templo de Astarté:

Tienen hoy día por cosa muy usada una cosa harto perniciosa, de la cual conviene / haya remedio, evitando las borracheras y quitando la chicha y tasándola

---

[513] Reichel-Dolmatoff, 1990: 24.

[514] Bourget, S., 2008: 90.

[515] Aunque muy frecuentes en la cultura Moche y otras del Perú, las relaciones sexuales entre parejas no son tan abundantes en la cultura Jama Coaque. Existe sin embargo alguna escena sexual, como una felación en una cerámica escultórica de gran belleza conservada en el Museo del Alabado CJama 00235.

[516] Kauffmann Doig, F., 2001: 91.

[517] Este término que según el Diccionario de la Real Academia se identifica con el esclavo sagrado al servicio de la divinidad, se aplicaba en un mismo sentido en la prostitución ritual en los templos que describe la Biblia. Ejemplos de prostitución en templos según Quirós Leiva, 2003, nota XII. Por ejemplo: en Génesis 23:14, 1Reyes 14:24, 1Reyes 15:12, 1, Reyes 22: 47, Deuteronomio 23: 18-19 y Oseas 4:14.

[518] http://www.antislavery.org/includes/documents/cm_docs/2009/w/women_in_ritual_slavery2007.pdf [10 de julio de 2011].

[519] Herdt, 1992: 54.

de suerte que se venda por medida; y es el negocio que hacen esto muy a escondidas, que no lo vean sacerdotes ni los españoles; y cuando algún indio hace alguna borrachera, buscan muchas mozas hermosas y las llevan al baile que hacen, y de día andan bailando en la borrachera y bebiendo con los indios, y a la noche se meten todas las mozas en un retrete de la casa y allí andan ellos bailando y bebiendo y borrachos van donde están las mozas y allí tienen excesos con ellas delante de todas las otras; y acaece hacerlo con padres y hermanos e hijas y parientes; y otras semejantes; y tienen puestas espías en toda la tierra, para que, yendo el sacerdote o algún español, se esparcen por quebradas, porque no sean sentidos. Y muy cristianamente manda ahora el señor virrey se les quemen estas casas y se vayan a sus pueblos. Todos los que van a la borrachera ofrecen al señor de la casa y al que hace, muchas mantas y preseas y de estas preseas reparte el dicho señor de la casa con las mozas. (Paz Maldonado, fray Juan de, 1991 [1582]: 323)

No se trata de un caso aislado. Las fiestas y ceremonias, las denominadas *borracheras solemnes* por los primeros cronistas y que incluían el consumo de bebidas fermentadas como la chicha, solían terminar con prácticas sexuales entre los participantes, casi, a juzgar por las referencias de los cronistas, en un frenesí orgiástico similar al de los rituales dionisíacos en los que la chicha, o vino de la tierra, era también indispensable. La condena de esta práctica por parte de los sacerdotes católicos es evidente y no solo se recoge en la obra de Bartolomé Álvarez (1998 [1588]) para el Perú y Bolivia, sino también en México y, por supuesto, en Ecuador:

Para sus ritos y ceremonias, beben por voto vino (balche) *que elaboran de la raíz de un árbol especial y de un trigo a propósito: embriagados con él y poseídos de la lascivia, cometen pecados carnales después de los sacrificios y libaciones a los ídolos.* (Sánchez de Aguilar, Pedro [1639])

Sobre las fiestas... duraba esto hasta que caían embriagadas y tan incitadas a la lujuria con el calor del vino, que cada mujer y hombre se juntaban con el primero o primera que se encontraba, porque para esto había general licencia en estas fiestas, aún con las mujeres de los caciques y nobles. (Simón, fray Pedro, 1891 [1625], tomo III: 405)

La ritualización de la sexualidad incluye esta práctica incluso como una función o actividad propia de los sacerdotes de algunos templos. En ciertas culturas americanas el ritual de pubertad incluye la primera relación heterosexual con el sacerdote del templo, que por tanto tenía un papel sexual activo con las jóvenes de la aldea y con un sentido simbólico y mágico que garantiza su futura fertilidad. Y, entre las funciones del sacerdote Kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia), se encuentra la de desflorar a la niña púber, en la casa construida para ello que se denomina *casa del murciélago*[520]. Su finalidad es garantizar la fertilidad de la mujer, y como tiene lugar durante su primera menstruación, parece claro la existencia de un vínculo ritual entre el sacerdote, el murciélago, la sexualidad, la sangre (menstrual) y la fertilidad.

Es esta una costumbre que procedía de tiempos prehispánicos, y que hemos señalado anteriormente como función de algunos chamanes en Colombia, pues como refiere Pascual de Andagoya, entre los Cueva:

Tenían otra costumbre, que cuando se casaban algunos, la noche antes había de dormir con la novia uno que tenían por papa, que residía en la mezquita. (Andagoya, Pascual de, 1986 [1540-1545]: 105)

Esa asociación entre divinidad, sacerdocio, fertilidad y sexualidad, que pudiera parecer aberrante desde la perspectiva de otras culturas y otras religiones, revestía de carácter sacro los rituales de unión sexual con la sacerdotisa o el sacerdote u otro tipo de acólitos o hieródulos vinculados a los templos, que ejercían de esta forma a modo de intermediarios con lo sobrenatural. Pero, en algunos casos, la prostitución sagrada era ejercida por hombres –en hebreo denominados *kadesh*, *qadésh* o *gadesch*, que también se citan en la Biblia– y con los que ayuntaban otros hombres.

En determinadas regiones y muy especialmente en la costa norandina parece haber existido también una homosexualidad ritualizada. El vínculo entre homosexualidad, travestismo y chamanismo quedó recogido ya en la obra de Mircea Eliade[521], quien refiere la existencia

[520] Plazas, C., 2007: 61.

[521] Eliade, M., 2001: 211 y 212. Sobre este tema, menciona Marcos Fulop (1953: 394): *Las instituciones del shamanismo y del transvestismo no están tan separadas como superficialmente se podría inferir. Por el contrario, se encuentra, en muchas culturas donde estas dos instituciones existen o han existido, que se unen para formar una rama clara y precisa del shamanismo.*

de los *hombres muelles* o *semejantes a mujeres* como una clase especial de chamanes por elección de la divinidad, y su transformación simbólica y ritual en mujer, interpretado como retazo de un matriarcado anterior[522].

En muchas culturas del mundo, el travestido ejerce como sacerdote, o ciertos sacerdotes son personajes travestidos. Los chamanes siberianos, aquellos que precisamente dan origen al término chamán, habitualmente incorporaban símbolos femeninos a su indumentaria, e incluso vestían y se comportaban como mujeres, pudiendo casarse con otro hombre. En Borneo y Célebes, Mircea Eliade[523] describe la presencia de chamanes que visten de mujer, realizan actividades femeninas e incluso toman marido. Al haber sido elegidos para ello por una fuerza superior no pueden negarse. Todos estos elementos reflejan una magia femenina que el mencionado autor interpreta como evidencia de una mitología matriarcal, que sin duda dominó en un chamanismo anterior. A estos individuos, hombre-mujer, masculino y femenino a un tiempo, se les considera intermediarios entre los dos mundos, los dos planos cosmológicos Tierra y Cielo.

La actividad sexual de los sacerdotes de cultos prehispánicos andinos también tenía un fuerte vínculo homosexual, sobre todo en los oráculos. Un texto de Cieza de León, referido al Perú, expone cómo algunos sacerdotes entraban desde niños al servicio de los templos y cumplían un papel relacionado con la sexualidad en determinados ritos:

Y en estotros, por los tener el demonio más presos en las cadenas de la perdición, se tiene ciertamente que en los oráculos y adoratorios donde se daban las respuestas hacía entender que convenía para el servicio suyo que algunos mozos dende su niñez estuviesen en los templos, para que a tiempo y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solenes, los señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LXIV: 269)

Evidentemente en una sociedad que acepta la homosexualidad y la poligamia no ha de extrañar que un *señor* tuviera bajo su protección varias mujeres y hombres jóvenes. Pero, aunque ha quedado patente la vinculación existente ente los señores o principales y el grupo de berdaches con los que mantienen relaciones sexuales, en otros casos, la explicación va más allá de una relación *mundana*, existiendo también otro vínculo entre el berdache y el culto religioso, actuando aquellos como intermediarios con la divinidad, sacerdotes o chamanes.

La existencia de los berdaches relacionados con los santuarios religiosos y el culto a determinadas divinidades descrita por Cieza, es también el contenido de uno de los documentos conservados en el Archivo Histórico del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid). El texto menciona un tipo especial de unión sexual con carácter ritual y confirma la presencia de los berdaches en Sudamérica. Se trata del *Interrogatorio hecho por el secretario A. Ruiz de Navamuel a los indios del Perú*, de 1571[524], que se refiere a los indios de Yucay, en Collao, y que copia a su vez una relación presentada por el padre fray Domingo de Santo Tomás, que dado su interés a este respecto, transcribimos al completo:

Y en estotros, por los tener el demonio más presos en las cadenas de su perdición, se tiene ciertamente que en los oráculos y adoratorios donde se daban las respuestas hacía entender que convenía para el servicio suyo que algunos mozos desde su niñez estuviesen en los templos, para que a tiempo y cuando se hiciesen los sacrificios y fiestas solenes, los señores y otros principales usasen con ellos el maldito pecado de la sodomía. Y para que entiendan los que esto leyeren cómo aun se guardaba entre algunos esta diabólica santimonia, pondré una relación que me dió della en la ciudad de los Reyes el Padre Fray Domingo de Santo Tomás, la cual tengo en mi poder y dice así: Verdad es que generalmente entre los serranos y yungas ha el demonio introducido este vicio debajo de especie de santidad, y es que cada templo o adoratorio principal tiene un hombre o dos o más, según es el ídolo, los cuales andan vestidos como mujeres dende el tiempo que eran niños, y hablaban como tales, y en su manera, traje y todo lo demás remedaban a las mujeres. Con éstos, casi como por vía de santidad y religión, tienen las fiestas y días principales, su ayuntamiento carnal y torpe, especialmente los señores y principales. Esto sé porque he castigado a dos: el uno de los indios de la sierra, que estaba para este efecto en un templo, que ellos llaman guaca, de la provincia de los Xonchucos,

[522] Eliade, M., 2001: 212
[523] Eliade, M., 2001: 280.
[524] Archivo Histórico CSIC, leg. 25, n10.

término de la ciudad de Guánuco; el otro era en la provincia de Chincha...

Este interrogatorio repite palabra por palabra parte del capítulo LVIV de la *Crónica del Perú* de Cieza de León[525], que también tuvo en sus manos la *Relación* de fray Domingo de Santo Tomás, y evidencia que en templos andinos de regiones muy distantes, uno en la sierra norcentral y otro en la costa sur, se mantenía esta costumbre.

Continúa dicha *Relación* con el interrogatorio mencionado al que sometieron a los dos berdaches, que en su propia lengua se denominan *urua, que quiere decir hombre que usa naguas... que andaban vestidos en abito de mugeres y afeitados los rostros para usar deste pecado*. Los acusados se exculpan, ante la autoridad española, refiriendo que su situación no respondía a la propia voluntad, sino que habían sido seleccionados por los caciques desde que eran niños, para ser *sacerdotes y guarda de los templos de sus ídolos*.

Para algunos investigadores no cabe duda de que la vinculación entre chamanismo y homosexualidad es una generalidad constante[526]. La presencia de travestidos, así como la especial concepción de la *santidad*, puede reconocerse en otras culturas, desde Norteamérica hasta la India actual, donde el grupo de travestidos (*hijras*) conforman una *casta* especial, con cierta consideración de *sagrado* y que ejercen de adivinos por las calles, siendo por ello respetados y temidos.

Y, aunque no sean travestidos literalmente, hay que recordar que algunos sacerdotes prehispánicos, como los Moche, se distinguían por portar una vestimenta *diferenciada* del resto de hombres, pues como anota K. Makowsky[527], se visten de forma similar a la de las mujeres, es decir, utilizan largas túnicas, mantas sobre la cabeza o bien cruzadas sobre el pecho o en las caderas y sus cabezas adornadas con turbantes.

Ejemplos similares se encuentran por casi toda América. En Cempoala, México, según apunta el cronista Bernal Díaz del Castillo, los sacerdotes *no tenían mujeres, mas tenían el maldito oficio de sodomías*[528]. ¿Por qué motivo lo denomina oficio? Obviamente se refiere no a una profesión, sino a una ocupación habitual, una práctica común, aunque parece que insinúa la existencia de cierto tipo de prostitución sagrada, pero también considera la homosexualidad como una práctica *maldita* con un tono despectivo, de acuerdo a la mentalidad de los cronistas del siglo xvi.

Por supuesto, no solo chamanes o sacerdotes, sino también algunos de los muchachos que ejercían la prostitución masculina se travestían, desarrollando un papel femenino cotidiano en la sociedad. Así, en las ciudades cempoaltecas se veían *muchachos vestidos en hábitos de mujeres que andaban a ganar en aquel maldito oficio* (Díaz del Castillo, B., 1837, cap. LI: 221). En este caso sí que parece referir la posibilidad de obtener un beneficio o ganancia, lo que parece sugerir la remuneración a cambio del favor sexual. La existencia de berdaches, nombre genérico por el que se conocen en América a los travestidos y de los que se recogen abundantes referencias en el área cultural de las Praderas de los Estados Unidos, está también constatada en la costa del Ecuador, especialmente en la costa sur, en la isla de la Puna[529].

En todo caso, no todos los personajes masculinos ataviados con indumentarias femeninas representarían la existencia de berdaches o travestidos. Las danzas del norte de Perú recogidas por Martínez Compañón (fig. 117) ponen de manifiesto ceremonias de baile en las que se *disfrazaban* del otro sexo, permitiendo una trasgresión de roles temporal, como lo sería el Carnaval, y muy probablemente una influencia del catolicismo que vería menos comprometido que un hombre se vistiera de mujer a que esta tomara parte en las danzas.

Aunque desconocemos si se trata de influencia española o una tradición prehispánica, las danzas con travestidos se encuentran también en Guatemala, en la región Quiché. Allí el baile se denomina *agramar del maíz*[530], y tiene un fuerte cariz erótico, además de la presencia de serpientes. Los danzantes, todos hombres, visten máscaras y meten serpientes entre sus ropas, tocando carracas mientras danzan. Uno de ellos se traviste de mujer, y con él, el resto va realizando gestos y escenificaciones de contenido sexual. El objetivo de esta danza consiste en ir doblando las mazorcas maduras de maíz hacia abajo, para protegerlas de la lluvia y de los pájaros. Pero tanto la presencia de las serpientes, en relación con el agua, seguramente para una última lluvia que engorde el grano, antes de la recolección, y

[525] Véase Cieza de León, 1984 [1553], cap. LXIV: 269.
[526] Cardín, 1984: 41.
[527] Makowsly, 2005: 75.
[528] Díaz del Castillo, Bernal, 1837, cap. LII: 225.
[529] Garcilaso de la Vega, 1976: 215.
[530] Anton, F., 1975: 49.

Fig. 117. Danza de hombres vestidos de mujer. Códice Trujillo, volumen II, estampa 150. Biblioteca del Palacio Real, Madrid (300005_0155_s).

las escenas de contenido sexual, para agradar a la tierra quizá más que promover la fertilidad, al estar ausente la mujer, juegan un papel fundamental. En este sentido, probablemente, haya que interpretar el papel de los travestidos en los templos prehispánicos.

El contacto con la realidad homosexual

Al arribar a tierras americanas, los europeos entraron en contacto con grupos y culturas muy diversas, que mostraban costumbres embarazosas o incluso aberrantes para la mentalidad del cristiano del siglo xvi. Entre estas costumbres, al parecer, les horrorizaba sobremanera la relación sexual entre personas del mismo sexo, perseguida y castigada por la cultura judeocristiana.

La dedicatoria que López de Gómara hace de su obra al emperador Carlos V, precisamente explica la diferencia de las costumbres de los pueblos del *Nuevo Mundo*, incidiendo de manera especial en lo que se consideraba más *pecaminoso*:

También se puede llamar nuevo por ser todas sus cosas diferentísimas de las del nuestro. Los animales en general, aunque son pocos en especie, son de otra manera; ... Y como no conocen al verdadero Dios y Señor, están en grandísimos pecados de idolatría, sacrificios de hombres vivos, comida de carne humana, habla con el diablo, sodomía, muchedumbre de mujeres y otros así. (López de Gómara, Francisco, 2007 [1552], Dedicatoria a don Carlos)

En nombre de la fe, si bien con un propósito subyacente mucho más mundano, es bien sabido que se cometieron atrocidades de todo tipo. La reina Isabel *la Católica* prohibió la esclavitud de los indios, pero excluía de ella a los Caribes, dando de esta forma una vía de justificación para la conquista, aniquilación o esclavitud de aquellos que se considerara pertenecían a este grupo. No sería de extrañar, por tanto, que se hubieran exagerado ciertas costumbres, tenidas como propias de los Caribes –especialmente canibalismo, rebeldía, sodomía o idolatría– para poder cometer todo tipo de tropelías y abusos contra los grupos indígenas acusados de tales *aberraciones*, contando de esta forma con el beneplácito de las autoridades. Por ejemplo, la oposición supuestamente armada a la conversión al catolicismo daba derecho al sometimiento y conversión en esclavos de estas poblaciones, especialmente aplicada en el norte de Sudamérica, actual Venezuela. Mediante una Real Cédula de 1506 se declaró *caribes* a los pobladores de Cartagena y, por lo tanto, autorizaba no solo la guerra contra ellos, sino también su captura y sometimiento como esclavos.

Es obvio que no todos los cronistas, viajeros y aventureros que han descrito sus vivencias o han recogido la diversidad de noticias sobre las culturas americanas, mostraron el mismo interés, ni reaccionaron de idéntica forma ante estas costumbres. Sin embargo, por tratarse de una práctica tan opuesta a los principios morales de la época, las descripciones de las prácticas sexuales invariablemente se acompañaban de una negativa carga de prejuicio y eran equiparadas con las otras *costumbres aberrantes* como el canibalismo y la idolatría. Aún así, debemos agradecer al celo *antropológico* de cronistas como Cieza de León, para el área Andina, o Alvar Núñez *Cabeza de Vaca* entre los indios de Norteamérica, descripciones suficientemente objetivas para poder reconstruir con mayor detalle algunas de estas costumbres.

Así pues, la homosexualidad, en la denominación y la consideración que fuera precisa en el siglo xvi, formaba parte del conjunto de aberraciones que la fe católica debía perseguir y condenar.

Juan de Olmos, vecino de la villa de Puerto Viejo[531], *quemó gran cantidad destos perversos y diabólicos indios* (que practicaban la sodomía) *como justicia mayor que era allí entonces, aunque el pueblo estaba en su encomienda, para que se apartaran de este tan pestífero y luciferino vicio.* (Gutiérrez de Santa Clara, 1963: 259)

Un ejemplo conocido de castigo contra esta costumbre, que relata Fernández de Oviedo y que fue recreada por Théodore de Bry en su libro de grabados sobre la conquista, y frecuentemente reproducido, es el aperreamiento de homosexuales y travestidos (berdaches) en la región del Darién (Panamá), ordenada por Vasco Núñez de Balboa:

Aperreó Balboa cincuenta putos[532] *que halló allí, y luego quemólos, informado primero de su abominable*

[531] En este caso, Carmen Fauría interpreta estas ejecuciones, más que en horror por el pecado nefando, por un interés por descubrir los tesoros ocultos de los templos prehispánicos, especialmente la gran esmeralda (Fauría, 1995: 393).

[532] De manera general, en las crónicas también se refieren al homosexual como *puto*, puesto que este vocablo, como define el Diccionario de la Real Academia Española, se utiliza para denominar al *hombre que tiene concúbito con persona de su sexo.*

y sucio pecado. Sabida por la comarca esta victoria y justicia, le traían muchos hombres de sodomía que los matase. Y según dicen, los señores y cortesanos usan aquel vicio, y no el común; y regalaban a los alanos, pensando que de justicieros mordían los pecadores. (López de Gómara, 2007 [1552], cap. LXII)

Pedro Mártir de Anglería relata este mismo acontecimiento aunque aportando algunos otros detalles de interés, entre los que destaca la referencia al parentesco de alguno de los berdaches aperreados con el cacique. En concreto se trataba de su hermano, lo que indica que este papel de travestido no tenía una consideración denigrante, ni era exclusivo de un determinado estamento social o de los prisioneros de guerra. La cita tiene además otro valor:

La casa de éste encontró Vasco llena de nefanda voluptuosidad: halló al hermano del cacique en traje de mujer, y a otros muchos acicalados y, según testimonio de los vecinos, dispuestos a usos licenciosos. Entonces mandó echarles los perros, que destrozaron a unos cuarenta... Divulgándose la severidad de los nuestros contra aquel linaje obsceno de hombres, los pueblos acudían como a Hércules, presentando a los que entendían estar contagiados de aquella peste, y escupiéndoles clamaban que los quitaran de en medio, pues el contagio había inficionado a los cortesanos, y no al pueblo. Alzando al cielo los ojos y las manos, indicaban que Dios estaba irritado por tamaña iniquidad, que por eso enviaba rayos y truenos, pues padecen frecuentemente exhalaciones y aluviones de agua que destrozan todos los sembrados y se quejaban que de eso provenía el hambre y las enfermedades; aunque no adoran por Dios más que al sol, piensan que éste es el que da y el que quita las cosechas. (Mártir de Anglería, P., 1989 [1530], década tercera, cap. I: 165)

Y este mismo acontecimiento es narrado también por Fernández de Oviedo ofreciendo algún dato más, como la ubicación de la localidad en la provincia de Careca, y el nombre del cacique cuyo hermano fue aperreado, llamado Torecha, que tenía como esposos secundarios varios muchachos, una costumbre que según este cronista era muy frecuente entre los caciques y otros.

Y esto se haçia en aquellas partes principalmente entre los caciques é otros indios, é se preciaban de tener tres é quatro, y aun veynte indios, para este suçio y abominable pecado. (Fernández de Oviedo, 1851-1855 [1535], tomo II, libro XXIX, cap. V: 21)

Ya indicamos cuál pudo haber sido el motivo de que los caciques entregaran a estos individuos para su sacrificio, y que tenía relación con el exceso de lluvias y tormentas. También hemos reseñado anteriormente la relación que existe en determinadas comunidades, entre la casa del cacique y los espacios ceremoniales, la práctica de *borracheras solemnes* y la incentivación de las relaciones sexuales en este contexto. En el caso descrito por Anglería, también interpretamos que se trata de casa-templo, donde el propio hermano del cacique, seguramente sacerdote del mismo, ejercía su función ritual como travestido, para el culto a alguna divinidad femenina. El hecho de que estando en esta casa estuvieran *dispuestos al uso licencioso*, sugiere también que practicaban algún tipo de prostitución seguramente sagrada o ritual como hemos visto, en función del espacio en que se encontraban.

Las relaciones homosexuales y la existencia de berdaches o travestidos es también descrita en el siglo xvi para la región centroandina:

Acerca del Sexto Mandamiento he tratado todo lo más que hay por decir. Aquí solo diré que usan la sodomía, que ha sido pecado tan antiguo entre ellos y tan usado que se sabe haber andando entre ellos los hombres en hábito de mujeres, sirviendo desta maldad. Después que estoy en este obispado [de Los Charcas], oí certificar por cosa muy cierta que se había hallado uno déstos –en aquellas partes que llaman el Collao, comarcano a la parte que por allí llaman la provincia de Umasuyo [sobre la margen oriental del lago Titicaca]– que en hábito de mujer andaba con las mujeres sembrando papas en la arada que los hombres andaban arando... (Álvarez, B., 1998 [1588], cap. 551: 304)

Si, como se ha mencionado, desde inicios del siglo xvi, en la Ordenanza de 1530 y sobre todo con las Leyes de Indias, existía la prohibición de esclavizar indígenas americanos[533], el hecho de que en la costa del Ecuador, en 1531, se registre la esclavitud de medio centenar de indígenas con Francisco Pizarro[534],

[533] La consideración del indígena americano como esclavo fue inmediatamente reemplazada en América por los esclavos africanos, cuya entrada en el Nuevo Mundo está autorizada desde 1510.

[534] Hampe Martínez, 1989: 81 y ss.

Fig. 118. Aperreamiento de indígenas. Théodore de Bry. Americae, libro IV- XXII. Biblioteca Nacional de Portugal (hg-2613-a_0209_XXII_t0).

Valboa Indos nefandum Sodomiæ scelus committentes, canibus obiicit dilaniandos. XXII.

VALBOA *in ista ad montes profectione Regulum in Esquaragua superat & cadit cum multis Indis: pagum deinde ingressus Reguli fratrem & alios quosdam muliebri vestitu ornatos: valde admiratus, causam scisciatur: intelligit casum Regulum & omnes eius aulicos nefando illo peccato naturæ aduerso infectos: Attonitus Valboa adeo detestabile scelus adistos Barbaros penetrasse, corripi omnes iubet numero forte quadraginta, & canibus quos circumducebat, lacerandos obiicit.*

procedentes de Centroamérica o del norte de Sudamérica, solo puede significar que estaban aplicando la consideración de *caribes*.

La homosexualidad en la región Jama Coaque

Las referencias a la homosexualidad, aunque más abundantes en el ámbito Manteño y en la Puná, se refieren también al territorio Jama Coaque en la época de contacto. Por ejemplo, en 1532, el adelantado Pedro de Alvarado desembarca en la región de bahía de Caráquez, límite sur de esta cultura, con sus hombres según describe la relación que se encuentra en el Archivo General de Indias (fig. 119). Había salido de Nicaragua con 11 navíos, y en 36 días llegó a la costa central de Ecuador, donde desembarcó toda su gente:

... y había en ella, entre los yndios y naturales que la tenían poblada / oro y esmeraldas porque lo que traían por las narices y en las orejas y en otras partes de sus personas. Estos yndios andan desnudos con sus naturas de fuera sin cubrirlas con nada y son putos y lo tenían por costumbre unos con otros como maridos y mujeres. (Relación del viaje al Perú de Pedro de Alvarado. Archivo General de Indias, patronato, 28, R.57 000A94A)

Las referencias comienzan a hacerse abundantes sobre todo algo más al sur, a partir de Puerto Viejo, Manta y alrededores, entrando ya en área de la cultura Manteña, pero esto es probablemente debido a que el contacto con la población en esta región y el asentamiento de españoles es más intenso que en la región norte:

Estos de Puerto Viexo eran xente çuzia en el pecado nefando; adorauan las piedras y ydolos de palo, y por, mandado del Ynga, al Sol. (Pizarro, Pedro, 1986 [1571]: 19)

Los naturales de Manta y su comarca, en particular los de la costa (pero no los de tierra adentro, que llaman serranos), *usaban la sodomía más al descubierto y más desvergonzadamente que todas las demás naciones que hasta ahora hemos notado este vicio.* (Garcilaso de la Vega, 1976: 223)

Sin embargo, para este territorio no hemos hallado referencias al uso ritual o ceremonial de la práctica homosexual, vinculadas a los chamanes, sacerdotes y templos.

¿Quién era el berdache?[535]

Ya hemos ido advirtiendo sobre ciertas incongruencias entre la indumentaria del personaje y la sexualidad del mismo, especialmente entre los chamanes, lo que hace suponer la existencia de inversiones de roles. Los cronistas europeos distinguían cabalmente entre las prácticas homosexuales más o menos toleradas o frecuentes en algunas culturas[536] y la presencia de *travestidos* o varones que vestían, actuaban y se comportaban como mujeres[537]. Es lo que se conoce como berdache o bardaje en castellano[538].

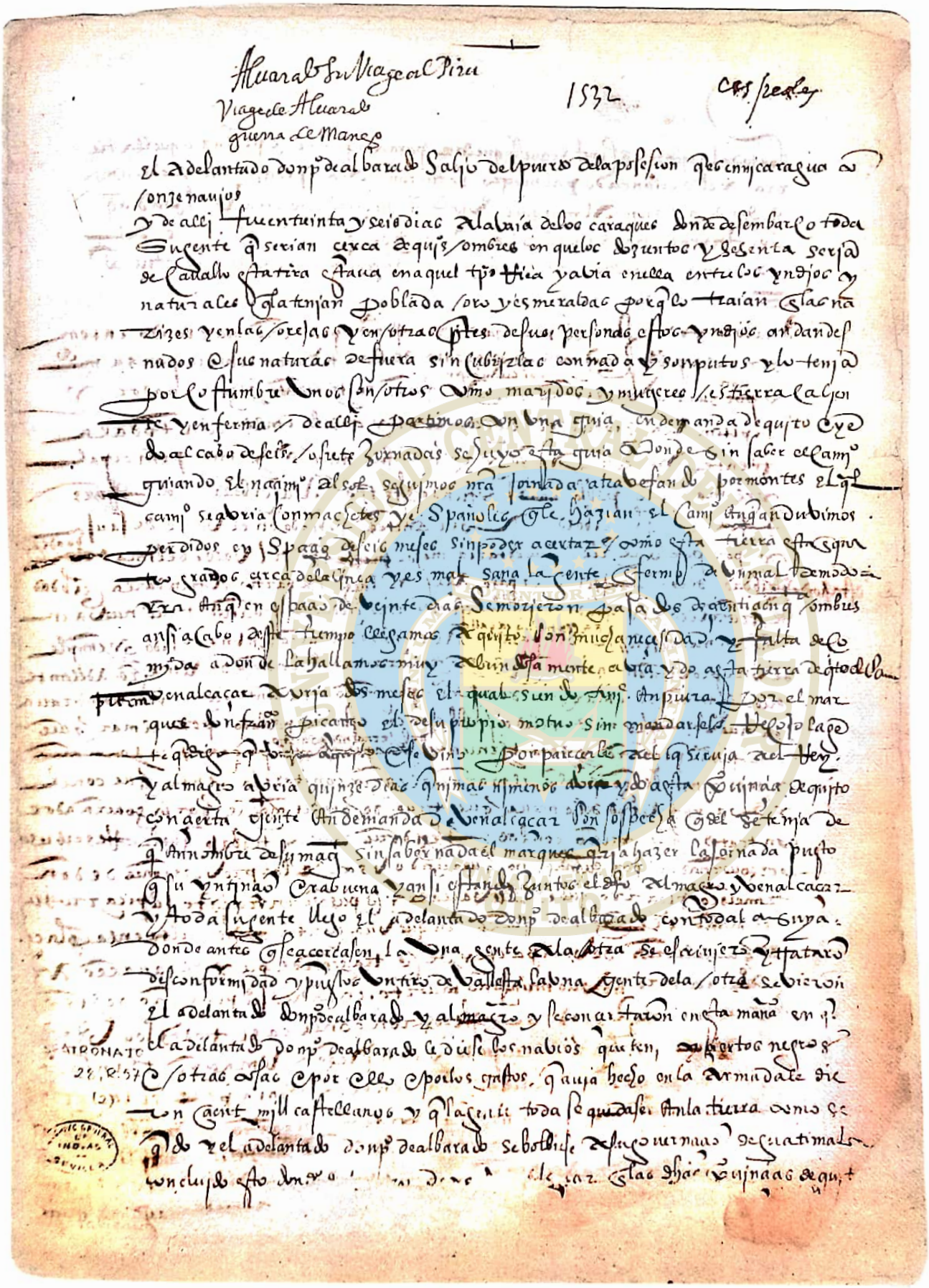
Por un lado, en algunas ceremonias y rituales religiosos que concluían con la realización de prácticas

[535] El tema del berdache ha sido tratado ampliamente por estudiosos y aficionados, como puede verse en las múltiples web dedicadas al tema. En Norteamérica ha servido también como motivo de reivindicación homosexual o transexual, y se viene utilizando la denominación de *two spirits* en lugar de berdache, ya que este último término se consideraba que tenía connotaciones despectivas. En la mayoría de estas referencias se reproducen una y otra vez los mismos textos sin realizar un análisis de su contenido, únicamente como ejemplificación de una historia *gay* en la América prehispánica. Destaca sin embargo el ampliamente documentado artículo *La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados* de O. Hugo Benavides (2006), que analiza la pervivencia de la práctica homosexual en la región Manteño-Huancavilca.

[536] Aunque este tipo de relaciones, por el rechazo que el informante percibe y la necesidad de ocultarlo, no suelen abordarse con claridad en la mayor parte de estudios antropológicos, se registra en multitud de culturas, incluso en la reglón amazónica. En el oriente del Ecuador, a finales del siglo xix o principios del xx, parece que tampoco era infrecuente las relaciones entre personas del mismo sexo, que habría que ver en un contexto totalmente diferente del concepto de relación sexual, al que se tiene en el mundo judeocristiano. *No es raro tampoco el que cuando indios de un mismo sexo se encuentran solos en número de dos o más, observar tendencias de la repugnante sodomía y otros crímenes contra la naturaleza que me repugna el consignarlos. / El ser 'compadre' o ser 'amigo' entre indios equivale a tener pacto de concubino declarado aún fuera del teatro de las bacanales* (Anónimo, 2010, *Los indios civilizados*: 134).

[537] Aunque existían también berdache femenino, es decir, mujeres que vestían y se comportaban como hombres, en esta ocasión nos centraremos en las referencias sobre el berdache masculino.

[538] Según Martin-Voorhies (1978: 93) este término, aplicado tanto en América como Asia, deriva del vocablo francés *bardash*, procedente a su vez de otra palabra de origen persa (*barday*) que significaba *prostituto masculino*.



Alvarado su Viage al Piru
Viage de Alvarado
guerra de Manco
1532 Cas. Real

el adelantado don.p de alvarado Salio del puerto de la psesion de Nicaragua a
Zonzonagos
y de allj fuentuinta y seis dias Alabaria deloc caraques donde desembarco toda
Sugente q serian cerca de quis/ombres en queloc de quintoc y Setenta serja
de Caballo estatira estaca en aquel tpo tiria y abia enella entre loc yndioc y
naturales q la tenjan Poblada /oro y esmeraldac porq lo traian q la cha
Zizes y en las/oresas y en otrac ptes desus personas estoc yndioc andan des
nudos e sus naturac de fuera sin cubrirlac con nada y sonputos y lo tenja
por costumbre unos con/otros como marydoc y mugeres/estuviera la cosa
fe y enferma/de allj partimos con una guia en demanda de quito q ya
de a cabo de seis/siete Jornadas se fuyo esta guia donde sin saber el camo
guiando el nacim.o al sol seguimos nra Jornada a trabesan de pormontes y q
camo se gastaria con macheres y de Spanoles q le hazian el camo tan grande dubimos
perdidos y Spaço de seis meses sin poder acertar/como esta tierra esta segun
te grandoc cerca de la sierra y es mal sana la gente/Sermos de unmal bemdo
ver tan q en espaco de veinte dias se murieron hasta dos de a cauallo q/ombres
ansi a cabo/desde tiempo llegamos a quito con mucha necesidad y falta de co
mida a donde la hallamos muy abundosamente abria y de esta tierra de todo la
pitm y en alcacar Auria dos meses el qual es un de tmo. Anpurra y por el mar
que dos/dias picando el desu propio motu sin mandarselo hizo lo q
te q/dio q/dos/despues/se bino por parecerle a el q seria el bey
y almagro abria quinze dias q/mas/menos antes y de esta Quinada a quito
con acerta gente Andemanda de Alcacar son sospecha q del se tenja de
q/su/mugr sin saber nada el marques q/a hazer la Jornada puesto
q/su yntnion era buena yansi estando Juntoc el dho almagro y de alcacar
y toda la gente luego el adelantado don.p de alvarado con toda la suya.
donde antes q se acordasen la una gente a la otra se acometieron y trataron
de/conformidad y pusieron entre de ballesta/lanca/gente de la/otra se vinieron
el adelantado don.p de alvarado y almagro y se concertaron en esta manera en q.
PATRONATO 28, R.57 el adelantado don.p de alvarado le diese los navios que tenja y pagase los nesce
sotros/ansi por ello/por los gastos q auja hecho en la armada de die
ciocho mill castellanos y q la gente toda se quedase a la tierra como se
do el adelantado don.p de alvarado se bolbiese a su gouernacion de q/ratimado
y concluydo esto dho

Fig. 119. Folio de la Relación del viaje al Perú de Pedro de Alvarado. Archivo General de Indias, Patronato, 28, R.57 000A94A.

sexuales, estos berdaches cumplían un papel determinado, desde la preparación de las fiestas y ceremonias, hasta la participación en dichos encuentros sexuales ritualizados. Así, en Colombia, por ejemplo:

E como el gobernador vido que aquellos dos traían el cabello como las mujeres e servían en lo que ellas, quiso saber la causa; e respondiéronles que aquéllos eran sodomitas e pacientes, y en sus borracheras usaban con ellos como con mujeres en aquel nefando crimen; e por tanto, andaban como mujeres e servían en las cosas que las mujeres acostumbran ejercitarse. Y el gobernador les dijo que por qué consentían tan grande maldad, e replicaron que porque los servían, e molían el maíz que comen e de que hacen cierto vino. La excusa es liviana e la maldad abominable; e mintieron, que no lo hacen sino de pésimos pecadores de semejante delicto. E preguntáronles si se usaba aquello en otras partes o lugares, e dijeron que sí. El gobernador concertó que fuesen después a Calamar e le llevasen aquellos dos bellacos para los castigar, e volvióse a su asiento. (Fernández de Oviedo, 1853, tomo III, cap. CLI)

Este relato es interesante porque es posible inferir varios de los temas que venimos tratando, en primer lugar, la asociación del berdache nuevamente con prácticas rituales, en este caso con las extendidas *borracheras*, término con el que los cronistas hispanos referían los *areitos* o fiestas de los indígenas en los que en grupo se consumían bebidas alcohólicas, se bailaba durante varios días, se contaban o cantaban historias, mitos y hazañas, y finalizaban con encuentros sexuales generalizados. Se dice claramente que estos berdaches participaban de las borracheras como mujeres, obviamente para mantener las relaciones sexuales con otros hombres. Pero más interesante es la interpretación que les dan de su *uso* social, que además de servirles –se supone que a los caciques– les molían el maíz –posiblemente un tipo especial de molienda– y sobre todo *hacen cierto vino*, una chicha de maíz como fabricarían también las mujeres, lo que sugiere la producción de determinados artículos rituales en manos de los berdaches.

El papel de algunas de estas relaciones homosexuales va más allá de un mero contacto físico o emocional, existe también todo un beneficio económico alrededor de estos trabajadores en el desarrollo de actividades femeninas. El berdache se caracteriza por ser un travestido, pero no solo por presentar una indumentaria femenina, sino por comportarse y ejercer el rol de una mujer en la sociedad, y en general evidencia las características que se van describiendo en diferentes crónicas del xvi: vestimenta, relación con grupos de élite, vinculación con la religión.

Vestimenta de indumentaria femenina

Este es uno de los rasgos esencialmente característicos del berdache, para diferenciarlo del homosexual, que obviamente también existía. El berdache siempre vestía y se comportaba como mujer:

Entre los indios (de Tierra Firme) *en muchas partes es muy común el pecado nefando contra natura, y públicamente los indios que son señores y príncipes que en esto pecan tienen mozos con quien usan este maldito pecado; y los tales mozos pacientes, así como caen en esta culpa, luego se ponen naguas, como mujeres, que son unas mantas cortas de algodón, con que las indias andan cubiertas desde la cinta hasta las rodillas, y se ponen sartales y puñetes de cuentas y las otras cosas que por arreo usan las mujeres, y no se ocupan en el uso de las armas, ni hacen cosas que los hombres ejerciten, sino luego se ocupan en el servicio común de las casas, así como barrer y fregar y las otras cosas a mujeres acostumbradas: son aborrecidos estos tales de las mujeres en extremo grado; pero como son muy sujetas a sus maridos, no osan hablar en ello sino pocas veces, o con los cristianos. Llaman en aquella lengua de cueva a estos pacientes camayoa; y así, entre ellos, cuando un indio a otro quiere injuriar o decirle por vituperio que es afeminado y para poco, le llama camayoa.* (Fernández de Oviedo, G., 1986 [1526], cap. LXXXI: 159-160)[539]

Vinculación con los grupos principales y caciques

Que los señores contaran con este tipo de jóvenes *pajes* para relaciones homosexuales parece haber sido una práctica extendida en la costa centro y sur de Ecuador, y algunos se comportan incluso como *esposas secun-*

[539] Refiere esto mismo en la *Historia General y Natural de las Indias*, 1853 [1535], tomo III, libro XXIX, cap. XXVII: 134, donde señala además que *no se ayuntan á otros hombres sin licencia del que los tiene, é si lo haçen, los mata; é por la mayor parte en este error son los principales, no todos, pero algunos.*

darias[540] del señor principal. Las referencias sobre este vínculo con los estamentos o grupos sociales dominantes son claras y reiteradas, unas veces referidos a berdaches y otras a jóvenes varones, también en la costa del Ecuador:

Y según dicen, los señores y cortesanos usan aquel vicio, y no el común. (López de Gómara, 2007 [1552], Historia General de las Indias, LXII)

... y por la mayor parte en este error son los principales... (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo VIII, cap. 27)

Tumpalla (el cacique de la isla de la Puná)... *era vicioso, regalado, tenía muchas mujeres y bardajes...* (Garcilaso de la Vega, 1976: 215)

Es gente muy bellaca; son todos sodomíticos. No hay principal que no traiga cuatro o cinco pajes muy galanes; estos tienen por mancebos... Llámase a esta provincia Achira[541] *y así se llama la señora de ella.* (Ruiz de Arce, 1964 [1545]: 81)

En Norteamérica los berdaches otorgaban sus favores sexuales a los miembros principales del grupo. Entre los indios Cuervo de Norteamérica los berdaches mantenían relaciones sexuales con los grandes guerreros, sin que esta práctica mermara la masculinidad o el prestigio de aquellos, sino todo lo contrario, ya que se consideraba como recompensa a su valentía[542]. Nuevamente existe una similitud entre los berdaches contemporáneos de Norteamérica y los berdaches del siglo xvi de los Andes, lo que permitiría hablar de un grupo sociosexual en toda la América indígena. En ambos casos, los favores sexuales de los berdaches son exclusividad de los grupos *privilegiados* de la sociedad, trátese de los grandes guerreros en grupos tribales, o de los caciques y principales en las sociedades de jefatura. En otras culturas, el berdache es también un iniciador sexual para los jóvenes adolescentes, especialmente si no tienen acceso a las mujeres.

Relación entre los travestidos con los rituales y la religión

Como ya vimos, Pedro Cieza de León reproducía de forma literal el mencionado texto de fray Domingo de Santo Tomas, un fraile que convivió entre los indígenas del Perú, en el que se pone de manifiesto el papel de los berdaches o travestidos en relación con la religión y los santuarios, su disposición en los templos y adoratorios desde niños, vestidos como mujeres y actuando como tales, y con los que los señores y principales tenían su *ayuntamiento carnal y torpe* durante ciertas fiestas y días principales.

El comentario de Cieza de León, así como otros, hace suponer que, en ocasiones al menos, el berdache disfrutaba de una consideración ceremonial y religiosa, existiendo en algunos casos una clara asociación con el chamán-sacerdote. Y estas crónicas describen situaciones en las que se producía la unión sexual con un representante o intermediario de la divinidad, sacerdote/sacerdotisa o hieródulo/a, en ocasiones homosexual, probablemente como parte de algún ritual específico.

Es probable que estos sacerdotes cumplieran un papel sexual en la recreación de algún mito cosmogónico. Por ejemplo, en la mitología de los Kogis de Colombia, del personaje que se convertirá en Sol (*Mulkuexe*) y la Luna (*Namshaya*) nace un hijo llamado *Enduksama*, la estrella Venus. Como el padre no actuaba correctamente, su hermano (*Sintana*) lo castiga provocando una relación incestuosa y homosexual con su hijo, *Enduksama*, transformado en *mujer bonita*. De esta relación nacerá un hijo que es el primer murciélago y que abandonado en el monte será recogido y criado por la Luna[543]. La relación del travestido con la luna es evidente y reiterada, como lo es también la de este satélite con los chamanes, y de nuevo el protagonismo del murciélago.

Adelantamos ya que una de las figuras que hemos identificado en el panteón Jama Coaque es similar al dios Cocijo mexicano, y tiene una clara base biológica en el murciélago. Aunque en ocasiones se trata de una figura masculina, en otras parece vestir con hábito femenino, por lo que no sería extraño pensar que un

[540] El *matrimonio* entre hombres (uno de ellos generalmente adoptando el papel de mujer, o berdache), es también conocido en otras culturas. En grupos indígenas de Venezuela, se conocen *esposas* varones de otros hombres, aunque están poco estudiados; así lo refiere Esteban Emilio Monsonyi (1984: 184) entre los Warao del Delta del Orinoco, donde varones cumplen el papel de *tekoro* o esposas secundarias.

[541] Achira era un cacicazgo femenino de la provincia de Puerto Viejo.

[542] Harris, 1981: 517.

[543] Legast, A., 2005: 39.

mito similar a este colombiano hubiera dado origen a esta divinidad Jama Coaque.

Otro mito procedente del Gran Chaco Gualamba recogido por el psiquiatra Fernando Pagés en su artículo sobre chamanismo Jama Coaque (1996), relata el origen del cebil, alucinógeno usado por el chamán. El mito narra cómo el escarabajo creó hombres y mujeres, si bien estas huyeron. Los hombres entonces se reproducían entre sí teniendo hijos en botijas, y dividiéndose entre *hombres-hombres* y *hombres-mujeres* que tenían menstruación. A estos últimos se les sacrificaba y con sus cuerpos alimentaban a la serpiente del agua –lo que evidencia de nuevo una relación del berdache con la fertilidad y el agua, y el sacrificio humano– hasta que un viejo salvó a uno de ellos por su hermosura. Al bañarse para limpiarse la menstruación la serpiente trató de capturarlo y revolvió toda el agua, lo que provocó la destrucción, de la que solo se salvaron los hombres y los hombres-animales que estaban subidos a una ceiba sagrada (yuchán). Fue entonces cuando las mujeres regresaron y para evitar la contaminación ritual de la menstruación se decide aislarlas un mes, durante la menarquia, y prohibir su baño para que la serpiente del agua no las devore.

En este mito tan completo se recoge tanto la creación del ser humano como la destrucción del mundo por inundaciones, el mito del diluvio, así como vínculos con plantas sagradas y, sobre todo, lo que interesa, la convivencia y permanencia del grupo social a pesar de la ausencia de las mujeres, mediante la usurpación del papel reproductor por parte de berdaches menstruantes, y el surgimiento y explicación del ritual de iniciación femenina, con aislamiento.

Para la cultura Moche, Alana Cordy-Collins[544] reconoce también que existe una ambigüedad en las figuras de sacerdotisas que se vinculan al sacrificio de sangre y a la luna, en la que a la mujer se añaden atributos masculinos ¿o es un hombre vestido de mujer?. La propia autora compara esta ambigüedad con la utilización de indumentaria femenina por parte de sacerdotes para el desarrollo, asimismo, de ceremonias de sangre entre los Mayas.

Algunos chamanes eran travestidos y de hecho esta posibilidad de transitar entre los dos sexos, en un estado liminar, es otro de los rasgos que les confieren mayor poder, pues su parte femenina puede dominar las fuerzas de la tierra y la fertilidad, mientras que la parte masculina guía rituales y decide sobre cuestiones de caza, pesca o resolución de conflictos. Sobre todo puede manejar contactos con distintos espíritus y divinidades, masculinas y femeninas.

Es frecuente que los chamanes y chamanas se diferencien del resto de la sociedad por actuar de la forma en que lo haría el sexo opuesto y, por tanto, en muchas culturas se comportan de forma ambigua, utilizando por ejemplo la mano izquierda en lugar de la derecha. Personas con demencias o alteraciones psíquicas, zurdos, jorobados, patizambos o personas con labio leporino u otras marcas que les individualizan frente al resto, a la *normalidad*, en muchos casos están también condicionados a la dedicación al chamanismo[545].

Tipos de berdache

La consideración de estos berdaches dentro de la sociedad variaba según la tradición cultural y la causa que motivara esta situación o rol. En el siglo xix aún existían berdaches entre los indios de Norteamérica, y también fueron objeto de estudio por diversos antropólogos en la primera mitad del siglo xx. En el estudio etnográfico de Nancy Lurie (1953) se concluye que los berdaches eran respetados y honrados, en la mayoría de los casos –posiblemente aquellos que eran elegidos por la divinidad de la Luna–, aunque los informantes sentían vergüenza al comentar una costumbre que sabían que resultaba denigrante para los encuestadores antropólogos occidentales.

Básicamente podemos hablar de dos vías principales para que un hombre se convierta en berdache. Por un lado, la imposición del propio grupo, bien a cautivos de guerra o bien como castigo a algún miembro integrante del mismo, en cuyo caso parece tener una connotación negativa de humillación. Por otro lado, la elección de alguna divinidad, generalmente a través de una visión reveladora, o por selección del propio cacique, como representante de la divinidad.

No es de extrañar que, mientras los primeros carecían de posición social especial, y mantenían una función básicamente productiva, los otros llegaran a ocupar un alto estatus, relacionados generalmente con

[544] Cordy-Collins, A., 2001b: 46.

[545] Marcos, J., 2005: 115.

Fig. 120a. We'Wha, Berdache Zuñi. 1885. Zuni People 02440800. National Anthropological Archives. Smithsonian Institution.

Fig. 120b. We'Wha, Berdache Zuñi. Negative SI 6272. National Anthropological Archives. Smithsonian Institution.

la religión y la magia, y, por tanto, con un importante papel en el complejo ceremonial de su cultura.

Los marginados. *Berdache por obligación*

Una diferenciación física del berdache frente al resto de los varones del grupo –más membrudos y más altos– puede deberse a que eran cautivos de guerra de otros grupos. La antropóloga Nancy O. Lurie[546] menciona el caso de un jefe Sioux capturado por los Winnebago y que fue *condenado* a vestir como mujer. En el siglo XIX e inicios del XX son abundantes las citas y referencias sobre esta práctica entre los indios de las Praderas de Norteamérica, que ejemplifican una de las formas de acceso de los hombres a este otro estatus sexual, la captura del enemigo. Así los describe en el siglo XVI, Alvar Núñez en Norteamérica:

En el tiempo que así estaba, entre éstos vi una diablura, y es que vi un hombre casado con otro, y éstos son unos hombres amariconados, impotentes y andan tapados como mujeres y hacen oficio de mujeres, y tiran arco y llevan muy gran carga, entre éstos vimos muchos así amariconados como digo, y son más membrudos que los otros hombres y más altos; sufren grandes cargas. (Núñez, Alvar, 1985 [1530]: 108)

En otros casos los hombres eran convertidos en berdache por sanción del propio grupo social. Lurie[547]

Fig. 120c. Figura sentada, con taparrabos y poncho masculinos, y tocado femenino. Está sentado en un taburete. Cultura Jama Coaque (13,2 x 8,8 x 8,3 cm). MAAC GA-2.1882.81.

comenta también el caso de un guerrero Winnebago, que tras una batalla se atribuyó unas acciones heroicas creyéndose el único superviviente; sin embargo, otro guerrero también superviviente, descubrió que el primero había permanecido escondido durante la batalla y huyó atemorizado. Por ello, el cobarde fue obligado a vestir de mujer y tomar el rol femenino. Es posiblemente también el caso de algunos de los travestidos que Fernández de Oviedo[548] menciona que en Venezuela no tenían buena consideración.

[546] Lurie, 1953: 710.
[547] Lurie, 1953: 710.

[548] *Hay entre esta gente abominables sodomitas, y los culpados en aquel delicto nefando contra natura, y que son el paçiente, aquel tal es amenguado y tenido en poco y no el otro; y aquel que sirve de hembra en tal crímen, dexa crecer el cabello hasta la mitad de las espaldas, como lo traen las otras mugeres. É texen, é hilan, é haçen todos los otros oficios é serviçios que usan y exerçitan las mugeres; y no ossan tomar arco ni flecha ni otra arma, ni ocupar sus personas en cosa alguna en que los hombres se exerçitan. Y no es sola aquesta provincia [de Venezuela] donde aqueste maldito viçio se acostumbre en la Tierra Firme, por lo qual no me maravillo de mal que haya ni subçeda en tal tierra* (Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXV, cap. IX: 301).

Dentro del propio grupo social también se puede dar una *obligación* de cumplimiento de este rol, y ese parece que es el caso, o al menos la justificación, de alguno de los sacerdotes travestidos mencionados que se documentaron en los Andes en el siglo xvi. Si bien, obviamente la coacción del interrogador provocaba una respuesta en este sentido.

Los elegidos. *Berdache por devoción*

El caso más habitual, al menos entre los indios de las Praderas, y el que pensamos podría haberse dado también en la región andina, es el de los berdaches que pasaban a ocupar tal rol después de haber tenido una visión reveladora. El período de transición del rito de paso de niño a adulto, que generalmente incluye la obtención de esa visión, es un momento clave para la definición de su rol social y para asignar cualquier cambio que se pueda producir. Por ejemplo, Turner (1964) y Hocart (1975) describen entre los Omaha el ritual de iniciación a la madurez y la conversión en berdache, o *mixuga*, tras la obtención del sueño revelador en el que el muchacho recibe una correa de carga –un instrumento femenino– y por tanto deberá comenzar a vestirse y actuar como mujer.

En ocasiones, en las visiones en las que los espíritus guían a los iniciados, el propio espíritu femenino conduce o engaña al joven para que tome los objetos que le ratificarán un rol femenino en su grupo social[549]. Entre los Winnebago de Norteamérica, aunque es casi una generalidad, la divinidad femenina que selecciona *sus berdaches* era la Luna. Este designio divino a través de las visiones, convertía a los berdaches en chamanes, que tenían así el don de la profecía[550]. Así que se establece de nuevo un vínculo entre el chamán, la luna, los oráculos y el mundo liminar entre los sexos.

Ese don de la profecía es el que también se otorgaba a los berdaches andinos y que proclaman igualmente los *hijras* travestidos de la India, que se cree tienen el poder de la adivinación –a través de la quiromancia– y de proferir maldiciones. Por tanto, el travestido –que no es hombre ni mujer–, como todo lo que se encuentra en el límite entre dos mundos, está revestido de un hálito mágico, que le faculta para la adivinación y la predicción.

En esta categoría de berdaches, elegidos también en edad púber en este caso por su propia familia, y altamente valorados por el resto de la sociedad, se encuentran los llamados cusmos, entre los Laches de Colombia.

Tenían por ley que si la mujer paría cinco varones continuados, sin parir hija, pudiesen hacer hembra a uno de los hijos a las doce lunas de edad, esto es, en cuanto a criarlo e imponerlo en costumbres de mujer, y como lo criaban de aquella manera, salían tan perfectas hembras en el talle y ademanes del cuerpo, que cualquiera que los viese no los diferenciaría de las otras mujeres, y a éstos llamaban Cusmos, y ejercitaban los oficios de mujeres con robustecidad de hombres, por lo cual, en llegando a edad suficiente, los casaban como a mujeres, y preferíanlas los laches a las verdaderas, de que se seguía que la abominación de la sodomía fuese permitida en esta nación del reino solamente… (Fernández de Piedrahita, L., 1942, tomo I, libro I, cap. II: 25)

En la cultura Moche, los ritos de inversión estudiados por Hocquenghem, cuentan con el sacerdote como elemento intermedio o puente entre ambos mundos. En el mundo de la inversión todo está al revés, así que las relaciones habituales serían las homosexuales, y el sexo anal heterosexual supondría también una transgresión del orden[551].

Las evidencias arqueológicas

Realmente es escasa o nula la identificación del berdache a través del registro arqueológico. El motivo es doble. En primer lugar, por la interpretación heterosexista de las evidencias arqueológicas, que está cambiando a raíz de la introducción de la perspectiva de género en los estudios arqueológicos e históricos. Entre los estudios que despuntan en esta línea, sobre todo en culturas norteamericanas, destacan aquellos sobre la figura del berdache, el travestismo sagrado del chamán o la prostitución[552].

En segundo lugar, es obvio que el artista ha representado al personaje con su sexo social, la mujer vestida como tal, aunque su sexo biológico fuera diferente, por lo que será difícil su reconocimiento. En ocasiones el propio artista quiere evidenciar que ese papel de

[549] Martin-Voorthies, 1978: 93-94.
[550] Lurie, N., 1953: 710-711.
[551] Armas Asin, Fernando, 2001: 682-683.
[552] Vos, Bárbara, 2006: 375 y ss.

Fig. 121a. Personaje masculino mostrándose. Cultura Guangala. Las Lagunas Rocafuerte. MBCQ 1.46.82.

hombre es realizado por una mujer, o viceversa, reflejando atributos sexuales que permiten su reconocimiento aunque contradigan las normas del vestir. Las conocidas imágenes fotográficas de finales del siglo xix e inicios del siglo xx entre los berdaches Zuñi o de otros pueblos como los Cuervo de Norteamérica[553] (figs. 120a, b) evidencian la dificultad de identificación y reconocimiento de la existencia de estas personas, sin un conocimiento previo del sexo biológico de las mismas. Lo cierto es que la representación iconográfica prehispánica apenas incide en aspectos sexuales biológicos, sino en el sexo social, siendo necesario atender a los adornos y la indumentaria para entender la diferenciación de género[554].

Por tanto, algunos rasgos de las representaciones del Ecuador Prehispánico reafirman la disposición de elementos extraños en la indumentaria que podrían estar refiriendo la identificación de berdaches, rasgos que obviamente no podrían constituir confusiones del artista, porque en las culturas tradicionales el conocimiento de lo establecido es la base de la supervivencia, aunque sí que podrían reflejar errores en las restauraciones o reintegraciones posteriores, e incluso falsificaciones.

Algunos investigadores han ido recogiendo o señalando estas incongruencias en la indumentaria y los rasgos de género de ciertas culturas. Por ejemplo, María Fernanda Ugalde se refiere a una figura Tolita en la que un personaje masculino porta un faldellín femenino; a pesar de la que falda es indumentaria femenina reconoce que, en ocasiones, estas figuras pudieran tener otro significado[555], ya que siendo claramente masculinas portan indumentaria femenina.

[553] Uno de los más conocidos es el retrato con una cesta ceremonial *We-Wha or Whe-Wa (Transvestite) in Native Dress And Holding Clay Ceremonial Prayer-Meal Basket 1900*, en Smithsonian Institution. National Antrhopological Archives INV 02440800. O las fotografías de John K. Hillers del berdache Zuñi con un collar de flor de calabaza *Dress with Squash Blossom Necklace 1894* (NAA INV NAA INV 06370600). Otras imágenes, en este caso, de un indio Crow conocido como *el último de los berdaches* en Museum of American Indian, Heye Foundation, New York.

[554] Sobre este aspecto insistía Alexandra Yepez (2004: 45) en su estudio sobre el género en las culturas prehispánicas ecuatorianas.

[555] Ugalde, M.ª F., 2009: 58.

Fig. 121b. Detalle de la figura anterior. MBCQ 1.46.82. Cuyo dibujo estampado representando el murciélago sobre el cuerpo coincide con una pintadera conservada en el Museo de América (Fig. 121c). (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 121c. Pintadera. Cultura Guangala (3,7 x 4,3 cm). MAM 03881. Probablemente un murciélago nariz de hoja (familia *Phyllostomidae*). (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Otras referencias sobre estos detalles extraños en la indumentaria se mencionan en el catálogo del Museo del Banco Popular de Bogotá[556], o en la publicación de Sabolo[557], o finalmente son las que refiere Ellen Hickmann[558] sobre las figuras silbato Jama Coaque, que a pesar de ser claramente masculinas, muestran rasgos femeninos como los senos, hombros planos y brazos colgados oblicuamente.

Algunas representaciones masculinas Jama Coaque visten un faldellín corto, pero no es exactamente la misma prenda femenina que llega por debajo de las rodillas y en ocasiones casi hasta el tobillo. Estos ejemplos se corresponden casi siempre con un mismo grupo, el de los músicos con maracas y flautas u otros instrumentos, por lo que, aunque parezca que llevan faldellín, no deben confundirse con berdaches, sino que se trata de un tipo de indumentaria ceremonial propiamente masculina, independientemente de que no sea el habitual taparrabos. Otras representaciones (fig. 120c) muestran un personaje al mismo tiempo con indumentaria masculina –poncho y taparrabos– y femenina –tocado de ritual de iniciación–, sentado sobre un taburete.

Independientemente del reconocimiento de la indumentaria en la iconografía, lo que es obvio es que tanto la presencia de berdaches como abiertas relaciones de carácter homosexual se han constatado a partir de los estudios históricos. En la cultura Jama Coaque y en el área Norandina en general, las representaciones de parejas homosexuales son algo más abundantes que en otras culturas, siendo también más habitual en la costa que en la sierra, sin llegar a poder describirlas como un tipo frecuente, pese a que algunas referencias históricas mencionan la presencia común de estas figuras en distintos territorios y culturas americanas.

En alguna figurita procedente de la cultura Guangala[559], en la costa sur del Ecuador, se aprecia la cópula entre dos personajes masculinos ricamente ataviados, con tocados, orejeras y collares, lo que podría indicar que se trata de un acto ritual. Esta figura recuerda la

[556] Arte de la Tierra, 1988: 45.
[557] Sabolo, 1986: 234.
[558] Hickmann, E., 1987: 15.

[559] Una escena erótica clasificada como Guangala aunque podría ser Jama Coaque, en Musée du quai Branly (71.1996.49.21).

Fig. 122a. Figura masculina recostada, anverso. Cultura Jama Coaque (alt. 13 cm). MCHAP 0377.

Fig. 122ab Figura masculina recostada. Reverso. Cultura Jama Coaque (alt. 13 cm). MCHAP 0377. Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

descripción de López de Gómara sobre un tipo de idolillos en Santa Marta (Colombia):

Son muy putos y précianse de ello, ca en los sartales que traen al cuello ponen por joyel al dios Príapo, y dos hombres uno sobre otro por detrás, relievados de oro; tal pieza de aquellas hay que pesa treinta castellanos. (López de Gómara, 2007 [1552], cap. LXXI)

También Fernández de Oviedo hace referencia a este tipo de imágenes de oro que se utilizaban como adornos en el cuello en Santa Marta (Colombia):

Y ved en qué grado se prescian de tal culpa, que, como suelen otras gentes ponerse algunas joyas de oro y de presciosas piedras al cuello, así, en algunas partes destas Indias, traían por joyel un hombre sobre otro, en aquel diabólico e nefando acto de Sodoma, hechos de oro de relieve. Yo ví uno destos joyeles del diablo que pesaba veinte pesos de oro, hueco, vaciado e bien labrado, que se hobo en el puerto de Sancta Marta, en la costa de Tierra Firme, año de mill e quinientos e catorce... (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro V, cap. III: 133)

En estos comentarios es evidente que el acto homosexual ha de interpretarse dentro de un contexto ritual, y más aún teniendo en cuenta que el tipo iconográfico conforma un modelo de joyel de adorno de pecho. Adornos que no solo se realizaban en oro, sino también en madera y cerámica, en esta ocasión, según ejemplifica el comentario siguiente respecto a México, lo que constata una amplitud territorial extraordinaria y una sorprendente difusión entre buen número de culturas prehispánicas, para este tipo de representaciones, que de nuevo han de contemplarse en un contexto ritual, pues la referencia a la figura de dos hombres *cabalgando* se vincula a una descripción de objetos rituales de un altar ceremonial –ídolos de oro y de barro–:

... y vino a la bahía que llamaron de Términos, entre río de Grijalva y puerto Deseado, donde saliendo por agua hallaron entre unos árboles un idolillo de oro y muchos de barro; dos hombres de palo cabalgando uno sobre otro a fuer de Sodoma y otro de tierra cocida con ambas manos a lo suyo, que lo tenía retajado[560]*, como son casi todos los indios de Yucatán. Este hallazgo y cuerpos de hombres sacrificados no contentaron a los españoles, ca les parecía sucia y cruel cosa.* (López de Gómara, 2007 [1552], cap. XLIX)

Hallazgo que también refiere Fernández de Oviedo, en el puerto Deseado, México, donde encontraron 14 o 15 ídolos de varios materiales, junto con braseros llenos de ceniza donde quemaban incienso, y figuras hechas de copey que identifica con una madera concreta, el *uno cabalgando sobre el otro en figura de aquel*

[560] Retajar, según el Diccionario de la Real Academia, significa también circuncidar.

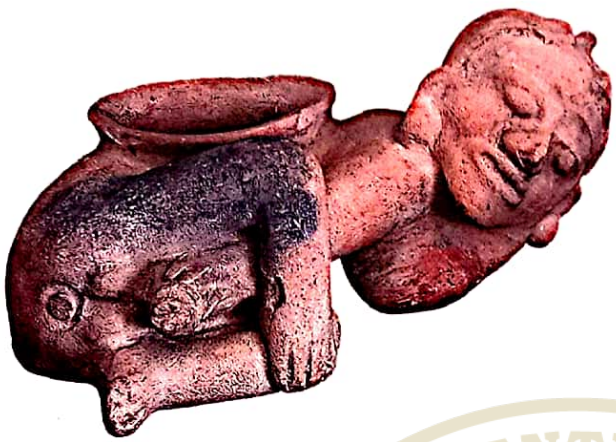


Fig. 122c. Figura masculina recostada. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01880.*

abominable y nefando pecado de sodomia[561]. Este mismo cronista menciona cómo destruyó en la Fundición Real de Darién, pues Fernández de Oviedo fue veedor de fundiciones de oro, una imagen de un *hombre sobre otro en aquel malo y nefando acto contra natura, hecho de relieve*[562] que habían recuperado en la provincia de Santa Marta, Colombia.

Así que, tenemos constancia de que el acto homosexual era objeto de representaciones artísticas, por lo que quizá pueda ser también reconocido en otras culturas. Por ejemplo, una interesante vasija expuesta en el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito, corresponde a una figura masculina de la cultura Guangala mostrando los genitales masculinos y una posición de ofrecimiento sexual (fig. 121a). Los tatuajes que muestra la imagen sobre su cuerpo inducen a pensar también que se trata de un personaje en un acto ceremonial. La representación del tatuaje que se muestra tanto en el brazo derecho como lateral izquierdo de la espalda, los hemos identificado como esquematización del murciélago en una pintadera Guangala[563], cuyos rasgos se caracterizaban por mostrar una cabeza rectangular, los ojos completamente redondos, la nariz pequeña y triangular (fig. 121c). De nuevo, este animal aparece vinculado con la sexualidad y más concretamente con la homosexualidad. La figura es una vasija para contener líquidos, coincidiendo su boca con el ano del personaje por lo que posiblemente algún tipo de libación vertía sobre ella a modo de ofrenda.

Esta misma postura es la que se reconoce en otra figurita recuperada en la región Tumaco, al sur de la costa colombiana, que representa un hombre arrodillado, mostrando el ano dilatado y su pene erecto. Con la mano izquierda se separa la nalga ipsolateral lo que se interpreta también como un ofrecimiento sexual masculino[564]. Y nos hace preguntarnos cuál era el papel que este personaje cumplía en esta postura.

Es posible que se trate de una nueva postura de adoración. En este sentido, una de las tradiciones incas cuenta cómo, cuando nació Amaro Ttopa Inga, se expulsó del Cuzco a todos los animales fieros, y la ciudad se llenó de piedras que alumbraban en la noche, trasladándose desde los bosques del Tahuantinsuyo al dios Chuqui Chincay, *guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas*. Parece haber una relación en la presencia de este dios, asociado a Venus, con las piedras que iluminan en la noche, a modo de estrellas vespertinas. Bernabé Cobo menciona también el traslado al Cuzco de este dios.

Según los cronistas, en Apurímac (sierra sur del Perú) el ídolo al que se rendía culto hablaba, tenía senos y le vestían con enaguas[565], y al parecer no era una divinidad femenina, sino berdache. Por los grandes poderes que le atribuían, todo hombre para visitar su santuario debía de vestirse de mujer, y al aproximarse a la deidad en señal de sumisión estaba obligado a cubrirse los ojos, arrodillándose hasta pegar la cabeza contra el suelo y las nalgas elevadas, en una posición que recuerda a la de la figura Guangala y que Bernabé Cobo describe como una *postura indecente y fea*[566].

En la cultura Jama Coaque también reconocemos un tipo de representación iconográfica en el que un personaje masculino se muestra tumbado reposando, pero exponiendo sus genitales, y señalando con una mano la región del ano, lo que recuerda la descripción de la figura Tumaco-Tolita mencionada por Sotomayor (2005) o la representación Guangala (fig. 121a). No se muestra un ofrecimiento homosexual tan evidente como en este último ejemplo, pero de igual forma se trata de figuras masculinas ricamente adornadas, con

[561] Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro XVII, cap. XVII: 533.
[562] Fernández de Oviedo, 1852, tomo II, libro XXVI, cap. X: 355.
[563] Gutiérrez Usillos, 2002: 131 y fig. 114, p. 218.
[564] Sotomayor Tiubin, 2005.
[565] Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XX: 199.
[566] Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XVII: 188.

orejeras, narigueras, collares, *piercing* en los pezones y cinturones, en posición yacente de cúbito lateral, mostrando los genitales, y sobre todo señalando con una mano el ano, que se ha representado claramente remarcado (fig. 122b).

Hemos descartado otras interpretaciones en las que pudiera haber habido también una intención de remarcar y mostrar el ano. Por ejemplo, es obvio que no puede ser una postura para defecar, por lo que esta actividad queda descartada, pero tampoco pensamos que se trate de la aplicación de enemas, si bien esta práctica para la dosificación de alucinógenos es posible que hubiera existido.

Los elementos comunes de estas figuras permiten establecer que se trata de un grupo iconográfico específico de la cultura Jama Coaque y que difiere tanto de los chamanes como de los caciques anteriormente expuestos:

- Tocado sencillo, bien con pequeños adornos en forma de piñas (fig. 122) o bien posiblemente de plumas.
- Orejeras discoidales o con láminas colgantes.
- Nariguera de bolas, doble o triple.
- Boca entreabierta y con ligera sonrisa, probablemente debida al consumo de alucinógenos por lo que, de nuevo, esta acción debe interpretarse en contexto ceremonial.
- Collar, en algunos casos con un colgante simple o doble, similar a los collares más habituales entre las figuras femeninas.
- Colgantes o *piercing* en los pezones y el ombligo, placas metálicas colgando de anillas o argollas.
- Faldellín en un caso, y generalmente desnudo.
- Senojiles y en algún caso tobilleras.
- Pulseras de cuentas.

El aspecto general de las imágenes es similar al de los vomitadores, pero estos además de un mismo tipo de adornos visten el poncho que en estas figuras echadas se han retirado. La sonrisa en el rostro y la posición hacen pensar también que podría tratarse de la fase final de un proceso de consumo de alucinógeno, que habría de comenzar con el vómito y la limpieza del intestino, continuaría con el consumo de una sustancia alucinógena, que incluso podría ser suministrada en forma de enema, y culminaría con estas representaciones en las que los hombres señalan las partes de su anatomía, quizá previo a las relaciones sexuales con las que finalizaban las denominadas *borracheras solemnes*.

* Otro ejemplo más Jama Coaque, Museo del Alabado, CJama 00095, en este caso con faldellín.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

Sacrificios y rituales en la cultura Jama Coaque

Definidos los protagonistas rituales y los espacios sagrados, surge la cuestión sobre cuál sería el tipo de ceremonias que se desarrollaban, así como las preguntas básicas acerca de cuándo, quiénes y con qué finalidad acudían al templo o a esos otros espacios. Sería más preciso distinguir entre templo y santuario, ya que a este último tipo de áreas ceremoniales se acude en peregrinación con el fin de solicitar un favor personal de la divinidad, que bien puede consistir en la curación de una enfermedad, la concesión de un hijo, la predicción del futuro, la fortuna en un viaje u otro similar. Esto explica la existencia o profusión de exvotos con representaciones del cuerpo del enfermo o de la parte afectada para la curación de enfermedades, así como la realización de sacrificios de sangre para agradar a la divinidad. Y durante el Desarrollo Regional, la cultura Jama Coaque debía contar con algún santuario propio, además de los dos grandes y afamados santuarios de Tolita y la isla de la Plata (Bahía).

Sobre la base de las similitudes encontradas entre las figuritas Tolita, Jama Coaque y Bahía, Jean Françoise Bouchard[1] sugiere que estas culturas del Desarrollo Regional compartían una serie de rituales comunes. Más aún, la presencia de los mismos seres híbridos, combinaciones mitológicas como el monstruo lunar, entre otros, indica que la base mítica y simbólica era muy semejante. Una base que sin duda se extendió a otras regiones más lejanas.

No hay descripciones concretas de las diferentes etapas de un ritual Jama Coaque, así que de nuevo las inferencias se realizan a partir de comparaciones con regiones vecinas, o bien deducciones sobre la utilización de ciertos objetos recuperados en yacimientos arqueológicos, en relación con analogías etnográficas.

Sobre el desarrollo de las ceremonias prehispánicas únicamente contamos con retazos de información procedentes de algunas crónicas del siglo xvi. En ellas se menciona cómo, ante las imágenes de las divinidades

[1] Bouchard, 2004: 67.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1826
QUITO

que custodiaban estos templos, se realizaban rituales de sangre que seguramente incluían sacrificios de seres humanos, aunque quizá únicamente de forma excepcional. Este sacrificio era realizado, por ejemplo, según Cieza de León (1984 [1553]), tan solo cuando los señores se encontraban enfermos o en ocasiones muy especiales.

1. La música y la canción

La música constituía una parte sustancial en todas estas ceremonias, y en las referencias etnohistóricas brevemente se indica su constante presencia en todos los rituales. Por ejemplo, el mismo cronista Benzoni concreta, en relación al área Manteña:

Llegué un día a un caserío llamado Charapotó, y encontré a los indios en el templo haciendo sus sacrificios; como los oí tocar tambores y cantar algunas de sus canciones, deseoso de mirar, entré; apenas los sacerdotes me vieron, con mucha ira y casi escupiéndome en la cara me echaron fuera. (Benzoni, 1967 [1572], libro III: 254)

Esta cita establece la relación entre determinadas ceremonias religiosas que se estaban realizando en ese momento con el uso de tambores, y podemos inferir lo mismo en el poblado de Coaque, sobre el que Trujillo[2] también describe *grandes casas* y *muchos ídolos y atambores*. Tambores que, como ya indicamos, se dispondrían en el exterior del poblado de Coaque, no al interior de las viviendas, lo que conformaba una visión casi del *urbanismo* del mismo: las casas, los grandes ídolos y los grandes tambores. Y estos tambores probablemente debían ser instrumentos ceremoniales[3] más que musicales.

Tambores rituales se reseñan en algunas de las malocas de diferentes culturas amazónicas. En el exterior de la maloca, en lo que responde a la zona masculina, se cuelgan esos grandes objetos de percusión denominados manguarés. Efectivamente, no es tanto un instrumento musical como para la comunicación o anuncio del inicio o celebración tanto de momentos ceremoniales como de guerras[4] o incursiones bélicas. A este tipo de tambor, por su tamaño se le ha comparado con el teponaxtli mexicano[5]. El *tuntui*, un tambor Shuar, como el que se expone en el Museo de América (fig. 123), es colgado por cuerdas atadas a los extremos sobresalientes del tronco vaciado, y golpeado por un hombre de pie.

Fernández de Oviedo relaciona en la isla de La Española el uso de tambores y cánticos y proporciona una descripción de este instrumento de percusión, extrapolable a los otros ejemplos que hemos mencionado.

Algunas veçes junto con el canto mezclan un atambor, que es hecho en un madero redondo, hueco, concavado, é tan grueso como un hombre é más o menos, como le quieren haçer; é suena como los atambores sordos que hacen los negros; pero no le ponen cuero, sino unos agujeros é rayos que trasçienden á lo hueco, por do rebomba de mala graçia. E assi, con aquel mal instrumento ó sin él, en su cantar (qual es dicho) diçen sus memorias é historias pasadas, y en estos cantares relatan de la manera que estos cantares relatan de la manera que murieron los caçiques pasados, y quántos y quáles fueron, é otras cosas que ellos quieren que no se olviden. Algunas veçes se remudan aquellas guias ó maestro de la dança; y mudando el tono y el contrapás, prosigue con la misma historia, ó dice otra (si la primera se acabó), en el mismo son ú otro. (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I: 127-128)

Por tanto, además de la música, las canciones que se entonaban en las ceremonias recreaban los mitos, las historias e himnos en honor de las divinidades. Así es como se describe también en Perú, y sobre todo refiere de nuevo a la culminación de estas ceremonias en un encuentro sexual.

Cantan muchos cantares diversos: dellos historias de acontecimientos pasados, dellos en alabanza de sus uacas o de sus muertos, y muchos cantares obscenos, incitativos de sus malos intentos. Tienen particulares cantos con que se alegran grandemente, y son de atambores: que los cantan y tañen de hecho determinado

---

[2] Trujillo, 1985 [1571]: 194.

[3] Busto Duthurburu, 1966: 55.

[4] Ver Roberto Pineda Camacho en Introducción a la Colombia Amerindia (Instituto Colombiano de Antropología) http://www.lablaa.org/blaavirtual/antropologia/amerindi/witoto.htm [25 de abril de 2010].

[5] Ejemplos de Teponaxtli aztecas en el Musée du quai Branly: 71.1887.155.21; 71.1878.1.110 Am, 71.1951.90.1.

Fig. 123. Tambor Shuar. Alto Amazonas (Ecuador) (120 cm; dm 41 cm). MAM 13338. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

para que se junten al efecto sucio de sus desvergüenzas. Y cuando aquello se tañe, luego saben todos para qué es, y así acuden todos –varones y hembras, mozos y mozas– porque ya saben todos que ha de parar en fornicación. (Bartolomé Álvarez, 1998 [1588], cap. 559: 308)

Oviedo detalla también la elaboración de tambores con piel humana, como el que Atahualpa ordenó fabricar con algunos indios, y cita una referencia de Sebastián de Banalcázar, que en Lile (Popayán) halló, en solo tres casas, 680 atabales semejantes al dicho (con piel humana): *E apuestos tales instrumentos de música los haçen de los enemigos que vençen ó pueden aver; é quanto mas valeroso es el capitan ó señor de aquellos que en aquellas partes tiene señorio, tanto es mayor el número que tiene de tales atabales...* (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro VI, cap. XXX: 218).

Se conservan pocos instrumentos musicales prehispánicos, porque la mayor parte estarían fabricados con materiales perecederos, maderas, cañas o hueso, como se aprecia en las representaciones cerámicas. Sin embargo, las referencias de los cronistas sobre la música, en relación a la celebración de ceremonias, son constantes y de manera habitual se especifica que el sonido rítmico es producido mediante tambores. Recordemos que Cieza de León refería el sonido de *atambores y campanillas* en los rituales Manteños y no mencionaba ni flautas, ni trompetas, que también eran utilizadas, pero en otro tipo de ceremonias o de estación.

Si los instrumentos musicales tienen relación con las ceremonias a realizar y estas con las estaciones (invierno-lluvias-sembrado y verano-sol-recolección[6]), la cita del cronista italiano[7] podría ofrecer algún tipo de interpretación sobre esta relación. *A priori*, parece más razonable pensar que los sonidos de tambores y campanillas acompañaran rituales de invierno, y los de flautas y ocarinas los de verano.

2. El consumo de bebidas alcohólicas

El consumo de alucinógenos con la finalidad de entrar en un trance místico era algo frecuente en ciertas

---

[6] Ya en el obelisco Tello, cultura Chavín, se aprecia la diferenciación masculino y femenino, Invierno y verano. El caimán masculino es asociado con una concha de *Spondylus* que simboliza el agua, así como a plantas que crecen debajo de la tierra, las lluvias torrenciales del invierno y el mundo de abajo, mientras que el caimán femenino es asociado con un águila símbolo del mundo de arriba, plantas aéreas con semillas, y verano y otoño (Topic, 2001: 82).

[7] Benzoni, 1967 [1572], libro III: 254.

ceremonias, pero más frecuente aún sería el consumo de las bebidas fermentadas para proporcionar un grado de alcohol que embriagara. Bebida que, en los Andes, consistía en la chicha de maíz, y en las regiones de bosque tropical en chicha fabricada a partir de la yuca.

Habitualmente la chicha o el masato se beben en cuencos, que son compartidos por los hombres de la reunión, y se almacena o distribuye en grandes vasijas en forma de jarrón de boca más ancha. Las vasijas grandes suelen destinarse a consumos masivos, es decir, a las grandes fiestas o celebraciones, y para el uso doméstico hay otras más pequeñas. El consumo de masato tiene además un componente ritual y social, el primer gesto al invitado consiste en un ofrecimiento del cuenco con masato en señal de bienvenida.

Tanto la bebida como la alimentación son una parte fundamental de las ceremonias y el ajuar cerámico utilizado en estos momentos rituales obviamente tiene relación con aquella. Por ejemplo, las tipologías cerámicas más características de la cultura Valdivia tienen relación con el consumo de bebidas, seguramente de la mencionada chicha. Se trata de unos cuencos de cerámica con decoraciones simbólicas simulando las pieles de jaguar (círculos) o las de la serpiente (rombos), y unas vasijas para contener el líquido o bebida fermentada.

El uso ritual de estas vajillas queda atestiguado, no solo por el tipo de decoración, sino por la inversión de trabajo y el perfeccionamiento técnico y estético de las mismas. No es una cerámica ordinaria, ni de cocina, pero evidentemente no puede tratarse de una cerámica de lujo, ni adquirida para una ostentación de prestigio social, puesto que la sociedad Valdivia mantiene estructuras tribales de organización.

Sin embargo, refiriéndose a la cultura Manteña, Karen Stothert[8] sí sugiere la utilización de vajillas de etiqueta o lujo, cuyos motivos decorativos, similares a los corporales, están basados en los fosfenos que se perciben tras el consumo de alucinógenos. Plantea la existencia de *casas nobles* a modo de unidades familiares extensas agrupadas en torno a un linaje nobiliario. Y entre las responsabilidades de estas casas se encuentra la organización de actividades comensales en las que reforzar lazos y en las que la etiqueta especial y la vajilla concreta constituían elementos esenciales de diferenciación frente al resto, así como una forma de identidad y cohesión internas. Estas vajillas servirían como soporte para la expresión de iconografías que reforzaban el prestigio de la familia o ratificaban la preponderancia del anfitrión.

Con la denominación de chicha se aglutinan todas las bebidas fermentadas, en diferentes grados de alcohol, que se fabricaban en América con distintos vegetales.

Debajo de este nombre de chicha se comprenden todas las bebidas que usaban los naturales deste Nuevo Mundo... Esta se hace de muchas maneras, y en lo que se diferencia unas de otras es en ser unas chichas más fuertes que otras y de diferentes colores; porque se hace chicha colorada, blanca, amarilla, cenicienta y de otros colores. Una muy fuerte, llamada sora que hacen de maíz que primero están algunos días enterrados hasta que retoñece: otra de maíz tostado; otra de maíz mascado y de otras maneras. La más ordinaria que beben los indios del Perú es la que se hace de maíz mascado para lo cual se ven no solo en sus pueblos, sino también en muchos de españoles donde hay concurso de indios como en Potosí, Oruro y otros hechos corrillos en las plazas de indios, viejas y muchachos sentados, masticando maíz. (Cobo, 1964 [1653]: 162)

La chicha, según Bernabé Cobo, se guarda dentro de las casas en grandes tinajas:

... la mayor parte de su menaje y alhajas son tinajas y cántaros de barro; no guardan en casa otro licor, ni aún agua, más que su vino o chicha, y ésa no les dura mucho tiempo, y así la hacen a menudo en cantidad de cuatro a seis arrobas cada vez; y según lo mucho que beben, no tiene un hombre con eso más que para una semana, poco más o menos. Para hacer este brebaje, guardarle y beberle, tienen más instrumentos y vasos que para sus comidas. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIV, cap. IV: 242)

La bebida contenida en los pequeños cuencos que se muestran en algunas de las figuras masculinas Jama Coaque (fig. 97g), también podría ser la chicha de yuca o maíz e incluso chontaduro, ya que estos eran cultivos identificados en esta cultura con los que se producían bebidas fermentadas. A la chicha se le añaden otras plantas para alterar o potenciar sus efectos. Según el padre Arriaga[9], a comienzos

[8] Stothert, 2006b: 266.

[9] Arriaga, 1920 [1621], cap. IV: 46.

del siglo XVII los chamanes le añadían polvo de *espingo*, que seguramente sería el ishpingo (*Nectandra sp.*) que les vuelve *como locos*. Es una frutilla seca a modo de almendras redondas, de embriagante olor, y es la misma semilla que también se utiliza para narcotizar a los prisioneros en la preparación del sacrificio Moche[10], junto con Datura y cactus san Pedro y el *ullluchu*, que también actúa de anticoagulante. Esas semillas de *nectandra* se utilizan como ofrendas funerarias junto con conchas *Spondylus*.

Algunos tipos de chicha de fabricación ritual y consumo más restringido, se mencionan en el artículo de Fernando Pagés[11] sobre el chamanismo Jama Coaque. Se cita así el *sánkuch* por el que tras chamuscar algunos tallos de yuca se produce un moho rojizo y se introducen entonces en unos tubérculos de yuca para que el moho penetre y lo vuelva rojo. Entonces se fabrica la chicha que solo se toma en la última fase de celebración de la ceremonia de la *tsantsa* (cabeza cortada). Como ya advertimos anteriormente, el conocimiento de los diferentes estados de los vegetales, así como los mohos y levaduras asociados, producirían distintos tipos de sabores y efectos secundarios en las bebidas.

El maíz cultivado en esta cultura es una variedad extinta diferente a la que existe hoy en día[12]. El tipo de maíz, la germinación de este, los otros ingredientes añadidos, o la forma de preparación generaba diferentes variedades de chicha que se consumían por distintas edades del grupo, con diferentes grados de alcohol y fermentación, y todas con propiedades nutritivas que complementan la dieta, necesarias además por las levaduras producidas en la fermentación que son las que posibilitan la digestión, por ejemplo, de harinas de cereales secos. Algunas de estas chichas además eran específicamente consumidas solo en ocasiones rituales, especialmente las *borracheras solemenes* y cada divinidad tendría un tipo concreto de chicha. Entre ellas, y a raíz del hallazgo de almidones de chontaduro en el interior de la botella Jama Coaque, deducimos la posibilidad de que se realizara también una chicha de este fruto.

Las palmas de la familia *Arecaceae* fueron también identificadas entre los restos arqueobotánicos de la investigación llevada a cabo en el valle del Jama[13], grupo que incluye el género *Bactris sp.* Las palmas y tubérculos aumentan en períodos tardíos. Lo primero tendría una explicación doble, por un lado, la tala selectiva que las culturas indígenas hacen de las especies útiles del entorno en la preparación de los campos y, por otro, porque la acumulación de semillas en el entorno de las viviendas y los suelos ricos en nutrientes de zonas arqueológicas provocan una mayor abundancia de estas.

Una de las chichas más apreciadas en el Oriente de Ecuador es la de chontaduro. Con estos frutos procesa el masato, una pasta fermentada, de la que luego se elabora la chicha. El masato se podía realizar a partir de diferentes especies de vegetales y combinaciones de estas, para ocasiones rituales distintas y en función del rango social o del papel que cumpliera su consumidor. Y también se documenta su uso en Esmeraldas a finales del XIX entre los Cayapas[14], cosechándose principalmente en septiembre.

El proceso de preparación del masato de chontaduro entre los Shuar de Ecuador es responsabilidad de las mujeres que pelan el fruto una vez cocido y secado al sol, para molerlo en un metate. Esa harina se utiliza para añadir a la jora de maíz lo cual *estimula la fermentación y mejora el sabor de dicha bebida*[15]. Se documenta también este proceso en los años 50 del siglo XX en la zona del río Esmeraldas, especialmente en el afluente del Quinindé, donde el chontaduro de masato se denomina *chontilla*. Curiosamente, la cáscara del fruto, junto con la pulpa desechada, se almacenan en bateas en las que se cría el gusano de palma (*Rynchophorus palmarum*) conocidos como catzos o gualpas, que se utiliza en alimentación como golosina[16]. La harina resultante del procesamiento de estos frutos una vez cocidos, se puede conservar durante un par de años.

Lo cierto es que de las 136 variedades de palmeras peruanas conocidas, se han detectado usos diferentes de al menos 104 de ellas[17], que incluyen desde

[10] Carod-Artal, *et al.*, 2007.
[11] Pagés, 1996: 32.
[12] Pearsall, 2004: 64. El maíz fue también reconocido en el estudio (Pearsall, 2004: 68).
[13] Pearsall, 2004: 72.
[14] Barret, 1994 [1925]: 98.
[15] Patiño, V. M., 1958: 309.
[16] Gutiérrez Usillos, 2002: 71.
[17] Albán, Millán, *et al.*, 2008: 134. En Ecuador se han identificado 129 especies nativas distribuidas en 34 géneros, a las que sumar 14 especies introducidas, por lo que existirían 143 variedades hoy en día (Borgtoft y Balslev, 1992: 1).

la construcción hasta la medicina o el ritual, pasando por la alimentación, la cosmética y el tinte. La especie de palma de chonta (*Bactris gasipaes*), a diferencia de otras, es cultivada precisamente en el huerto. Entre los Yucuna (Mirití-Paraná, Amazonas, Colombia) el chontaduro se utiliza para delimitar el cerco de la maloca o del huerto, como una empalizada mágica para defenderlo de fuerzas externas dañinas[18], lo que recuerda también el uso de las empalizadas de chonta como sistema defensivo que recogen los cronistas en el norte de Suramérica.

El chontaduro aporta una gran cantidad de proteínas, aceites, vitaminas liposolubles y minerales. Tiene un alto contenido en grasa por lo que produce ácidos grasos poliinsaturados tipo omega 3 y omega 6 (linoleico, linolénico) que son fundamentales en la nutrición, de cara al crecimiento. Además, la madera de chonta se emplearía en la elaboración de armas, especialmente los dardos arrojados con la tiradera, así como los espeques o bastones de cavar para sembrar maíz o yuca, macanas, piezas de telar, duhos y otros utensilios varios, entre los que se encuentran anzuelos, como los elaborados por los Witoto del río Caquetá, en Colombia[19].

Con las largas espinas del tronco de la palmera se cosen las bocas de las tzantas entre los Shuar, y muy probablemente así se haría también entre los Jama Coaque. Además, estas espinas se utilizan en algunas culturas como punzones para el tatuaje. Las jaulas con que *sostienen* al juguar y al insecto mítico estarían elaboradas con madera de chonta.

La importancia de la recolección de este fruto en la estación correspondiente es tal, que se señala mediante la ordenación de bailes específicos, recogidos tanto entre los Huitoto, como entre los Shuar[20]. A juzgar por las representaciones fitomorfas asociadas a contextos ceremoniales, parece que las danzas principales tendrían relación con la recolección de las piñas, más que esta del chontaduro. Sin embargo, no descartamos que la utilización de atuendos ceremoniales para danzas específicas tuviera relación con la estación de recolección de estos frutos de la palma. Patiño[21] afirma por experiencia propia, que en la región del valle del Cauca, son dos, una que comienza entre enero y febrero y otra en septiembre, y que en Esmeraldas también sería en fechas similares, retrasándose la primera hasta marzo o abril, en todo caso coincidiendo con los equinoccios. En esta fecha es cuando tiene lugar la fiesta entre los Shuar.

Es curioso comprobar cómo en algunos mitos tanto el maíz como el chontaduro tienen un mismo origen, robado del cielo por dos mujeres que esconden las semillas en su boca, lo que quizá haya que poner en relación con la producción de chicha mediante el masticado de maíz o chontaduro. En otros mitos, la piña y el chontaduro son hijos del sol. La chonta es considerada masculina y planta sagrada.

El sistema agroforestal Jama Coaque es posible que fuera similar al de los Siona-Socoya de la Amazonía ecuatoriana, una especie de jardín multiestratificado a partir de tala y quema[22]. En el nivel inferior se cultiva caometo (*Ipomea batatas*), piña (*Anana sp.*) y taya o yautía (*Xanthosoma sp.*). En un segundo estrato se encuentra la yuca (*Manihot esculenta*), caña de azúcar, papaya (*Carica papaya*) y maíz (*Zea mays*). Finalmente, el estrato más alto que da sombra ligera a los demás, es el que se forma con la palma de chontaduro (*Bactris gasipaes*) y especies de árboles como el inga. Otras especies útiles se distribuyen también en estos estratos.

El chontaduro se cultiva por tanto desde época prehispánica tanto en la costa como en la región amazónica del Ecuador, en tierras húmedas hasta 1.000 m de altura sobre el nivel del mar.

Hay otras palmas altas é muy espinosas, las quales son de la mas exçelente madera que puede ser, y es muy negra la madera y muy pessada é de lindo lustre, y no se tiene sobre auga... Hâçense della muy buenas saetas é virotes é astas de lanças ginetas é picas... Y donde pelean los indios con varas tiraderas, tamañas como dardos, aguzadas las puntas, las tiran a sus contrarios, é passan un hombre é aun á veçes una rodela; é assi mismo hacen macanas para pelear... Pero junto con esto tiene que las varas que los indios tiran destas palmas, hiriendo á un hombre desgranan é son peores de sacar aquellas raspas ó asitllejas é mas dañosas que la misma herida... Otras palmas hay en la Tierra-Firme é en alugnas islas... é llmámanlas pixabay; é echan unos racimos como de dátiles, que son de comer é hâçense buen vino dellos, é es gentil bastimento. (Fernández de Oviedo, 1851, parte 1.ª, tomo I, libro IX: 334)

[18] Ortiz, R., 1994: 22.
[19] Gutiérrez Usillos, 2002: 255.
[20] Patiño, 1958: 187.
[21] Patiño, 1958: 190.
[22] Borgtoft y Balslev 1992: 17.

Otros árboles se siembran junto a la palma de chontaduro para la recogida de los frutos de esta, ya que el tronco está revestido de agudas espinas. Los Huaorani de la Amazonía del Ecuador, por ejemplo, plantan junto al chontaduro un árbol del género *Cecropia*.

3. Interpretación de la función de los chamanes de la lluvia

Al inicio del capítulo sobre la interpretación de los chamanes con tocados de caracoles mencionábamos que una de sus funciones principales consistía en la invocación del agua de lluvia para completar los ciclos agrícolas o para controlar aquellas fuerzas capaces de arruinar las cosechas. A través de la interpretación iconográfica es posible el reconocimiento de diversos tipos de rituales en los que los principales elementos de conjuración varían: ritos con anfibios, con reptiles, con conchas de mar o para la conjuración del viento.

Como es antiguo astrólogo, deçiales el dia que había de llover. (Fernández de Oviedo, 1851 [1535], tomo I, libro V, cap. III: 139)

Esta predicción de la llegada de la temporada de lluvias, o el conocimiento astronómico y meteorológico suficiente para advertir los cambios de estación, así como los rituales para procurar su atracción, son descritas por Fernández de Oviedo como algunas de las funciones de los *viejos* o chamanes antillanos, y son el principal motivo de interactuación mágica en todas las culturas agrícolas.

A partir de las representaciones en cerámicas Jama Coaque podemos interpretar algunos de los símbolos y rituales en relación con esta función.

Rituales de propiciación de la lluvia con anfibios

Este banco ritual (fig. 124a) es realmente revelador de cara a la interpretación de los chamanes con tocados de caracoles en relación con el ritual del agua. La plataforma superior, que constituye el tablero de la mesa ceremonial, se muestra adornada con símbolos

Fig. 124a. Mesa con chamanes. Cultura Jama Coaque (24,4 cm). Museo del Alabado, CJama 00052.

del agua: las gotas de agua, las semillas y las ranas, cuyo canto *atrae* la lluvia[23].

En primer lugar, la decoración colgante en todo el perímetro superior está compuesta por unos elementos que se moldean en forma de triángulos invertidos rematados por botones. Estos motivos simbolizan las gotas de lluvia y los hemos visto también en otras figuras asociadas al chamán de la lluvia.

Por otra parte, los fríjoles, o más bien habas de gran tamaño, son las mismas formas que, sustituyendo a los caracoles, reconocemos como adornos en ponchos y tocados de chamanes que se representan consumiendo algún tipo de alucinógeno. Es muy probable que se trate de semillas alucinógenas, como hemos indicado. Además, los botones o semillas representadas como un disco perforado o un botón sobreelevado por el centro son otro elemento decorativo constante en relación con estos conjuntos rituales nuevamente asociados a divinidades o a chamanes de lluvia. Se localizan de forma independiente, o bien formando parte de la estructura vegetal de la planta ritual o, como en este caso, se muestran en relieve entre las ancas de las ranas.

Es posible que estas semillas recordaran la asociación del agua con la fertilidad y la agricultura.

[23] Gutiérrez Usillos, 2002: 308 y 311.

Fig. 124b. Vasija con sapitos. Cultura Jama Coaque (11 x 9 cm). Museo del Alabado, CJama 01878.

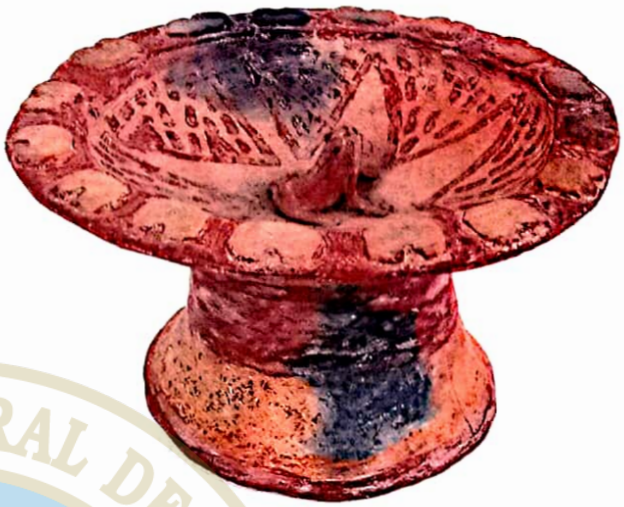


Fig. 124c. Copa con sapito y habas. Cultura Jama Coaque (dm 20,5; alt. 11,5 cm). MAAC GA-10.2462.83.

Aunque sin duda la combinación de las habas y semillas redondeadas tendría también otro significado simbólico o ritual que hoy resulta difícil interpretar, e incluso pueden representar especies concretas con cualidades psicotrópicas que se potencian cuando se combinan.

Finalmente, las ranas o más bien sapitos representados en este banco, así como el que se ha visto en la otra vasija (fig. 124b) se muestran echados sobre el vientre, con los ojos en la parte superior de la cabeza, que es lo que las diferencia del otro sapo/rana de la vasija que se representa junto al maní (fig. 81), cuyos ojos se encontraban en los laterales de la cabeza. Además, como se aprecia en la figura del batracio de la izquierda, se han representado los tímpanos claramente, lo que junto a ese hocico tan redondeado quizá contribuya a clasificar la especie. El botón perforado entre las ancas, que no muestra la otra rana asociada a la tierra y el maní, no es probable que responda a una característica biológica, más bien podría tratarse de un símbolo de su uso narcótico o alucinógeno, como la bufotenina de ciertas especies de sapos. ¿Tendría el mismo significado que la semilla perforada de la planta sagrada? Esa semilla perforada es la que aparece una y otra vez junto a la representación de la planta y en estructuras ceremoniales.

Otra vasija, en este caso una copa cerámica con una gruesa base de pedestal, muestra otra vez la relación simbólica que parece ser una constante. El sapito se representa con la cabeza erguida, cantando o croando, en el centro del cuenco, aparentemente sobre una hoja flotando que se ha dibujado en rojo, y de nuevo las semillas arriñonadas se reconocen en todo el borde de la vasija (fig. 124c) enmarcando la escena.

La relación entre el chamán de caracoles y los sapitos se repite en otras vasijas ceremoniales que mantienen siempre una misma forma que permite su reconocimiento tipológico. Consiste en un cuenco con pedestal dividido por un amplio anillo en el centro, sobre el que reposan las figuras antropomorfas y zoomorfas. En una de las vasijas (fig. 125a) los anfibios se muestran mirando de nuevo hacia arriba, como si estuvieran croando al cielo para implorar la lluvia, y ayudan al chamán junto al que aparecen representadas, en su invocación ritual. En otro artístico cuenco (fig. 125b) estos sapitos avanzan con gran expresividad hacia el chamán con tocado de caracoles, claramente atraídos por el ritual o invocación que aquel estuviera realizando.

En otras vasijas (figs. 125c, d) también se aprecia cómo se repite, en asociación a estos elementos iconográficos. Las ranas y sapos, posiblemente sensibles

Fig. 125a. Copa con chamanes y sapitos. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01869.

Fig. 125b. Copa con chamanes y sapitos. Cultura Jama Coaque (dm 24,5 x 13,7 cm). MAAC GA-9.1010.78.

Fig. 125c. Copa con chamanes. Cultura Jama Coaque (dm 15,8; alt. 11,4 x 8,1 cm). MAAC GA-6.1348.80.

Fig. 125d. Copa con chamanes. Cultura Jama Coaque (dm 23,1; alt. 15,8 cm). MAAC GA-10.662.78.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST SAPIENTIA OMNIUM
FUNDADA EN 1620
QUITO

UNIVERSIDAD DE ESPECIALIDADES TURÍSTICAS
FUNDADA EN 1620
QUITO

Fig. 126. Copa con rostros de chamanes y monstruos de lluvia. Cultura Jama Coaque (40,1 x 33,4 x 38,2 cm). MAAC GA-1.2905.86.

a cambios en la presión atmosférica o en los niveles de humedad del ambiente, son visibles en momentos en que la lluvia arrecia, y en casi todas las regiones del mundo se relacionan con agua de lluvia. Su llamada en época de celo, el croar justo al inicio de la época de lluvias para la puesta de huevos en el agua donde se desarrollarán los renacuajos, se asociaría también a un canto mágico, una invocación a la lluvia.

El uso de ranas y sapos vivos o de sus imágenes y símbolos en los rituales de lluvia, sería una constante en los rituales vinculados con el agua, en un ejercicio de magia simpática. Si la rana atrae la lluvia, su uso potenciaría cualquier ritual mágico relacionado con este fin, al igual que otros rituales utilizarían caracoles, humo para atraer nubes o viento, o alguno de sus símbolos animales, como el mono. En la región de Titicaca, durante períodos de sequía, los batracios son encerrados en vasijas estrechas de las que no pueden escapar y croan desesperadas por salir, forzando así el canto que se considera una invocación de la lluvia. La divinidad

Fig. 127. Chamán. Fragmento de pintura mural. Estuco sobre mampostería. México, Teotihuacán.* 200-600 d.C. (Largo 101 cm). Inv. 506-01. © Musée Barbier-Mueller. (Fotografía de Studio Ferrazzini Bouchet).

del agua va al rescate de sus hijas, de forma que cuando llueve el agua llena la vasija que las encierra, permitiéndolas entonces salir de la misma[24].

Finalmente, otra copa ritual en relación con las ceremonias de lluvia sería esta que presenta mascarones antropomorfos (fig. 126) descansando sobre una figura doble que parece una divinidad felino con tocado. De nuevo podría estar representando un complejo mítico en relación con el agua de lluvia. Los mascarones con perilla o con bezote rayado, ya sean rostros de chamanes o más probablemente de divinidades celestes, se intercalan entre tiras de cerámica colgantes que representan otra vez gotas de lluvia, conformando otro

[24] En Dejoux, Claude y André Iltis (eds.), *El lago Titicaca. Síntesis del conocimiento limnológico actual*. La Paz, ORSTOM: 462.

* Otro ejemplo similar de chamán invocando la lluvia con los caracoles marinos se conserva en el San Louis Art Museum (2371978dlg), y en el Cleveland Museum of Art (1963.252).

FUNDADA EN 1620 QUITO

conjunto simbólico relacionado con el culto al agua. Y el grupo celeste descansa sobre la espalda de un animal mítico con tocado y rostro antropomorfo con rasgos de felino, quizá el chamán transformado en este poderoso animal para entrar en contacto con la divinidad protectora del agua.

Rituales con conchas

En relación con el culto al agua, la utilización ritual de las conchas marinas y especialmente del *Spondylus*, ya sea en forma de fragmentos, o bien molidas en polvo, es un elemento fundamental en todas las ceremonias andinas, tal y como describen gran parte de los cronistas.

... Usaban asimismo estos indios sacrificar conchas de la mar, especialmente cuando ofrecían a las fuentes, diciendo que era sacrificio muy a propósito, por ser las fuentes hijas de la mar, que es madre de las aguas; y conforme tenían el color, las ofrecían para diferentes intentos, unas veces enteras otras muy molidas, otras solamente quebrantadas y partidas, y también, formadas de su polvos y masa, algunas figuras... Ofrecían estos sacrificios a las dichas fuentes en acabado de sembrar para que no se secasen aquel año, sino que corriesen abundantemente y regasen sus sembrados, como lo habían hecho otros años. (Bernabé Cobo, 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXII: 204)[25]

En el norte de Perú, entre los Moche, las conchas de *Spondylus*, procedentes de las aguas cálidas de la costa ecuatoriana, eran utilizadas en cuatro tipos de rituales: ofrendas a las divinidades, ofrendas a los muertos, ornamentos y joyería de caciques y nobles, y sobre todo un símbolo y una ofrenda vinculada con el sacrificio de sangre[26].

La utilización de las conchas como vehículo u ofrenda para invocar la lluvia y la fertilidad del agua era común a toda América. En esta representación mural de Teotihuacán (fig. 127) se observa un momento ritual llevado a cabo por un sacerdote que, como se ha referido ya, porta en su mano derecha un bolso muy similar a los de chamanes Jama Coaque.

El chamán se muestra en plena acción ritual, extrayendo algo, posiblemente semillas y conchas, de su bolsa ritual que lo arroja a la tierra para fertilizarla. Lo que se representa en el interior de la voluta que emerge de la boca son distintas imágenes de conchas marinas, un uso simbólico de las conchas de *Strombus* y del *Spondylus*, entre otros elementos, que simbolizan plegarias o invocaciones en las que estos moluscos se incluían como mediadoras. Posiblemente se trata de un ritual de primera siembra, para atraer la lluvia que fertilice los campos y hacer germinar las semillas, en el que se invocara mediante la presencia de las conchas un mensaje con una oración ritual dedicada al dios de la lluvia.

Los rituales con moluscos y crustáceos en Jama Coaque, a juzgar por las indumentarias de los chamanes que hemos descrito, debían ser esenciales también para el culto al agua. No consta ninguna representación concreta en la que el chamán manipule alguno de estos animales en un acto ritual, pero su presencia en los tocados refleja el fuerte simbolismo que se le confería.

Ritos de conjuración de las tormentas

Al igual que los elementos anteriores –sapos, semillas y conchas–, la utilización de serpientes se constata también como parte primordial en la realización de los rituales relacionados con el agua, y así lo evidencia la referencia sobre México en el siglo XVI de Jacinto de la Serna, en donde además se reflejan también los gestos ceremoniales y rituales de conjuración utilizados por los chamanes mexicanos para alejar las tormentas:

Otro conjuraba con vna culebra viva rebuelta en vn palo, y esgremia con ella asida la parte de los nublados, y tempestades con soplos, y acciones de cabeza, y palabras, que nunca se podian entender, ni se pudo aueriguar mas de que lo vian en lo exterior de las acciones. Otro conjuraba los nublados, y tempestades con las mismas acciones, y soplos á vnas partes, y á otras, y lo que decia eran estas palabras: A vosotros los Señores Abuaque, y Tlaloque, que quiere decir: "Truenos y Relampagos: ya comiençó á desterraros, para que os aparteis vnos á vna parte, y otros á otra". (Jacinto de la Serna, 2003 [1587]: 53)

[25] Este y otros comentarios similares, como el de fray Martín de Murúa (1962,II: 106), parecen copiados del apartado que Polo de Ondegardo dedica al *Spondylus*.

[26] Cordy-Collins, 2001b: 35.

Fig. 128a. Tzantzero o figura con cabezas trofeo en el tocado. Cultura Jama Coaque. MBCQ 2.82.73.

Esther Katz (s.a.) en su estudio sobre ritos de los Mixtecos, menciona cómo acudían chamanes –o acuden todavía– a solicitar la lluvia hasta ciertas poblaciones. En Yosotato, según declara un anciano, en el pasado algunas personas *que sabían cómo hablar con el lugar*, es decir, los especialistas o chamanes subían a la cima de una montaña con ofrendas como incienso de copal (*Bursera sp.*) y alimentos. En otra región, Nuyoo, los chamanes subían a fumar siete puros (*shanu*) en la cúspide de cuatro montañas asociadas a cuatro direcciones. Con el humo, del incienso o del puro, se atraían mágicamente las nubes que portaban la lluvia.

El uso de pipas e incensarios en Jama Coaque hace pensar también en un uso ritual del humo, que quizá jugara un papel principal en ciertos rituales para conjurar las nubes que atrajeran el agua de lluvia.

Rituales para conjurar el viento

Otra forma de conjurar la lluvia es atrayendo el viento, que a su vez arrastra las nubes y con estas el agua. Una de las advocaciones de Quetzalcóatl es la de Ehécatl o dios del viento, relacionado por tanto también con la lluvia, ya que como relata Sahagún, Ehécatl es quien prepara el camino para dar paso a los proveedores de la lluvia, los tlaloques. Ehécatl suele representarse como un mono con máscara de ave o más bien simplemente un pico atado al rostro.

Este Quetzalcóatl... dezían que barría el camino a los dioses del agua, y esto adivinavan porque antes que comieçan las aguas hay grandes vientos y polvos, y esto dezçian que Quetzalcoatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de la lluvia para que viniesen a llover. (Sahagún, B., 1990: 11)

Cuando refiramos los distintos tipos de divinidades Jama Coaque, volveremos sobre el tema del primate, y su relación con el viento y con símbolos de agua, ya que juega un papel importante en el ámbito simbólico de esta cultura, sobre todo en la representación de grandes cabezas de primates recorridas por serpientes.

Sacrificios de sangre para provocar la lluvia

El agua es el líquido más preciado, imprescindible para la fertilidad de los campos, como la sangre es el más preciado líquido para la vida del ser humano. La primera, el agua, puede ser otorgada por los dioses que la controlan. La segunda, la sangre, es el pago que ha de hacer el ser humano para conseguir ese don, sangre por agua, ofreciendo un tesoro líquido a cambio de otro y propiciando así la llegada de las lluvias fertilizadoras que permiten germinar los cultivos. No es de extrañar entonces que se procurara el sacrificio de prisioneros, niños, jóvenes o animales, o autosacrificios de sangre formando parte de muchos de los rituales

Fig. 128b. Figura con cabeza trofeo como tocado. Cultura Jama Coaque (10,8 x 7,2 x 4 cm). MAAC GA-2.1417.80.

religiosos, según observaron los cronistas del siglo xvi también en las costas ecuatorianas.

El sacrificio de sangre es uno de los elementos fundamentales de diversos cultos y se justifica de forma mítica mediante el relato del autosacrificio de la divinidad principal o de su hijo; muerte a partir de la que surge la vida o la salvación al mundo, articulándose así la base de muchas religiones en todo el mundo. En América, a partir del desmembramiento de algunos de estos dioses sacrificados, surgen, por ejemplo, las plantas cultivadas. Pachacamac, sintiendo celos del Sol y de la Luna, mató al hijo de estos, despedazándolo y enterrando sus partes. De cada una de estas partes brotan los principales cultivos, el maíz a partir de los dientes, o las yucas en donde estaban los huesos, entre otros. Este mismo mito es el que se ha representado en el obelisco Tello (Chavín), en el que la divinidad caimán emerge como dios primigenio del que surgen todas las plantas. Y se repite una y otra vez, cambiando el protagonista mítico, pero en esencia conservando el fondo del sacrificio de la muerte para otorgar la vida.

Los principales sacrificios en la costa de Ecuador, al menos en el siglo xvi y según las descripciones de los cronistas, consistían generalmente en el derramamiento de la sangre de animales, destacando como más preciada la propia del ser humano, pero también la de dos tipos de especies diferentes, por un lado, las aves y, por otro, los camélidos.

En los templos o guacas, que es su oratorio, les daban a los que tenían por dioses presentes y servicios, y mataban animales para ofrecer por sacrificio la sangre dellos. Y porque les fuese más grato, sacrificaban otra cosa más noble, que era sangre de algunos indios, a lo que muchos afirman. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 221)

Uno de los recursos más frecuentes en los rituales adivinatorios consistía en el sacrificio del animal y la lectura de las reacciones de sus órganos o el estado de sus vísceras. Por tanto, en ocasiones el animal es sacrificado, no solo con la intención primaria de agradar a la divinidad ofreciendo su sangre, sino con la finalidad de servir como oráculo para las predicciones.

En relación a la adivinación practicada por los Incas en el sacrificio de llamas (*Lama glama*), el inca Garcilaso de la Vega (1609) señala cuáles podrían ser augurios positivos o *felicísimos*. La primera de todas consistía en extraer los pulmones aún palpitando, luego se procedía a la lectura de las asaduras, inflándolas de aire para ver las venillas, y también consideraban buena ventura si el animal se levantaba mientras lo sacrificaban. Entre los malos augurios destaca el que los pulmones o el corazón se dañaran al extraerlos del cuerpo.

Otra de las víctimas de sacrificios para la adivinación más frecuentes en el área Andina consistía en la inmolación de un cuy o conejillo de indias (*Cavia porcellus*), para la que los chamanes utilizaban las uñas del pulgar, como ya se ha mencionado. Este pequeño roedor también es el centro de ciertos ritos de curación hoy en día, pues se emplea para absorber los males del cuerpo del enfermo. Así que, una vez pasado reiteradas veces sobre el cuerpo de la persona a sanar, el cuy es sacrificado por el chamán

o curandero, procediendo igualmente a la lectura en sus entrañas para extraer la información necesaria que indique la causa o procedencia de los males del paciente.

Entre las aves, se mencionan especialmente las pavas que se sacrificaban a la divinidad felínica en templos manteños según Benzoni[27]. Lo más probable es que, como describe este mismo cronista con relación a la provincia de Quito, con la sangre de todos estos animales sacrificados untaran o ungieran la cara del ídolo y la puerta del templo, o asperjaran a todos los participantes del rito[28]. Ya advertíamos que la pintura facial, alrededor de la boca, y en las manos y pies de los auxiliares de chamán Jama Coaque, posiblemente tuvieran relación con esta manipulación de cuerpos ensangrentados.

En la costa de Manabí, en el área Manteña, Benzoni declara que para entretenerse y matar el tiempo mientras esperaba la llegada de un barco para salir de esta región, se paseaba por los diferentes poblados de la costa y del interior, incluidas las aldeas de Came[29], Camuliova, Camuxiova y otras[30]. Allí, describe la citada ceremonia con tambores y canciones en Charapotó y su expulsión del templo manteño.

Allá ví a un ídolo de creta en forma de tigre y dos pavos y otros pájaros destinados al sacrificio de sus dioses; podría ser que tuviesen también algún jovencito, como es su costumbre, pero yo no lo vi. (Benzoni, G., 1967 [1572], libro III: 254)

Y con relación a los camélidos sacrificados *cada cierto tiempo* en el famoso santuario de la isla de la Plata, descrito por Sámano (1985 [1528]: 182), indica una periodicidad en el tipo de ceremonia con la divinidad antropomorfa de la *maternidad*.

El objetivo de estos sacrificios parece ser múltiple, pero uno de los principales propósitos consistía en la obtención de lluvia. Sí que parece que existían ciertas predilecciones entre las divinidades, de manera que el dios jaguar parece estar más agradecido con los sacrificios de aves (pavas), mientras que la divinidad antropomorfa prefiere los camélidos, o el Tláloc mexicano a los perros. Cada dios exigía un tipo de sacrificios concreto.

El culto consistía, por lo tanto, en cánticos y ceremonias, pero la parte principal del ritual radicaba en el derramamiento de sangre y sacrificio de animales, algo en lo que parecen coincidir también todos los cronistas.

En los templos o guacas, que es su oratorio, les daban a los que tenían por dioses presentes y servicios, y mataban animales para ofrecer por sacrificio la sangre de ellos... (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 222)

Los sacrificios consistían en ofrecer la sangre de algunos animales, aves y a veces esclavos de guerra, a los ídolos. Para ello existía en el templo una zona reservada *delante de los altares*[31]; con el término *altar* probablemente se refiere al lugar donde, al pie de los ídolos, depositaran las ofrendas. Según Cieza, esos templos estaban en zonas *ocultas y escuras*, cuyas paredes estaban llenas de *pinturas horribles*.

Recordemos que en Coaque se encontraron grandes ídolos de madera y muchos tambores ceremoniales según describe Diego de Trujillo[32]. En México se realizaban determinados sacrificios de animales, especialmente los perros *itzcuintles*, con la finalidad de provocar la lluvia cuando esta tardaba en hacer su aparición y la sequía afectaba a los cultivos:

Cuando había falta de aguas y hacía grande seca y no llovía, hacían grandes procesiones, ayunos y penitencias, y sacaban en procesión gran cantidad de perros pelones, ...en procesión y andas muy adornados y los llevaban a sacrificar a un templo que les habían dedicado, que lo llamaban Xoloteupan. Y llegados

[27] Benzoni, G., 1967 [1572], libro III: 254.

[28] Benzoni, G., 1967 [1572], libro III: 261.

[29] Aunque la edición del texto consultado anota *Jama* se refiere a la aldea de Cama o Came, próxima a las otras dos mencionadas, y todas ellas dentro del área Manteña. En estas aldeas, según refiere Benzoni, G. (1967 [1572], libro III: 254), algunos indios prefieren matar a sus hijos para que no sean esclavos de españoles. Las referencias geográficas indican que se movía en los alrededores de Puerto Viejo.

[30] *En sus excursiones, otro día llegó a Picalanceme donde se encontró a todos los indios bebiendo, en una ceremonia de consumo de bebida alcohólica, queriendo quedarse a ver cómo se emborrachaban, de donde le expulsaron nuevamente de forma airada* (Benzoni, G., 1967 [1572], libro III: 254). En realidad Benzoni no está negando la posibilidad de regresar a estos poblados, ni afirma que estuvieran alzados, sino que solo aconseja no volver los días que tuvieran sus fiestas. Evidentemente el uso de alucinógenos y alcohol provocaba situaciones comprometidas para los intrusos que era preferible evitar.

[31] Cieza de León, 1984 [1553], cap. LIV: 240.

[32] Trujillo, 1985 [1571]: 194.

allí, los sacrificaban y les sacaban los corazones y los ofrecían al dios de las aguas. Cuando volvían de este edificio, antes que llegasen al Templo Mayor, llovía y relampagueaba de tal manera que no podía llegar a sus casas con la mucho agua que llovía. Y después de muertos los perros, se los comían. (Muñoz Camargo, Diego, 1986 [1591]: 172)

En el análisis de las representaciones antropomorfas Jama Coaque hemos identificado dos tipos específicos de sacrificadores, el chamán principal, para el sacrificio humano y el corte de cabezas, y el asistente del chamán, que parece dedicarse al sacrificio de animales, lo que refuerza la existencia de la práctica de ritos de sacrificio de sangre en la cultura Jama Coaque.

Sacrificios humanos

El principal sacrificio para complacer a los dioses era sin duda el de la propia sangre humana, más que la de los animales, y sobre todo aquella inmolación en honor a la divinidad. El motivo para llegar hasta este tipo de ceremonia es el que describe el propio Cieza de León en la costa del Ecuador para solicitar la curación de los grandes caciques:

Reverenciaban por dioses, y que había en cada pueblo indios viejos que hablaban con el demonio. Y cuando los señores estaban enfermos, para aplacar la ira de sus dioses y pedirles salud hacían otros sacrificios llenos de sus supersticiones, matando hombres, según yo tuve por relación, teniendo por grato sacrificio el que se hacía con sangre humana. Y para hacer estas cosas tenían sus atambores y campanillas y ídolos, algunos figuraban a manera de león o de tigre, en que adoraban. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. LV: 244-245)

Y, aunque los cronistas no se ponen de acuerdo en afirmar si se practicaba el sacrificio humano en la costa central del Ecuador, sí que algunos, como Herrera y Tordesillas, recogen esta práctica en la costa sur e isla de la Puná, que confirman la inmolación de prisioneros esclavos, como se hacía también en la región norte del Perú:

... i haviendo hallado mas de seiscientos Tumbecinos Esclavos en la Isla [de la Puná] unos para sacrificar, i otros para cultivar la Tierra, que de Dia trabajaban, i de Noche eran encerrados. (Herrera y Tordesillas, 1945 [1601], tomo V, década cuarta, libro VII, cap. X: 366)

Entre los Moche, la ofrenda de prisioneros incluía la participación de una sacerdotisa del culto a la Luna, que tenía una relación directa con el sacrificio de sangre. Esta cultura muestra una vinculación directa con el área de la costa central ecuatoriana a través del comercio del *Spondylus*.

En Colombia, uno de los sacrificios humanos preferentes entre los Muiscas era el de los *guesas* o *mojas*, jóvenes que no habían sido iniciados sexualmente. Estos procedían de un poblado de los llanos orientales (actual San Juan de Arama), y se seleccionaban de niños para lo cual se recluían en templos especiales[33]. La etimología de la palabra *guesa* se relaciona con la edad de 20 años, límite máximo para el sacrificio, y con la referencia a su vivienda en el templo, *sin casa*, así como su vinculación con la luna. Las víctimas del sacrificio debían tener voz para poder gritar de cerca a la Luna, de ahí que también sacrificaran loros parlantes[34].

En la ciudad de Manta, Jijón y Caamaño[35] refiere el descubrimiento de un altar que consistía en un gran banco de piedra pavimentado con grandes losas circulares. En este recinto se encontraron diferentes depósitos de huesos humanos, en unos con cráneos sin mandíbulas, en otros solo las mandíbulas y otras partes anatómicas del cuerpo. El mencionado arqueólogo interpreta estos depósitos como una evidencia del sacrificio humano.

Corte de cabezas

Otro fenómeno cultural muy extendido[36], que debe contemplarse en relación con la inmolación de seres humanos, tiene que ver con la concepción de la cabeza u otras partes del cuerpo (corazón), como contenedores de determinados poderes físicos o espirituales de su propietario, así como la posible transmisión de estos poderes a otra persona mediante el consumo o la preservación de dichas partes. Esto explicaría la enorme extensión de la práctica de la decapitación en

[33] Fernández de Piedrahita, 1942 [1688], tomo I, libro I, cap. IV: 40.
[34] Lleras, 2005: 58.
[35] Jijón y Caamaño, 1997b [1952]: 227.
[36] Moser, C., 1973: 5.

Fig. 128c. Chamán con cabeza trofeo y caracoles en el tocado. Cultura Jama Coaque (21,4 x 10,5 x 12,7 cm). MAAC GA-5.1036.78.

Fig. 128d. Chamán con cabezas trofeo. Cultura Jama Coaque (13,5 x 11,5 x 4,3 cm). MAAC. GA-7.3124.96.*

el continente americano, desde Mesoamérica[37] –Zapotecos o Aztecas, principalmente–, hasta Sudamérica –cultura Nazca o Moche– pasando por Centroamérica o los Andes septentrionales.

La cabeza trofeo es también uno de los rasgos culturales que caracterizan a las culturas Tolita y Jama Coaque y que se pueden reconocer a través de la plástica iconográfica. Según Di Capua[38], en esta última cultura además incluyen la variante de la reducción, si bien dicha autora considera que se trata de una mera imitación de la tradición Tolita.

Esta imagen Jama Coaque (fig. 129) recuerda la descripción del sacrificio humano y del corte de cabeza que relata Cieza de León, para la costa sur de Ecuador, en la que el sacerdote mayor era quien se ocupaba de este sacrificio.

Y si habían preso a algunos de sus comarcanos con quien tuviesen guerra o alguna enemistad, juntábanse (según también cuentan), *y después de haberse embriagado con su vino y haber hecho lo mismo del preso, con sus navajas de pedernal o de cobre*

[37] Moser, C., 1973: 46.
[38] Di Capua, 2002: 24.

* Otra figura idéntica GA-5.2422.82 con tocado de caracoles o aves y cabeza decapitada en la mano. Véase también el chamán con tocado de caracoles y cabeza trofeo. MAAC 2009, GA-1.1240.79 (fig. 27a).

Fig. 129. Chamán cultura Jama Coaque (12,4 x 16,2 cm). Museo del Alabado, CJama 04629.

el sacerdote mayor dellos lo mataba, y cortándole la cabeza la ofrecían con el cuerpo al maldito demonio, enemigo de natura humana. (Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 221)

En los Andes, la decapitación es la forma común de sacrificio[39], ya que la cabeza consiste en la parte más valiosa del cuerpo, como para otras culturas lo era el corazón. En la cultura Cupisnique varios son los animales que se representan asociados al tema de la decapitación: la araña, un pájaro de presa, un monstruo, un pez y un humano[40]. Algunos de ellos también los vemos repetirse en la iconografía Jama Coaque, especialmente en algunos torteros en los que el propio animal, sobre todo el búho y la lechuza[41], adquieren la forma y el simbolismo de la misma cabeza cortada.

En esta cultura Jama Coaque se produce una clara asociación entre algunos de los chamanes con tocado de caracoles y las cabezas trofeo (MBCQ 6.70.72) que debemos interpretar en relación con la mencionada referencia de Cieza de León sobre el rango de la persona que realizaba el sacrificio humano. Es evidente entonces el sentido último de estas cabezas trofeo y posiblemente del sacrificio de los prisioneros, así como del culto a los antepasados, que consiste en dotar de una fuerte potencia energética relacionada con la fertilidad y el agua. Varias son las cabezas trofeo identificadas también en relación con los chamanes de caracoles y otros chamanes (figs. 128a, b, c, d).

En la figura que se muestra (fig. 129) es indudable que el sacrificador porta el cuchillo de sacrificio en la mano izquierda y, por tanto, es zurdo como corresponde a un buen porcentaje de chamanes Jama Coaque. Se caracteriza además por lucir el bezote trapezoidal y los largos, en este caso desproporcionadamente largos, pendientes repujados colgando de sus orejas y viste un poncho que llega casi hasta cubrir sus pies. Sin embargo, no presenta caracoles en el tocado, y su poncho se decora con multitud de placas circulares, posiblemente de oro brillante, similares a las chagualas que ya hemos mencionado como complemento de la indumentaria en el norte de Perú, Ecuador y Colombia.

La similitud de estas figuras de danzantes y chamanes sacrificadores Jama Coaque, especialmente una de ellas (fig. 129), con los personajes representados en la *danza del Chimo* representada en el *Códice Trujillo* (fig. 130) es más que sorprendente. El tumi de cobre ha sido reemplazado por un hacha, y la cabeza se sustituye por el pañuelo rojo o azul, con un simbolismo quizá también bastante obvio, en relación con la sangre y el agua. La similitud de la postura con la figura Jama Coaque, alzando el cuchillo ceremonial para mostrar el instrumento del sacrificio, y sobre todo el poncho decorado con placas metálicas circulares, son evidentes. Estas figuras confirman la existencia no solo de rituales comunes norandinos, sino de lenguajes

[39] Benson, E., 2001: 5.

[40] Cordy-Collins, A., 2001a.

[41] Wilbert, 1974: 37.

Fig. 130. Danza del Chimo. *Martínez Compañón*, tomo II, lámina 151. Biblioteca de Patrimonio Nacional.

Fig. 131. Tzantza (cabeza reducida). Shuar (10 x 5 cm (Cuerda 48 cm; Pelo 32 cm). MAM 2005.05.01. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

simbólicos muy similares, además de reforzar la vinculación existente entre la costa norte de Ecuador y la región norandina del Perú.

El complejo iconográfico Mochica asocia varios elementos: las conchas de *Spondylus*, mujeres nobles sacerdotisas pero que portan símbolos masculinos, sangre, plata y la luna[42]. Y esta articulación simbólica tiene paralelos muy similares en el ámbito Maya. Y se trata de los mismos elementos que venimos reiterando una y otra vez, también en relación con las culturas costeras del Ecuador.

Las referencias sobre la presencia de estas cabezas reducidas en la costa del Ecuador son también frecuentes en los cronistas del siglo xvi. Zárate relata cómo, en algunos templos de la zona de Pasao, se disponían las cabezas clavadas sobre palos[43], y esta colocación sobre postes recuerda asimismo la disposición que se aprecia en algunas representaciones de las vasijas Nazca (fig. 132c) en la costa sur del Perú.

Hasta tiempos recientes los Shuar o Jíbaros continuaron practicando la reducción de las cabezas trofeo, y la forma de realizar la reducción del cuero supone obviamente la retirada previa de la piel para separarla del cráneo, y la posterior cocción reductora. Los labios se cosían mediante cuerdas que cuelgan (fig. 131) o se atravesaban con espinas de chonta o huarango para evitar la apertura durante la cocción, espinas como las que se muestran representadas en las vasijas Nazca (fig. 132) que evidencian la aplicación de un tratamiento de conservación con cocción curtidora, aunque no fuera reductora. Con estas *tzantzas* se practicaban ceremonias y fiestas específicas.

El procedimiento debía ser bastante similar en el siglo xvi y, por tanto, semejante a tiempos prehispánicos, como describe Miguel de Estete:

Las cabezas de los difuntos las conservan con cierto bálsamo de esta manera: que después de sacado el calavernio por el cocote[44]*, quedando el rostro en su entera forma de narices y ojos y abéñolas*[45]*, y cejas y cabellos, le curan y le dan cierta confección mediante la cual, conservan la carne o cuero que no se corrompe y que las ternillas de las narices estén enteras y los cabellos y cejas y abéñolas apegadas a la carne. Son tantos los baños que les dan para que vengan a quedar de manera que se conserven, que hacen que un rostro de un hombre se consuma y disminuya en ser tan pequeño y mucho más que lo es uno de un niño, acabado de nacer.* (Estete, M., 1960 [1535]: 354-355)

Las cabezas se suspendían colgadas por un par de perforaciones en la zona superior de la bóveda craneal, más o menos a la altura de la sutura frontoparietal[46]. Y, en algunas culturas, se disponían colgadas en árboles y postes alrededor de las viviendas de los

[42] Cordy-Collins, 2001b: 46.

[43] Zárate, 1947 [1555], cap. IV: 465.

[44] Cogote.

[45] Pestañas.

[46] Di Capua, 2002: 29.

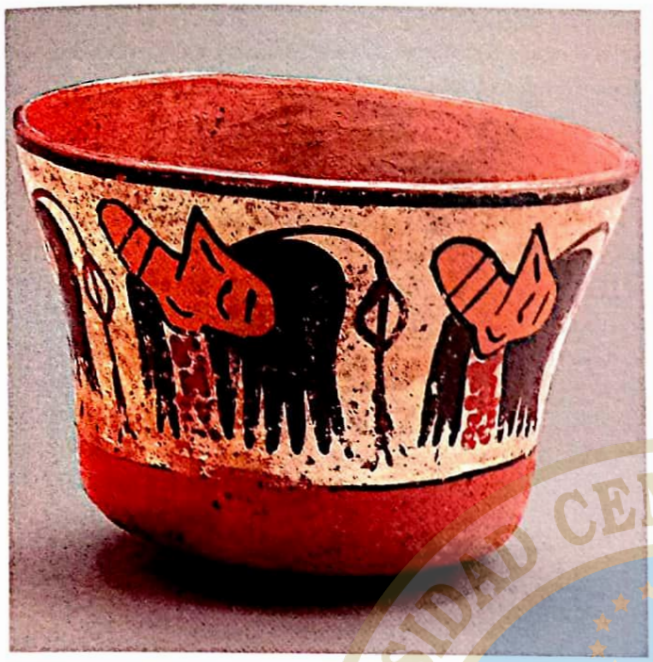


Fig. 132a. Cabezas trofeo. Cultura Nazca, fase 5 (7,4 cm). MAM 05178.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

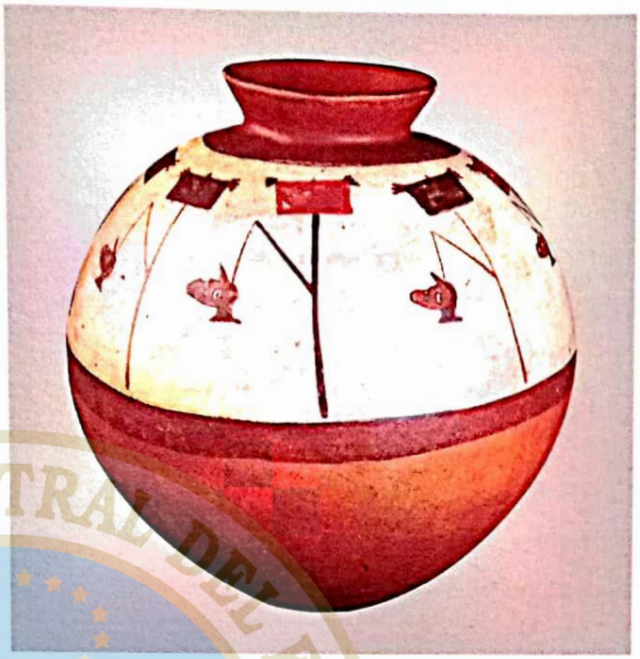


Fig. 132b. Vasija en forma de cabeza trofeo. Cultura Nazca, fase 4 (12,4 cm). MAM 05374.** (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

caciques[47]. Pero no solo las auténticas cabezas trofeo, también las cabecitas realizadas en cerámica, como la que conserva el Museo Núcleo del Guayas[48], muestra los orificios por los que ser colgada.

Aunque tenían orificios para suspenderse, lo habitual era guardarlas a buen recaudo y debían exponerse solo en ocasiones especiales, pues como refiere el cronista Miguel de Estete, en la región Jama Coaque estas cabezas se conservaban dentro de unas arcas que se atesoraban en el interior de los templos.

... y después que él está en tan pequeña cantidad tornado, le guardan en unas arcas que tienen en las

Fig. 132c. Cabezas trofeo colgadas de postes. Cultura Nazca (32 x 31,1 cm). MAM 08154. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

[47] Según observó Fernández de Oviedo en *Tierra Firme* (1851, tomo I, libro VI, cap. XLIX: 251).

[48] Por ejemplo la pequeña cabeza reducida colgante Jama Coaque del Museo de Arte Prehistórico *Carlos Zevallos Menéndez* de la Casa de la Cultura Ecuatoriana Benjamín Carrión, Núcleo del Guayas, Guayaquil (Mus 1373.94.69.12M).

* Otros ejemplos similares en el Museo de América: MAM 05001, 05070, 05164, 05192, 05194, 05256, 05312, 05327, 05431, 05360, 05430, 05606, 05610, 05696, 05721, 05761, 05763, 05809, 05842.

** Otras vasijas en forma de cabeza trofeo, similares, con espinas en la boca, MAM 05508, 05514, 05515, 05691, 08184, 2002/05/023.

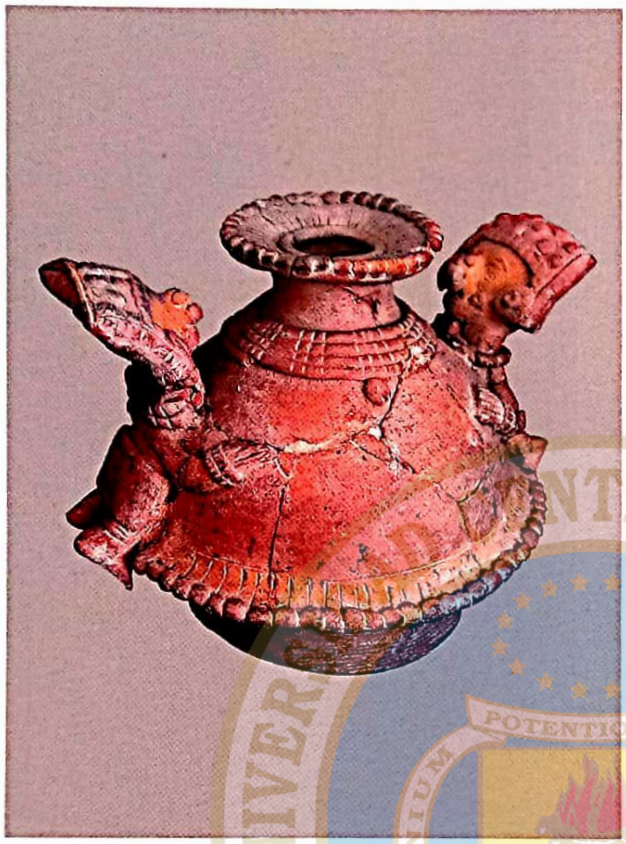


Fig. 133a. Botella con pareja. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01876.*

mezquitas y dura sin corromperse tantos años, que dicen los indios, que dura dos o tres edades. (Estete, M., 1960 [1535]: 354-355)

Surgen entonces diversas cuestiones, ¿qué valor simbólico tenían estas cabezas para la comunidad, para justificar su conservación en el interior de los mismos templos? Si fueran prisioneros de guerra, ¿por qué no se guardaban dentro de las viviendas de los guerreros que los capturaron o de los caciques? ¿Se trata, entonces, en el caso Jama Coaque de cabezas trofeo obtenidas en la guerra o de otro tipo de sacrificios?

El hecho de que las cabezas se guarden en el templo responde más bien a un uso ritual de las mismas, que va más allá de la obtención del alma o el espíritu del guerrero vencido en la guerra, y del prestigio para el guerrero captor. Es más, es posible que estas cabezas que se conservaban en el interior del templo fueran las ofrendas de determinados personajes sacrificados por parte del chamán –de ahí la del sacrificador con el cuchillo– que cumplen un papel específico dentro del ritual de la fertilidad de petición de lluvia.

Muchas de las culturas del área Andina, incluidas las de Chavín, Cupisnique, Moche, Paracas, Nazca, Huari, Chimú e Inca, han practicado el corte de cabezas para un fin ritual, aunque obviamente con diferencias sustanciales entre ellas. En la cultura Nazca, el denominado *Ser Mítico Antropomórfico* suele representarse acompañado de cabezas trofeo. Un estudio realizado sobre 84 cabezas trofeo Nazcas demostró que el 85% pertenece a varones entre 20 y 50 años, en edad de combatir, por lo que puede afirmarse que seguramente la mayoría procedían de prisioneros de guerra[49]. Estas cabezas se *almacenaban* en lugares ceremoniales o eran acompañamientos en las tumbas, aunque en ocasiones son sustituidas por su representación en cerámica (fig. 132b).

De hecho, en México la cabeza está relacionada con el culto al cráneo, el culto al agua y la petición de la lluvia. En el *Códice Fejérváry Mayer* es el dios-opossum o zarigüeya el que realiza el ritual de la decapitación, y también el dios murciélago el encargado de los sacrificios humanos, ambas divinidades de la noche, que vinculan también las cabezas cortadas con la luna y la cosmología del cielo nocturno. Las cabezas cortadas representan las estrellas y se relacionan con deidades lunares[50].

Otras ceremonias con chamanes

La concepción dual andina del universo, basada en la oposición de mitades, de opuestos complementarios, también tiene su manifestación en la cultura Jama Coaque. Las investigaciones realizadas por Cummins sugieren el reconocimiento de esta dualidad en las representaciones de figuritas femeninas que portan dos pintaderas en el cuello[51]. Aunque es evidente que hay otras figuras que portan una o más de dos pintaderas, con lo que no parece una

[49] Proulx, 2001.
[50] Moser, C., 1973: 48 y 49.
[51] Cummins, *et al.*, 1996: 36 y 37.

* Otras figuras con parejas sujetándose a la vasija, en MAAC GA-7.56.76 y Museo del Alabado CJama 01877.

Fig. 133b. Vasija con pareja. Cultura Jama Coaque (12,3 x 15,8 x 19,3 cm). MAAC GA-1.2864.85.

constante. Sin embargo, sí que son relativamente frecuentes las parejas de chamanes, generalmente dos hombres como se ha visto, pero también se evidencia una ceremonia realizada por un hombre, identificado por portar el taparrabos y una mujer que viste faldellín corto, que se representan en los laterales de una vasija globular similar a la que muestra, y en ocasiones además se incluye (fig. 76b) la planta sagrada. Ambos personajes se adornan con tocados elaborados, y evidencian un nuevo ritual practicado en esta cultura Jama Coaque.

En unos casos, la pareja está tendida en el suelo[52], boca abajo, y con los brazos semiextendidos que llegan hasta el cuello de la botella. Pero lo más frecuente es que las dos figuras se representen en pie.

En esta misma secuencia, otra parte del ritual seguramente consistía en el cubrimiento o enterramiento[53], en ocasiones añadiendo lo que parece un tejido grueso o una estructura liviana de cañas (fig. 133b). En este caso no podemos discernir si se trata de dos personas del mismo sexo o de sexos opuestos ya que el tocado es exactamente igual en ambos, lo que nos induce a pensar que esta representación está más relacionada con las de parejas de chamanes de tocados de caracoles.

En su momento hicimos referencia al ritual de enterramiento de la pareja de caciques de Latacunga,

[52] MAAC GA-2.1000.78.

[53] Otro ejemplo de enterramiento ritual GA-2.1658.80.

Fig. 133c. Vasija con pareja chamanes de caracol. Pedernales. Cultura Jama Coaque. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito. 1.2.81.

don Sancho Hacho y su esposa, realizado con motivo de la investidura en el cargo. Es posible que haya que relacionar estos entierros rituales con los encierros con el mismo fin, en el que se produce una transformación de la pareja, ya sean chamanes o caciques.

En esta última vasija (fig. 133c), similar a las anteriores, se evidencia que los dos personajes son chamanes con tocados de caracoles, en concreto exhiben dos conchas en la cabeza. Están sentados en unos taburetes o apoyos cilíndricos altos, aunque casi perpendiculares a la vasija para tener el cuerpo en vertical. La vasija presenta el adorno de collar ritual que las convierte en objetos cargados de simbolismo, similares a las que muestran la planta sagrada.

En otra ocasión[54] ya hicimos referencia a la existencia de dos figuras principales dentro del templo en la isla de la Plata y según Cieza. Dos es también el número de imágenes que menciona Zárate, tanto en

[54] Gutiérrez Usillos, 2002.

Fig. 134a. Figura femenina en posición ceremonial. Cultura Jama Coaque (51,6 x 31,4 x 12,3 cm). MAAC GA-1.1233.79.

Fig. 134b. Figura femenina en posición ritual. Cultura Jama Coaque (24,3 x 12,7 x 9,3 cm). MAAC GA-3.662.78.

el interior del templo, identificados como *cabrones negros*, como las figuras de bulto de gigantes, un hombre y una mujer[55]. Se trata de una pareja, masculino-femenino, o de una dualidad de opuestos complementarios, como entre los Aztecas Huitzilopochtli y Tezcatlipoca, en relación con los gemelos míticos a los que hacen alusión gran número de mitos y cuentos. Algunos de los elementos simbólicos más frecuentes en la mentalidad norandina son parte de esta dualidad: masculino/femenino, día/noche, cielo/tierra, sangre/agua, agua celeste/agua terrestre, rojo/azul-verde, felino/serpiente, destrucción/creación, muerte/vida, etc.

4. Gestos rituales

La posición de las manos y del cuerpo, es decir los gestos rituales, han sido objeto de análisis e interpretación en algunas contadas ocasiones. Especialistas como Elizabeth Benson[56] o Sophia Pincemin[57], analizaron el gesto de sumisión en Mesoamérica, mientras

[55] También dos según Zárate (1947: 465).

[56] Benson, Elisabeth, 1974. *Gestures and offerings*. Primera Mesa Redonda de Palenque. Part I: 109-120. Merle G. Robertson (ed). The Robert Louis Stevenson School. Pre-Columbian Art Research, Pebble Beach California.

[57] Pincemin Deliberos, Sophia, 2004. *¿Gesto de sumisión? Algunas reflexiones para la escultura Prehispánica de Chiapas* en *Bolom Revista del Centro de Investigaciones Franz Bolom*, n.º 1: 5-18.

Fig. 135. Detalle del gesto ritual en chamán sobre tubérculos. Cultura Jama Coaque (32,5 x 23,4 x 23,8 cm). MAAC 2009, GA-2.2865.85. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

que Stephen Donnan en los Andes o Mercedes Guinea[58] en la cultura manteña de Ecuador desgranaban el significado de la posición de los puños cerrados.

Por otra parte, la investigación de Fernanda Ugalde[59] recoge, para la cultura Tolita, una vinculación entre la posición de las manos hacia abajo y las jóvenes núbiles de senos poco desarrollados, y las palmas de las manos hacia delante, con senos desarrollados y vientre enfatizado con caderas anchas, sugiriendo que la posición tiene relación con los diferentes momentos del ciclo vital.

Lo cierto es que las posturas que adoptan hombres y mujeres y se reflejan en sus retratos son culturales y en ocasiones originan incluso alteraciones en el esqueleto. Entre las anomalías óseas producidas por la adopción de ciertas posturas de manera habitual en el ámbito prehispánico del Ecuador, el doctor Ubelaker[60] destaca la *hiper dorsiflexión metatársofalángica* de los pies, producida por la postura arrodillada para trabajo o descanso, con presión sobre los dedos de los pies y detectada en esqueletos recuperados en el cementerio de Ayalán (cultura Milagro-Quevedo). En Tolita, tan solo un hueso masculino presenta esta alteración, lo que sugiere que la postura arrodillada no era la habitual en el ámbito femenino para esta cultura, y tan solo en algún caso masculino, quizá debido a alguna tarea o profesión. La iconografía Jama Coaque, como se ha indicado, representa a las mujeres en una posición sentada sobre el el suelo y con las piernas extendidas, tanto para descansar como en otras actitudes rituales, si bien para moler el maíz debían adoptar otra postura más cómoda, seguramente de pie o arrodilladas, lo que debería dejar evidencia en los huesos de su esqueleto.

Otras posturas, la mayoría, no dejan huella en el registro arqueológico y solo se reconocen a partir de descripciones históricas o de interpretaciones de las representaciones iconográficas. Una posición chamanística ritual universal, según Reichel-Dolmatoff[61], es aquella en la que el individuo está sentado con las piernas flexionadas en cuclillas y los brazos sujetando las rodillas. Se trata de una postura que provoca a un tiempo tensión y concentración, y es posible que fuera la postura preferente para procurar las visiones. Y en cuclillas es como se señala en este comentario crítico que se sientan los hombres en la provincia de Quito: *postura regular de todos, viendo trabajar a la mujer* (Ulloa, A., 1990 [1748]: 508) evidenciando que se trata de una posición de descanso.

La postura ritual inicial o básica podemos suponer que es la que más se repite en las representaciones con contenido ceremonial, y en este sentido, en la cul-

[58] Guinea, M., 2004.
[59] Ugalde, M.ª F., 2009: 161-162.
[60] Ubelaker, 1997: 34.
[61] Reichel-Dolmatoff, 1990: 41.

Fig. 136a. Figura masculina sentada con posición ritual de las manos. San Isidro. Cultura Jama Coaque. MBCQ 7.57.80.

tura Jama Coaque sería coincidente con la de la cultura Tolita mencionada. Hombres y mujeres se representan en pie, erguidos en posición frontal, con los brazos caídos en paralelo al cuerpo.

A partir de aquí, en la cultura Jama Coaque la variedad de posiciones rituales de las manos es asombrosa, casi hasta poder componer un complejo cuerpo de *mudras*[62] propio, en el que sin duda cada una de ellas sería indicativa de un significado concreto que se transmite al receptor del mensaje y que hoy desconocemos.

La referencia en las fuentes a las posturas y posiciones de las manos es frecuente. Girolamo Benzoni describe en su texto sobre la historia del Nuevo Mundo, que se representa en uno de los grabados que lo acompañan, una posición de adoración que se realiza con los brazos alzados y extendidos:

Estas gentes, a pesar de que hablan con el demonio, tienen al sol como dios principal, (provincia de Quito) *y cuando quieren pedirle alguna gracia, tanto los señores como los sacerdotes se colocan, por la mañana cuando sale, encima de una elevación de piedras hecha especialmente; teniendo siempre la cabeza baja, golpean una mano con la otra estrujándolas, luego las levantan como si quisiesen tocarlo, y diciendo oraciones le piden lo que necesitan.* (Benzoni, G., 1967 [1572], libro III: 260)

[62] Las *mudras* son posiciones de las manos, gestos sagrados en la tradición budista e hinduista que tienen su aplicación en el yoga. Las *asanas* son también posiciones corporales rituales.

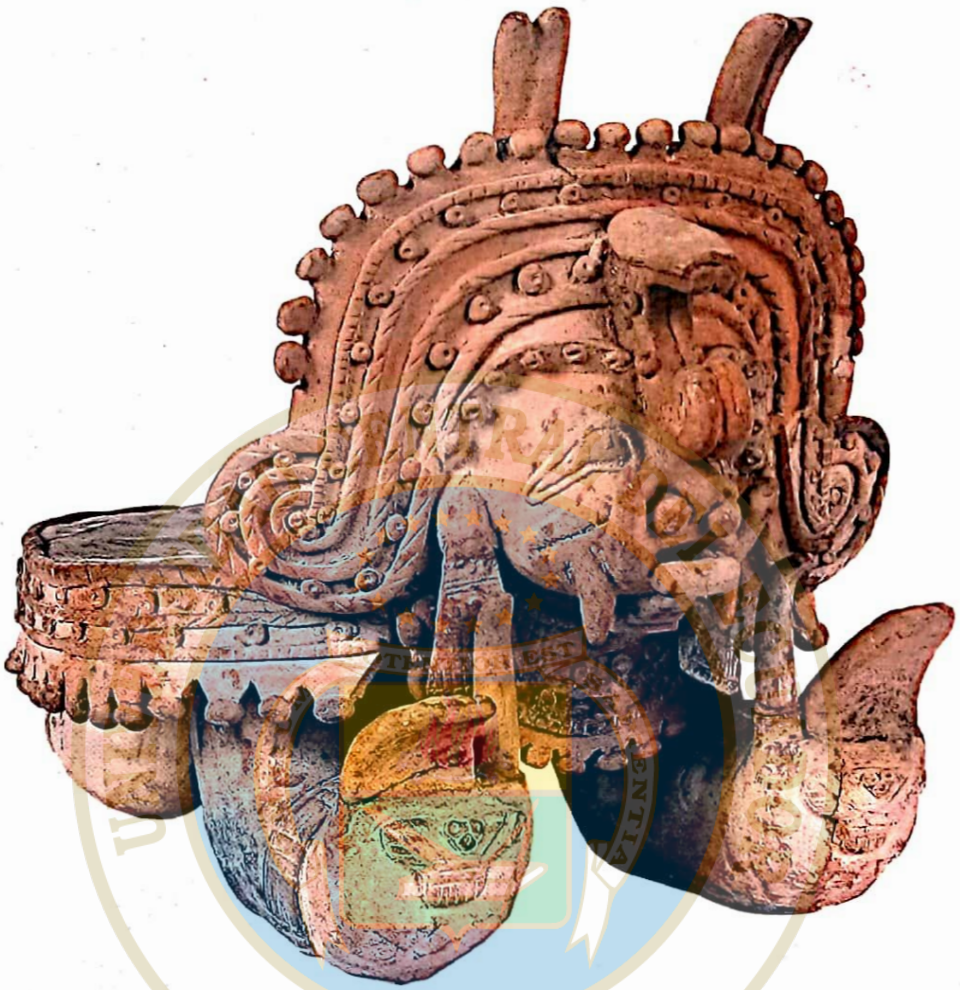


Fig. 136b. Mesa ritual con figura mítica con gesto en las manos. Cultura Jama Coaque (26,5 x 27 x 37 cm). MAAC GA-1.2448.83.

Manos en horizontal: palmas abiertas con muñecas flexionadas

Entre las figuras que se muestran con los brazos caídos en paralelo al cuerpo, se aprecian algunas en las que, separando ligeramente los brazos, las manos se elevan en horizontal, doblando las muñecas hacia arriba y presentando los dedos extendidos (fig. 3b), quedando perpendiculares al cuerpo. Pensamos que esta es una posición básica de respeto y que se utilizaría también para presentarse ante la divinidad. A partir de aquí se derivan una serie de posiciones de manos que serán indicativos de distintos tipos de actitudes rituales, cultos o divinidades.

Medio puño: dedos flexionados y pulgares extendidos

La posición de los dedos en forma de medio puño es quizá la más frecuente en las representaciones Jama Coaque, tanto en figuras masculinas como femeninas (figs. 19b, 108b, 134a) y lo es también en toda la región norandina.

La posición descrita de las manos se asemeja a la que Donnan[63] describe como *medio puño* con el

[63] Donnan, S., 1976: 111-112.

Fig. 136c. Figura mítica con gesto en las manos. Cerámica. Cultura Jama Coaque (32 x 22 x 27 cm). Inv. 537-10. © Musée Barbier-Mueller. (Fotografía de Studio Ferrazzini Bouchet).

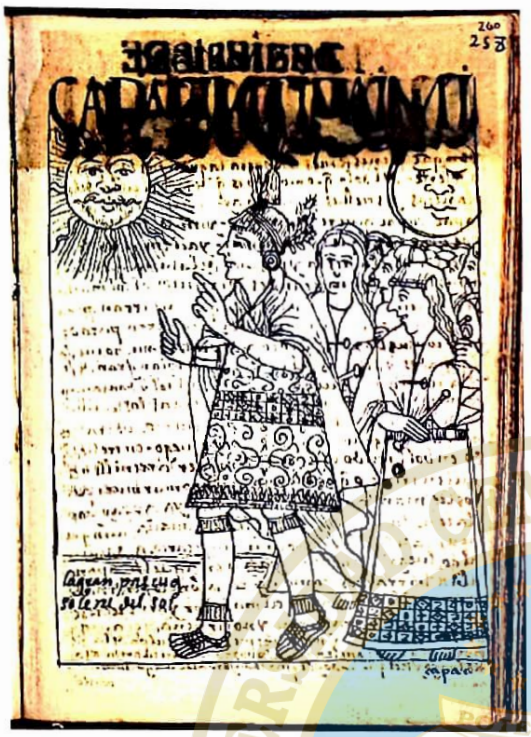


Fig. 136d. Mes de la festividad del señor Sol. Dibujo 101, Felipe Guamán Poma de Ayala, El primer *Nueva Corónica y Buen Gobierno*, 1615, 258 [260]. Biblioteca Real de Copenhague. Dinamarca.

dedo gordo recto y el resto solo medio doblados, que relaciona con el culto a los cerros y ritos chamánicos. En Jama Coaque se reconoce en una nariguera de oro, con serpientes repujadas y terminada en dos puños en los extremos, que se expone en el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito (MBCQ 21.5.81). La asociación entre esta posición ritual de brazos[64] y de manos/dedos en las figuras femeninas junto con la presencia del tatuaje o la pintura corporal, es la que hace suponer que estas representaciones de mujeres deben interpretarse en un contexto religioso, bien como un ritual concreto o probablemente como sacerdotisas en actitud de culto.

Habría que pensar que si se trata de un gesto ritual asociado al poder en general, en el caso Manteño, y al poder simbólico o ritual en el de Jama Coaque, la mujer debía contar con una posición de prestigio en este sentido, lo que refuerza la interpretación de que pudiera tratarse de un tipo de sacerdotisa. La postura de los brazos y la orientación de las manos permiten establecer algunas subcategorías de esta postura.

Los dibujos de Guamán Poma de Ayala en la *Nueva Corónica y Buen Gobierno* ofrecen también una perspectiva interesante para la interpretación de estos gestos rituales, pues se distinguen claramente algunos de los que se representan también en Jama Coaque. En relación con el medio puño cerrado, se aprecia cómo esta es la posición preferente de las manos en las momias o *mallquis* Incas[65].

Medio puño invertido

Esta posición se puede realizar sentado, como Mercedes Guinea reconoce en la cerámica Manteña, si bien entre los personajes Jama Coaque sedentes se encuentran de nuevo variantes. Por ejemplo, un chamán con tocado de caracoles, sentado sobre un tubérculo (fig. 37d), presenta los brazos ligeramente abiertos con las muñecas levemente elevadas (como hemos reconocido en otras figuras de chamanes) pero las manos forman la posición del medio puño con los pulgares hacia el frente.

En cierto sentido esta posición de manos recuerda a la que utilizaban los Mayas antiguos para representar el término *conjurar*. En el glifo correspondiente se aprecia una mano medio cerrada sujetando un pescado[66]. Y no cabe duda que reproduce un lenguaje simbólico.

Medio puño frontal

Una de estas posiciones es similar a la que describe Mercedes Guinea[67] como indicador de transformación chamánica en los incensarios y sillas Manteños aunque

[64] Según Cummins (1994: 164-165) la figura femenina con los brazos dispuestos horizontalmente a los lados es una de las más claras evidencias de continuidad formal e iconográfica entre las culturas Chorrera y Jama Coaque.

[65] Por ejemplo, en el dibujo 100 *Mes de llevar difuntos*, 256 (258) (http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/258/es/image/?open=id2686363), 112, *Entierro del Inca*, 287 (289) (http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/289/es/text/?open=id3087246) o en el dibujo 115, *Entierro de los Collasuyos*, 293 (295) (http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/295/es/text/?open=id3087246).

[66] Bernal Romero y Velásquez, 2005: 32.

[67] Guinea, M., 2004: 19-23 y 44.

Fig. 137. Detalle de figura masculina de chamán. Cultura Jama Coaque (28 x 16,3 x 19,5 cm). MAAC GA-1.1599.80. (Fotografía de Andrés Gutiérrez Usillos).

Fig. 138a. Figura femenina en posición ritual. Cultura Jama Coaque (6,7 x 13,7 x 8,5 cm). MAAC GA-1.2511.83.

con el brazo extendido. Es la que se observa en las figuras femeninas que identificamos como sacerdotisas (figs. 19b, 106, 108b, 109a, 134a y b)[68], que se complementa con la misma posición pero con los dedos extendidos.

Finalmente, el medio puño con el pulgar hacia afuera es lo que parece estar gesticulando el chamán con tocado de caracoles, con un colgante en forma de colmillo que hemos referido anteriormente (fig. 36). Si no tuvieran un significado preciso no tendría sentido que el artesano prestara tanta atención a la posición de los dedos.

Brazos en horizontal con dedos corazón y pulgar en contacto

En un ejemplo (figs. 37b, 135) se observa con claridad en qué consiste esta posición de manos que se realiza, de nuevo, sentado. Los brazos están flexionados hasta situarse casi horizontales paralelos a los fémures de las piernas, las manos extendidas, se juntan los dedos corazón y pulgar en cada una de ellas, en una posición que quizá induce a la concentración.

Otras posiciones de las manos en los chamanes y caciques sentados deben reflejar distintos gestos. Por ejemplo, las manos sobre las rodillas con el índice levantado (fig. 136a) recuerda a la de algunas figuras míticas cuyos largos dedos se disponen en la misma posición (fig. 136b) con alguna variante en la que no

[68] Así como en el Museo Chileno de Arte Precolombino (MCHAP 0340), o MET1980_34_38; MBCQ 12.70.72; MAAC GA-1.1435.80, GA-1.1457.80, GA-1.1790.81, GA-1.2118.81, GA-1.2119.81, GA-1.2195.82, GA-2.124.76, GA-2.217.76, GA-2.643.78, GA-2.686.78, GA-2.770.78, GA-2.773.78, GA-2.894.78, GA-2.1039.78, GA-2.1145.79, GA-2.1408.80, GA-2.1822.81, GA-2.1930.81, GA-2.2031.81, GA-3.662.78, GA-3.773.78, GA-3.2326.82, GA-4.954.78, GA-4.1103.79, GA-4.1104.79, GA-5.1139.79, GA-5.1611.80, GA-5.2026.81, GA-10.377.77, GA-13.45.76, GA-13.359.77, GA-15.413.77, GA-20.1208.79, GA-21.339.77, GA-37.571.77, GA-496.200.76. O finalmente en el catálogo Art Precolombí, en Col·leccions privadas catalans, 1985: fig. 133, en la que de nuevo se aprecia el desmesurado tamaño de las manos con respecto al resto del cuerpo. Esta desproporción de las manos evidencia el interés del artista en resaltar el gesto como atributo fundamental para reconocer a la figura y su interpretación.

Fig. 138b. Figura femenina en posición ritual. Cultura Jama Coaque (31,7 x 20,2 x 19,8 cm). Museo del Alabado. CJama 000182.

Fig. 139. Figura mítica con objeto en las manos. Cultura Jama Coaque (11 x 6,3 x 8,9 cm). MAAC GA-1.2856.85.

solo el dedo índice se levanta, sino también el pulgar (fig. 136c).

Una posición de dedos parecida a esta es la que Guamán Poma de Ayala representa en el dibujo 103[69] en el que el Inca se muestra arrodillado frente a las huacas y el Sol, con los brazos doblados, las manos erguidas y los dedos meñique y pulgar en contacto. ¿Se trata de un lenguaje ritual simbólico pan-andino?

Con el dedo índice de cada mano alzado y el resto doblados es como se representa al Inca hablando con el Sol, en la obra de Guamán Poma de Ayala, durante la celebración del Capac Raimi, la gran Pascua solemne del dios Sol que tenía lugar en el mes de diciembre (fig. 136d). Es el momento en que se realizan sacrificios de niños y niñas, enterrados vivos con ajuares de oro y plata, así como *mullu*. Esta posición del dedo índice se vuelve a encontrar representada también en otras imágenes de la crónica, aparentemente siempre que un Inca o sacerdote se dirige a una divinidad o huaca[70].

En esta mesa ritual con representación de figura mítica (fig. 136b) se observan de nuevo las gotas de agua que ya mencionamos en la otra mesa ritual con chamanes con tocados de caracol, por lo que podemos inferir también que se utilizan para estos mismos fines. Y el ser mítico que se muestra en ella presentaba los dedos índices levantados.

Los personajes masculinos, y sobre todo los chamanes-sacerdotes, también muestran gestos rituales en las representaciones cerámicas. Por ejemplo, el gesto de la figura masculina sentada (fig. 137), con el brazo derecho alzado y la mano cerrada excepto el dedo índice, con el que parece señalar al cielo, corresponde también a un modelo de representación del chamán, en este caso reconocido por el bezote trapezoidal,

[69] Dibujo 103, *Guaman Poma, Nueva corónica y buen gobierno (1615)* Nueva Crónica y Buen Gobierno. Guaman Poma de Ayala: 264 (266). Biblioteca Real de Copenhague http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/266/es/text/?open=id3087105.

[70] Véase, por ejemplo, en el capítulo de los Ídolos, las divinidades del Inca, dibujo 93, 242 (244), en el que el Inca saluda al Sol con el índice de la mano derecha erguido. http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/263/es/image/?open=id2686694.

Fig. 140. Pareja de figuras en posición ritual. Cultura Jama Coaque (12,7 x 17,9 x 11,1 cm). MAAC GA-3.26.76.

largos pendientes y un tocado de mechones, que se repite también en una figura muy similar en el Museo del Alabado (CToli04592).

Los gestos y acciones rituales para complacer a las divinidades debieron ser frecuentes en todos los momentos del día. Por ejemplo, el padre Arriaga (1920 [1621]: 19, 47-48) describe con claridad, en varias ocasiones, cómo en ofrenda y saludo a la divinidad los habitantes de la sierra del Perú se arrancan pestañas o cejas que soplan hacia el Sol, junto con otros polvos que suelen poner sobre una piedra plana, a fin de agradar a las huacas.

Otros gestos y posturas

Otras posiciones corporales que seguramente deben interpretarse también en un contexto ritual o ceremonial son las que muestran figuras, especialmente mujeres, tumbadas en el suelo, boca abajo, con el torso erguido, apoyadas en los antebrazos para levantar la cabeza. Una posición que, sobre todo en el caso de la figura 138b, recuerda a las que muestran algunos seres míticos (figs. 136b, 139).

Saludando al Sol con la mano izquierda abierta, la palma en vertical con la muñeca de la mano y por tanto doblada hacia arriba, es como Guamán Poma representa al Inca mientras bebe de un quero, y un *demonio* acerca otro quero al Sol[71]. El dibujo se titula *Descanso de la cosecha*, y se realiza en el mes de junio, pero también se aprecia esta misma posición de manos, en este caso, con ambas manos, en el siguiente dibujo, donde vuelve a aparecer el sol, y un fuego en el que un sacerdote realiza un sacrificio (mes de julio).

Aunque refiriéndose a los Incas, el padre Bernabé Cobo expone una de las formas frecuentes en las que se realizaba la adoración de las divinidades:

> *Sus actos de adoración exterior y común modo de reverenciarlos era éste: vuelto el rostro para ellos o para sus templos y guacas, inclinaban la cabeza y cuerpo con una humillación profunda, y extendiendo los brazos para adelante, igualmente distante el uno del otro desde el principio hasta el cabo, con las manos abiertas y levantadas en alto un poco más que la cabeza, y las palmas hacia fuera, hacían con los labios cierto sonido como quien besa y llegando tras esto las manos a la boca, las besaban por la parte de dentro, hacia las extremidades de los dedos. Hacían esta señal de adoración a todos sus dioses y guacas, salvo que cuando oraban al Viracocha y al sol, y al trueno, se ponían una como manopla en las manos; y con esta postura les ofrecían sus dones y sacrificios y pedían lo que habían menester. Con la misma forma de reverencia respetaban y hacían acatamiento a sus reyes y señores y nunca tuvieron uso de hacer veneración hincados de rodillas como nosotros.* (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XXIII: 205)

Este par de botellas con figuras antropomorfas (figs. 140, 141), ambas asociadas al tipo de botella que hemos descrito junto al elemento vegetal ritual, aunque no se distingue en estos casos, muestran a los personajes masculinos con una posición de manos que parece también reiterarse y constituir otra señal de adoración. El tipo humano en este caso es el del hombre común Jama Coaque y, se muestra erguido en posición frontal,

[71] Dibujo 95, Descanso de la cosecha. Guaman Poma de Ayala (1615): 246 (248). http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/248/es/image?open=id2686363, y en el siguiente dibujo 96: 248.

Fig. 141. Figura masculina en posición ritual. Cultura Jama Coaque (12,5 x 9,3 x 14,1 cm). MAAC GA-2.2747.84.

elevando un brazo –preferentemente el izquierdo– hasta tocarse la frente con el dorso de la mano[72].

Está claro que cada gesto se emplearía para una acción concreta e incluso para un momento ritual o ceremonial específico o para una divinidad diferente. Como hipótesis podemos suponer que el medio puño cerrado que se muestra en caciques Manteños, en divinidades Moche asociadas al culto a los cerros, y en *mallquis* Incas, parece que simboliza sobre todo la posesión de un poder quizás vinculado con el linaje y la autoridad.

Las otras posiciones de manos, en las que los dedos índices se elevan, paralelos, o no, al meñique, o bien se hacen tocar el pulgar y el corazón o el pulgar y el meñique, parecen más bien posturas de comunicación con la divinidad, casi de trance. No podemos afirmar que unas posturas se correspondan con divinidades concretas, aunque podría pensarse que estos gestos corresponden a rituales distintos que estarían respondiendo al ciclo ceremonial que se realiza en cada estación. De esta forma, al dirigirse al Sol y las huacas en junio y julio, entre los Incas al menos, se muestran las palmas abiertas, mientras que índices erguidos, dentro del ciclo anual, se reserva preferentemente para diciembre, si bien se evidencia también en otros contextos. En Jama Coaque pensamos que habría gestos para los rituales y divinidades de invierno y otros para los rituales y dioses de verano. Realmente aún no es posible ofrecer, hoy en día, una interpretación coherente sobre el significado de estos gestos.

[72] Otra figura masculina, que representa un chamán con un caracol en el tocado, sin poncho, al que se le remarcan las costillas, presenta la mano derecha sobre la frente en la misma posición descrita. La figura está sentada con las piernas cruzadas en posición similar a las Bahía. Se muestra en el Museo Dinz de Rialto, Rímini (Italia). http://www.museicomunalirimini.it/musei/museo_sguardi/patrimonio_museo_sguardi/catalogo_mappa_museo_sguardi/pagina26-201.html [7 de marzo de 2011].

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
QUITO

Los dioses Jama Coaque

Eran los indios del Perú tan grandes idólatras que adoraban por dioses casi cuantas especies hay de criaturas. (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. I: 145)

Aunque todas las entidades míticas que se generan en el pensamiento religioso americano, y el Ecuador Prehispánico no es una excepción, tienen aparentemente una finalidad última relacionada con la fertilidad, cada una de ellas se hace cargo de regir o *señorear* sobre alguno de los aspectos de la naturaleza o del universo, ya sea el día o la noche, el agua de lluvia, la tierra, las montañas, las constelaciones, los cursos de los ríos, el mar, la caza, etc. En las religiones *primitivas* todos los fenómenos naturales, como advertía Max Müller en su estudio sobre *Mitología comparada*, están personificados en forma de deidades.

En general, a partir de la revisión iconográfica se puede afirmar que son mucho más frecuentes las divinidades en forma de animales o con rasgos de estos que las antropomorfas, o bien no hemos sabido reconocer en las figuras aparentemente humanas a los dioses Jama Coaque. Según refieren los cronistas, en el interior de cada templo se disponían las imágenes de las divinidades, que en la mayor parte de los casos, de nuevo, presentaban un aspecto zoomorfo, es decir, se trataba de imágenes de animales o de personajes antropomorfos con rasgos de estos.

Ya se trate de animales antropomorfizados, o de personajes antropomorfos divinizados tras la incorporación de rasgos animales, algunos de estos seres se convierten en divinidades, otros se imaginan como criaturas míticas, combinación de diferentes especies que deambulan entre ambos mundos, y finalmente otro grupo de animales, vegetales o formas naturales, se transforman en metáforas o símbolos de los anteriores, en fórmulas sagradas o vías de comunicación entre los seres humanos y los dioses. De este modo, por ejemplo, los caracoles marinos, salvo las excepciones más conocidas, seguramente no conformaron por sí mismos una divinidad, ni un ser mítico, pero sí que simbolizaban elementos prístinos como el agua y forman parte esencial de los rituales chamánicos de la fertilidad y de la lluvia.

Lo que es evidente es que en Ecuador, como en el área Andina en general, los seres sobrenaturales suelen sufrir una hibridación con otros animales.

Una divinidad se puede diferenciar de un simple humano precisamente por la presencia de una boca dentada como colmillos felínicos, que es el atributo que le sacraliza, o en otras ocasiones, un pico de ave u otros rasgos animales. Esas divinidades pueden sufrir transformaciones para convertirse en otros seres distintos, son dinámicas, están en constante cambio, de ahí la dificultad que señalaba K. Makowski (2005) para interpretar el panteón andino. En todo caso este autor reconoce que el motivo figurativo se comporta como un signo cuyo significado va a depender, por un lado, del contexto en que se desarrolla y, por otro, de ciertos detalles menores que son los que permiten el reconocimiento o identificación del ser mítico[1].

Los europeos vieron estas representaciones de las divinidades indígenas que combinaban rasgos animales como imágenes demoníacas, esculturas y pinturas monstruosas, con ojos de dragón y serpiente, múltiples colas y cabezas, desmesuradas orejas y sobre todo con enormes colmillos[2], lo que unido al tipo de sacrificios de sangre no les hizo dudar que se encontraban ante el mismísimo demonio.

No existe aún un repertorio estructurado de divinidades y seres míticos de la cultura Jama Coaque, y son pocos los ejemplos en este sentido entre los estudios de arqueología o iconografía del Ecuador Prehispánico. Sin embargo, es posible reconocer la existencia de estos seres míticos en figuritas, así como en algunas descripciones de cronistas. Cuando los españoles arriban a la costa ecuatoriana, desembarcando en la bahía de San Mateo, encuentran el poblado de Coaque, que según Trujillo (1985 [1571]: 194) era un *pueblo de grandes casas y tenía muchos ídolos y atambores*. El comentario es interesante, pues refiere una primera visión del conjunto del espacio de asentamiento, en el que los *ídolos* se localizarían junto a las casas grandes, quizá las de los señores, presumiblemente al exterior de las mismas, y otras imágenes o cuerpos desecados estarían visibles en las plazas de los templos. Además, al referirse a estas esculturas con el término de *ídolos*, parece que se trata de figuras antropomorfas más que representaciones de combinaciones míticas de animales, dragones y similares. Los ídolos antropomorfos de Coaque, posiblemente de madera, personificarían probablemente antepasados o fundadores de linajes de las casas o clanes en este poblado, en el que residía el cacique principal de la región, y habría que ponerlos en relación con lo que hemos ya mencionado en torno a las funciones religiosas del señor, y los grandes tambores rituales.

Aunque Jama Coaque II y Manteño son dos culturas diferentes, ciertos comentarios sugieren la consideración de un substrato cultural común, de hondas raíces rastreables al menos hasta el horizonte Chorrera, pero también de la misma idea de una confederación que transmiten los navegantes de la balsa manteña que captura Bartolomé Pérez, y sobre todo por comentarios como el del inca Garcilaso de la Vega sobre Puerto Viejo:

> *... los naturales de aquella comarca, en muchas leguas de la costa hacia el norte, tenían las mismas costumbres y una misma idolatría; adoraban la mar y los peces que en abundancia mataban para comer, adoraban tigres y leones, y las culebras grandes y otras sabandijas, así como se les antojaba. Entre las cuales adoraban, en el valle de Manta, que como era metrópoli de toda aquella comarca, una gran esmeralda, que dicen era poco menor que un huevo de avestruz. En sus fiestas mayores, la mostraban poniéndola en público; los indios venían de muy lejos a la adorar y sacrificar y traer presentes de otras esmeraldas menores, porque los sacerdotes y el cacique de Manta les hacían entender que era sacrificio y ofrenda muy agradable para la diosa esmeralda mayor que le presenten las otras menores, porque eran sus hijas; con esta avarienta doctrina juntaron en aquel pueblo mucha cantidad de esmeraldas, donde las hallaron Don Pedro de Alvarado y sus compañeros... la que adoraban por diosa desaparecieron los indios luego que los españoles entraron en aquel reino... jamás ha aparecido.* (Garcilaso de la Vega, 1976 [1609/1616]: 223)

En el interior de los templos Jama Coaque, al igual que en los del área Manteña, es posible que se custodiaran también imágenes de las principales divinidades, en este caso posiblemente no felínicas. En las representaciones cerámicas reconocemos algunas de estas divinidades, si bien tienen una mayor presencia los monstruos o dragones, combinaciones míticas entre distintas especies animales, ya sean divinidades o posiblemente mediadores entre los dioses y los seres humanos.

[1] Makowski, K., 2005: 50.

[2] Oviedo, 1851, tomo I, libro V, cap. I: 125.

Para el área Manteña, en Charapotó o en Puerto Viejo, los testigos presenciales del siglo xvi han anotado las imágenes que presidían el interior de los templos. En ellos, Benzoni[3] o Cieza de León[4] describen figuras de felinos, sacrificios de sangre, y tambores, cantos y campanillas, formando parte de lo que parece un culto al jaguar[5]. Uno de los aspectos esenciales dentro del culto a estas figuras, como indica Cieza[6], consistía sin duda, y como se ha reseñado, en el sacrificio de animales, e incluso de seres humanos.

Pero la apariencia o configuración de estas divinidades era muy diferente en cada territorio y cultura, conformando un mosaico de seres míticos sorprendente en toda la costa ecuatoriana, de los que algunos se repiten porque se trata de arcanos pan-andinos e incluso pan-americanos:

También hay en los templos figuras de grandes sierpes, en que adoran; y demás de los generales, tenía cada uno otros particulares, según su trato y oficio, en que adoraban: los pescadores en figuras de tiburones, y los cazadores según la caza que ejercitaban, y así todos los demás. (Zárate, 1947 [1555], cap. IV: 465)

Al norte del área Jama Coaque, en la actual provincia de Esmeraldas, la divinidad principal parece ser otra distinta a la que se reseña para el sur, pues sobre los dioses que adoraban en el siglo xvi los Niguas (desde la bahía de San Mateo al cabo de Pasao o hasta el Portete, que según recoge son de origen serrano):

... estos indios adoran al que mueve el cielo, a quien ellos llaman bola y este nombre dan a toda cosa grande y usan deste término por interjección admirativa, de tal manera, que a toda cosa que ven digna de admiración la significan con esta palabra bola. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 47)

¿En dónde habitan estos dioses y seres fantásticos? Los Ticuna dividen el mundo en tres partes: el mundo superior, el mundo inferior y el mundo intermedio[7], una estructura tripartita que es la que caracteriza también toda la cosmovisión andina[8]. El mundo superior presenta a su vez, otras tres subdivisiones: la primera es habitada por hombres similares a nosotros; en la segunda viven las almas de los difuntos y un ser mitológico (Tae), que entrega un alma a cada niño al nacer; en la última viven los reyes buitres (*Vultur papa*). Más alejados aún se encuentran el sol, la luna y las estrellas. El mundo intermedio, es decir, la superficie de la tierra, está habitado por los hombres y algunos demonios. El mundo inferior, cuyo acceso se efectúa a través de cavernas, comprende la región subacuática y varias tierras en donde viven demonios y humanos con ciertas discapacidades o extrañas situaciones (ciegos, enanos, sordos o gente sin ano).

El chamán Jama Coaque, que se representa en la cúspide de la montaña sagrada encarnada en la pirámide de tres escalones, o sobre un poste decorado también con tres niveles (figs. 40b, c), simbolizaría, por lo tanto, la facultad de transitar de uno a otro mundo y ratificaría la existencia de la concepción de los tres niveles ascendentes mencionados, y posiblemente de otros tres niveles descendentes, que configuran la cruz andina que hemos visto repetirse en algunas iconografías. Se trata de la plasmación arquitectónica de la concepción cosmogónica del universo, puesto que las estructuras piramidales que se representan muestran también tres escalones o alturas. Por ello, podría deducirse la ordenación en tres cielos y tres inframundos también en Jama Coaque. Los números rituales dos, tres, siete y nueve son números simbólicos y posiblemente corresponden con el número de caracoles o aves en tocados. Y había que pensar que este número en el tocado, que representa el grado de preparación o conocimiento del chamán, faculta a su propietario a transitar por uno o varios de estos niveles.

1. Divinidades del panteón Jama Coaque

Algunas de las imágenes plasmadas en las cerámicas Jama Coaque están encarnando retratos de dioses o seres míticos y en determinadas ocasiones mantienen

[3] Benzoni, 1967 [1572]: 254.
[4] Cieza de León, 1984 [1553], cap. LV: 245.
[5] Gutiérrez Usillos, 2003: 106.
[6] Cieza de León, 1984 [1553], cap. XLVIII: 222.
[7] Nimuendaju, 1952: 110-118.
[8] Tepic, J. R., 2001.

Tabla 13
Relación de divinidades y seres míticos en la cultura Jama Coaque

Divinidades	Seres míticos
Dios 1 **Divinidad de la tierra**	Mítico 1 **Dragón**
Dios 2 **Divinidad del cielo nocturno**	Mítico 2 **Monstruo cornado**
Dios 3 **Divinidad del inframundo**	Mítico 3 **Arpía**
	Mítico 4 **Cocoxtli (ave del amanecer)**
	Mítico 5 **Cabeza de mono (viento)**
	Mítico 6 **Monstruo lunar**

reconocible la base zoomorfa en la que se inspira el ser humano para imaginar ese mundo mítico. No hay duda de que existían otros dioses o huacas naturales, como astros, montañas, árboles, lagunas, y en especial se adoraría al Sol y a la Luna, que en ocasiones también fueron personificados por determinados animales[9] o seres míticos. Pero, si consideramos, como hipótesis, que preferentemente se divinizan aquellas especies que han ido sufriendo un proceso de antropomorfización iconográfica, como el jaguar, el mono y algunas otras pocas más, interpretamos igualmente la presencia de rasgos animales en las representaciones antropomorfas, como un rasgo de divinidad.

Un personaje antropomorfo con serpientes en las manos o en el cuerpo es en realidad el retrato de un chamán, es decir, un hombre y no un dios, aunque esté ejercitando sus rituales. Pero, cuando ese personaje muestra además unas fauces con colmillos, vomita serpientes y convierte sus extremidades en otras serpientes, no pensamos que se esté produciendo la metamorfosis del chamán con la que podría confundirse, sino que seguramente la representación está evidenciando una divinidad del agua produciendo lluvia. Se trataría de una especie de Tláloc norandino, generador de la lluvia, que se puede reconocer sin dificultad en la cultura Bahía, en donde las ceremonias con serpientes debieron ser más frecuentes, pero que también existió en Jama Coaque.

Esta presencia de seres míticos o espíritus de animales o vegetales, representados de una forma más naturalista, junto con otros personajes en los que se amalgama una combinación de rasgos antropomorfos y zoomorfos para producir otros *seres superiores* o divinidades, fue ya señalada por el padre Bernabé Cobo en el siglo XVII, creando bajo la óptica de la doctrina católica un complejo tapiz de figuras monstruosas o demoníacas:

En esta tan grande diversidad de ídolos he notado una cosa particular, y es que los que tenían forma de animales y legumbres eran comúnmente más bien obrados e imitaban con más propiedad lo que significaban; pero los de figura humana tenían de ordinario tan feos y disformes gestos... (Cobo, B., 1964 [1653], tomo II, libro XIII, cap. XI: 167)

Esos *monstruos disformes* entrarían dentro de la categoría de producciones mentales, inspiradas o visualizadas a partir del consumo de alucinógenos, y según los mismos patrones culturales aplicables en cada caso. El posible significado o interpretación de esas figuras recreadas en la visión psicotrópica se puede inferir a partir del comentario de un Yanomama, que refiere cómo a través de la ingesta de estas sustancias, los espíritus de esas plantas transportaban al *mundus imaginalis de los waikas*: *las barcas del sol* y los *animales monstruosos*, cabalgaduras de los chamanes en sus incursiones en el mundo de los muertos[10].

Por lo tanto, esta categoría de *monstruos* o los animales míticos, como se aprecia en el ejemplo siguiente (fig. 159), actúa como cabalgadura o transporte para los chamanes, son intermediarios para la comunicación entre los dos mundos. Unos conducirán al mundo celeste y otros al inframundo o al mundo de los muertos, quizá en función de los alucinógenos consumidos, cada uno posiblemente a un nivel diferente de los tres cielos o de los tres inframundos. Y obviamente, como intermediarios, estos animales o estos espíritus combinados, o *monstruos*, pueden llevar los mensajes y ayudar al ser humano, con el que interactúan, frente a las divinidades.

Prescindiendo de las representaciones naturalistas y su posible significado simbólico, dentro del reper-

[9] Gutiérrez Usillos, 2002 y 2003.

[10] Pagés, 1996: 26.

Fig. 142. Vasija con monstruo reptil femenino. San Isidro. Cultura Jama Coaque. MBCQ 2.166.72

Fig. 143a. Figura Mítica. Cultura Jama Coaque (14,3 x 6,6 cm). MAM 03708. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 143b. Fig. mítica. Cultura Jama Coaque. MAM 03695.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 143c. Fig. de divinidad murciélago. Cultura Jama Coaque (11,6 x 6,5 x 5,5 cm). MAAC GA-17.538.77

torio mítico iconográfico Jama Coaque se pueden distinguir divinidades femeninas y masculinas y, sobre todo, diferentes seres míticos actuando como mensajeros en un plano intermedio de los seres humanos con las divinidades. En resumen podría establecerse una primera aproximación a la clasificación de estos seres míticos y divinidades (tabla 13) en la que incluso a cada divinidad le correspondería un equivalente mítico en forma de combinación zoomórfica. En todo caso, esta categorización de las imágenes en divinidad o ser mítico, reconozco que no deja de ser una interpretación subjetiva y cultural, pero puede ayudar a entender mejor la estructura de este complejo universo mítico.

Fig. 143d. Máscara de divinidad de la tierra. Museo del Alabado, (17,2 x 9,7 x 11,4 cm). CJama 2189.

Dios 1. Divinidad de la tierra

El conjunto de figuras que se agrupan bajo esta apariencia representan un cuerpo antropomorfo con rostro de reptil, posiblemente de iguana. En el rostro se distingue sobre todo una pequeña nariz arrugada y un gran ceño, una especie de gran arruga ondulante que recorre la frente sobre los ojos. Otros rasgos característicos de este tipo de divinidad y que posibilitan su reconocimiento parcial son los ojos caídos y la prominencia rectangular en forma hocico dentado.

Algunos ejemplos (fig. 142) parecen corresponder a figuras femeninas, relación que se evidencia más claramente en la cultura Tumaco-Tolita en donde esta divinidad también está presente y se aprecia su vestimenta femenina. En un estudio previo[11] clasificábamos esta figura como combinación de reptil con personaje femenino, que materializa un aspecto esencial de la tierra en el pensamiento religioso de la región norte de la costa de Ecuador durante el Desarrollo Regional. Otros ejemplos Jama Coaque no muestran atributos que

[11] Gutiérrez Usillos, 2002: 101 y 102, y figura 60.

* Otra figurita similar en Museo Casa de Colón de Las Palmas de Gran Canaria (CCC104), con tocado circular y cejas marcadas, en Martín Acosta, *et al.*, 1998: 104.

permitan su distinción de género, aunque es posible que correspondan a protagonistas masculinos. La vinculación de un personaje femenino con el reptil, en esta cultura Jama Coaque, es evidente también en la representación del tatuaje con formas de caimán (fig. 109c), posiblemente de una sacerdotisa vinculada con el culto de esta divinidad.

En una máscara Jama Coaque (fig. 143d) se vuelven a apreciar los rasgos que definen este personaje mítico, aunque simplificados, la nariz arrugada, el hocico rectangular dentado, y sobre todo las profundas arrugas sobre los ojos y en la frente. Este mismo personaje aparentemente se repite esquematizado en una serie de figuras realizadas con molde. En la primera de ellas (fig. 143a) se reconocen aún las dobles incisiones que representan las arrugas sobre la frente; en las otras dos, que mantienen una misma forma, estas arrugas se sustituyen por dos aplicaciones en forma de cejas remarcadas (fig. 143b, c).

Estas figuras están moldeadas para sostenerse en pie por sí mismas, para lo que se les ha dotado de una base estable, desdoblando los pies, de manera que parece contar con cuatro patas, aunque en realidad se trata solo de dos, con pies muy amplios para dotar de equilibrio a la figura.

Su vinculación con el reptil sugiere que se trata probablemente de una diosa telúrica o ctónica, del inframundo, y al mismo tiempo de la tierra y de la fertilidad y, por tanto, de la vida.

Resumen descriptivo de la divinidad de la tierra	
Tocado	Semicircular con botones
Ojos	Semiesféricos y caídos por los laterales. Una gran arruga sobre los ojos, en ocasiones doble es lo que caracteriza este rostro
Nariz	Rizada, pequeña
Boca y colmillos	Cuadrangular, colmillos evidentes pero no pronunciados
Atuendo	Pequeño poncho y faldellín decorado

Dios 2. Divinidad del cielo nocturno y del agua del inframundo. El dios murciélago

En este caso, el conjunto de figuras que define este tipo de divinidad se caracteriza por presentar unos enormes ojos redondos, completamente circulares y abultados, la ausencia de nariz, una boca con colmillos y una pequeña lengua colgante, así como un tocado semicircular con una diadema alrededor de la cabeza, con decoraciones de botones. Este personaje lleva largos pendientes de flecos, un pectoral redondo en algún caso y collar característico en otros, y un faldellín decorado con botones.

Quizá su rasgo más inconfundible es la presencia de una línea triangular en el rostro que divide la frente, separando los ojos y enmarcando también la boca, región que se muestra rehundida frente al resto. En el centro de la frente, en el vértice de este triángulo, presenta además dos pequeñas protuberancias en relieve (figs. 144a, b). El color alrededor de los ojos, allí donde se conserva, es verde. La boca es realmente extraña, pues es más bien pequeña, e incluso en ocasiones parece sobresalir solo para mostrar una mandíbula superior, y en esta se distinguen dos incisivos grandes (fig. 144c) y una curiosa nariz pegada al labio superior.

Esta divinidad también forma parte del panteón de la cultura vecina, Tumaco-Tolita, con la que los pobladores Jama Coaque compartían bastantes similitudes, como se puede apreciar en la máscara de barro grisáceo, estilo Tolita (fig. 145). Y es que, en realidad, de nuevo nos encontramos ante una figura mítica de extensión pan-americana pues se trata de la misma divinidad recreada en Mesoamérica, en la cultura Zapoteca, como dios Cocijo.

El dios Cocijo era el dios de la lluvia entre los Zapotecos y Mixtecos, similar a Chaac para Mayas o Tláloc para Aztecas. Su iconografía comienza en la fase Monte Albán II, especialmente entre 500 y 800 d.C. Además de la lluvia, era dios del rayo y de la fertilidad. En Oaxaca se asocia principalmente a contextos de enterramientos, y sobre todo se representa en urnas funerarias, lo que sugiere una asociación con los linajes[12]. La identificación del murciélago o del vampiro como símbolo del linaje del cacique es uno de los rasgos característicos de la cultura Manteña, ya que lo encontramos representado en sillas de poder y otros elementos de los caciques.

Las representaciones de esta divinidad Zapoteca se caracterizan por mostrar una boca en la que destacan tres incisivos y una lengua colgante bifurcada, todo ello enmarcado por una forma triangular de embudo invertido y el maxilar sobresaliendo frente a la

[12] Masson, M., 2001.

Fig. 144a. Figura de divinidad murciélago sentado. Cultura Jama Coaque (20,2 x 10 x 14,5 cm). MAAC GA-13.1797.81.

Fig. 144b. Figura de divinidad murciélago sentado. Cultura Jama Coaque (20,2 x 10 x 14,5 cm). MAAC GA-11.1797.81.

Fig. 144c. Figura de divinidad murciélago. Cultura Jama Coaque (11,6 x 6,5 x 5,5 cm). MAAC GA-17.538.77.

Fig. 144d. Figura de divinidad murciélago. Cultura Jama Coaque (13 x 8,4 x 5,7 cm). MAAC GA-111.657.78.

mandíbula. Entre las cejas, sobre la nariz, al igual que en el ejemplo ecuatoriano, se aprecia claramente las dos protuberancias. Aunque la forma de plasmar estos atributos entre las culturas mexicana y ecuatorianas es muy diferente, no cabe duda de la existencia de una misma procedencia de los rasgos zoomórficos que dieron origen a esta divinidad –el vampiro–, y muy posiblemente una misma consideración simbólica en torno al agua y la sangre.

No es la primera vez que se destacan similitudes entre las culturas del estado mexicano de Oaxaca, como esta Zapoteca, y las culturas de la costa ecuatoriana, que sugieren contactos periódicos. Por ejemplo, se señalan fuertes semejanzas entre Tolita y Zapoteca, en ciertas formas de vasijas cerámicas, en el uso y tipología de cucharones incensarios, o en la semejanza entre el denominado dios de grandes orejas zapoteca (que se identifica en Mesoamérica como dios murciélago aunque es posible que se confunda con este Cocijo), y en Tolita donde consideramos que responde a la representación de un felino también de grandes orejas[13]. Finalmente, en este caso, una nueva similitud se establece a partir de la divinidad Cocijo, que sí que tiene su base biológica en el murciélago-vampiro. Ambos dioses Cocijo, Jama Coaque/Tolita y Zapoteca

Fig. 145. Máscara murciélago. Cultura Tumaco-Tolita (13,6 x 12,8 x 5,3 cm). MAAC GA-1.2046.81 (Fotografía de M.ª Fernanda Ugalde).*

mexicano, por lo tanto, podrían haber tenido una inspiración en rostro y costumbres del vampiro, dejando por el momento la interpretación sobre el origen y difusión de esta divinidad.

Aunque en algunas representaciones Jama Coaque que se muestran sentadas sobre dúhos (figs. 144a, b) se distingue el maure y el aspecto general de figura masculina, curiosamente en la mayor parte de las representaciones en las que se muestra erguido parece vestir con faldellín, lo que le asemejaría al hábito femenino, o más bien al de ciertos danzantes que hemos visto (fig. 65), por lo que el mito que hubiera dado origen a esta divinidad Jama Coaque debería tener relación también con este arte. Y los danzantes

[13] Gutiérrez Usillos, 2003: 116.

* Una máscara Tolita muy similar, donde se aprecia claramente el triángulo sobre la boca y nariz, se puede ver en Naprajzi Museum (Museum of Ethnography, Budapest) 2005.06.15.

Fig. 146a. Dios Cocijo. Cultura Zapoteca (24,6 x 18,3 cm). MAM 02589. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 146b. Dios Cocijo. Cultura Zapoteca (22,9 x 15,6 cm). MAM 1991.11.47. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 147a. Botella en forma de Murciélago. Cultura Chorrera. Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Quito 2.9.74.

Fig. 147b. Murciélago. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado CJama 01932.

Fig. 147c. Murciélago. Cultura Jama Coaque. Museo de América. MAM 03839. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Jama Coaque que se visten con la indumentaria de escamas y no de plumas, como hemos mencionado en su momento, con toda probabilidad representarían el mito de origen de esta divinidad o cultos específicos en torno a la misma.

Además de la divinidad murciélago Zapoteca de Oaxaca, en Mesoamérica el simbolismo del murciélago es evidente en el *Dios del Sol Nocturno* entre los Mayas de Palenque, por lo que se puede considerar al quiróptero como opuesto-complementario del dios del Sol (jaguar). Este mamífero volador tiene además una clara asociación con el sexo masculino, y por tanto es un símbolo fálico en México. Según el *Códice Magliabecchiano*[14], el murciélago nació del semen eyaculado sobre una roca en una masturbación de Quetzalcoatl, de nuevo, curiosamente, en su nacimiento no interviene mujer.

Pocos animales han tenido el significado mágico y simbólico que se le atribuye al murciélago, desde México a Perú y toda el área circumcaribe, además de la región amazónica[15]. En el mencionado mito de los Kogis en Colombia, se explica el nacimiento del murciélago sin mediación de mujer, tras una relación incestuosa y homosexual del Sol con su hijo, Enduksama, transformado en *mujer bonita*. Ese primer murciélago es abandonado en el monte y será recogido y criado por la Luna[16]. La relación entre el hombre-

[14] Franco, 1954: 1129.

[15] Wilbert, 1974: 55.

[16] Legast, 2005: 39.

mujer con el satélite es evidente y reiterada, como se ha visto en el capítulo dedicado al berdache y en el culto a la Luna.

En el ámbito ecuatoriano, desde la cultura Chorrera, en el Formativo Final, hasta la cultura Manteña, son especialmente significativas las representaciones de murciélagos y vampiros en el último período como emblema de poder asociado a los caciques[17]. En Ecuador la imagen de este mamífero volador forma parte de grandes cuencos ceremoniales, o de vasijas chorrera como aquella (fig. 147a) en la que se reconocen algunos de los rasgos mencionados –ojos redondos y sobresalientes, boca con incisivos en forma de colmillos, nariz y boca en forma triangular–.

El vampiro presenta una hendidura en el labio inferior que le facilita la succión de la sangre. La disposición de los dientes, más que unos caninos parecen incisivos afilados que son los aparentes *colmillos*. Una de las especies de vampiro presentes en Ecuador y que muestra características similares a las representadas es el *Diphylla ecaudata*. Este tiene un hocico arrugado y con un pliegue que recorre la zona de nariz y boca, lo que parece resaltar el rostro en la misma forma en que se muestra en las representaciones Jama Coaque. Posee también unos grandes ojos negros redondos y destacados, aunque las orejas no son tan llamativas como en otras especies.

Las otras dos figuritas de murciélago Jama Coaque (figs. 147b, c) presentan el mismo tipo de labio hendido, y se caracterizan por una forma curva en la base del objeto, sobre la que uno de ellos parece sostenerse con sus patas. La característica triangular de la boca recuerda a la de las figuras Tolita.

El murciélago es el mensajero de los dioses y el señor del inframundo[18]. También se relaciona con la *vagina dentada* que hacía imposible la fertilidad, al impedir que se produjera la cópula. En los torteros Manteños, según Wilbert[19], el murciélago es un símbolo de la oscuridad y se combina, como opuesto complementario, con el jaguar que simboliza la luz y el sol. Es de suponer que tendría el mismo significado en relación con el agua que la divinidad Cocijo mesoamericana. Pensamos que, tratándose de un habitante de las cavernas y cuevas, el murciélago o el vampiro se vincularía con el agua que se tutela en el interior de las montañas, más que el agua de lluvia; sería por tanto un señor del agua primigenia, el depósito original del agua, desde donde se distribuye a través de la lluvia y los ríos y que exige su pago en sangre.

Resumen descriptivo de la divinidad del cielo nocturno	
Tocado	Semicircular con decoraciones de botón
Ojos	Muy grandes, abultados y completamente circulares
Nariz	No se aprecia o es un botón irregular. Sin embargo, siempre es característica la presencia sobre la frente de dos pequeñas protuberancias o incisiones
Boca y colmillos	Pequeños y con lengua colgante. La boca está enmarcada en un triángulo cuyo vértice central parte de la frente. En ocasiones parece solo tener mandíbula superior y 2 o 3 dientes de un tamaño similar
Atuendo	Faldellín decorado con botones. Largos pendientes. Pectoral redondo

Dios 3. Divinidad del inframundo

La cabeza de esta figura mítica se asemeja a una calavera o cráneo antropomorfo, sobre todo por la presencia de los grandes ojos redondos y a veces hundidos, la falta de nariz y labios, mostrando los dientes (fig. 148a), lo que hace recordar a otras representaciones del dios del inframundo y de la muerte, conocido entre los Aztecas como Mictlantecutli. Por otro lado, el hecho de que esta figura Jama Coaque se muestre sentada, sin brazos, asemejando un fardo funerario refuerza aún más esta posibilidad de identificación, como un esqueleto descarnado envuelto en un fardo del que solo asoma el rostro. El tocado es amplio y en ocasiones muestra una fila de caracoles como los de los chamanes que hemos analizado y que le vinculan a la mitad del año de invierno, el frío, la noche y la lluvia. Otras veces, presenta también como tocado una forma de alto turbante cilíndrico muy decorado.

La mayor parte de las figuras del conjunto que estamos revisando han sido realizadas con molde y modeladas posteriormente para representar divinidades o seres míticos (figs. 148a, c) pero también en algún

[17] El murciélago es un emblema del cacique Manteño, se muestra esquemáticamente en forma de dos alas rectas terminadas en espiral, como las de la silla sobre la que están sentado el cacique en el Incensario del Museo de América (MAM 03770) o el tocado de la figurita masculina (MAM 03827). Algunos ejemplos en el Museo del Alabado (CMant 03470 y 04352). Sobre este tema, la masculinidad representada a través de este animal, el culto a la sangre, etc., véase Gutiérrez Usillos (2003: 160, 156, 279, 245 y ss).

[18] Wilbert, 1974:56.

[19] Wilbert, 1974: 32.

Fig. 148a. Personaje mítico con pectoral. Cultura Jama Coaque (10,2 x 6,4 cm). MAM 03597. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

caso, se comprueba cómo se ha pretendido representar un personaje antropomorfo *vestido* o disfrazado como esta divinidad, pues se distingue su rostro humano a través de la boca entreabierta de la máscara (fig. 148b).

Uno de los atributos que parece que podría caracterizar a esta imagen, tanto la propia divinidad, como su *disfraz*, es la presencia de un curioso pectoral que, por un lado, estaría remarcando un simbolismo concreto y, por otro, evidenciaría el alto grado de dominio de la metalurgia también en esta cultura ecuatoriana.

Además de este ejemplo, se han reconocido otras cinco figuras antropomorfas –cuatro chamanes y un danzante– que portan este pectoral concreto que incluye una figura antropomorfa repujada, y que se vincularía directamente con esta divinidad. Un pectoral metálico, por tanto, que portaría el chamán, y que recuerda ligeramente a los pectorales Calima (Colombia) si bien estos simbolizan un ave en vuelo chamánico y la parte superior son dos espirales o dos proyecciones, mientras que la parte inferior es la cola trapezoidal. Aunque la mayoría de los ejemplos Calima presentan un rostro antropomorfo, unos pocos tienen repujada la figura antropomorfa completa[20] como estos ejemplos Jama Coaque. En esta cultura ecuatoriana, el pectoral presenta una forma invertida a la Calima. La parte superior es recta o trapezoidal, y las dos espirales se disponen en la región inferior. Eso sí, todas ellas muestran un personaje antropomorfo repujado que aparentemente presenta los brazos aparentemente alzados y en algún caso parece que atados por las muñecas, lo que podría representar un prisionero atado para el sacrificio[21].

En general, como advertíamos, la figura de esta divinidad se muestra siempre sentada, y no se distinguen piernas ni brazos. Algunos ejemplos muestran unas grandes hombreras en varias capas superpuestas, de las que cuelgan gruesos apéndices decorados. También son frecuentes grandes tocados a modo de turbantes voluminosos o altos tocados cilíndricos. En ocasiones este tocado es troncocónico, abriéndose hacia la parte superior conformando una especie de vaso pequeño, y aparentemente estas vasijas servirían para contener y quizá consumir algún tipo de sustancia en determinadas ceremonias. La gran base plana le proporciona una estabilidad adicional que impediría que el mencionado y preciado líquido se pudiera derramar accidentalmente en caso de que tuvieran esta función. Algunas figuras que hemos podido comprobar están huecas, de manera que el alto tocado cilíndrico se asemeja a un cuello de botella, pero carecen de base, es decir, como si fuera un clindro hueco. Es el caso del ejemplar del Museo Núcleo del Guayas, en el que se comunican las zonas acampanadas del tocado y del cuerpo de la figura, y por tanto no podría haber funcionado como contenedor,

Fig. 148b. Figura con disfraz de divinidad con pectoral. Cultura Jama Coaque (23 x 20 cm). Museo del Alabado, CJama 00099.

Fig. 148c. Personaje mítico con pectoral. Cultura Jama Coaque (14,4 x 9,4 x 8 cm). MAAC GA-138.461.77.

Fig. 148d. Personaje mítico. Cultura Jama Coaque (6,8 x 4,5 cm). MUCAE, UCM 541.

Fig. 148e. Personaje mítico. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 2033.

[20] Fragmento de figura Calima con personaje antropomorfo brazos caídos con pectoral Icono A con forma de corazón. Altura 23 cm MO 392 (Reichel Domatoff, 1990: 118).

[21] Otras figuras con este mismo pectoral, GA-2.331.77; con un tocado de turbante que en ocasiones llevan los sacerdotes, GA-42.571.77; que porta un tocado de danzante, GA-6.715.78, GA-7.331.77, GA-7.665.78, GA-27.490.77, GA-76.461.77, GA-143.340.77.

sino que se trataba simplemente de una representación de la divinidad. En algún caso esta figura es además una placa para rapé.

Otros elementos decorativos que se repiten también en la representación de esta divinidad son tanto el tocado como, en ocasiones, una asociación con cráneos o calaveras, que en el caso de la figurita del Museo de América (fig. 148a) es el propio rostro de la divinidad reforzado simbólicamente con pintura roja. Otras veces, sobre el tocado se distinguen grandes caracoles (MAAC GA-29.538.77, GA-30.538.77) muy similares a los que se aprecian en la indumentaria del chamán, además de la nariguera de botón y el bezote trapezoidal, por lo que pensamos que el chamán de caracoles tiene una estrecha relación con esta divinidad en concreto, a la que seguramente consagrarían el sacrificio de seres humanos.

Una buena parte de estas divinidades se muestran además aladas (figs. 148d, e), lo que las podría emparentar también con las arpías[22], aunque se trata de dos seres míticos diferentes.

Resumen descriptivo de la divinidad del inframundo	
Tocado	Con caracoles o turbante elevado
Ojos	Circulares, ahuecados
Nariz	Antropomorfa o ausente
Boca y colmillos	Antropomorfa
Atuendo	Pectoral con figura antropomorfa

2. Seres míticos

En todas las figuras míticas se pueden encontrar evidencias del pensamiento binario prehispánico, en el que se hace patente la oposición de dos mundos (arriba y abajo, cielo e inframundo, día y noche) al que se añade en ocasiones un tercer elemento que es el centro, el espacio intermedio, la transición entre uno y otro. Entre el mundo celeste y el inframundo, a partir del mundo terrenal intermedio en que viven los humanos, existen puntos de concurrencia de varios planos, es decir, espacios de comunicación mística que atraviesan todos estos mundos, ejes de conexión entre ellos. Y es precisamente en estos espacios, considerados sagrados, en donde habitan y transitan los seres sobrenaturales[23].

El aprendizaje sobre estos seres míticos, sus atributos, sus funciones y su poder, se realiza a través de los rituales colectivos, en los que se repiten una y otra vez las historias que explican la creación del mundo circundante, la vida de animales y plantas, o las historias y mitos con participación de estos seres sobrenaturales[24]. El estudio comparativo de las mitologías del mundo muestra una sorprendente unidad temática en algunos de estos mitos, pues se encuentran en todas partes del mundo tramas tales como el robo del fuego y de las plantas cultivadas, el diluvio, el mundo de los muertos, el nacimiento de un dios o héroe a partir de una madre virgen sin intervención masculina y el héroe resucitado. Esos mitos se ponen en práctica en las liturgias y son interpretados por profetas, poetas o filósofos, presentados en el arte, exaltados en canciones y sentidos por medio del éxtasis de visiones simbólicas.

A las divinidades anteriores, quizá como propias divinidades, o como entes autónomos o auxiliares de las primeras, se sobreponen estas otras categorías de seres míticos, en los que prevalecen los rasgos animales, frente a los antropomorfos.

Mítico 1. Dragón Jama Coaque: el monstruo de la lluvia

El dragón Jama Coque es un llamativo animal mítico que se repite con frecuencia en las vasijas y decoraciones de estas culturas costeras norandinas y se caracteriza por la combinación de varias especies animales. Con base biológica en reptil y en felino, muestra una boca entreabierta en la que se remarcan los colmillos, con lengua bífida de reptil. Tiene una nariz dividida por la mitad y rizada, vuelta hacia atrás, y en ocasiones incorpora también elementos de aves. Adornado con tocados y collares, a veces se complementa con pequeños caimanes que se sobreponen a la figura, como los que se distinguen en el dragón de doble cuerpo felínico[25].

Con frecuencia, este ser mítico pierde casi toda referencia naturalista al mostrar un doble rostro sobrepuesto[26] (fig. 150a), reconociéndose en la máscara externa por sus colmillos sobresalientes y la lengua bífida col-

[22] Otros ejemplos: MAAC GA-1.3124.96, GA-2.331.77. Y con la representación de las alas en Museo del Alabado CJama01911 y MAAC GA-38.589.78.

[23] Departamento Nacional, 2006: 209.

[24] Departamento Nacional, 2006: 221.

[25] Véase catálogo *Ecuador, la tierra y el Oro*, 1989: fig. 44.

[26] Véase catálogo *Ecuador. La Tierra y el Oro*, 1989: fig. 43.

gante, además de los ojos bruscamente caídos, característica que comparte con el denominado Dios 1. Si el siguiente animal mítico que comentaremos se identifica con la divinidad Cocijo, este dragón con base biológica en el reptil y el felino, parece tener más relación con la divinidad femenina que hemos señalado como Coatlicue, pues comparten la base biológica en el reptil.

John Scott[27] señala la nariz rizada en espiral como una característica del monstruo Jama Coaque, que suele terminar en cabezas de serpientes. Esquematizaciones de estos reptiles también se añaden como aplicaciones en las cabezas mencionadas, por lo que se encuentran referencias constantes a otros pequeños reptiles. Los ojos suelen decorarse y enmarcarse con varias tiras aplicadas, a veces sugiriendo terminaciones en forma de pestañas emplumadas.

El elemento común que aparece en esta representación es la forma de la boca, en la que se remarcan los afilados dientes y los grandes colmillos sobresaliendo. Se asimila al monstruo Bahía que describe Scott[28], que también aparece en las culturas Jama Coaque y Tolita, caracterizándose sobre todo por la nariz rizada, garras y complejos tocados.

Las patas presentan casi siempre unas garras extraordinariamente largas, que no son felínicas, salvo en el primer ejemplo, sino más bien similares a las de la iguana, con largos dedos afilados. Además, las manos y en ocasiones los pies de estas figuras muestran una evidente posición ritualizada. El dedo índice (fig. 150a) de ambas manos, con o sin el meñique (figs. 150b, c), se dispone erguido reproduciendo una de las posturas ya comentadas. Como señal distintiva de este ser, se aprecia en la palma de las manos o en la frente (fig. 150a) una pequeña figura de lo que se asemeja a un ave con las alas extendidas, con forma casi triangular. Este mismo elemento lo hemos reconocido también como adorno en el ombligo o nariguera de algunos músicos, concretamente en aquellos que utilizan el caparazón de tortuga para marcar el ritmo[29]. No parece que sea una casualidad que este adorno se repita preferentemente en este tipo de músicos y, por tanto, tampoco lo sería que apareciera sobre este animal mítico.

Fig. 149. Vasija con doble figura de dragón mítico. Cultura Jama Coaque. MBCQ 1.51.77

Fig. 150a Vasija con figura de dragón mítico. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, MRT 0425-05.

Fig. 150b Vasija configura de dragón mítico. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, KV-188-06.

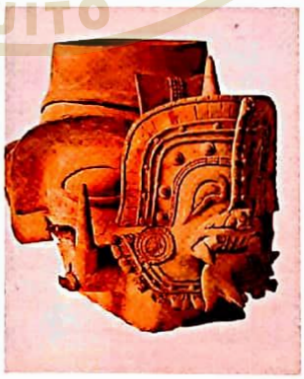


Fig. 150c. Vasija con figura de dragón mítico. Cultura Jama Coaque (23,6 x 23,5 x 25,8 cm). MAAC GA-2.1841.81.

Fig. 150d. Representación femenina con tocado en forma de dragón mítico. Cultura Jama Coaque (9,5 x 17,5 cm). Museo Alabado, CJama 00032.

[27] Scott, 1991: 3 y 4.
[28] Scott, J., 1982: 46.
[29] GA-1.1808A.81 y GA-3.1012.78. Y en la nariguera del mismo músico con tortuga, Museo del Alabado CJama 00038.

Fig. 150e Figura mítica. Cultura Jama Coaque. MCHAP 2071.

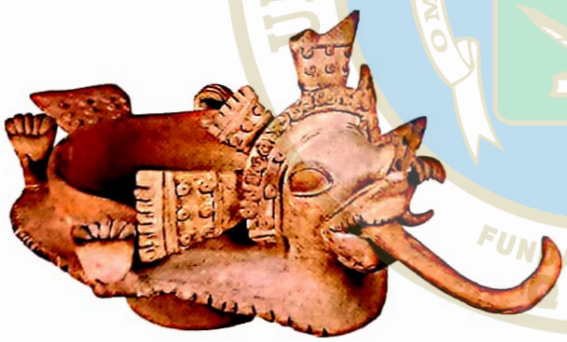


Fig. 150f. Figura mítica. Cultura Jama Coaque. MCHAP 342.

Estrada[30] sugiere que estos felinos-dragones se asocian a la imagen del dios Cocijo, la referida divinidad mexicana de la lluvia, aunque pensamos que ha debido confundirlos con el ejemplo siguiente o pensar que ambos ejemplos conformaban una misma divinidad.

Resumen descriptivo del Dragón Jama Coaque: monstruo de la lluvia	
Tocado	Alto, semicircular con aplicaciones de dobles botones decorando y en ocasiones rematados por flecos en forma de gotas. Por detrás del tocado sobresalen formas cónicas a modo de cuernos
Ojos	En forma de lágrima caída, son uno de los rasgos más característicos
Nariz	De forma rizada, sobre la que se enrolla una doble tira con apliques de botones, y adherida a la cabeza que rematan en forma de espiral sobrepasando la frente
Boca y colmillos	Incisivos afilados y numerosos y cuatro grandes colmillos sobresaliendo de la boca. Lengua bífida colgante
Atuendo	Orejeras discoidales y en ocasiones largos pendientes. Algunas figuras portan un collar rematado en flecos que tienen forma de gotas

En todo caso, sí que podría tener relación igualmente con el culto al agua y a la tierra. La relación con la divinidad femenina con base en el reptil (Dios 1, Coatlicue andina) se evidencia no solo en la presencia remarcada de ciertos rasgos comunes (fig. 150a) sino por su relación con un personaje femenino plasmada en este tocado (fig. 150d).

Otra asociación que resulta común en la representación de este animal mítico consiste en su vinculación con el ser mítico *cabeza de mono*, con el que incluso pasa a integrarse, convirtiéndose en una máscara del mismo (fig. 150c)[31]. Finalmente, en un ejemplo en el Museo de la Pipa (Pijpenkabinet) de Amsterdam[32] se aprecia esta misma figura de cuadrúpedo, con los ojos caídos y un tocado semicircular con apliques de botones, así como la lengua colgante. Se trata de una pipa para tabaco, cuya embocadura es la cola del animal mítico, y la apertura se encuentra en el pecho del mismo, bajo la cabeza. Es por tanto una pipa tubular, decorada con la aplicación mítica. Las preguntas que surgen son: ¿Por qué este animal mítico y no otro? ¿Qué relación tenía con el tabaco? ¿O con el humo? Si el mono es el viento, ¿simboliza este ser mítico las nubes que arrastra el viento al que se antepone y son como humo, de ahí que aparezca en ocasiones como máscara de la cabeza de mono?

[30] Estrada, 1957a: 148, fig. 112.

[31] Véase también esta cabeza mítica Jama Coaque doble en MAAC GA-2.1841.81, y Museo de Arte Precolombino Chile (MCHAP 2071).

[32] http://www.pijpenkabinet.nl/Pijpenkabinet/08bis-E%20top-jamacoaque.html [29 de junio de 2011].

Fig. 151a. Personaje mítico. Cultura Jama Coaque (11,8 x 8 x 6,20 cm). MAAC GA-30.624.78.

Fig. 151b. Personaje mítico. Cultura Jama Coaque (12 x 7 cm). MAM 03567 (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Mítico 2. Monstruo cornado

En este nuevo ejemplo de figura mítica Jama Coaque se comprueba la representación de un animal ataviado con poncho y rostro más o menos felínico, con hocico cuarangular sobresaliente. En algunas figuritas, que se encuentran en colección privada, se aprecia este mismo rostro rematado por el tocado con la doble espiral, formando parte de un cuerpo antropomorfo masculino, vestido con taparrabos, por lo que el ser mítico tendría su correlación con una divinidad propia o se encuentra la misma en varios niveles de antropomorfización.

Estas figuritas (fig. 151a) realizadas con moldes muy similares[33] mantienen unos rasgos identificativos casi invariables. El tocado es quizá lo más llamativo, y está formado por tres terminaciones rectangulares, una más grande en la parte central de la cabeza y dos menores a los extremos. Entre ellas destacan dos apéndices curvos, a modo de cuernos curvos o antenas y entre ellos el tocado se adorna con botones y aplicaciones.

Otro rasgo inconfundible en todas las figuraciones de este ser es que porta un poncho que cae en forma de pico o redondeado por la parte frontal, y está decorado también, como el tocado, con aplicaciones circulares en forma de botón y rematado por flecos. El ser mítico parece no tener brazos, pero sí asoman unas pequeñas patas por debajo del poncho. En esta figura (fig. 151b) parecería que el poncho se expande hacia los laterales a modo de alas.

El rostro corresponde también a un animal mítico o una divinidad que comparte rasgos con el denominado Dios 2, presentando una nariz triangular sobresaliente, grandes colmillos y lengua colgante. Creemos que puede tratarse un ser mítico mensajero o acompañante del dios murciélago, pues además de ciertos rasgos del rostro, aparentemente se trata de una divinidad con alas.

Resumen descriptivo del monstruo cornado	
Tocado	Con dos proyecciones en espiral
Ojos	Antropomorfos
Nariz	Puntiaguda y con dos orificios en vertical
Boca y colmillos	Boca con colmillos y lengua colgante
Atuendo	Poncho circular con flecos y decoración de botones

Mítico 3. Arpía (femenina + ave)

Una de las principales divinidades o figuras míticas Jama Coaque es la arpía, que combina una cabeza de mujer ataviada con tocado y un collar característico de la representación femenina, con el cuerpo y alas de un ave. Se trata de un personaje alado, que encontramos representado en dos fases distintas, con las alas recogidas y alas extendidas.

Este ser mítico parece conformarse ya en el período Formativo Final, pues se encuentra algún ejemplo en la fase Chorrera[34], en el que incluso se distingue cómo la arpía presenta aún pico de ave.

También es un ser mítico que se reconoce en el repertorio de la región amazónica del Ecuador, por ejemplo entre los Cofanes, quienes consideran que encarna un espíritu del bosque con rostro de mujer. Su nombre *señora de los monos*, por tratarse el águila arpía de uno de los depredadores naturales de aquellos,

[33] Otros ejemplos más, en MAAC GA-21.538.77 o en el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Manta MMA-195-04, y en el quai Branly 71.1996.49.250.

* Otras arpías representadas por la cultura Nazca en vasijas conservadas en el Museo de América. MAM 08217 y 08130.

[34] Véase Museo del Alabado CChor01311.

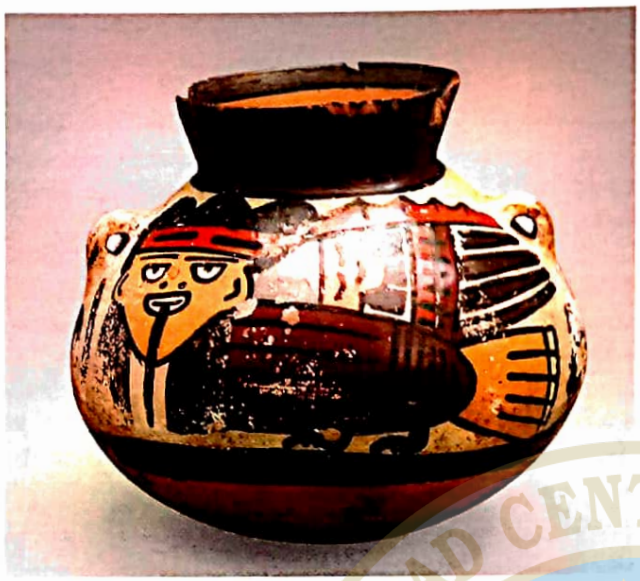


Fig. 152. Vasija con representación de arpía. Cultura Nazca (15 x 9 cm). Museo de América. MAM 5222.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 153b. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 01913.

Fig. 153a. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (29,8 x 19,3 cm). Museo del Alabado, CJama 01905.

seguramente conllevaría también una carga mítica, en relación con el potencial de los monos habitualmente vinculados al viento.

La figura de la arpía es un elemento iconográfico habitual también en las representaciones de otras culturas andinas, como la cultura Nazca (fig. 152), en la que se muestra con cabeza antropomorfa femenina y cuerpo de ave, posiblemente de una falconiforme. En todos los casos, en esta cultura, se muestra con una larga, delgada y afilada lengua colgante que sobresale de la boca. La lengua recuerda a la de las aves y quizá simbolice el grito o alguna característica vocal de este ser mítico.

La presencia de su figura principalmente en bastones de mando, en estandartes y objetos similares de la cultura Jama Coaque, más que asociada a vasijas o a otros objetos de contextos ceremoniales, podría hacer pensar en su importancia como elemento integrador del linaje, como símbolo de poder o de prestigio para la comunidad, más allá incluso de su apariencia como ser mítico.

Podría tratar de relacionarse esta interpretación con algún mito de origen. De hecho, en otras culturas y etnias, entre ellas los Cañar, mujeres pájaro (en ese caso concreto, guacamayas) se juntan con dos hermanos para dar lugar al grupo étnico. La mujer-ave Jama Coaque quizá también fuera parte de un mito de creación y, por tanto, sostenedora del linaje o etnia de esta cultura. De hecho, hemos reconocido su figura rematando uno de los fardos funerarios cuya interpretación se ha hecho en este mismo sentido, lo que no hace sino reforzar esta hipótesis.

La unión entre el grupo y su territorio se basa frecuentemente en el culto a los antepasados; los ancestros, por lo tanto, son legitimadores del territorio y la sociedad. El recordatorio de los mismos, o de los

* Otras arpías representadas por la cultura Nazca en vasijas conservadas en el Museo de América. MAM 08217 y 08130.

símbolos asociados, a través de las imágenes visibles en los bastones de mando y rituales, supondría un refuerzo más a la cohesión del grupo y a la estabilidad.

En el anverso de las alas de varias de estas figuras (figs. 153c, h) se aprecian adornos en relieve que corresponderían con placas decoradas o chagualas cuadrangulares decoradas con rostros.

Fig. 153c. Arpía. Cultura Jama Coaque (9 x 9,5 cm). MAM 03641.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 153d. Arpía. Cultura Jama Coaque (5,4 x 8 cm). MAM 03649. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 153e. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (9 x 7 cm). MUCAE, UCM 535.

* También en el Museo de América de Madrid, otras figuras de arpía con los números 3642, 3648, 3649, que muestran igualmente las alas extendidas. La figura n.º 3692 se asemeja a las arpías pero muestra un pico de ave en el rostro antropomorfo, muy similar a otra en Museo Casa Colón de Las Palmas de Gran Canaria (CCC139), y otras clasificadas como Tolita según la publicación de Martín Acosta, et al., 1998, p. 80, CCC137 y p. 95, CCC143, que conserva restos de policromía roja en la cara y azul verdosa en el cuerpo emplumado. Otras arpías aladas en el Museo del Alabado: CJama 1909, 1910, 1912, 1913, sentada 1911; o fragmentos de alas en CJama 1906, 1907, 1908, 1909, 1010, 1912, 1914, 1915, 1920, 1934, 1935. En el Museo Nacional del Ministerio de Cultura del Ecuador, Bahía MBA-2073-04, y en el MAAC GA-1.1216.79, GA-6.371.77, GA-6.1396.80, GA-8.476.77, GA-9.172.76, GA-10.423.77, GA-11.3074.89, GA-12.620.78, GA-12.3074.89, GA-16.331.77, GA-16.1148.79, GA-21.619.78, GA-21.963.78, GA-22.666.78, GA-24.490.77, GA-33.963.78, GA-77.461.77, GA-133.461.77, GA-138.461.77, GA-139.461.77, GA-166.340.77, GA-168.340.77, GA-169.340.77, GA-170.340.77, GA-171.340.77, GA-173.340.77, GA-174.340.77, GA-176.340.77, GA-177.340.77, GA-179.340.77, GA-180.340.77, GA-191.340.77, GA-427.3122.95, GA-1091.3122.95, GA-1719.3122.95. Museo Wielbauer-Quito MW 368-98 y MW 685-98. En el Tropenmuseum la figura 3842-68 es también una arpía con alas extendidas, y en Etnografiska Museet de Suecia 1964.20.13.

Fig. 153f. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (6,6 x 2,8 cm). MAM 03601.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 153g. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (6 x 10,5 cm). MAM 03642. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 153h. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (9,1 x 11,3 x 7,6 cm). MAAC GA-16.331.77.

Otra figura que podría entrar en este grupo, porque parece haber sido una representación alada, en la que se muestra una figura con cuerpo y cola de animal, y rostro antropomorfo con ojos típicamente Jama Coaque, es la que se conserva en el Museo de América (fig. 154). La figura presenta un orificio en la parte inferior, como las arpías anteriores, para insertarse en otro elemento, la boca entreabierta mostrando los dientes humanos, y evidencia haber tenido alas, por lo que parece ser también una arpía de cuerpo felínico, alas de ave y cabeza humana. La cabeza en este caso tiene una incisión vertical, que divide el rostro por la mitad, hasta la nariz, que adquiere así también un aspecto felínico. Esta figura recuerda más que a la arpía a Ai-apaek, probable versión Moche del Dios del Agua andino, representado con cuerpo humano, aunque con boca tigresca, alas y otros elementos alusivos a las aves[35].

En las *Décadas del Nuevo Mundo*, Pedro Mártir de Anglería relata como suceso veraz el encuentro con dos arpías en la región del norte de Colombia:

Cerca de la fuente del río Dabaiba hay una región que se llama Camará... Se cuenta por lo que recuerdan los que viven, que se levantó de repente en aquella región,

* Arpía con las alas plegadas, muy similar a esta, en el Museo Casa Colón de Las Palmas de Gran Canaria, Martín Acosta, *et al.*, 1998: Arpía con alas plegadas, p. 100, CCC148.

[35] Kauffmann-Doig, 2001: 100.

Fig. 154. Representación de arpía. Cultura Jama Coaque (8,5 x 4 cm). MAM 03595. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

por el Oriente, una tempestad sumamente violenta de vientos y torbellinos que arrancaban de raíz cualesquier árboles que encontraba al paso, y que llevaba por el aire muchas casas..., la cual tempestad cuentan que trajo a la región dos aves, casi iguales a las famosas arpías de los poetas, como que tenían de doncella la cara, barba, boca, nariz, los dientes, las claras cejas, los venerables ojos y el aspecto. (Mártir de Anglería, P., 1989 [1530], década séptima, cap. X: 479)

Según relata, los indios llegan a capturar una de ellas con un señuelo de figura humana, por lo que entendemos que debían alimentarse de seres humanos, y la otra, que parece que podría ser la prole de la primera, desaparece sin rastro. Lo que nos interesa del relato, aunque seguramente imbuido de mitología clásica que el cronista habría aprendido durante su formación, es la descripción de la arpía con cara de doncella, y quizá su relación con la presencia de una tormenta y el sacrificio humano. No sabemos si lo que pretendía explicar es que las aves míticas llegaron a este territorio por causa de la tormenta, o que la presencia de ambas tienen relación y, por tanto, estaríamos ante un ser mítico que señorea este fenómeno meteorológico.

Resumen descriptivo de la arpía (femenina + ave)	
Tocado	Varía enormemente, desde aquellas figuras que se muestran sin tocado, hasta las que presentan uno semicircular, u otro con alto copete, etc.
Ojos	Semiesféricos
Nariz	Antropomorfa
Boca y colmillos	No muestra colmillos. Son rasgos antropomorfos. En ocasiones muestra dos filas de dientes humanos
Atuendo	Siempre porta un collar de varias vueltas característico de la indumentaria femenina

Mítico 4. Coxcoxtli (ave del amanecer)

La representación del coxcoxtli[36], una especie de faisán crestado, es frecuente en sellos del México prehispánico[37], donde se interpreta como el ave del amanecer[38]. Este animal, o más bien solo su cabeza, se reconoce con facilidad también en los sellos Tolita,

[36] Véanse figuras 89a, b, en Cummins, *et al.*, 1996: 178.

[37] No es nuestra intención aquí tratar sobre el contacto entre México o Centroamérica y Ecuador. Entre los autores que han tratado el tema cabe destacar: Piña Chan (1982), que sugería una relación entre Valdivia y Olmecas; Clifford Evans y Betty Meggers (1965, 1982), que relacionan la cultura Chorrera con formas mesoamericanas y establecen una serie de rasgos que se repiten en culturas de ambas regiones; H. Bischof (1982) o MD. Coe (1960) que también relacionan la fase Engoroy, Chorrera, con la fase de La Victoria y Ocós en Guatemala; Allison Paulsen (1982), que relaciona la fase Guangala con Costa Rica; James Zeildler (1986) que realiza una síntesis de las teorías propuestas para las distintas fases; Jorge Marcos (1986, 1993), que propone el comercio del *Spondylus* hasta aguas mesoamericanas; Carlos Zevallos (1982), que comparaba los tipos de incrustaciones dentarias detectados en ambas regiones; Peter Furst (1967) o M Smith (1977/78), que se han fijado en la presencia y distribución de las tumbas de tiro, o de pozo. Otros autores también han tratado el tema, especialmente para la celebración de los simposios sobre navegación precolombina (1977/78) y el I Simposio de Correlaciones Andino-Mesoamericanas, celebrado en 1982, o bien han realizado estudios más generales (Lundberg, 1977/78). En concreto la mayor parte de los estudios específicos han tomado como punto de referencia elementos de la fase Tolita, que más claramente evidencian una relación con las de México: Olaf Holm (1989) realizó una comparación de un tipo de incensario con triple protuberancia, frecuente en Tolita y Chiapa de Corzo II o Las Charcas, en México; Emma Sánchez (1979) realizó el estudio de un tipo concreto de representaciones cerámicas de figuritas atadas a tablas, comunes a Mesoamérica y Ecuador (estos rasgos ya habían sido tratados por Evans y Meggers [1965]); Jorge Marcos (1986) sugiere la relación entre el dios del fuego mesoamericano y el tema del anciano en Tolita, así como similitudes en representaciones del emblema de Tláloc. Gutiérrez Usillos (2003) refiere las similitudes entre la iconografía Tolita y la Zapoteca.

[38] Aguilera, 1980.

Fig. 155a. Reproducción de sello con coxcoxtli. Cultura Azteca. Museo Nacional de Antropología, Madrid CE8104.

Fig. 155b. Sello con representación de ave mítica (coxcoxtli). Cultura Tolita. MBCQ 1494-2-60.

Fig. 155c. Coxcoxtli. Cultura Tolita (10,2 x 1,7 cm). MAAC GA-212.970.78.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
FUNDADA EN 1620
QUITO

y posiblemente también en Jama Coaque. Según Cadena y Bouchard[39], en figuritas Tolita se identifican crácidas, como el paujil, caracterizadas también por presencia de una cresta de plumas sobre la cabeza así como un pico grueso, corto y curvado.

La relación de esta figura con el buen tiempo, la interpretamos a partir de un conjunto iconográfico con el primate.

Resumen descriptivo del coxcoxtli	
Tocado	Cresta de plumas rizadas
Ojos	Un ojo lateral, redondeado
Nariz	Antropomorfa
Pico	Ganchudo, con el maxilar más largo que la mandíbula
Atuendo	Solo se representa la cabeza

Fig. 156a. Pintadera con monos y chicahuastli. Cultura Azteca (8,5 x 4,9 cm). MAM 03777.* (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Mítico 5. Representación mítica del viento: cabeza de mono

Todas las culturas reconocen los diferentes vientos y su influencia en el clima, dándoles distintos nombres según su procedencia, de forma que incluso sus apodos han servido para marcar las direcciones y orientarse. Más aún, aquellas culturas volcadas al mar y la navegación han precisado de un conocimiento riguroso de las trayectorias y estacionalidades de estos vientos para poder dirigir sus desplazamientos.

En las aguas de Ecuador soplan de forma constante los vientos alisios, sin grandes variaciones, lo que provoca que el agua caliente que se suelen acumular en el centro del océano por acción de las corrientes de aire, se desplace hacia las costas de Sudamérica. La llegada de estas aguas cálidas provoca, en las costas, el surgimiento de nubes que precipitan abundantes o torrenciales lluvias.

Podríamos suponer que los pobladores de la cultura Jama Coaque también conocían el efecto de estas corrientes de aire, les habrían puesto nombre y las

Fig. 156b. Pintadera con monos y chicahuastli. Cultura Azteca (4,9 x 5,4 cm). MAM 03782. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 156c Nariguera con forma similar al chicahuastli mexicano. Cultura Tolita o Jama Coaque. MBCQ LT-2-27-70.

[39] Cadena y Bouchard, 1980: 53.

* Otros sellos similares se encuentran en Brooklyn Museum, Ella C. Woodward Memorial Fund., 39.123.45; Museo Nacional de Antropología de México (sin referencia), presentado por Bodenhorst (1983-84: 26), Musée du quai Branly (71.1932.65.460, 71.1878.1.2178). Sello plano mexicano, procedente de Guerrero, en Field, F., 1967: 43, figura 57. Pintadera expuesta en el British Museum de Londres, junto con dos fragmentos de monos danzantes.

Fig. 157. Vasija en forma de mono. Cultura Chorrera. Museo del Alabado, CChor00028.

Fig. 158a. Vasija en forma de cabeza de mono mítico. Cultura Jama Coaque (21,7 x 18,4 x 20,7 cm). MAAC 2009, GA-16.1063.78.

Fig. 158b. Vasija en forma de cabeza* de mono mítico. Cultura Jama Coaque. San Isidro. MBCQ 1.78.72.

habrían personificado en forma de divinidades, ya que su experiencia era esencial en la predicción de las lluvias. El aire caliente del mar, y que traía las lluvias, se contrarrestaba con el aire procedente de las sierras y cerros. Antonio de Ulloa refiere la denominación de uno de estos vientos y sus efectos en Guayaquil, y aunque desconocemos si el nombre es de origen colonial, en todo caso, viene derivado del cerro de donde se cree que procede:

El verano es allí el temple menos fastidioso... el calor se mitiga porque vientan los ayres del sudoeste y oessudoeste que allí llaman Chandui, nombre que les han dado por venir de un cerro. Estos empiezan diariamente al medio dia y duran hasta las 5 ó 6 de la mañana del siguiente; con ellos se refresca la tierra y se goza de apacibilidad. (Ulloa, A., 1990: 239)

La región de Jama Coaque, precisamente en relación con la sierra de Campaz o de Coaque, según refiere Cabello de Balboa:

... tiene y goza muy sanos y frescos aires, porque, desde el amanecer hasta las nueve de el día, corre un viento de la Sierra tan fresco que a veces es penoso y de las nueve hasta el medio día dura un moderado temperamento, y a la declinación del sol se levanta el viento de la mar, no menos agradable y sano que el serrano terral; dura el invierno los meses de octubre, noviembre, diciembre y enero, y el verano, los demás meses del año mismo. (Cabello de Balboa, 2001 [1578]: 36)

La trascendencia del conocimiento prehispánico de los vientos e incluso los vientos huracanados se ha plasmado en su representación simbólica en diferentes objetos. En su inspiración zoomórfica, este símbolo básicamente se reduce sobre todo a dos elementos faunísticos, el caracol-trompeta y el mono, y ambos relacionados con el motivo de la espiral, ya sea de la columela del molusco, ya de la cola del mamífero. No hay duda de que las diferentes connotaciones simbólicas tendrán que ver con diferentes especies de primate y evidentemente con la región cultural o momento cronológico en que se incorpore a su mitología, aún así, se puede señalar como una de las asociaciones más frecuentes la del mono con el viento. Este vínculo, además de la espiral de la cola, posiblemente sea debido a la rapidez con que se mueven entre los árboles, como viento entre las hojas, o quizá por algún cambio en la conducta del animal que anticipe la llegada de fuertes vientos, que posteriormente acarrearán la lluvia.

Varias son las interpretaciones que se han hecho sobre la figura del primate[40] en distintas culturas y pe-

[40] Gutiérrez Usillos, 2002: 331.

* Otro ejemplo de cabeza similar, en este caso doble, en el Museo del Alabado, CJama 00361.

ríodos. El mono aparece ya en la temprana iconografía Chavín, como los otros animales de la selva: caimán, jaguar o águila arpía, mostrándose como un guerrero, según la interpretación de Rebeca Carrión[41], y con connotaciones sexuales, por lo que en algunos casos es símbolo de la potencia genésica[42]. Curiosamente, y a propósito de este estudio, Carrión[43] menciona la presencia iconográfica del primate, junto con el jaguar, en complejos ceremoniales en los que el culto al agua es evidente, como Saywite (Abancay, Perú) o San Agustín (Colombia) y clasifica al primate como uno de los seres protectores del agua[44].

Por su relación última con el agua, se justificaría también la constante presencia de monitos en las cantimploras o vasijas para agua de la cultura Chancay o incluso en la sierra norte del Ecuador, en culturas como Cuasmal, donde su figura se reconoce omnipresente sobre cuencos y silbatos en forma de caracol, de nuevo asociados el mono y el caracol-silbato. En el territorio del actual Ecuador, el mono también hace su aparición en un período muy temprano. Conforma una de las iconografías más habituales en la cerámica Chorrera y desarrolla tipologías específicas de objetos. Entre ellos, y asociados al agua, la pajcha con monitos en los que las manos juntas forman un orificio para la salida de líquido[45]. En esta cultura formativa generalmente se representan tres especies diferentes[46]: mono araña (*Ateles paniscus*), mono lanudo (*Logothrix sp.*) y mono aullador (*Aoulloata sp.*), que ponen de manifiesto la importancia simbólica y ritual de estos animales. Uno de los rasgos más característicos de los monos araña es la presencia del mechón de pelo a modo de flequillo en la cabeza. Este rasgo se reconoce claramente en una vasija Chorrera rojo y crema (fig. 157), con la figura de este mono sentado que se representa con los brazos semialzados y portando un collar de cuentas gruesas.

En las pintaderas mexicanas, estudiadas, entre otros, por J. Alcina Franch (1953), las representaciones de monos se han relacionado con Xochipilli, señor de las flores, dios del amor, el juego, el canto o la danza. El mono representaría entonces el espíritu de la diversión y el erotismo y la profusión de pintaderas con ese motivo tendría relación con las danzas, de carácter orgiástico que se organizasen en honor a Xochipilli[47]. Este tipo de representaciones del primate en las pintaderas destaca por el significativo número de ejemplares conservados[48] (figs. 156a, b). En ellas se aprecian rasgos como los largos miembros y la extensa cola, el cuerpo estilizado con el vientre redondeado o la forma del cráneo, que sugieren que se trata de la representación de un mono araña (*Ateles paniscus*).

En estas pintaderas, la escena con la figura del mono se separa de la representación de una cabeza de ave que ya hemos reconocido, el coxcoxtli, por medio de un elemento vertical de división conocido como *chicahuastli* o *palo sonador*[49], formado por varillas dobles dentadas unidas en el centro por una esfera perforada (figs. 156a, b).

Sin embargo, a nuestro modo de ver, las figuras de monos de las pintaderas mexicanas no representan a este animal en actitud de danza, ya que más bien parece huir gritando aterrorizado o alucinando. Las patas no evidencian un paso de baile, sino una posición de carrera y los brazos alzados reflejan que el animal huye en una postura que se repite en algunos primates cuando camina a dos patas, quizá para mantener mejor el equilibrio. La boca, exageradamente abierta para mostrar una larga lengua colgante, indica el *habla* o más bien el grito del animal.

¿Por qué asociar el mono con el viento? Fue Bernardino de Sahagún quien recogió la frase que hemos citado previamente[50] en la que señalaba que Quetzalcoatl barría el camino para los dioses del agua, al igual que el viento era el preludio de la estación de lluvias. Por lo tanto, como divinidad, en su advocación de Ehécatl, se entendía que atraía o antecedía a la de la lluvia. El rayo, simbolizado en el *chicahuastli*, está también asociado con la lluvia y en ocasiones se tiene como elemento negativo y mortífero, como personificación de un brujo transformado. El símbolo dentado que separa ambas escenas, y también anuncia la llegada de las tormentas,

[41] Carrión, 1959: 407.
[42] Barney, 1975: 55.
[43] Carrión, 2005: 29 y 33.
[44] Carrión, 2005: 36 y 75.
[45] Gutiérrez Usillos, 2002: 76. Véase Museo del Alabado 1476, 1477, 1478.
[46] Gutiérrez Usillos, 2002: 76 y 331.
[47] Alcina, 1953: 147.
[48] Véase Alcina 1953.
[49] Alcina 1953: 167; Field 1967: 43, figura 57.
[50] *Este Quetzalcóatl... dezían que barría el camino a los dioses del agua, y esto adivinavan porque antes que comieçan las aguas hay grandes vientos y polvos, y esto dezçian que Quetzalcoatl, dios de los vientos, barría los caminos a los dioses de la lluvia para que viniesen a llover* (Sahagún, B. 1990: 11).

Fig. 159. Chamán sobre cabeza de mono mítico. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama00007.

Resumen descriptivo de la representación mítica del viento: cabeza de mono	
Tocado	Lo más característico es la presencia de una diadema o cinta rematada en forma de lazo en la frente
Ojos	Semicirculares, ligeramente apuntados y en ocasiones caídos. Están enmarcados por grandes cuencas
Nariz	Una gran nariz con enormes orificios laterales. Se aprecian decoraciones en forma de botones y tiras
Boca y colmillos	Hocico prominente apuntando hacia arriba, con colmillos sobresaliendo y lengua colgante. Sobre la boca suelen mostrarse numerosas serpientes
Atuendo	Carece de cuerpo, sólo se representa como una cabeza con serpientes

rayos y truenos, separa los fuertes vientos que anuncian las lluvias. Y ese mismo símbolo se representa en las culturas prehispánicas del Ecuador, en forma de nariguera, en la cultura Tolita (fig. 156c), lo que unido a la presencia del coxcoxtli en el mismo área cultural, y con una tipología iconográfica idéntica a la mexicana, no puede ser solo una casualidad.

Como ya referimos, los Tucano del Vaupés colombiano distinguen diferentes tipos de ayahuasca, y una de ellas es la que provoca que los monos tengan alucinaciones y griten, que además sirve como potenciadores de los otros tipos[51]. ¿Podría significar esto que a los monos se les facilita el consumo de esta sustancia alucinógena para llevar a cabo algún tipo de ritual de atracción de la lluvia? ¿Es este alucinógeno el que provoca en los monos gritos y alucinaciones, tal y como se muestran en pintaderas? ¿O es el chamán que consume esa sustancia quien imagina monos gritando?

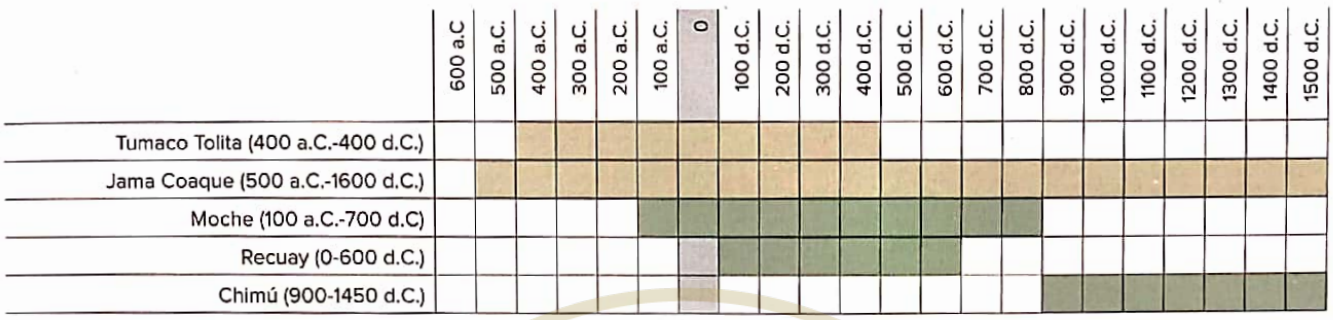
¿Cómo interpretar entonces estas pintaderas y la presencia iconográfica del mono? Creemos que podrían precisamente representar una ceremonia de propiciación de lluvia, y en concreto parecen evidenciar algún tipo de ritual o escena que tenía como protagonista a un primate, al que es posible que le hayan hecho ingerir alguna sustancia que impulsa al animal a correr y gritar despavorido. El mono corriendo alocado parece ser un símbolo del viento. De hecho en casi todas las culturas americanas en las que se representan primates, estos se vinculan con el caracol, la espiral y otros elementos de viento –recordemos la figura de una de las advocaciones de Quetzalcoatl Azteca en forma de primate enroscándose sobre sí mismo–.

A través de este ritual representado en la pintadera, el sacerdote atraería o alejaría a los vientos y estos a su vez serían el anticipo de las lluvias o su arrastre para otra región, lo que se habría visto favorecido por la acción de la magia simpática. La confluencia de los vientos provoca las lluvias, ya que el viento atrae a las nubes que descargan el agua, un fenómeno meteorológico que una vez apreciado y reconocido permitiría tratar de incidir mágicamente en su formación.

En la cultura Jama Coaque reconocemos un tipo iconográfico concreto vinculado al primate que son las grandes vasijas en forma de cabezas de mono, cuyasimbología se refuerza además por la presencia frecuente de serpientes (agua de lluvia) moviéndose sobre el rostro de la divinidad (figs. 158a, b). Uno de los elementos más característicos de esta representación es la presencia de un curioso tocado en forma de tira alrededor de la frente rematada en su parte central por un adorno a modo de lazo.

[51] Elba Meier (en Internet, según Victoria Larrain en *Katamena, la danza de los poseídos* en *Escáner Cultural*, revista virtual, http://revista.escaner.cl/node/282 [5 de enero de 2008]).

Gráfico 3
Comparación de las cronologías de las culturas andinas con representación del monstruo lunar (a estas habría que sobreponer las cronologías centro y mesoamericanas donde también es un animal mítico fundamental)



Tanto esta cabeza mítica[52] como las serpientes se asocian de nuevo con la figura del chamán (fig. 159) y, en concreto, en alguna figura (MAAC GA-1.1643.80) específicamente con el chamán de tocado de caracoles, cuya representación sobresale incluso del propio cráneo de la cabeza del primate. En el primer ejemplo, el chamán adornado con el mismo tocado sobre la cabeza que el ser mítico, cabalga sobre su hocico para ascender a los cielos, moviendo una maraca para atraer la lluvia, mientras sujeta la cabeza de una serpiente que formaría parte de un ritual para invocar a la misma. El viento empuja la lluvia, en este caso, por la intermediación de un chamán de caracoles. Este viaja hasta los cielos para interactuar directamente con los dioses que controlan los elementos atmosféricos. Nos preguntamos también si estas cabezas tienen relación al mismo tiempo con las cabezas cortadas, pues de nuevo la relación simbólica de todos los elementos tendría sentido y es curioso, al menos, que nunca se represente el cuerpo de este ser mítico.

Mítico 6. Monstruo lunar

En diversas culturas de la costa de Ecuador y Perú se reconoce, con frecuencia, un mismo tipo de representación zoomorfa que podría identificarse como una misma entidad mitológica lunar. Esta adquiere una sorprendente expansión a partir del período del Desarrollo Regional, y por supuesto aparece claramente representado en la cultura Jama Coaque.

Según Mackey y Vogel (2003), este animal lunar se caracteriza por tener cuatro patas, apéndices salientes en la cabeza y la cola, hocico cuadrado, dientes visibles, cuerpo arqueado y sinuoso, largas garras y variedad de ornamentaciones como remate dentado en la espalda y cola. Este motivo decorativo ya había sido reconocido por Jijón y Caamaño[53] como un rasgo que evidencia el contacto entre diferentes culturas –desde Chiriquí en Costa Rica hasta Recuay en Perú–, y que había descrito como dragón de dos cabezas con base biológica, según él pensaba, en el cocodrilo.

Diversas formas esquematizadas de la representación de este ser se identifican en las principales culturas andinas, como Moche, Recuay, Chimú, y de forma menos constante en Salinar, Gallinazo y Huari Norte. En Ecuador, se encuentran especialmente en la iconografía Jama Coaque y Tolita, y posteriormente en la cultura Manteña.

Karen Olsen Bruhns, por ejemplo, identifica los animales crestados que hay en la base del haz superior de rayos de la máscara de oro de Konaz[54] y sugiere que el motivo pudiera haberse originado en la región del callejón de Huaylas, en el Perú. Lo cierto es que, aunque crestado, este animal representado en la máscara, como la de otros muchos, no es el animal lunar que estamos comentando y que se caracteriza por tener un hocico prominente, largo, afilado y con filas

[52] Otros ejemplos en MAAC: GA-1.1643.80, GA-1.1727.80, GA-1.1757.81, GA-1.2136.82, GA-2.838.78, GA-2.1262.79, GA-2.1841.81, GA-4.1153.79, GA-4.1917.81, GA-5.1703.80, GA-6.1118.79, GA-6.1193.79, GA-16.1063.78, GA-341.200.76; Museo Núcleo del Guayas: Mus 298_94_36_12M (Río Jama); Museo del Alabado: CJama 00361; MBCQ 1.78.72 (San Isidro).

[53] Jijón y Caamaño, 1997a [1930]: 72, 89.

[54] Olsen Bruhns, 1998.

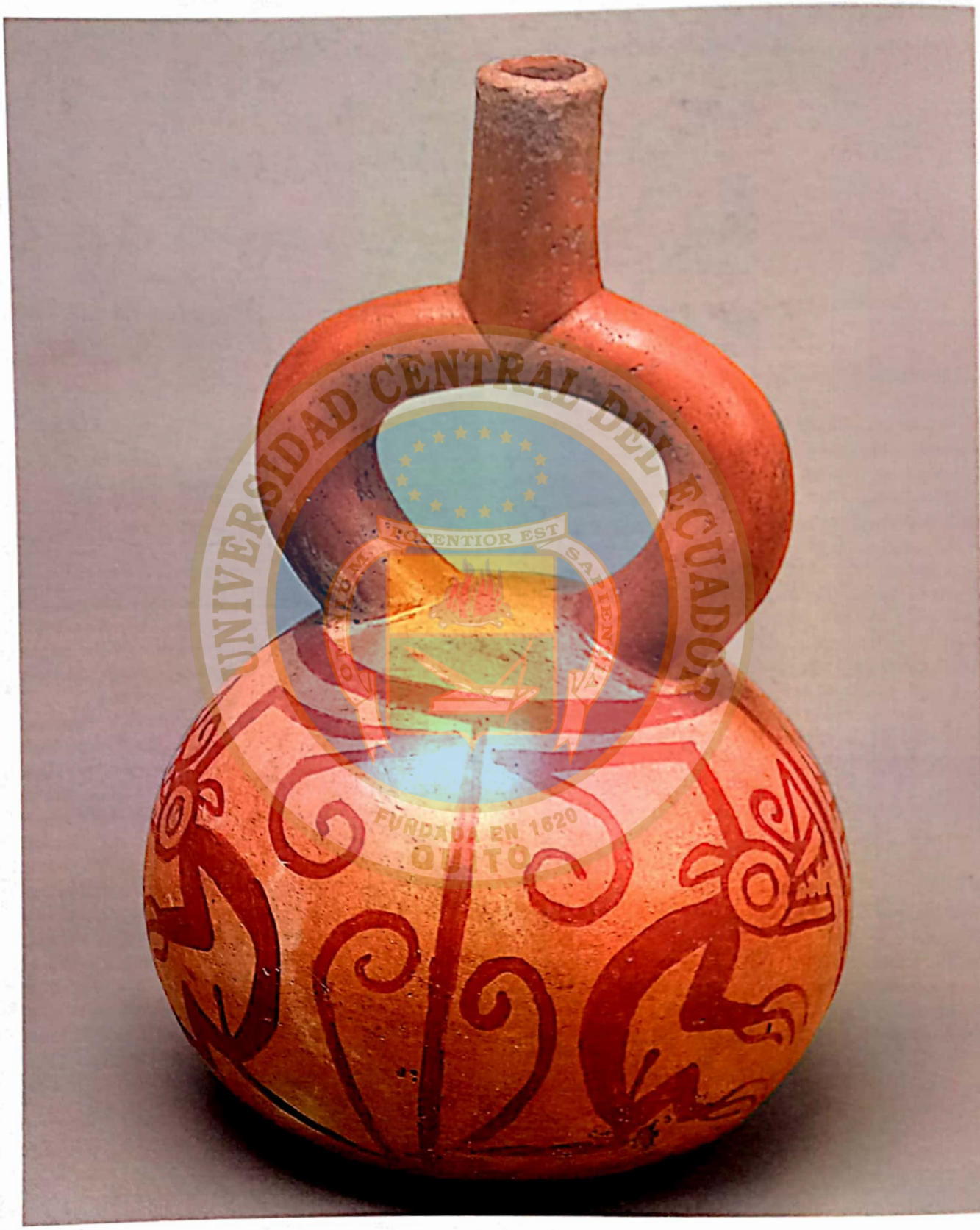


Fig. 160. Vasija con representación de monstruo lunar. Cultura Moche (22 x 14 cm). MAM 01159. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 161. Tostador con representación de monstruo lunar. Cultura Moche (8,5 x 21 cm (dm 15,5 cm). MAM 01129. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

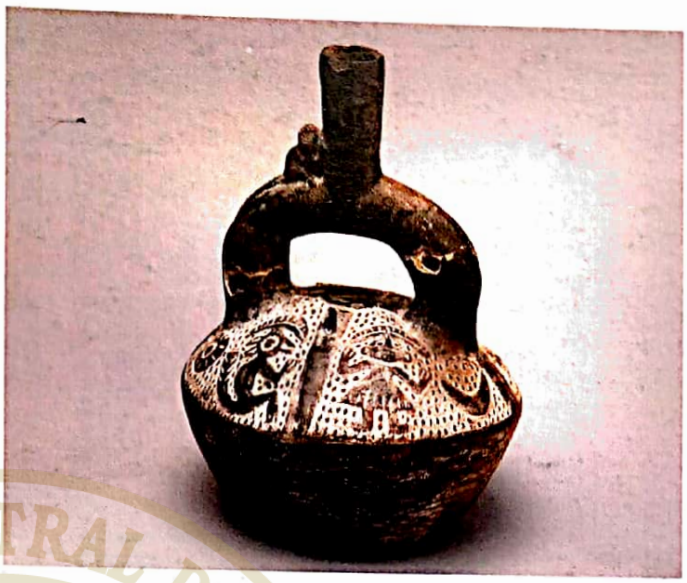


Fig. 162a. Vasija con representación de monstruo lunar. Cultura Chimú (21,5 x 15,4 cm). MAM 10014. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 162b. Colgante de cobre con representación de monstruo lunar. Cultura Chimú Pura Pura (12,5 cm; dm 3,2 cm; peso 92,71 gr). MAM 07357. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 162c. Vasija con representación de pareja de monstruos lunares. Cultura Chimú (18 x 17,5 cm). MAM 10395. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

FUNDACIÓN CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM POTENTIOR EST SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

de dientes visibles, sin que destaquen sobresalientes colmillos como los felinos, unos dedos alargados y una cola que parece prensil.

En Perú, se encuentra el mismo dragón también en la cultura Huaylas, vinculado al culto al agua. Carrión Cachot[55] presenta algunos ejemplos de este ser, en los que claramente reconocemos una zarigüeya. Muestra un hocico alargado en el que se remarcan las dos filas de dientes similares y la lengua. La cola es larga y fina, y se arquea en forma de interrogación. Es llamativo que este motivo aparezca asociado en algunas de las vasijas Huaylas a figuras antropomorfas que llevan tocados en los que parecen distinguirse conchas de *Spondylus*. Pensamos que no es casualidad que la vía de comercio de este molusco fuera uno de los caminos que este ser mítico recorrió en tiempos prehis-

[55] Cachot, 1955: 66.

Fig. 163. Vasija con representación de monstruo lunar. Cultura Recuay (20,5 x 17 cm). MAM 2002/05/012. (Fotografía de Joaquín Otero Úbeda).

Fig. 164a. Monstruo lunar. Cultura Tumaco-Tolita. Museo del Alabado, CToli 03544.*

pánicos, difundiéndose entre múltiples culturas entre Mesoamérica y Sudamérica. Se trata del denominado monstruo lunar, que puede reconocerse en algunas de las principales culturas andinas.

Monstruo lunar Moche

El animal mítico muestra un largo y delgado cuerpo, arqueado, generalmente en posición sedente, rampante o al menos aparentemente, con las patas delanteras más elevadas que las traseras, todas ellas con largos dedos (figs. 160, 161). La boca, entreabierta, puede mostrar una fila de dientes muy iguales y en ocasiones una larga lengua. Las orejas sobresalen en forma apuntada de la parte posterior de una cabeza redondeada, que está casi enteramente formada por un gran ojo de perfil. En ocasiones, la nariz se resalta mediante la posición de un triángulo al final del hocico. La cola, larga, se arquea en forma espiral en la parte final. Una forma que se repite de manera simétrica en otro apéndice que surge de la cabeza y se proyecta también hacia la parte trasera.

Aunque no es uno de los motivos más frecuentes de la iconografía Moche, se ha reseñado como uno de los más persistentes a lo largo de todo el período de esta cultura y su continuación en Chimú. Según la investigadora Karen Olsen, incluso el origen del dragón ha de ser Moche. En sus últimas fases afirma que se muestra relacionado con la luna y las estrellas[56], es decir, su clara relación con símbolos astrales a partir de Moche III sugiere la posibilidad de que la asociación con la luna haya surgido con posterioridad a la introducción del motivo iconográfico[57] en esta cultura, y que por tanto se hubiera producido un enriquecimiento iconográfico y consecuentemente mítico, posterior.

El complejo iconográfico parece desarrollarse en la costa del Ecuador, desde donde se expande tanto al norte (México y Guatemala) como al sur (Perú), y en cada región se adapta o asimila elementos de iconografías precedentes o similares. Incluso es posible que el mismo *significado* se atribuya a otro *símbolo* distinto, usando un animal diferente a la zarigüeya para

---

[56] El *Animal de la Luna*, Cultura Moche. Según Kutscher 1954, Lám. 48.ª, en Olsen Bruhns, K., 1998.

[57] Benson, E., 1983: 121.

* Otra figura muy similar, en MAAC GA-29.2315.82.

Fig. 165a. Mano con representación de zarigüeya, monstruo lunar. Cultura Jama Coaque (8 x 4,8 x 5 cm). MAAC GA-4.332.77.

Fig. 165b. Mano con representación de zarigüeya, monstruo lunar (5,7 x 10,5 cm). Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 03360.

Fig. 165c. Sello cilíndrico con zarigüeya. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 03196.

Fig. 165d. Figura de zarigüeya con maíz. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 1944.

representarlo, dentro de un proceso de aculturación o adaptación que es frecuente. El caso contrario también es posible que se produjera, al igual que la iconografía cristiana, en la que la imagen de la Virgen con el Niño utiliza iconos preexistentes, como la diosa Isis con su hijo, entre otros, dándole un nuevo significado.

La difusión o adaptación podría ser progresiva, ya que según evidencias arqueológicas en Loma Negra, se localiza inicialmente en el área más septentrional de la cultura Moche durante las fases Moche I y II, siendo a partir de Moche III y con el cambio iconográfico referido, cuando se extiende al área central Moche, más al sur[58]. En el área norte de esta cultura, el animal lunar se encuentra además asociado con el culto a las cabezas trofeo, aunque no aparece como sacrificador, algo que en la región central de la misma cultura no es frecuente.

En una de las representaciones más conocidas del animal lunar, en el que aparece sobre un cuerno de luna y enmarcado por varias estrellas, estas se identifican con la constelación de Orión[59]. Elizabeth Benson[60], siguiendo a Gary Urton[61], sugiere, sin embargo, que se están representando las Pléyades, pues su aparición marcaría el inicio de la buena estación de pesca en la costa norte del Perú, incluso según fuentes del siglo xvi, remarcaría el inicio del año. Las Pléyades, al menos entre los Incas, tenían consideración femenina y asociada al agua.

Monstruo lunar Chimú

En la representación mítica de esta cultura se reconocen, más o menos, los mismos rasgos que los que se han descrito en el animal Moche: cuerpo alargado y arqueado, largos dedos en las extremidades, posición sedente o rampante, hocico alargado y con colmillos, cola prensil (figs. 162a, b). La proyección en forma de signo de interrogación que sobresale hacia atrás en su cabeza, en esta cultura ha sido sustituida por un tocado en forma semilunar.

Cruz Martínez[62] describe este animal mítico para la cultura Chimú como un *cuadrúpedo de cola larga y cresta saliente* que porta un tocado en forma de creciente lunar y en ocasiones se presenta cabalgando sobre otro creciente lunar (fig. 162c). Estas figuras se representan no solo en vasijas u ornamentos, sino también en pinturas murales de construcciones civiles y religiosas, como Huaca del Dragón o Ciudadela Velarde, en el sitio de Chanchán.

Benson lo denomina también *monstruo lunar* y anota su presencia desde la primera cerámica Moche, sugiriendo que se puede tratar de un jaguar, aunque

[58] Benson, E., 1983: 123.
[59] Karadimas, D., 2005: 186.
[60] Benson, E., 1983: 132.
[61] Gary Urton, 1982, *Astronomy and Calendarics on the Coasts of Perú*, en *Ethnoastronomy and archaeoastronomy in the American Tropics*, Anthony F. Aveni and Gary Urton, Nueva York: 231-247.

[62] Martínez, C., 1991: 348-349.

Fig. 165e. Banco con zarigüeya. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 04644.

reconoce que no muestra los atributos característicos de este. Sawyer (1975) considera que el motivo alude al puma emplumado, procedente de Recuay y que ascendió hacia el norte por el valle de Santa[63].

Monstruo lunar Recuay

Las características nuevamente son idénticas a las descritas para las culturas mencionadas, si bien el *dragón* Recuay suele asociarse a cruces de cuatro puntas, lo que podría corresponder con una representación del cielo y las estrellas[64], reforzando de este modo su carácter de animal nocturno y lunar (fig. 163). Es evidente que también constituía un símbolo de prestigio, asociado a un elemento ritual, pues se muestra como imagen en las vestimentas de los personajes sobresalientes, o bien incluso en los adornos de cabeza como la pluma de oro de esta misma cultura[65].

La asociación directa entre el culto al agua, los recipientes rituales (*pajchas*) y la luna, ha sido ya señalada por Rebeca Carrión en su estudio sobre el simbolismo y el culto al agua en el Perú antiguo[66].

En una vasija Recuay procedente del Metropolitan Museum of Art (MET 66.30.2), se puede apreciar la forma de botella de doble cuerpo lenticular, con decoración pintada en la que se vuelve a reconocer el monstruo lunar con los atributos ya descritos. Sobre uno de los dos cuerpos de la vasija se añade en este caso una figura zoomorfa en bulto redondo, que muestra un roedor o más probablemente una zarigüeya recreada de forma naturalista, no ritualizada o divinizada, como en el caso del monstruo lunar. Destaca también por el hocico alargado, el gran ojo redondeado en el lateral, las orejas en color diferente al resto de la cabeza, el cuerpo pintado –lo que recuerda más quizá a la guanta– y el gesto habitual de llevar las manos a la boca, que vemos repetido constantemente sobre todo en las representaciones de zarigüeyas ecuatorianas.

Monstruo lunar Tolita

Ya identificamos la presencia de este *monstruo lunar* en la costa ecuatoriana, reconociendo su base biológica en la zarigüeya[67], lo que es completado por el análisis e identificación realizado por María Fernanda Ugalde para la cultura Tolita[68]. La autora sugiere que la iconografía se difunde de norte a sur, desde la cultura Tolita (200 a.C.), pues su primera aparición en Moche Temprano corresponde a la fecha de 200 d.C., o en Recuay (no antes de 200 d.C.)[69]. En esta cultura ecuatoriana los restos óseos de zarigüeya aparecen en contextos funerarios y no en basurales[70].

Monstruo lunar Jama Coaque

Identificado el amplio territorio por el que se expande el *dragón* o *monstruo lunar* y su asimilación con la zarigüeya, queda por reconocer cuál es su relación con la Luna y sobre todo cuál es la procedencia de este complejo y su incidencia en la cultura Jama Coaque. La iconografía más antigua de las culturas revisadas correspondería a la de las áreas ecuatorianas, donde la

[63] Martínez, C., 1991: 350, nota 13.
[64] Pereyra Iturry, 2006: 10.
[65] Véase Museo Chileno de Arte Precolombino. MCHAP 2852.
[66] Carrión Cachot, R., 2005: 17.
[67] Gutiérrez Usillos, 2002.
[68] Ugalde, 2006: 399 y ss; 2009: 86 y ss.
[69] Ugalde, 2009: 124-125.
[70] Leiva-Montaño, 1994.

Fig. 165f. Sello en forma de zarigüeya, monstruo lunar (6,5 x 8 cm). Museo Presley Norton JC 27.*

Fig. 165g. Zarigüeya antropomorfizada. Cultura Jama Coaque. Museo del Alabado, CJama 03385.**

presencia iconográfica de la zarigüeya y del coatí –su *alter ego* simbólico en ocasiones– se identifica desde el período Formativo Tardío (Chorrera) hasta la cultura Manteña en época de contacto, si bien, Jama Coaque y Tolita son las culturas en las que alcanza su máxima expresión simbólica.

Esto parece indicar que la mitología en torno a la zarigüeya es mucho más antigua de lo que cabe esperar, pero que se difunde un culto específico, con una iconografía concreta –la forma del monstruo lunar– a partir del Desarrollo Regional ecuatoriano. Las formas del monstruo lunar que aparecen en Centroamérica también son tardías (Coclé 800-1300 d.C.).

En relación con la cultura Jama Coaque, donde la zarigüeya se representa de forma profusa tanto en pintaderas como en vasijas, destaca la figura en forma de asiento en la que el animal se muestra de perfil sujetando la cola entre las patas. La posible interpretación sobre la representación de rostros en las rodillas de las piernas que sostienen el cuenco en forma de zarigüeya (fig. 165e) podría tener explicación en un mito similar al Tikuna (Colombia), por el que de la picadura de una avispa en las rodillas[71] de una divinidad principal, Nutapa, nacen dos de los héroes civilizadores y sus hermanas: Yoi, creador de la gente, las leyes y costumbres, y su oponente mítico, Ipi, que representa la desorganización, la desobediencia[72]. Las heridas producidas por las avispas o abejas fueron pudriéndose y a partir de la *destrucción* surge la vida. La idea de que la muerte, la putrefacción y la vida están también relacionadas con la zarigüeya ya la hemos expuesto con anterioridad[73] y es el argumento central de su mitología basado en la conducta del animal.

---

[71] Los rostros en las articulaciones de una figura antropomorfa no son una representación aislada dentro del mundo andino. D'Harcourt (1935) analiza el motivo de las cabezas en las articulaciones (codos y rodillas) en la cerámica Nazca, en la que se encuentran en personajes masculinos que evidencian un claro ritual sexual de fecundación, con el pene inserto en una vasija o tambor cerámico, y asociado a elementos vegetales (jícamas) que surgen de este objeto y el personaje sostiene además con las manos, mientras toca una flauta de Pan representada en su boca. La vinculación entre música, ritual con contenido sexual y fertilidad agrícola son evidentes en este caso.

[72] Fajardo y Torres. 1987. http://www.todacolombia.com/etnias/gruposindigenas/ticuna.html [21 de junio de 2010].

[73] Gutiérrez Usillos, 2002.

* Otras representaciones de cabezas de zarigüeya en el Museo del Alabado, CJama 03712 y 3713, y sellos CMant 03509.

** JC27, sello plano de cerámica con agarradera (5 x 8,4 cm), fig. 308, en el catálogo *Tesoros del Ecuador Antiguo*, 1984: 74.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POCENTIOR EST SAPIENTIA
QUITO

Interpretación de animal lunar

Este ser mítico conserva un aspecto bastante naturalista en Jama Coaque frente a otros casos similares en los que se han fusionado con rasgos de diferentes especies. Suele mostrarse siempre, como se ha visto, manteniendo la misma posición rampante y de perfil, lo que sin duda alguna tiene que ver con el origen de esta simbología. Y, aunque es interpretado como monstruo lunar, perro lunar, caimán, dragón crestado o animal crestado, denominado de diversas formas según los países e investigadores que han abordado su estudio, presenta una base mitológica común y una ruta de extensión que se va dibujando cada vez con mayor claridad.

Habría que preguntarse realmente si el área de culto de este mito se sobrepone a una de las principales redes comerciales. ¿Se trata de un culto asociado a la navegación o a los comerciantes como propone Rostworosky?[74] Parece que los mercaderes rendían un culto especial a una estrella que llamaban *Cundri*. ¿El lucero ayudaría a los comerciantes, tanto navegantes como caminantes, a orientarse en sus rutas[75] y viajes? Si las interpretaciones cronológicas son correctas (gráfico 3), y el animal se muestra inicialmente en la región norte de Perú en las culturas Moche y Recuay, no lo hace antes del año 100 a.C. (y más probablemente a partir de 200 d.C.) mientras que su cronología posiblemente sea anterior tanto en la cultura Tolita como en Jama Coaque, aunque habría que precisar esta introducción temprana con análisis de termoluminiscencia de los objetos u otras técnicas de datación absoluta.

Quizá, como apuntábamos, debamos pensar en una posible distribución de este ser mítico en relación con el comercio del preciado *Spondylus* desde las costas de Ecuador, ya que ambos elementos simbólicos se encuentran enlazados con el culto al agua. Esto explicaría que el culto surgiera o se asociara a culturas de Ecuador, desde donde se expande por vías comerciales hacia el Perú y, por tanto, alcanzara la misma extensión que el uso ritual del molusco en la costa.

En el dibujo que se incluye en el manuscrito Quechua de Huarochirí, a finales del siglo xvi, se reproduce la concepción de la cosmovisión andina. En el plano superior se enfrentan Sol y Luna. El Sol se representa con un rostro antropomorfo, mientras que la Luna se caracteriza por mostrar una mancha irregular. Esta mancha que es la característica propia que permite reconocer a la luna en todas las regiones del globo terrestre, aunque en este caso ya ha perdido su forma, y es la que posibilita identificar su relación con el animal mítico.

Fig. 166b. Montaje realizado sobre la imagen de la luna llena con la figura de zarigüeya de un sello Jama Coaque.

La percepción de la luna varía en tamaño según su aproximación a la tierra en su rotación, alcanzando puntos de máxima visión en ciclos periódicos según las distintas regiones. La contemplación de la luna también varía según el hemisferio en que se encuentre, de manera que la distribución de las manchas lunares juega un papel distinto según se contemplen desde una u otra perspectiva. En todas las mitologías es frecuente interpretar las manchas lunares o reconocer el perfil de distintas figuras en esas mismas sombras, como la conocida representación lunar del conejo dentro de la vasija entre los Aztecas. Y esta asociación entre un perfil *animal* (fig. 166a) y las manchas lunares ratifican la presencia del monstruo lunar en asociación simbólica a las mismas, lo que podemos reconocer exponiendo las principales características de la misma: figura en posición sentada sobre los cuartos traseros, rampante, hocico alargado y entreabierto, un enorme ojo redondo que ocupa casi toda la cabeza, oreja muy visible de forma triangular en línea con el hocico, cola paralela a la espalda en posición erguida y terminada en espiral, presencia de cresta o símbolos circulares sobre el hocico y la cabeza, manos y pies con largos dedos.

[74] Rostworosky, 1970: 149.
[75] Albornoz, 1967: 34.

Fig. 166a. Luna llena. (Fotografía de Vicente Aupí. Observatorio de Torremocha del Jiloca).

¿Por qué una zarigüeya?

La explicación de la elección de la zarigüeya como animal mítico en relación con la luna y la fertilidad es múltiple, pero quizá la más sencilla se deba a que es uno de los pocos animales que aparentemente muere y resucita, una y otra vez, al igual que se observa periódicamente el satélite lunar menguando y creciendo sobre el firmamento. Una artimaña de este marsupial para sobrevivir frente a sus depredadores carnívoros como el jaguar, es hacerse pasar por muerto, para lo que deja su lengua fuera, los ojos adquieren un aspecto vidrioso e incluso emana un fuerte olor a putrefacción. Esta es la base de un ciclo mítico que empareja a la zarigüeya con el jaguar, al que engaña y vence en múltiples ocasiones.

Que la zarigüeya tiene un vínculo mítico con la luna y es el oponente simbólico-mítico del jaguar, queda patente en los mitos Shuar. En muchos de ellos, como en los de Tío conejo y Tío tigre, el personaje de la zarigüeya –reemplazado en los cuentos por el conejo– consigue burlar al jaguar, engañándole reiteradas veces, en algún caso incluso llegando a abusar sexualmente del mismo jaguar. En este mito, Kujáncham se identifica como un zorro[76], pero evidentemente se trata de la zarigüeya, pues el mito explica por qué ha perdido el pelo en el rabo y en el hocico, y cómo se hace pasar por muerto emitiendo un olor pestilente para engañar al jaguar. En distintos mitos andinos y amazónicos la Luna es devorada por el felino, provocando los eclipses. La fuerza del felino es masculina, como el Sol, y la Luna, como se ha indicado, es su contraparte femenina. Siguiendo con el sistema de opuestos, el enemigo natural de la zarigüeya es el jaguar, como de la luna es el sol.

Este personaje mítico Shuar, Kujáncham, aparece en otros mitos vinculado a la luna[77], en los que se explica la aparición de las manchas en la misma, al chamuscarse las patas Kujáncham que ascendió a la Luna por un bejuco y, por tanto, las manchas lunares son las huellas de la zarigüeya. Y según otro mito, Etsa, el Sol, al repartir dones, entregó el relámpago a Kujáncham Pero nos interesa sobre todo prestar atención a la interpretación de las manchas de la luna como huella de la zarigüeya. Aunque, si la zarigüeya (luna) fuera la dueña del relámpago se entendería también su vinculación con el agua de lluvia y su papel mediador entre el mono (viento) y la serpiente (lluvia), así como la relación de la luna dentro del culto al agua.

La luna es representada por diferentes animales según las culturas, en cuyos mitos el satélite nace por el autosacrificio de aquel animal o ser mítico que la representa. Por ejemplo, en Mesoamérica el conejo se ofrece a ser el alimento de Quetzalcoatl y su imagen se representa en la cara de la luna, algo similar a un mito de la India[78]. Sacrificio que tiene relación con las fases lunares, muerte y resurrección. La vejez –el viejo, que es otro atributo de la zarigüeya– es también uno de los rasgos de la luna menguante.

El perro y el zorro en Perú parecen haber suplantado en muchos aspectos a la zarigüeya, pues en mitos y leyendas andinas, sobre todo en la sierra, se vincula con el maíz, el fuego y la muerte. En Otavalo un perro lleva el maíz a su dueño tras defecar la semilla de oro entre el estiércol de las llamas; en Bolivia será un zorro el que, tras ser castigado por su mala conducta en un banquete celeste, cae desde las alturas, se revienta, y de sus partes nacerán las distintas plantas, y a veces incluso el fuego[79].

En los cuentos en los que el zorro se convierte en héroe cultural en la región de Lambayeque, parece mezclarse con atributos de la zarigüeya, como la habilidad de ladrón, agilidad e incluso sus hazañas, como el viaje al cielo usando una soga –las zarigüeyas sí pueden trepar por una soga, algo que resulta anatómicamente imposible a un zorro–, y la consecución de algunas de las plantas cultivadas, o su simbolismo lunar como opuesto al solar. Rasgos y mitos que recuerdan a los que protagoniza la zarigüeya en otras regiones. El zorro[80] está vinculado también al agua y mediante su comportamiento posibilita la predicción de los momentos de siembra o de la lluvia[81]. Pero lo que nos hace pensar que en algún caso se entremez-

---

[76] Rueda, 1987: 156-157.

[77] Barrueco, Domingo, 1988. *Mitos y leyendas Shuar.* Quito: Abya Yala. Mundo Shuar, p. 25.

[78] http://www.laputanlogic.com/articles/2004/04/05-0001.html [4 de enero de 2009].

[79] Buitrón & Buitrón, 1966: 63; Echeverría y Muñoz, 1988: 36; Tomoeda, 1982: 277.

[80] Relacionados con este animal, también hay que mencionar a los *parianas*, elegidos anualmente para la guarda de los cultivos y el cuidado de acequias. Llevan en la cabeza unas pieles de zorro y bordones con borlas de lana en la mano durante todo el tiempo que ejercen el cargo ayunan de sal y ají, de relaciones con mujeres y *mudan al hablar la voz, hablando mujeril y afectadamente* (Arriaga, 1920 [1621] cap. III: 36).

[81] Sánchez Garrafa, 2008: 125.

clan y confunden estos mitos, por lo que posiblemente se tratara de dos divinidades diferentes pero una se apropia de los rasgos de la otra, es que el zorro utiliza recursos que son más propios de la zarigüeya, como hacerse pasar por muerto para evitar que lo capturen, según el mito que menciona Sánchez Garrafa[82].

Finalmente, muerte y renacimiento del chamán son también temas recurrentes en la mitología de todas las culturas y no es de extrañar, por tanto, que exista un vínculo con la luna y de ambos con el marsupial en cuestión. Al igual que este satélite, el chamán en su proceso de transformación mística es devorado por un monstruo, o por una serpiente gigantesca, trance del que sale inmune y transmutado, volviendo a nacer.

Simbología lunar y calendario

El conocimiento meteorológico popular se basa en acontecimientos cíclicos que se repiten con una mayor o menos estabilidad. Uno de los más fácilmente observables es el ciclo lunar[83], cuyas fases y ubicación en el arco celeste se corresponderían con la estación de lluvias o la alternancia climática anual. La utilidad del conocimiento práctico de los ciclos lunares es más que evidente y la existencia de un animal mítico relacionado con el ciclo lunar sin duda reforzaría el significado simbólico de este satélite.

El curso completo se compone de 13 lunas de ciclos de 28 días cada una en las que el satélite pasa por cinco fases –llena, menguante, mínima, creciente y nueva–[84]. La duración de este ciclo lunar coincide con la del ciclo menstrual de la mujer, por lo que la vinculación de la luna al ámbito femenino parece obvia. La luna ejerce además influjo sobre el agua, las mareas y la misma savia de las plantas, y tiene una relación directa con las etapas clave de la mujer: menstruación, embarazo y parto[85]. Al menos en el pensamiento popular andino, las diferentes fases lunares tienen su reflejo en la concepción simbólica del embarazo, pues por ejemplo se supone que la luna nueva o creciente aumenta la capacidad fertilizadora, lo mismo que en la agricultura, pero se interpreta como mala suerte porque pueden generarse gemelos y dificulta el parto, mientras que la luna vieja o llena produce embarazo y parto normales, menos dolorosos[86].

> *La luna que era hermana y mujer del sol, y que le había dado Illa Tecce parte de su divinidad, y héchala señora de la mar y de los vientos, de las reinas y princesas, y del parto de las mujeres y reina del cielo. A la luna llamaban Coya, que es reyna.* (Anónimo Jesuita, 1950: 136, en Fabiola Chávez, 2000: 208)

Si los movimientos de los astros sobre el firmamento sirven como marcadores de acontecimientos rituales cíclicos en las comunidades, el de la luna con más motivo por su regularidad, inmediatez y corta duración, pero no es el único ciclo astronómico[87] identificado, de gran trascendencia para el desarrollo de las culturas prehispánicas.

En las conclusiones a las que llega Ziolkowski[88] sobre el estudio de los astros en las culturas andinas, se incide en que la observación e interpretación de estos fenómenos astronómicos formaba parte del sistema de adivinación o predicción, que incluía además

[82] Sánchez Garrafa, 2008: 130.

[83] El conocido *calendario zaragozano* que se comercializa en España desde mediados del siglo XIX (1840), y era utilizado por las gentes del campo y los pescadores para conocer con antelación el clima del año entrante, es un calendario lunar con el que se realizan predicciones para cada fase de la luna, y está relacionado con las *témporas*, que eran ciclos litúrgicos al final e inicio de cada una de las cuatro estaciones del año. La luna es también la que marca el calendario de celebración de la Semana Santa. El refranero español está lleno de referencias a estos ciclos lunares, como el que se recoge en Adrada de Aza y que reza *la luna de octubre siete lunas cubre*, señalando que si el tiempo durante la luna llena de octubre es seco o lluvioso, así será en los siguientes ciclos lunares (Mesa, *et al.*, 1997: 101). O los halos lunares que predicen lluvias con 24 horas de antelación.

[84] Exactamente son 29 días, 12 horas y 44 minutos lo que tarda en dar la vuelta a la Tierra, con respecto al Sol (revolución sinódica), según Wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Luna [4 de enero de 2009].

[85] Fabiola Chávez, 2000: 192 y ss.

[86] Fabiola Chávez, 2000: 193 y ss., 207.

[87] Las estrellas, especialmente las Pléyades, eran objeto de veneración en las antiguas culturas andinas. La observación de este grupo de estrellas conocido como *los cabrillas* servía para pronosticar las cosechas del año (Ziolkowski, M, 1985: 151), o, según Ziolkowski (1987: 152) el movimiento de Venus que serviría como regulador del proceso de iniciación de los jóvenes Incas y tenía un papel esencial en la iniciación religiosa de los soberanos. Una relación directa entre el cultivo de maíz, las lluvias y el ciclo de Venus se ha identificado en Mesoamérica. De ahí que incluso una de las principales divinidades mexicanas, Quetzalcoatl, simbolice el planeta vespertino, pero también la fertilidad, la lluvia y el maíz (Sprajc, 1997: 132). Cuando se visualiza el planeta en los extremos se produce el inicio y fin de la temporada de lluvias. E igualmente se ha relacionado esta estrella vespertina con la posición de la luna, en concreto la luna creciente, mientras que la estrella de la mañana se relaciona con la luna menguante (Sprajc, 1997: 143).

[88] Ziolkowski, 1987: 153.

otras técnicas y prácticas como el reconocimiento del vuelo de pájaros, el análisis de ciertas ofrendas, etc. Para ello existían en el imperio Inca distintas categorías de adivinos especializados, entre los cuales las señales astronómicas eran interpretadas por los adivinos de mayor rango, pues sin duda eran las que mayor conocimiento requerían.

En todas partes del mundo, incluyendo Mesoamérica, la luna se asocia con agua, vegetación y fertilidad[89]. Las lluvias tienen también una explicación astronómica, en relación con determinadas constelaciones. Por ejemplo, en la zona andina, los meses más lluviosos dependen de la constelación Yacana, que tiene forma de llama negra, de la que destacan sus dos ojos brillantes (las estrellas Alfa y Beta de la constelación de Centauro). En el mes de octubre la cabeza de esta gran llama desciende para beber del mar o de los manantiales, que es cuando estas estrellas se visualizan en la posición más baja en el horizonte. Cuando la llama orina, se producen las lluvias y en su honor se realizan ritos de ofrendas y celebraciones al arco iris sobre todo en las noches[90].

Los eclipses eran interpretados de forma negativa, pero el de luna era incluso más temido que el de sol, ya que se consideraba anuncio del fin del mundo[91]. La *Mamaquilla* es la luna para los Incas, hermana y mujer del sol, creadora de los seres de sexo femenino, cuyo culto estaba restringido a las mujeres. Se la consideraba más poderosa que el sol porque aparecía igualmente tanto de noche como de día. El primer día de luna nueva era esperado por ser propicio y entonces le ofrecían mayores sacrificios de comida, chicha, animales vivos, aves y niños de cinco años, su culto está relacionado con el período de lluvias y es transmitido y aún pervive hoy en una manifestación del sincretismo con la religión cristiana a través de la Virgen de Guadalupe[92].

Los ritos que se realizaban entre los Incas durante la luna llena, incluían canciones y bailes como el *Taqui Yanayra* del Cusco, que consistía en llevar una soga muy larga (*moro urco*), de cuatro colores –negra, blanca, roja y leonada– y dar vueltas bailando alrededor de la plaza, dejándola finalmente en el suelo en forma de caracol, enrollada como una culebra[93]. La cuerda se identifica con el arco iris. En diversas representaciones Moche, hombres y mujeres danzan con una larga soga. Y, en su momento ya hicimos referencia a la relación de la zarigüeya Tolita con un mito mesoamericano en el que se utiliza una soga para ascender a los cielos[94].

Pachacamac

Divinidades antiguas del panteón andino en la costa, como Ychsma –relacionado a través de los mitos del dios Kon con el norte y posteriormente transformado en Pachacamac[95]– es asociada míticamente también con la luna, un culto anterior al del sol que fue imposición Inca. Ese dios lunar principal de Pachacamac es simbolizado por una zorra relacionada con la luna, o quizá una zarigüeya en su origen mítico. La luna se asocia además al mar porque es la que regula las mareas y se cierra así un complejo mítico (luna/femenino/abajo/mar/zorra/agua), cuyos elementos se unifican de manera significativa en este santuario de Pachacamac en la costa de Perú.

Cieza de León[96] al referirse a los Manteños de Puerto Viejo y comentar sobre la religión de los indios, menciona tanto el santuario de Pachacamac, que curiosamente asocia a los Manteños, como la esmeralda Umiña. El nombre original de Pachacamac, que es la versión inca, era Ychsma, nombre también de la provincia en que se encontraba el oráculo, según Cristóbal de Albornoz. La huaca era una *zorra de oro que estaba en un cerro* junto Pachacamac.

Francisco de Xerez refiere sobre todo la extensión del culto por toda la costa norandina, desde Atacames, y la distribución del santuario, así como su destrucción por las huestes españolas:

... llegó a Pachalcami, que es el pueblo donde está la mezquita... El [ídolo] estaba en una buena casa bien pintada, en una sala muy escura, hidionda muy cerrada; tienen un ídolo hecho de palo muy sucio y aquél dicen que es su dios el que los cría y sostiene y cría los mantenimientos. A los pies dél tenían ofrecidas algunas joyas de oro. Tiénenle en tanta veneración,

[89] Sprajc, 1991: 147.
[90] Zuidema, 1989 y Olinda, C., 1997.
[91] Ziolkowski, 1987: 154.
[92] Rostworowski, 1983.
[93] Hocquenghem, 2005: 86.
[94] Gutiérrez Usillos, 2003.
[95] Eeckhout, P., 2004: 94.
[96] Cieza de León, 1984 [1553], cap. L: 226.

que solos sus pajes y criados que dicen que él señala, esos le sirven; y otro no osa entrar, ni tienen a otro por digno de tocar con la mano en las paredes de su casa. Avieriguóse que el diablo se reviste en aquel ídolo, y habla con aquellos sus aliados, y les dice cosas diabólicas que manifiesten por toda la tierra. A éste tienen por dios, y le hacen muchos sacrificios. Vienen a este diablo en peregrinación de trescientas leguas con oro y plata y ropa, y los que llegan vana la portero y piden su don, y él entra, y habla con el ídolo, y él dice que se lo otorga. Antes que ninguno destos sus ministros entre a servirle, dicen que ha de ayunar muchos días y no se ha de allegar a mujer. Por todas las calles deste pueblo y a las puertas principales dél, y a la redonda desta casa, hay muchos ídolos de palo, y los adoran a imitación de su diablo. Hase averiguado con muchos señores desta tierra que desde el pueblo de Catamez que es al principio deste gobernamiento, toda la gente desta costa, servía a esta mezquita con oro y plata; y daban cada año cierto tributo; tenían sus casa y mayordomos adonde echaban el tributo, adonde se halló algún oro y muestras de haber alzado mucho más... [p. 138]. El capitán mandó deshacer la boveda donde el ídolo estaba, y quebrarle delante de todos... (Xerez, Francisco de, 1985 [1534]: 137)

Pachacamac es por tanto un complejo ceremonial, un gran santuario organizado como una ciudad de servicios religiosos que giran en torno a una divinidad relacionada con la fertilidad y muy vinculada al maíz[97]. La divinidad se relaciona además con los terremotos y los desórdenes cósmicos.

En el norte de Perú, las referencias a las diferentes huacas de Huamachuco recogidas por el agustino fray Juan de San Pedro en su persecución de los *demonios*, incluía una clara alusión al papel de la zorra (aña) en relación con el maíz, la fertilidad y la mujer viuda:

E ydolos que heran unas zorras que llaman ellos aña que porque saben que les come el maíz por que no se lo coma e adoran y mochan quando pueden tomar alguna sacanle las tripas y déxanla secar a el sol y después de seca ponenle una manta como a mujer viuda y ponenle una venda o llauto de las que ellos suelen traer y ponenle en la boca çaco [zancu[98]] para que coma y echan chiccha y hacen sus sacrificios. Vimos la zorra en su trono con un hijo en brazos como mujer que le da la teta y la quemamos y a esta adoraban y hazían fiesta... (San Pedro, fray Juan de 1993 (1560): 200-201)

Si la zorra representa a la luna, con su hijo en brazos estaría simbolizando una pareja mítica que da origen a la etnia.

Ciclo lunar Jama Coaque

Según todo lo referido y dado que en la cultura Jama Coaque encontramos abundantes y complejas representaciones de este animal lunar, en diferentes grados de esquematización simbólica, es probable que el conocimiento calendárico de lluvias y estaciones de siembra tuviera una base en el ciclo lunar. Quizá fuera similar al que se mantenía en Loja en el siglo xvi, donde el mismo Salinas indica

... que los años contaban por meses lunares; de 12 lunas hacían un año y dividían los tiempos por los veranos o inviernos y por el tiempo de sembrar sus mantenimientos y cogerles, que en esto tienen gran cuenta y orden. (Salinas, J., 1991a [1570-7151], tomo I: 138)

Precisamente la luna al tener un ciclo corto y regular, claramente visible, servía como calendario. Y no es un hecho extraño, pues se encuentran múltiples referencias al uso de un calendario lunar para los sembrados. En otro ejemplo, entre los indios de Zamora, donde Juan de Salinas describe que se trataba de gente de pocos ritos y sacrificios, se menciona también la utilización de una *cuenta* lunar:

... y si hacían alguna era al Sol a quien reconocían y atribuían todas las cosas en la pregunta 162 responde que la cuenta que tenían era por la Luna y con el tiempo de sembrar sus sementeras y cogerlas. (Salinas, Juan de, 1991 [1571], tomo I: 109)

Hasta qué punto guarda relación el animal mítico lunar con base en la zarigüeya, con los rituales de los chamanes de caracoles, los sacrificadores, cortadores de cabeza, el culto al agua y la fertilidad, es algo que aún queda por descifrar, pero los nexos se van dibujando cada vez con mayor claridad.

[97] Paredes Botoni, 1991: 374.

[98] Una especie de polenta de harina de maíz amasada con agua y en ocasiones con sangre de camélidos. (hemos modificado también la grafía del texto para facilitar su lectura).

Balance final

Como refiere Mircea Eliade[1], *la creación del mundo es el resultado del conflicto entre los dos dioses que representan los dos principios polares: femenino –cosmológicamente inferior, representado por las Aguas y la Serpiente– y masculino –la región superior, el Ave–.*

Dos mundos diferentes, regidos por divinidades distintas, entre los que solo pueden transitar los chamanes que han alcanzado cierto nivel místico y con el refuerzo de las sustancias alucinógenas. A lo largo de las páginas previas, se ha procurado identificar y repasar algunas de las características de chamanes, sacerdotes y sacerdotisas, templos y espacios sagrados, rituales y ceremonias, así como de las divinidades y seres míticos que conformaban el corpus mitológico-religioso en Jama Coaque.

En esta cultura se ha desarrollado un calendario anual, seguramente basado en los movimientos lunares, astronómicos y climáticos, que se estructura en dos grandes tiempos ceremoniales en función de los ciclos agrícolas. Cada uno de ellos es presidido o regido por un tipo de chamán diferente, que se identifica por una indumentaria característica.

El invierno, que se corresponde con la estación de la lluvia, es un período gestionado por el chamán que luce el tocado de caracoles. Simbólicamente, esta etapa, se asocia al cielo nocturno y la luna, que a su vez es señoreado por la divinidad del inframundo (Dios 3) o el dios murciélago (Dios 2), y que tienen por emisarios a búhos y lechuzas, y en algún caso murciélagos, siempre animales voladores nocturnos. Este chamán, a su vez, se relaciona directamente con cierto tipo de cultivos, especialmente los tubérculos sobre los que se representa sentado, y estos con una planta sagrada y ritual, la planta trifoliada.

En relación con el mundo nocturno Jama Coaque, quizá la divinidad principal fuera la Luna, por oposición al Sol, y no solo por la presencia iconográfica del monstruo lunar en diferentes objetos pertenecientes a esta cultura, además de Tolita, sino por la abundancia de símbolos relacionados con la noche, como los ya referidos dios murciélago/vampiro, o las lechuzas y búhos, y sobre todo por los danzantes vestidos con estas indumentarias.

La otra mitad ceremonial del año, quizá más breve, es la que preside el chamán de tocado de aves y se corresponde al verano, la época de cosechas y las fiestas de recolección de frutos, muy especialmente de las piñas, y posiblemente del chontaduro, además de los cultivos habituales. A esta estación vinculamos músicos y danzantes que ejecutarían las celebraciones de las fiestas de recolección.

Averiguábamos también quién y cómo podían ser elegidos los individuos que ocupaban en esta cultura el cargo de sacerdote o chamán. Es evidente que en las representaciones cerámicas existe una diferencia entre el grupo de caciques y el de chamanes; sin embargo, algunos de los chamanes se sientan sobre taburetes para realizar las mismas actividades que otros que lo hacen sentados en el suelo. Por tanto, podemos suponer que, incluso entre los sacerdotes, unos tienen privilegios correspondientes a la élite y otros no, bien por su procedencia vinculada a la familia del cacique o quizá porque a través del cargo acceden a determinados puestos o prebendas de rango y prestigio, es decir que el cacique además era un chamán.

Además, en la elección del cacique, según evidencian las representaciones antropomorfas, entran en juego también factores físicos determinantes, como la

[1] Eliade, M., 2001: 229.

acondroplasia, en relación con el rol de chamán-sacrificador o la utilización de la mano izquierda, rasgos que individualizan a la persona frente al resto y que, por tanto, les hace especiales para recibir la atención y el favor de la divinidad.

Y concluíamos a través del estudio iconográfico que la mayoría de los chamanes son hombres, o al menos cumplen ese rol masculino que se manifiesta en su indumentaria. Sin embargo, el papel de la mujer en la transmisión del cargo de cacique, en la pertenencia al clan, e incluso en el desarrollo de una función religiosa específica a través del cargo de sacerdotisa, es más que evidente. Incluso algunas mujeres representan el rol masculino de chamán con las indumentarias propias del mismo. Todo un interesante repertorio de posturas rituales avala el ceremonialismo de estos pueblos y la complejidad de comprensión hoy día del lenguaje ritual utilizado por esta cultura.

En los grupos prehispánicos de toda América y desde que se constata documentalmente, al menos desde el siglo xvi, se reconoce la existencia, además de la homosexualidad, del travestismo, es decir, de hombres que actuaban y vestían como mujeres y que ofrecían sus favores sexuales a los principales guerreros o a los caciques del lugar, que a veces estaban ligados a ellos como esposas secundarias, o bien que ejercían como sacerdotes en templos o santuarios de cultos determinados. Es importante destacar que este grupo de berdache tiene una relación directa con ciertos templos y espacios ceremoniales y rituales, de nuevo en torno a la luna. Además, sabemos que en la región andina algunos caciques elegían a determinados niños para que sirvieran para este fin en los templos, especialmente en oráculos y adoratorios, y para ello vestían de mujer. El cacique y los principales tenían relaciones sexuales con este sacerdote berdache en algunas ceremonias. Y es posible que esta relación tuviera su reflejo en la iconografía cerámica.

Para completar la visión del universo ceremonial Jama Coaque, se ha repasado el estado de conocimiento sobre los principales rituales y ceremonias del ciclo vital a partir de interpretaciones iconográficas. Destaca sobre todo un ritual de iniciación a la pubertad femenina con corte de cabellos y ofrendas de joyas, concluyendo la existencia de relaciones con otras culturas en las que se evidencian rasgos similares.

Y a lo largo de todo el texto se ha ido comprobando que la cultura Jama Coaque no solo comparte rasgos con sus vecinas Tolita, Guangala o Bahía, y en el período de Integración con Atacames o Manteño-Huancavilca, sino que yendo más allá del territorio fronterizo actual, multitud de rasgos culturales descritos por los conquistadores se emparentan con otros de grupos de la región colombiana del siglo xvi, o tipos cerámicos, metalurgia e iconografías concretas comparten rasgos con culturas arqueológicas del norte de Perú, e incluso de la región Pacífica del sur mexicano.

Aún queda mucho por aprender, en relación con la cultura Jama Coaque y otras muchas culturas arqueológicas americanas. Pero en estas páginas se ha procurado realizar un análisis comparativo transversal abordando un conjunto de representaciones, en este caso sobre el ámbito ceremonial y religioso, con las limitaciones que se indicaron al inicio de este trabajo. Esto ha permitido dibujar algunos interesantes bosquejos sobre el pensamiento ritual que pueden ayudar a la comprensión de esta cultura arqueológica del Ecuador y de otras similares.

Confiamos en que a partir de aquí, puedan continuar precisándose, corrigiendo o ampliando algunas de las líneas abiertas y de las hipótesis planteadas.

Bibliografía

ACEITUNO, Francisco Javier, y LALINDE, Verónica. *Informe Análisis de Almidones, botella Jama Coaque Muestra MAM 3731*. Laboratorio de Arqueología, Departamento de Antropología, julio 2011. Universidad de Antioquia, Colombia, 2011.

AGUILERA, Carmen. *Coxcoxtli el Ave de Amanecer: El glifo del Señor Culhuacán en la tira de la peregrinación (Códice Boturini)*. BNH, INAH, México, D.F., 25 pp., Abb., Nota 3, 1980.

ALBÁN, Joaquina; MILLÁN, Betty, y KHAN, Francis. "Situación actual de la investigación etnobotánica sobre palmeras de Perú", en *Revista Peruana de Biología, 15-1 Las palmeras en América del Sur*: 133-142. Facultad de Ciencias Biológicas, UNMSM, 2008.

ALCINA FRANCH, José. *Las 'Pintaderas' Mejicanas y sus Relaciones*. Madrid, CSIC, 1953.

— *La Arqueología de Esmeraldas, Ecuador. Introducción general*. Memorias de la Misión Arqueológica Española en el Ecuador. Vol. 1. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1979a.

— "Arqueología del Área Esmeraldas-Atacames", Moreno Yáñez, S.E., en *Antropología del Ecuador*: 47-60. Quito, Abya-Yala, 1989.

— "La cultura Taína como sociedad en transición entre los niveles tribal y de jefaturas", en *La Cultura Taína. Las culturas de América en la época del Descubrimiento"*: 67-80. Ed. Turner y Quinto Centenario, 1989b.

ALCINA FRANCH, José, y PEÑA, Remedios de la. "Patrones de asentamiento indígena de Esmeraldas durante los siglos xvi y xvii", en *Actes du XLII. Congrès International des Américanistes, París1976*, vol. IX-A: 283-301, 1979b.

ALCINA FRANCH, José; ALONSO SAGASETA, Alicia; BOUCHARD, Jean François, y GUINEA, Mercedes. "Navegación precolombina. El caso del litoral pacífico ecuatorial: evidencias e hipótesis", en *Revista Española de Antropología Americana,* XVII: 40. Madrid, UCM, 1987.

ALSEDO Y HERRERA, Dionisio. *Compendio Histórico de Guayaquil*. Madrid, Tipografía Clásica Española, 1946 [1741].

ALVA ALVA, Walter. "Curanderos, shamanes y sacerdotes en la cultura Mochica", en *Shamán. La búsqueda...*: 23-44. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

ÁLVAREZ, Bartolomé. *De las costumbres y conversión de los indios del Perú. Memorial a Felipe II (1598)*.

Edición de M.ª del Carmen Martín Rubio, *et al.*, Madrid, Ed. Polifemo, 1998 [1588].

ANDAGOYA, Pascual de. *Relación y Documentos*. Madrid, Historia 16. Crónicas de América, n.º 27, 1986 [1540-45].

ANÓNIMO. "Une petite cronique retrouvée: Errores, ritos, supersticiones y ceremonias de los yndios de la provincia de Chinchaycocha y otras del Pirú (1603)". Edición y comentarios de Pierre Duviols, en *Journal de la Société des Américanistes,* vol. 63-1: 275-297, 1974 [1603].

ANÓNIMO."Los indios civilizados", en *Antropología. Cuadernos de Investigación,* n.º 9: 122-141. Quito, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, 2010.

ANÓNIMO de Quito. "Descripción de la ciudad de San Francisco de Quito", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*: 187-215. Madrid, CSIC, 1991 [1573].

ANTON, Ferdinand. *La mujer en la América Antigua.* México, Editorial Extemporáneos, 1975.

ARES QUEIJA, Berta. "Las danzas de los indios: un camino para la evangelización del Virreinato del Perú", en *Revista de Indias*, XLIV, n.º 174: 445-463. Madrid, CSIC, 1984.

ARMAS ASIN, Fernando. "Religión, género y construcción de una sexualidad en los Andes (siglos xvi y xvii). Un acercamiento provisional", en *Revista de Indias*, LXI, n.º 223: 673-700, 2001.

ARRIAGA, Pablo José. *La extirpación de la idolatría en el Perú*. Lima, Imprenta y Librería Sanmartí, 1920 [1621].

ART PRECOLOMBÍ. *Art Precolombí en Col·leccions Privadas Catalans*. Ajuntament de Barcelona, Palau de la Virreina, 1985.

ASIENTO. "Asiento hecho con Don Alonso Sebastián de Illescas, mulato principal de la provincia de las Esmeraldas y Campaz, reducidos al servicio del Rey nuestro señor", en *Descripción de la Provincia de Esmeraldas:* 119-129. Edición, introducción y notas de José Alcina Franch. Madrid, CSIC, 2001 [1600].

ASPIAZU, Miguel. *Las Fundaciones de Santiago de Guayaquil*. Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1955.

BARRET, Samuel Alfred. *Los indios cayapas del Ecuador.* Quito, Abya Yala, 1994 [1925].

BARRUECO, Domingo. *Mitos y leyendas Shuar*. Quito, Abya Yala. Colección Mundo Shuar, 1988.

BEÁREZ, Phillipe, y HENDRICKX, Michael E. "First record of *Scyllaridaes astori* Holthuis, 1960 (Crustacean, Decapoda, Scyllaridae) from mainland Ecuador", en *Contributions to the Study of East Pacific Crustaceans*, vol. 4-1: 109-112, México, Instituto de Ciencias del Mar y Limnologia, UNAM. 2006.

BENAVIDES, Hugo O. "La representación del pasado sexual de Guayaquil: historizando los enchaquirados", en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, n.º 24: 145-160. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Sede Académica de Ecuador, 2006.

— "Archaeology, Globalization and the Nation: Appropiating the Past in Ecuador", en *Handbook of South American Archaeology*: 1063-1072. Eds. Helaine Silverman & William H. Isbell. Nueva York, Springer, 2008.

BENSON, Elizabeth P. "The Moche Moon", en *Recent Studies in Andean Prehistory and Protohistory*. Eds. Peter Kvietok y Daniel H. Sandweiss. Cornell Latin American Studies Program, Ithaca (New York), 1983.

— "Why Sacrifice?", en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*: 1-20. Eds. E. P. Benson y Anita G. Cook. Austin, University of Texas Press, 2001.

BENZONI, Girolamo. *La Historia del Nuevo Mundo*. Caracas, Biblioteca de la Academia de la Historia, 1967 [1572].

BERENGUER R., José. "Consumo nasal de alucinógenos en Tiwanaku: una aproximación iconográfica", en *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino,* n.º 2: 33-53. Santiago de Chile, 1987.

BERNAL ROMERO, Guillermo, y VELÁSQUEZ GARCÍA, Eric. "Manos y pies en la iconografía y la escritura de los antiguos mayas", en *Arqueología Mexicana*, XII-71: 28-33. México, INAH, 2005.

BERZOSA, Ana María; GUTIÉRREZ USILLOS, Andrés, y IGLESIAS, José Ramón. "Evolución de la religiosidad norandina: procesos de cambio y continuidad en la Sierra Norte del Ecuador", ponencia presentada en el *XLVII Congreso Internacional de Americanistas*, Nueva Orleans, 1990.

BLASCO BOSQUED, M.ª Concepción, y RAMOS, Luis Javier. "Figuras de la Cultura Bahía en el Museo de América de Madrid", en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología*, 3: 41-60. Madrid, Universidad Autónoma, 1976.

BORGSTOFT PEDERSEN, Henrik, y BALSLEV, Henrik. *Palmas útiles. Especies ecuatorianas para agroforestía y extrastivismo*. Quito, Abya Yala, 1992.

BORJA, Antonio. "Relación en suma de la doctrina y beneficio de Pimampiro y de las cosas notables que en ella hay…", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*: 480-487. Ed. de Pilar Ponce. Madrid, CSIC, 1991 [1591].

BOUCHARD, Jean-Françoise. "Sacrificios y chamanismo en la Cultura Tumaco-La Tolita (Colombia y Ecuador)", en *Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales:* 51-68. Ed. de M. Guinea. Quito, Abya-Yala, 2004.

— "Sacrificios y chamanismo en la Cultura Tumaco-Tolita (Colombia y Ecuador)", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 17-26. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005.

BOUCHARD, Jean-Françoise; FUENTES, Franlin, y LÓPEZ, Telmo. "Aldeas y pueblos prehispánicos en la costa de Manabí: Chirije y Japoto", en *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines*, 35 (3): 243-256. Lima, IFEA, 2006.

BOURGET, Steve. *Sexe, mort et sacrifice dans la religión mochica*. Musée du quai Branly, París. Smogy Editions d'art, 2010.

BREZZI, Andrea. *Tulato. Ventana a la prehistoria de América. Cultura Tumaco-Tolita*. Colombia, Villega Editores, 2003.

BRODA, Johanna. "Las fiestas aztecas de los dioses de la lluvia", en *Revista Española de Antropología Americana*, n.º 6: 245-328. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1971.

— "Ciclos agrícolas en la cosmovisión prehispánica: el ritual mexica", en *Historia y vida ceremonial en las comunidades mesoamericanas: los ritos agrícolas*: 35-60. Coord. J. Broda y Catherine Good Eshelman. México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, UNAM, 2004.

CABELLO BALBOA, Miguel. *Descripción de la provincia de Esmeraldas*. Edición de Alcina Franch. Madrid, CSIC, Colección Tierra Nueva e Cielo Nuevo, 43, 2001 [1578].

— "Verdadera Descripción y Relación larga de la Provincia y Tierra de las Esmeraldas Contenida desde el Cabo comúnmente llamado Pasao hasta la Bahía de Buena Ventura", en *Obras de Miguel Cabello de Balboa*, 1: 1-76. Ed. de Jijón y Caamaño. Quito, Editorial Ecuatoriana, 1945.

CAILLAVET, Chantal. "Entre sierra y selva: las relaciones fronterizas y sus representaciones para las etnias de los Andes septentrionales", en *Anuario de Estudios Americanos*, XLVI: 71-91. Sevilla, CSIC, 1989.

— *Etnias del Norte. Etnohistoria e Historia del Ecuador*. Trabajos del Instituto Francés de Estudios Andinos, n.º 106. Quito, Abya Yala. IFEA, Casa de Velázquez, 2000.

CALANCHA, Antonio de la. *Una antigualla peruana. Discurso sobre la descendencia y gobierno de los ingas*. Madrid, Tipografía de Manuel Ginés Hernández. 1892 [1604].

CARDÍN, Alberto. *Guerreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona, Tusquets, 1984.

CAROD-ARTAL, Francisco Javier, y VÁZQUEZ-CABRERA, Carolina B. "Semillas psicoactivas sagradas y sacrificios

rituales en la cultura Moche", en *Revista de Neurología*, 44 (1): 43-50, 2007.

CARRIÓN CACHOT, Rebeca. "Últimos descubrimientos en Chavín. La Serpiente símbolo de las Lluvias y de la Fertilidad", en *XXXIII Congreso Internacional de Americanistas*, II: 403-415. Costa Rica, Lehman, 1959.

— *El culto al agua en el antiguo Perú. La paccha, elemento cultural panandino*. Lima, Instituto Nacional de Cultura del Perú, 2.ª ed., 2005.

CERÓN SOLARTE, Benhur. *El Manejo indígena de la selva Pluvial Tropical. Orientaciones para un desarrollo sostenido*. Quito, Abya-Yala, MLAL, 1991.

CHAPDELAINE, Claude; MINEAU, Raymond, y UCEDA, Santiago. "Estudio de los pigmentos de la cerámica ceremonial moche con ayuda de un microscopio electrónico de barrido", en *Bull. Inst. Fr. Études Andines*, 26 (2): 229-245. Lima, IFEA. 1997.

CHAUMEIL, Jean-Pierre; PINEDA CAMACHO, Roberto, y BOUCHARD, Jean-Françoise (editores científicos). *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

CHÁVEZ HUALPA, Fabiola. "Soñadoras, terapeutas y carismáticas de los Andes del Norte: un perfil antropológico", en *Shamán. La búsqueda...*: 163-224. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

CIEZA DE LEÓN, Pedro. *La Crónica del Perú*. Madrid, Historia 16, Crónicas de América. 1984 [1553].

— *El señorío de los incas*. Madrid, Historia 16, Crónicas de América, 1985.

— *Descubrimiento y conquista del Perú*. Madrid, Historia 16, Crónicas de América. 1986 [1556].

CLAVEL, Daniéle, y DRAMI, Nani K., *et al.* "Adaptation à la sécheresse et création variétale: le cas de l'arachide en zone sahélienne" en *OCL Oléagineux Corps gras Lipides*, 12-3. CETIOM, Francia. Mayo-junio, 2005.

COBO, Bernabé. *Historia del Nuevo Mundo, Primera Parte*. Biblioteca de Autores Españoles, tomo CXI. Madrid, 1964 [1653].

COLÓN DE CARVAJAL, Anunciada. "Conchas y huesos en La Propicia", en *La cultura Tiaone*, Eds. Miguel Rivera, *et al.*: 231-300. Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1984.

CORDY-COLLINS, Alana. "Decapitation in Cupisnique and Early Moche Societies", en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*. Eds. E. P. Benson y Anita G. Cook: 21-33. Austin, University of Texas Press, 2001a.

— "Blood and the Moon Priestesses: Spondylus Shells in Moche Ceremony", en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*. Eds. E. P. Benson y Anita G. Cook: 35- 54. Austin, University of Texas Press, 2001b.

CORREA, Françoise. "Ritos de sacrificio entre los muiscas. Simbología política en el norte de los Andes", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 123-139. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, e IFEA. 2005.

CUMMINS, Thomas. "La tradición de figurinas de la costa ecuatoriana: estilo tecnológico y uso de moldes", en *Tecnología y organización de la producción cerámica prehispánica en los Andes*. Ed. de Izumi Shimada. Lima, Pontifica Universidad Católica del Ecuador, 1994.

CUMMINS, Thomas; BURGOS CABRERA, Julio, y MORA HOYOS, Carlos. *Arte prehispánico del Ecuador. Huellas del Pasado. Los sellos Jama Coaque"*, en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, Serie Monográfica 11. Asesor Olaf Holm. Guayaquil, Museo del Banco Central, 1996.

DeBOER, Warren. "Figuring Figurines. The Case of the Chachi, Ecuador", en *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes. In memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*: 121-127. Eds. A. Oyuela-Caycedo y J. Scout Raymond. Los Ángeles, The Institute of Archaeology, University of California. Monograph, 39, 1998.

DE LA SERNA, Jacinto. *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, ritos y otras costumbres gen-*

tílicas de las razas aborígenes de México, Biblioteca Virtual Universal. 2003 [1587]. http://www.biblioteca.org.ar/libros/89613.pdf [20 de octubre de 2010].

DE LA TORRE, Lucía; ALARCÓN S., Doménica; KVIST, Lars Peter, y SALAZAR LECARO, Javier. "Usos medicinales de las plantas", en *Enciclopedia de las plantas útiles del Ecuador*: 105-114. Eds. Lucía de la Torre, *et al.*, Herbario QCA de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Herbario AAU del Departamento de Ciencias Biológicas de la Universidad de Aarhus. Quito y Aarhus, 2008.

DE LA TORRE, Lucía; NAVARRETE, Hugo; MURIEL, Priscila M.; MACÍA, Manuel J., y BALSLEV, Henrik (Eds.). *Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador*. Herbario QCA de la Escuela de Ciencias Biológicas de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador y Herbario AAU del Departamento de Ciencias Biológicas de la Universidad de Aarhus. Quito y Aarhus, 2008.

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN DE COLOMBIA. *Los pueblos indígenas de Colombia en el Umbral del Nuevo Milenio*. ACNUR. http://www.acnur.org/paginas/index.php?id_pag=5640 [31 de enero de 2009], 2006.

D'HARCOURT, Raoul. "Gestes rituels de fécondation dans l'ancien Pérou", en *Journal de la Société des Américanistes*, 27-1: 25-34, París, Société des Américanistes. 1935.

— "Archéologie de la Province d'Esmeraldas (Equateur)", en *Journal de la Société des Américanistes*. Tomo 34: 60-200, París, Société des Américanistes. 1942.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*. Tomo I. París, Librería de Rosa, 1837.

DI CAPUA, Constanza. *De la imagen al icono. Estudios de arqueología e historia del Ecuador*. Quito, Abya Yala, 2002.

DOBKIN DE RÍOS, Marlene, y KATZ, Fred. "Some Relationships between Music and Hallucinogenic Ritual. The 'Jungle Gym' in Consciousness", en *Ethos, vol.* 3-1: 64-76. American Anthropological Association, Arlinton EEUU, 1975.

ECHEVERRÍA ALMEIDA, José. "Los Primeros Poblados", en *Nueva Historia del Ecuador*. Vol. 1: 181-222. Ed. de Ayala Mora. Quito, Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo, 1990.

EECKHOUT, Peter. "Relatos míticos y prácticas rituales en Pachacamac", en *Bull. Inst. Fr. Études Andines*, 33 (1): 1-54. Lima. IFEA, 2004.

— "El oráculo de Pachacamac y los peregrinajes a larga distancia en el mundo andino antiguo", en *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo:* 161-180. Eds. Marco Curatola y Mariusz Ziólkowski. Lima, Fondo Editorial PUCE e Instituto Francés de Estudios Andinos, 2008.

ELIADE, Mircea. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica, España, 2001.

ERICKSON, Clark L. "Agricultura en camellones prehispánicos en las tierras bajas de Bolivia: posibilidades de desarrollo en el trópico húmedo", en *Los camellones y las chinampas tropicales. Memorias del Simposio taller internacional sobre camellones y chinampas tropicales*. Comps. Juan José Jiménez-Osornio y Veronique M. Rorive. Mérida, Yucatán, Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 1999.

ESCOBAR, fray Gerónimo de. "Gobierno de Popayán, calidades de la tierra", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*: 332-358. Madrid, CSIC, 1991 [1582].

ESPINOSA SORIANO, Waldemar. *Los Carangues y Cayambes: siglos xv y xvi. El testimonio de la Etnohistoria*. Otavalo, Instituto Otavaleño de Antropología, 1988.

ESTEBAN DEIVE, Carlos. "El chamanismo taíno", en *La Cultura Taína. Las culturas de América en la época del Descubrimiento*: 81-92. Madrid, Ed. Turner y Quinto Centenario, 1989.

ESTETE, Miguel de. *Noticia del Perú. De los papeles del Arca de Santa Cruz de Miguel de Estete*. Edición Digital. Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2009 [1535], a partir de *Poesía popular, alcances y apéndice. Índices*: 343-411, José M.ª Cajica. México, Biblioteca Ecuatoriana Mínima, 1960.

ESTRADA, Víctor Emilio. *Últimas civilizaciones prehispánicas de la cuenca del Río Guayas*. Guayaquil, Publicaciones del Archivo Histórico del Guayas, 1957.

— *Arte Aborigen del Ecuador. Sellos o Pintaderas*. Guayaquil, Museo Víctor Emilio Estrada, 1959.

— *Arqueología de Manabí Central*. Guayaquil, Museo Víctor Emilio Estrada, 1962.

EVANS SCHULTES, Richard, y BRIGTH, Alec. "Antiguos pectorales de oro, ¿representaciones de hongos?", en *Boletín Cultural y Bibliográfico*, n.° 5, XXII, 1985. http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/boletin/boleti4/bol5/antiguos.htm [29 de abril de 2010] Trad. Clara Isabel Botero.

FAURÍA, Carmen. "Particularidades de las Encomiendas en la Costa Septentrional Andina". *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*: 387-398. Quito, Abya Yala, 1995.

FERICGLA, Josep M.ª *El chamanismo como sistema adaptante*. Barcelona, 2004. http://www.imaginaria.org/chaman.htm [22 de noviembre de 2008].

FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo. *Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano*. Ed. de José Amador de los Ríos. Madrid, Real Academia de la Historia, 1851-1855 [1535].

— *Sumario de la natural historia de las Indias*. Ed. de Manuel Ballesteros. Madrid, Historia 16, n.° 21, 1986 [1526].

FERNÁNDEZ DE PIEDRAHITA, Lucas. *Historia General de las conquistas del Nuevo Reino de Granada*. Bogotá, Biblioteca Popular de Cultura Colombiana, 1942 [1688].

FIELD, Frederick V. *Thoughts on the Meaning and Use of Pre-Hispanic Mexican Sellos*. Washington, Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art and Arch, 3, 1967.

FORERO, Enrique, y ROMERO, Carolina (Eds.). *Estudios en leguminosas colombianas*. Colombia, Editora Guadalupe Ltda., 2005.

FULOP, Marcos. "Transvestismo y Shamaniso en Siberia", en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. 10-1: 391-406, Bogotá, 1953.

GÁLVEZ MORA, César A., y RUNCIO, María Andrea. "El Life (*Trichomycterus sp.*) y su importancia en la iconografía Moche", en *Arquebios*, 3-Vol. 1: 55-87, 2009. http://www.arquebios.org [27 de octubre de 2010].

GARCÍA RODRÍGUEZ, María Antonia. *Informes sobre botella y botella con figura antropomorfa del Museo de América, n.° registro IPCE 30660 y 30661*. Archivo del Museo de América e Informe del Archivo General del IPCE, Madrid, 2010.

GARCILASO DE LA VEGA. *Comentarios Reales de los Incas*. Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1976 [1609/1616].

GERO, Johan M. "Field Knots and Ceramic Beaus: Interpreting Gender in the Peruvian Early Intermediate Period", en *Gender in Prehispanic America*. Ed. de Cecilia F. Klein & Jeffrey Quilter. Washington, Dumbarton Oaks, 2001.

GOLOUBINOFF, Marina; KATZ, Ester, y LAMMETL, Annamaria (Eds.). *Antropología del clima en el mundo hispanoamericano*. Tomo I. Quito, Abya-Yala, n.° 49, 1997.

GONZÁLEZ, Justo. *Evangelización de la Religiosidad Popular Andina*. Quito, Abya-Yala, 1990.

GONZÁLEZ SUÁREZ, Federico. *Historia General de la República del Ecuador*. Quito. Imprenta del Clero. 1890.

GRUZCZYNSKA-ZIÓLKOWSKA, Ana. *El poder del sonido. El papel de las crónicas españolas en la etnomusicología andina*. Quito, Abya-Yala, 1995.

GUAMÁN POMA DE AYALA, Felipe. *El primer nueva corónica y buen gobierno. Compuesto por don Phelipe Guaman Poma de Aiala*. Manuscrito de la Biblioteca Real de Copenague, Dinamarca, 1615. http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/?open=id3083608 [12 de abril de 2011].

GUDEMOS, Mónica. "Taqui Qosqo Sayhua. Espacio, sonido y ritmo astronómico en la concepción simbólica del Cusco incaico", en *Revista Española de Antropología Americana*, 38-1: 115-138. Madrid, UCM, 2008.

— "El cuerpo del sonido: flautas antropomorfas de tradición Bahía", en *Revista Española de Antropología Americana*, 39-1: 195-218. Madrid, UCM, 2009.

GUINEA BUENO, Mercedes. "Subsistencia, ecología y explotación territorial en el poblado de Atacames, Ecuador (800-1526 d.C.)", en *Revista Española de Antropología Americana*, XII: 131-155. Madrid, UCM, 1982.

— "Diferentes mecanismos de articulación hombre-entorno en la costa norte del Ecuador: la desembocadura del Esmeraldas del principio de Nuestra Era al año 1527", en *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*: 47-66. Quito, Abya-Yala, 1995.

— "Símbolos de Poder, el poder de los Símbolos", en *Simbolismo y Ritual en los Andes septentrionales*: 9-50 (Ed. de Guinea Bueno). Quito, Abya-Yala, 2004.

— (Ed.) *Simbolismo y Ritual en los Andes septentrionales*. Quito, Abya Yala, 2004.

— "Tecnología y Producción de Objetos de Concha en Atacames, Ecuador, período de integración (700-1535 d.C.)", ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Americanistas*, México, 2009.

GUMILLA, padre Joseph. *El Orinoco Ilustrado y defendido. Historia Natural, Civil y Geographica de este gran río..., escrita por el padre Joseph Gumilla (1745)*. Ed. de Constantino Bayle. Madrid. Ed. Aguilar, S.A. [1745].

GUTIÉRREZ USILLOS, Andrés. *Dioses, alimentación y simbolismo en los Andes septentrionales. Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*. Quito, Abya-Yala, 2002.

— "El Dios de las Tormentas y divinidades de la lluvia: Iconografía del felino en los Andes septentrionales", en *Anales del Museo de América,* n.° 11: 103-118. Madrid, 2003.

GYARMATI, János. *Clay shamans and Stone jaguars. The Ancient Art of Ecuador.* Budapest, Museum of Ethnography, 2005.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro. "El Reparto de metales, joyas e indios de Coaque: un episodio fundamental en la expedición de conquista de Perú", en *Quinto Centenario*, 15: 77-94. Madrid, UCM, 1989.

HERDT, Gilbert H. (Ed.). *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid, Ed. Fundación Universidad-Empresa, 1992.

HERMAN LEJARAZU, Manuel A. "Religiosidad y bultos sagrados en la Mixteca prehispánica", en *Desacatos,* n.° 27: 75-94, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.

HERNÁNDEZ ASENSIO, Raúl. "Los límites de la política imperial: el oidor Juan de Barrio Sepúlveda y la frontera esmeraldeña a inicios del siglo XVII", en *Bull. de l'Institut Français d'Etudes Andines,* 37 (2): 329-350. Lima, IFEA, 2008.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de. *Historia General de los hechos de los Castellanos en las Islas y Tierra Firme y mar Océano*. Buenos Aires, Ed. Guaranda, 1945 [1601].

HICKMANN, Ellen. "Instrumentos Musicales del Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, Guayaquil. I Parte: Ocarinas", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 6: 117-140, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1986.

— "Instrumentos Musicales del Museo Antropológico del Banco Central del Ecuador, Guayaquil. II Parte: figurines antropomorfos con significado musical", en *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana*, 7: 7-30, Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1987.

HIRSCHKIND, Lynn. "The enigmatic evanescence of Coca from Ecuador", en *Etnobotany Research and Applications,* 3: 97-106, 2005. http://www.ethnobotanyjournal.org/ [5 de noviembre de 2010].

HOCQUENGHEM, Anne Marie. "Sacrificios y calendario ceremonial en las sociedades de los Antes centrales" en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 75-104. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.* Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

HOLM, Olaf y CRESPO, Hernán. "El Período del Desarrollo Regional", en *Historia del Ecuador,* Salvat, Eds.

Hernán Crespo y Olaf Holm, vol. 1: 193-315. Quito, Salvat Ed. Ecuatoriana, 1981.

HURTADO RODRÍGUEZ, Luis (Comisario), *et al. Tierras, hombres, dioses. La América de un tiempo lejano.* Publicaciones Caja Sur, 1996.

— (Ed.) *Shaman. La búsqueda...* Imprenta San Pablo, Córdoba, España, 2000.

— "Shamanismo en los Andes del Cuzco y meridionales", en *Shamán. La búsqueda...*: 135-162. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000a.

— "Perfil cultural del shamanismo en la Amazonía Peruana", en *Shamán. La búsqueda...*: 225-270. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000b.

INSTITUTO INTERAMERICANO DE COOPERACIÓN PARA LA AGRICULTURA. *La piña.* Midinra, DGTA, Serie publicación miscelánea n.º 463, 1983.

INTERROGATORIO. *Interrogatorio hecho por el secretario A. Ruiz de Navamuel a los indios del Perú.* Archivo Histórico del CSIC, Leg. 25, n.º 10, 1571.

JANER, Florencio. "Adornos peculiares de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo con referencia a los que existen en el Museo Arqueológico Nacional", en *Museo Español de Antigüedades*, tomo II: 372-389. Madrid, Impr. T. Fortanet, 1873.

JIJÓN Y CAAMAÑO, Jacinto. *Una gran marea cultural en el Noroeste de Sudamérica.* Quito, PUCE, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, 1997a [1930].

— *Antropología Prehispánica del Ecuador.* Quito, PUCE, Museo Jacinto Jijón y Caamaño, 1997b [1952].

JØRGENSEN, Peter Moller, y LEÓN-YANES, Susana "Catalogue of Vascular Plants of Ecuador", en *Monographs in Systematic Botany from the Missouri Botanical Garden*, 75. San Luis, Missouri Botanical Garden Press, 1999.

KARADIMAS, Dimitri. "¿Cómo llegar a ser un astro? Orfebrería y escatología", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 177-199. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos. 2005.

KATZ, Esther, s.a. "Ritos, representaciones y meteorología en la Tierra de la Lluvia (Mixteca, México)", en *Entre Ciel et Terre. Clima et Sociétés.* Traducción de Annie Carrillo, IRD México.

KAUFFMANN-DOIG, Federico. "Divinidades del antiguo Perú en escenas de connubio", en *Revista del Museo Nacional de Lima*, XLIX: 89-122, 2001.

KEEN, Myra A. *Sea Shells of Tropical West America. Marine mollusks from Baja California to Peru.* Standford University Press, 1971.

KLEIN, Daniel, y CRUZ CEVALLOS, Iván (Eds.). *Ecuador. The Secret Art of Precolumbian Ecuador.* Milán, 5 Continents Ed., 2007.

KOROTAYEV, Andrei. "Division of Labor by Gender and Postmarital Residence in Cross-Cultural Perspective: A Reconsideration", en *Cross Cultural Research. The Journal of Comparative Social Science,* n.º 37-4: 335-372, 2003. http://ccr.sagepub.com/cgi/content/abstract/37/4/335 [21 de junio de 2010].

KVIST, Lars Meter, y BARFOD, Anders S. "The curing rituals of the Cayapa amerindian of coastal Ecuador, and their exchange of rituals and medicinal plants with other ethnic groups in the region", en *Las plantas y el hombre. Memorias del Primer Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica Económica:* 149-164. Eds. Montserrat Ríos y Henrik Borgtoff. Quito, Abya Yala, 1991.

LABBÉ, Armand J. *Guardians of the life stream. Shamans, Art and Power in Prehispanic Central Panamá.* Santa Ana, California. Bowers Museum of Cultural Art, 2002.

LANDA, Diego de. *Relación de las cosas de Yucatán.* Madrid, Historia 16, 1985 [1556].

LAVIANA CUETOS, M.ª Luisa. "Un proceso por brujería en la costa ecuatoriana a fines del siglo xviii. La Punta

de Santa Elena 1784-1787", en *Anuario de Estudios Americanos*, XLVI: 93-129. Sevilla, CSIC, 1989.

— "Brujería, curanderismo y religión en la Península de Santa Elena a finales del siglo xviii", en *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa*: 399-432. Quito, Abya-Yala, 1995.

LEDERBERGER, Paulina. "Implicaciones Culturales de Ofrendas en el Cementerio de San Lorenzo del Mate, Península de Santa Elena, Ecuador", ponencia presentada en el 47.° Congreso Internacional de Americanistas, New Orleans, 1991.

LEGAST, Anne. "¿Retratos de chamanes o de ancestros míticos?", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*: 35-46, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

LEIVA, María Soledad. "Lo Sagrado en La Tolita", en *Nuestro Pasado: La Tolita*: 27-31. Quito, Museo del Banco Central, 1989.

LEÓN BORJA DE SZASZDI, Dora. "Prehistoria de la Costa Ecuatoriana", en *XXXVI Congreso Internacional de Americanistas*, I: 145-156. Sevilla, Católica Española, S.A., 1966.

LINDAO QUIMÍ, Roberto, y STOTHERT, Karen. *La costumbre de poner apodos a los 'viudos' en la Parroquia Julio Moreno, Provincia del Guayas*. Fundación Pro Pueblo Cemento Nacional, Banco Central del Ecuador, Guayaquil, 1994.

LIPPI, Ronald D. "La expansión de las poblaciones barbacoas en el noroeste del Ecuador", en *Revista de Arqueología del Área Intermedia*, 6: 249-276, Bogotá, Sociedad Colombiana de Arqueología, 2004.

LLERAS PÉREZ, Roberto. "Sacrificio y ofrenda entre los muiscas", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 47-73. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

LOOR, Eudaldo J., *et al. Proyecto de rescate arqueológico del Cantón Jama*. Jama. Fundación Ceiba, 2003.

LONDOÑO SULKIN, Carlos David. *Muinane: un proyecto mural a perpetuidad*. Medellín, Universidad de Antioquia, 2004.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia General de las Indias*. Barcelona, Linkgua Ediciones, 2007 [1552].

LUNNISS, Richard. "Venerando a los Ancestros. La Evolución de un Centro Ceremonial del Formativo Tardío en la Provincia de Manabí, Ecuador", en *Vida y Costumbres de los pobladores del Ecuador Antiguo*: 10-42. Guayaquil, Museo Presley Norton, 2007.

LURIE, Nancy O. "Winnebago Berdache", en *American Anthropologist*, 55-1: 708-712, Washington. American Anthropological Association. 1953.

MACKEY, Carol J., y VOGEL, Melissa A. "La Luna sobre los Andes. Una revisión del animal lunar", en *Moche: Hacia el Final del Milenio, Actas del Segundo Coloquio sobre la Cultura Moche*: 325-342. Eds. Santiago Uceda y Elías Mújica. Lima, Universidad Nacional de Trujillo y Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003.

MAKOWSKI, Krzysztoff. "La religión de las altas culturas de la costa del Perú prehispánico", en *Religiones Andinas*: 39-88. Ed. de Manuel M. Marzal. Madrid, Editorial Trotta, 2005.

MARCOS PINO, Jorge Gabriel. "Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el formativo temprano del antiguo Ecuador", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*: 105-121. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

MARTÍN ACOSTA, María Emelina, y SANZ TAPIA, Ángel. *Cultura Tolita. Arqueología prehispánica de Ecuador*. Las Palmas de Gran Canaria, Casa de Colón y Fundación Cristóbal Gabarrón, 1998.

MARTÍN DE CARRANZA, Bartolomé. "Relación de la Provincia de Esmeraldas que fue a pacificar Andrés

Contero", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*: 66-71. Madrid, CSIC, 1991 [1569].

MARTÍNEZ, Cruz. "El reino de Chimor", en *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de Historia*. Tomo I: 338-352. Coord. Sergio Purin. Madrid, Sociedad Estatal V Centenario, 1991.

MÁRTIR DE ANGLERÍA, Pedro. *Décadas del Nuevo Mundo*. Madrid, Ediciones Polifemo, 1989 [1530].

MASUCCI, María A. "Early Regional Polities of Coastal Ecuador", en *Handbook of South American Archaeology*: 489-503. Eds. Helaine Siverman y William H. Isbell. Nueva York. Springer, 2008.

— "El sobrenatural Cocijo y poder de linaje en la antigua sociedad zapoteca", en *Mesoamérica*, 41: 1-30. Antigua, Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. Junio de 2001.

MEGGERS, Betty J. *Ecuador*. New York, Praeger, 1966.

MESA JIMÉNEZ, Salvador; DELGADO, Ana Belén, y BLANCO, Emilio. "Ritos de Lluvia y predicción del tiempo en la España mediterránea", en *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*. Tomo I: 93-128. Eds. Goloubinoff, *et al.*, Quito, Abya Yala, 1997.

MONARDES, Nicolás. *Herbolaria de Indias. Primera y segunda y tercera partes de la Historia medicinal de las cosas que se traen de nuestras Indias Occidentales*. México, Turner, 1990 [1574].

MONTAÑO, M.ª Clara. "El Manejo de los Recursos Naturales en la Tolita en su Etapa Clásica", en *Encuentro "Investigaciones Arqueológicas de la Costa Pacífica*: 1-27, Quito, Banco Central del Ecuador. 1991.

MOSER, Christopher L. *Human Decapitation in Ancient Mesoamerica*. Washington, Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology, n.º 11, 1973.

MUÑOZ CAMARGO, Diego. *Historia de Tlaxcala*. Madrid. Historia 16, 1986 [1591].

NARANJO, P. "Plantas alimenticias del Ecuador Precolombino", en *Memorias del I Simposio Ecuatoriano de Etnobotánica y Botánica Económica*. Eds. Montserrat Ríos y Henrik Borgfot Pedersen: 283-303. Quito, Abya Yala. 1994.

NATIONAL ACADEMY OF SCIENCES. *Tropical Legumes: Resources for the future*. Nueva York, National Research Council, 1979.

NEWSON, Linda. "Patterns of indian depopulation in early colonial Ecuador", en *Revista en Indias*, LXIII, n.º 227: 135-156. Madrid, CSIC, 2003.

NIELSEN, Jesper. "Los espejos de la reina. Una interpretación de dos espejos de estilo teotihuacano hallados en la tumba Margarita del período Clásico temprano en Copán", en *PARI Journal*, 6 (4): 1-8, 2006. http://www.mesoweb.com/pari/publications/journal/604/Espejos.pdf [11 de noviembre de 2010].

NÚÑEZ CABEZA DE VACA, Alvar. *Naufragios y comentarios*. Madrid, Historia 16, 1985 [1530].

OBEREM, Udo (Comp.). "Testamento de don Sancho Hacho de Velasco, cacique de Latacunga", en *Sancho Hacho. Un cacique mayor del siglo xvi*: 128-134. Quito, Abya Yala, 1993.

OLINDA, Celestino. "Transformaciones religiosas en los Andes peruanos. 1. Ciclos míticos y rituales", en *Gazeta de Antropología*, n.º 13, 1997.

OLSEN BRUHNS, Karen. "Las culturas peruanas y el desarrollo cultural en los Andes septentrionales", en *Memoria*, 4: 251-167. MARKA. Instituto de Historia y Antropología Andino, Quito, 1995.

— "Huaquería, procedencia y fantasía de los soles de oro del Ecuador", en *Boletín Museo del Oro*, 44-45):183-205, 1998. http://www.lablaa.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1998/endi4445/endi06c.htm [7 de enero de 2009].

O'NEIL, John P. "Featherwork", en *Costumes & Featherwork of the Lords of Chimor. Textiles from Perú's North Coast*: 145-187. Ed. de Ann Pollard Rowe. Washington, The textile Museum, 1984.

ORÉ BALBÍN, Isabel; DELGADO, Octavio; MEJÍA, Kember; SORENSEN, Marten, y LARS KVIST, Peter. *El cultivo del chuin. Una alternativa para la seguridad alimentaria y recuperación de suelos degradados en la Amazonía peruana*. Perú, The Council for Development Research, Universidad Real de Veterinaria y Agricultura, Universidad Nacional de la Amazonía Peruana, Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana, 2005.

ORTIZ, Rosario. *Uso, conocimiento y manejo de algunos recursos naturales en el mundo Yucuna*. Quito, Abya Yala, 1994.

OYUELA-CAYCEDO, Augusto. "Ideology, Temples and Priests. Change and Continuity in House Societies in the Sierra Nevada de Santa Marta", en *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes. In memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*: 39-53. Eds. Augusto Oyuela-Caycedo y James Scott Raymond. Los Ángeles, The Institute of Archaeology, University of California. Monograph 39, 1998.

— "El surgimiento de la rutinización religiosa: los orígenes de los tairona-kogis", en *Chamanismo y sacrificio. Perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas de América del Sur*. Eds. Chaumeil, Camacho, *et al.*: 141-163. Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2005.

PAGÉS LARRAYA, Fernando. "El Chamán de la Cultura Jama Coaque. Viaje al *mundos imaginalis*", en *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, n.º 42-1: 20-33, 1996.

PALOP MARTÍNEZ, Josefina. "Mapa étnico del sur de Colombia y norte de Ecuador durante los siglos XVI y XVII", en *Revista Española de Antropología Americana*, 24: 139-153. Madrid, UCM, 1994.

PAREDES BOTONI, Ponciano. "Pachacamac", en *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de Historia*. Tomo I: 364-383. Coord. Sergio Purin. Madrid, Sociedad Estatal V Centenario, 1991.

PATIÑO, Víctor Manuel. "El cachipay o pijibay (*Guilielma gasipaes* Bailey), y su papel en la cultura y en la economía de los pueblos indígenas de América Tropical", en *América Indígena*, vol. XVIII-3 y 4. 1.ª parte, n.º 3: 177-204 y 2.ª parte, n.º 4: 299-332. México, Instituto Indigenista Americano, 1958.

—*Plantas cultivadas y animales domésticos en América equinoccial. Tomo III. Plantas alimenticias*. Cali, Imprenta departamental, 1963. http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/putiles2/putil3.htm [20 de octubre de 2010].

—*Geografía Humana de Colombia. Variación Biológica y Cultural en Colombia, Tomo I*. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, 1990-1993. http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geofraf1/surba.htm [4 de noviembre de 2010].

—*Historia de la Cultura Material de la América Equinoccial (Tomo VII). Vida Erótica y Costumbres Higiénicas*. Bogotá. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. (s.f.) http://www.lablaa.org/blaavirtual/historia/equinoccial_7_higiene-eros/capitu5.htm [4 de noviembre de 2010].

— *Historia y dispersión de los frutales nativos del neotrópico*. Cali, Ed. Centro Internacional de Agricultura Tropical CIAT, 2002.

PATIÑO CASTAÑO, Diógenes. "Campos Prehispánicos Elevados en la Economía Tumaco-Tolita, Costa Pacífica de Colombia", en *Agricultura Ancestral. Camellones y Albarradas. Contexto social, usos y retos del pasado y del presente*: 169-188. Ed. de Francisco Valdez. Quito, Abya Yala, 2006.

PAZ MALDONADO, fray Juan de. "Relación del pueblo de San Andrés de Xunxi, provincia de Riobamba, para el muy ilustre señor licenciado Francisco de Anuncibay, del Consejo de su Majestad y su Oidor en la Real Audiencia de Quito", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, tomo I: 319-324. Ed. de Pilar Ponce Leiva. Madrid. CSIC, 1991 [1582].

PAZ PONCE DE LEÓN, Sancho. "Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*, tomo I: 359-371. Ed. de Pilar Ponce Leiva. Madrid, CSIC, 1991 [1582].

PEARSALL, Deborah M. "Análisis macrobobátnico", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1, cap. 11: 159-160. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994a.

— "Análisis de fitolitos", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1, cap. 11: 162-174. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994b.

— "Análisis palinológico", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1, cap. 13: 176-183. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994c.

— "Reconstructing subsistence in the Lowland Tropics. A Case Study from the Jama River Valley, Manabí, Ecuador", en *Case Studies in Environmental Archaeology*: 233-254. Eds. Elizabeth J. Reitz; Lee A. Newsom y Sylvia J. Scudder. Nueva York, Plenum Press, 1996.

— "Plant food resources of the Ecuadorian Formative: an overview and comparison to the Central Andes", en *Archaeology of Formative Ecuador*: 213-257. Ed. de James Scott Raymond y Richard L. Burger. Washington, Dumbarton Oaks, 2003.

— *Plants and People in Ancient Ecuador: The Etnobotany of the Jama River Valley*. Case Studies in Archaeology. Jeffrey Quilter, Series Editor. Canadá. Thomson, Wadsworth, 2004.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes á ellos para su buena Administración: compuesto por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor don Alonso de la Peña Montenegro, Obispo del Obispado de San Francisco de Quito...* Quito. Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano, IX, 1985 [1771].

PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan (Ed.). *Documentos Relativos a Don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro, Tomo I*. Madrid, Archivo Documental Español publicado por la Real Academia de la Historia, Tomo XXI. Contribución al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1964.

PEREYRA ITURRY, Claudia M. "Arquitectura ceremonial Recuay y sus representaciones", en *Arkeos. Revista Electrónica de Arqueología*, vol. 1, n.° 1: 8-20, 2006. http://revistas.pucp.edu.pe/arkeos/images/documentos/articulos/1-art-cp.pdf [11 de abril de 2009].

PERRIN, Michel, y PERRUCHON, Marie (Coords.). *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la perspectiva amerindia*. Quito, Abya-Yala, 1997.

PERRUCHON, Marie. "Llegar a ser una Mujer-Hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar", en *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la perspectiva amerindia*: 47-76. (Coords. Michel Perrin y Marie Perruchon). Quito, Abya Yala, 1997.

PETERSON, Jane D. "Gender and Early Farming Societies", en *Handbook of Gender in Archaeology*: 537-570. Ed. de Sarah Milledge Nelson. Oxford. Alta Mira Press, 2006.

PICABEA DE LA PEÑA, Leandro. "Aspectos químico-farmacológicos de los alucinógenos utilizados en los ritos por los shamanes de la Amazonía peruana", en *Shamán. La búsqueda...*: 271-282. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

PLAZAS USCÁTEGUI, Clemencia. *Vuelo nocturno. El murciélago prehispánico del Itsmo centroamericano y su comparación con el murciélago Tairona*. Bogotá, FIAM, CEMCA, 2007.

POLÍA MECONI, Mario. "Shamanismo andino: un perfil cultural", en *Shamán. La búsqueda...*: 45-134. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

PONCE, Pilar (Ed.). *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX)*. Madrid, CSIC, tomo I. 1991.

PORRAS GARCÉS, Pedro I. *Manual de Arqueología Ecuatoriana*. Quito, Centro de Investigaciones Arqueológicas, 1987.

POURRUT, Pierre, y GÓMEZ, Gustavo. "Los regímenes hidrológicos ecuatorianos", en *El agua en el Ecuador. Clima, precipitaciones, escorrentías*, Artículo VII: 103-

PEARSALL, Deborah M. "Análisis macrobobátnico", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1, cap. 11: 159-160. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994a.

— "Análisis de fitolitos", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador,* vol. 1, cap. 11: 162-174. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994b.

— "Análisis palinológico", en *Arqueología regional del norte de Manabí, Ecuador,* vol. 1, cap. 13: 176-183. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. University of Pittsburg, 1994c.

— "Reconstructing subsistence in the Lowland Tropics. A Case Study from the Jama River Valley, Manabí, Ecuador", en *Case Studies in Environmental Archaeology*: 233-254. Eds. Elizabeth J. Reitz; Lee A. Newsom y Sylvia J. Scudder. Nueva York, Plenum Press, 1996.

— "Plant food resources of the Ecuadorian Formative: an overview and comparison to the Central Andes", en *Archaeology of Formative Ecuador*: 213-257. Ed. de James Scott Raymond y Richard L. Burger. Washington, Dumbarton Oaks, 2003.

— *Plants and People in Ancient Ecuador: The Etnobotany of the Jama River Valley.* Case Studies in Archaeology. Jeffrey Quilter, Series Editor. Canadá. Thomson, Wadsworth, 2004.

PEÑA MONTENEGRO, Alonso de la. *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes á ellos para su buena Administración: compuesto por el Ilustrísimo y reverendísimo Señor don Alonso de la Peña Montenegro, Obispo del Obispado de San Francisco de Quito...* Quito. Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano, IX, 1985 [1771].

PÉREZ DE TUDELA BUESO, Juan (Ed.). *Documentos Relativos a Don Pedro de La Gasca y a Gonzalo Pizarro, Tomo I.* Madrid, Archivo Documental Español publicado por la Real Academia de la Historia, Tomo XXI. Contribución al XXXVI Congreso Internacional de Americanistas, 1964.

PEREYRA ITURRY, Claudia M. "Arquitectura ceremonial Recuay y sus representaciones", en *Arkeos. Revista Electrónica de Arqueología,* vol. 1, n.º 1: 8-20, 2006. http://revistas.pucp.edu.pe/arkeos/images/documentos/articulos/1-art-cp.pdf [11 de abril de 2009].

PERRIN, Michel, y PERRUCHON, Marie (Coords.). *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la perspectiva amerindia.* Quito, Abya-Yala, 1997.

PERRUCHON, Marie. "Llegar a ser una Mujer-Hombre. Chamanismo y relaciones de género entre los Shuar", en *Complementariedad entre Hombre y Mujer. Relaciones de Género desde la perspectiva amerindia*: 47-76. (Coords. Michel Perrin y Marie Perruchon). Quito, Abya Yala, 1997.

PETERSON, Jane D. "Gender and Early Farming Societies", en *Handbook of Gender in Archaeology*: 537-570. Ed. de Sarah Milledge Nelson. Oxford. Alta Mira Press, 2006.

PICABEA DE LA PEÑA, Leandro. "Aspectos químico-farmacológicos de los alucinógenos utilizados en los ritos por los shamanes de la Amazonía peruana", en *Shamán. La búsqueda...*: 271-282. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

PLAZAS USCÁTEGUI, Clemencia. *Vuelo nocturno. El murciélago prehispánico del Itsmo centroamericano y su comparación con el murciélago Tairona.* Bogotá, FIAM, CEMCA, 2007.

POLÍA MECONI, Mario. "Shamanismo andino: un perfil cultural", en *Shamán. La búsqueda...*: 45-134. Córdoba, España, Hurtado Ed., 2000.

PONCE, Pilar (Ed.). *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos XVI-XIX).* Madrid, CSIC, tomo I. 1991.

PORRAS GARCÉS, Pedro I. *Manual de Arqueología Ecuatoriana.* Quito, Centro de Investigaciones Arqueológicas, 1987.

POURRUT, Pierre, y GÓMEZ, Gustavo. "Los regímenes hidrológicos ecuatorianos", en *El agua en el Ecuador. Clima, precipitaciones, escorrentías,* Artículo VII: 103-

108. Ed. de Pierre Pourrut Ed. Quito, ORSTON, Corporación Editora Nacional *et al.*, 1995.

POURRUT, Pierre; RÓVERE, Oscar; ROMO, Iván, y VILLACRÉS, Homero. "Clima en Ecuador" en *El agua en el Ecuador. Clima, precipitaciones, escorrentías,* Artículo III: 13-26. Ed. de Pierre Pourrut Ed. Quito, ORSTON, Corporacion Editora Nacional *et al.*, 1995.

PROULX, Donald A. "Ritual Uses of Trophy Heads in Ancient Nasca Society", en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*: 119-136. Ed. de Elizabeth P. Benson y Anita G. Cook. Austin, University of Texas Press, 2001.

PURIN, Sergio (Coord.). *Los Incas y el antiguo Perú. 3000 años de Historia*. Madrid, Sociedad Estatal V Centenario, 1991.

QUIRÓS LEIVA, Dennos. "Indios, sodomitas y demoníacos: Sumario de la Natural Historia de las Indias de Gonzalo Fernández de Oviedo", en *Intercambio. Cuadernos de Centroamérica y el Caribe*, Año II, n.º 2, 2003.

RADDATZ, Corinna. *Kleidung und shmuck im vorkolumbischen Esmeraldas* (resumen en español). Bremen, Veröffentlichungen aus dem übersee-Museum, 1975.

RAMÓN VALAREZO, Galo. *La resistencia Andina: Cayambe 1500-1800*. Centro Andino de Acción Popular. Quito, 1987.

RAYMOND, Scott J., y BURGER, Richard. *Archaeology of Formative Ecuador*. Washington, Dumbarton Oaks, 2003.

RELACIÓN FRANCESA. "Noticias verdaderas de las islas del Perú, 1534", en *Relaciones Primitivas de los Conquistadores del Perú*: 69-78. Ed. de Raúl Porras. Lima, Instituto Raúl Porras, 1967 [1534].

REQUENA Y HERRERA, Francisco. "Descripción del gobierno de Maynas y misiones en él establecidas, en que se satisface a las preguntas que se hacen en la Real Orden de 31 de enero en 1784", en *Relaciones Geográficas de Indias*, Pilar Ponce, cap. 75: 658-700, 1992 [1784].

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. "Antrhopomorphic Figurines from Colombia, Their Magic and Art", en *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Ed. de Samyel Lothrop, *et al.* Cambridge, Harvard University Press, 1961.

— "Contribuciones a la etnografía de los indios del Chocó", en *Revista Colombiana de Antropología*, XI: 169-188. Bogotá, 1962.

— *Orfebrería y Chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Medellín, Compañía litográfica Nacional, 1990.

RESTREPO, Vicente. *Los Chibchas antes de la conquista española*. Bogotá, Imprenta de la luz, 1895.

RÍOS, Montserrat. *Plantas útiles en el noroccidente de la provincia de Pichincha*. Quito, Abya Yala, 1993.

RÍOS-JARA, Eduardo; PÉREZ-PENA, Martín, BEAS-LUNA, Rodrigo, *et al.*, 2001. "Gastropods and bivalves of commercial interest from the continental shelf of Jalisco and Colima, México", en *Rev. biol. trop.* [online]: 859-863. Diciembre de 2001, vol. 49, n.º 3-4 [citado el 27 de marzo 2010]. Disponible en web: http://www.scielo.sa.cr/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77442001000300003&lng=es&nrm=iso. ISSN 0034-7744 [14 de noviembre de 2010].

ROBLEDO, Jorge. "Descripción de los pueblos de la provincia de Ancerma (Cartago, Arma y Antioquia)", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*, tomo I: 1-13. Ed. de Pilar Ponce. Madrid, CSIC, 1991 [1545].

ROCHEREAU, Henry. "Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catíos del occidente de Antioquia", en *Journal de la Société des Américanistes*, vol. 21-1: 71-105, París, Société des Américanistes. 1929.

RODRÍGUEZ CUENCA, José Vicente, y CIFUENTES TORO, Arturo. *Tequinas, mohane, piaches y jeques. Los chamanes en el mundo prehispánico de Colombia*. Ed. Digital Colántropos. Colombia en la antropología, 2008. http://www.humanas.unal.edu.co/colantropos/documentos/rodriguez_tequinas.pdf [13 de agosto de 2009].

RODRÍGUEZ EYRE, Ana. "Utensilios", en *La Cultura Tiaone*: 133-230. Eds. Miguel Rivera, *et al.* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1984.

ROSTWOROSKY DE DÍEZ CANSECO, María. "Mercaderes del Valle de Chincha en la época prehispánica: un documento y unos comentarios", en *Revista Española de Antropología Americana,* 5: 135-178. Madrid, 1970.

— *La mujer en época prehispánica.* IEP Instituto de Estudios Peruanos. Documento de Trabajo n.º 72, Serie Etnohistoria 2, Lima, 1995.

— "Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes", en *Journal de la Société des Américanistes,* 89-2: 97-123, París, Société des Américanistes, 2003.

ROWE, Ann Pollard. *Costumes & Featherwork of the Lords of Chimor. Textiles from Perú's North Coast.* Washington. The textile Museum, 1984.

RUEDA, Marco Vinicio. *Setenta Mitos Shuar. Recogidos por R. Tankamash'.* Quito, Abya Yala, 1987.

RUIZ DE ARCE, Juan. "Advertencias de Juan Ruíz de Arce a sus Sucesores", en *Tres Testigos de la Conquista del Perú*: 67-116. Ed. de Conde de Canilleros. Madrid, Espasa-Calpe, S.A., 1964 [1545].

RUZ, Mario Humberto. "Conjuros indígenas, blasfemias mestizas: fragmentos discursivos de la Guatemala colonial", en *Revista de Literaturas populares.* Año VI, n.º 2: 281-325, México, UNAM, 2006.

SALAZAR, Ernesto. "El Proceso Cultural en el Ecuador Aborigen y en América", en *Nueva Historia del Ecuador,* vol. 1: 33-72. Ed. de Enrique Ayala Mora. Quito, Corporación Editora Nacional/Ed. Grijalbo, 1992.

SALAZAR, Óscar, y VALLEJO, Luis Guillermo. "Surba Inna. Rito de iniciación femenina en la Cultura Cuna-Tule", en *Geografía Humana de Colombia. Variación biológica y cultural en Colombia (Tomo I).* Instituto Colombiano de Cultura Hispánica, s.a. http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geofraf1/surba.htm [16 de enero de 2009].

SALINAS LOYOLA, Juan de. "Relación de Zamora", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix).* Tomo I: 99-111. Ed. de P. Ponce Leiva. Madrid, CSIC, 1991a [1570-1571].

— "Relación y descripción de la ciudad de Loja", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix).* Tomo I: 122-142. Ed. de P. Ponce Leiva. Madrid, CSIC, 1991b [1571].

SALOMON, Frank. *Los Yumbos, Niguas y Tsátchila o Colorados durante la colonia española: etnohistoria del noroccidente de Pichincha, Ecuador.* Quito, Abya Yala, 1997.

SÁMANO. "Relación Sámano", en Francisco de Xerez, *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*: 167-184. Madrid, Historia 16, 1985 [1528].

SAN PEDRO, fray Juan de. *La persecución del Demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560).* Introd. de Teresa Van Ronzelen. Málaga, Editorial Algazara, 1992 [1560].

SÁNCHEZ DE AGUILAR, Pedro. "Informe contra los adoradores de ídolos del Obispado de Yucatán", en *Fuentes y Documentos para la Historia de México,* 1639. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, http://www.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2100&portal=178 [20 de octubre de 2010].

SÁNCHEZ GARRAFA, Rodolfo. "El Zorro entre los Mundos", en *Tupac Yawri. Revista Andina de Estudios Tradicionales,* 1: 109-151. Cusco, Atoq Editores, 2008.

SÁNCHEZ MONTAÑÉS, Emma. *Las "Figurillas" de Esmeraldas: tipología y función.* Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores, 1981.

SÁNCHEZ MOSQUERA, Amelia. "Ecología y Sociedad en Jama-Coaque", en *Cuadernos de Historia y Arqueología,* 46-47: 38-57. Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1996.

SANTIANA, Antonio. *Los indios colorados (Tsatchila). Declinar de su existencia.* Quito, Talleres Gráficos Nacionales, 1952.

SAVILLE, M. *Las Antigüedades de Manabí.* Traducción de Leopoldo Robles corregida por Wilfredo Loor. Portoviejo, El Cronista, s.a. [1909].

SCOTT, John F. "Pre-Hispanic Arts of Ecuador. A Comparative Analysis of the Zorach Collection", en *Pre-Columbian Art of Ecuador, from the Peggy and Tessim Zorach Coll.*: 40-59. Nueva York, Cornell University, 1982.

SHIMADA, Izumi. "Evolution of Andean Diversity: Regional Formation (500 B.C.E- C.E. 600)", en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas*. Vol. III, South America, part. 1: 350-517. Ed. de Frank Salomon y Stuart B. Schwartz. Cambridge. Cambridge University Press, 1999.

SILVA GARCÍA, Santiago F., y PÉREZ JIMÉNEZ, Reginaldo. "La espátula Vómica de Playa sardinero y el rito de la Cohoba", en *Ajuares prehispánicos*, 2006. (blog) http://ajuaresprehispanicos.blogspot.com/2006/12/la-esptula-vmica-de-playa-sardindero-y.html [3 de enero de 2008].

SILVERMAN, Helaine, y ISBELL, William H. (Eds.). *Handbook of South American Archaeology*. Nueva York, Springer, 2008.

SIMÓN, fray Pedro. *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales*. Bogotá, Casa Editorial Medardo Rivas, 1891 [1625].

SOTOMAYOR TRIBÍN, Hugo Armando. "Homosexualismo prehispánico en Colombia: reflexiones alrededor de la evidencia etnohistórica y arqueológica", en *Avances de Investigación*, 2005. Biblioteca Virtual http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/publicacionesbanrep/bolmuseo/1993/endi3435/endi04f.htm#5b [10 de octubre de 2010].

STOTHERT, Karen. *Un Sitio de Guangala Temprano en el Suroeste del Ecuador*. Guayaquil, Banco Central del Ecuador, 1993.

— (Ed.) *Lanzas silbadoras y otras contribuciones de Olaf Holm al estudio del pasado del Ecuador*, Quito, Museo del Banco Central. 2001.

— "Feeding the Living and the Dead: Food Symbolism in the Art of Ancient Ecuador", en *Convivium Artium: food representation in Literatura, Films and Arts*. 2006a. http://flan.utsa.edu/conviviumartium/Stothert.html [10 de agosto de 2010].

— "La cerámica de etiqueta de las tolas de Japotó, costa de Ecuador", en *Bull. Inst. Fr. Études Andines*, 35 (3): 265-283, Lima, IFEA. 2006b.

STOTHERT, Karen; EPSTEIN, Kathleen A.; CUMMINS, Thomas R., y FREIRE, Anne M. "Primer informe del estudio de los tejidos prehistóricos utilizados en la fabricación de figurinas de la costa ecuatoriana", en *Boletín arqueológico*, 2: 29-36, Guayaquil. Arqueólogos Asociados. 1990.

STOTHERT, Karen, y CRUZ, Iván. "Art in the Centres of Power", en *Ecuador. The Secret Art of Precolumbian Ecuador*: 107-196. Ed. de Daniel Klein e Iván Cruz. Milán, 5 Continents Ed., 2007.

SPRAJC, Ivan. "Observación de los extremos de Venus en Mesoamérica: Astronomía, clima y cosmovisión", en *Antropología del Clima en el Mundo Hispanoamericano*, Tomo I: 129-156. Ed. de Marina Goloubinoff, Esther Katz *et al.*, Quito, Abya-Yala, 1997.

SZÁSZDI, Adam. "En torno a la balsa de Salango (Ecuador) que capturó Bartolomé Ruiz", en *Anuario de Estudios Americanos*, 35: 453-454. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano Americanos, CSIC, 1978.

TOBAR ABRIL, Oswaldo E. *Prospección arqueológica en la cuenca del río Cangrejo en San Isidro, Manabí norte: el uso de criterios hidrográficos para el muestreo probabilístico*. Tesis de grado. Guayaquil, ESPOL, 1988.

TOPIC, John R. "Las Huacas de Huamachuco: precisiones en torno a una imagen indígena de un paisaje andino", en *La persecución del Demonio. Crónica de los primeros agustinos en el norte del Perú (1560): manuscrito del Archivo de Indias*. De Fray Juan de San Pedro. Con Introducción de Teresa Van Ronzelen. Málaga, Editorial Algazara, 1992.

— "El Santuario de Catequil, estructura y agencia. Hacia una comprensión de los oráculos andinos", en *Ritual Sacrifice in Ancient Perú*: 71-95. Ed. de Elizabeth. P. Benson y Anita G. Cook. Austin, University of Texas Press, 2001.

TORRES, fray Gaspar de. "Memoria de la Conversión de los Naturales de la provincia de Cayapas", en *De-*

VELASCO, Juan de. *Historia del Reino de Quito en la América Meridional*. Edición, prólogo, notas y cronología de Alfredo Pareja Diezcanseco. Caracas, Biblioteca Ayacucho 82, 1981 [1789].

— "Historia del Reino de Quito en la América Meridional. Tomo I, parte I que contiene la Historia Natural", en *Biblioteca Ecuatoriana Mínima, La Colonia y la República*. México, Editorial Cajica, 1961 [1789].

VERNAU, Renato. "Pintaderas de Gran Canaria", en *Anales de la Sociedad Española de Historia Natural*, Tomo XII: 319-339. Madrid, Don I. Bolívar, 1883.

VILLASANTE, Salazar de. "Relación General de las poblaciones españolas del Perú (Frag.)", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*, Tomo I: 59-66. Ed. de Pilar Ponce. Madrid, CSIC, 1991a [1568-1571].

— "Relación de la ciudad y provincia de Quito", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*, Tomo I: 71-99. Ed. de Pilar Ponce. Madrid, CSIC, 1991b [1570-1571?].

VOSS, Barbara. "Sexuality in Archaeology", en *Handbook of Gender in Archaeology*: 365-400. Ed. de Sarah Milledge Nelson. Oxford, Alta Mira Press, 2006.

VV.AA. "Relación que envió a mandar su Majestad se hiciese de esta ciudad de Cuenca y de toda su provincia", en *Relaciones Histórico Geográficas de la Audiencia de Quito (siglos xvi-xix)*: 372-406. Ed. de Pilar Ponce. Madrid, CSIC, 1991 [1582].

—*Arte Precolombino de México*. Madrid, Ed. Electa, 1990.

WILBERT, Johannes. *The thread of life. Symbolism of miniature art from Ecuador*. Washington, Dumbarton Oaks, Studies in Pre-Columbian Art & Archaeology, 1974.

WILBERT, Johannes. *Tobacco and shamanism in South America*. Yale University Press, 1987.

XEREZ, Francisco. *Verdadera Relación de la Conquista del Perú*. Madrid, Historia 16, 1985 [1534].

YEPEZ, Alexandra. "Género y Arqueología", en *Culturas Ancestrales del Ecuador. Lo femenino y lo masculino*. Exposición Museo Chileno de Arte Precolombino y Museo del Banco Central del Ecuador, 2004.

YEPEZ, Pablo. "Las plantas en las creencias y los mitos", en *Enciclopedia de las Plantas Útiles del Ecuador*: 94-98. Eds. Lucía de la Torre, *et al.*, Herbario QCA y Herbario AAU. Quito & Aarhus, 2008.

ZÁRATE, Agustín de. "Historia del Descubrimiento y Conquista de la Provincia del Perú", en *Historiadores Primitivos de Indias*, II: 459-574. Dir. Enrique Vedia. Madrid, Atlas, BAE 26, 1947 [1555].

ZEIDLER, James. "Investigaciones Arqueológicas en el Valle Medio del Río Jama", en *Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1: 72-98. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. Pittsburgh, University of Pittsburgh/Libri Mundi, 1994a.

ZEIDLER, James. "Investigaciones arqueológicas en el Valle Bajo del Río Jama", en *Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1, cap. 6: 100-109. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1994b.

ZEIDLER, James A., y KENNEDY, Robin. "Escenario Medioambiental", en *Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador*, vol. 1: 14-42. Ed. de James Zeidler y Deborah Pearsall. Pittsburgh, University of Pittsburgh/Libri Mundi, 1994.

ZEIDLER, James A., y PEARSALL, Deborah. *Arqueología Regional del Norte de Manabí, Ecuador*. Pittsburgh, University of Pittsburgh, 1994.

ZEIDLER, James A. "Central Coast Regional Chiefdoms", en *Encyclopedia of Prehistory*, vol. 5. Middle America: 1-11. Ed. de Peter M. Peregrine y Melvin Ember, 2000.

ZEIDLER, James A.; STAHL, Peter, y SUTLIF, Marie J. "Shamanistic Elements in a Terminal Valdivia Burial, Northern Manabí, Ecuador. Implications for Mortuary Symbolism and Social Ranking", en *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes. In memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff*: 109-120. Ed. de Augusto Oyuela-Caycedo y James Scott Raymond. Los Ángeles,

The Institute of Archaeology, University of California, Monograph 39, 1998.

ZEIDLER, James A., y ISAACSON, John S. "Volcanic Disasters and Historical Contingency: the Prehistoric Record of Differential Response to Volcanic Eruptions in Western Ecuador", en *World Archaeological Congress*, n.º 4, Capetown, 1999.

ZEVALLOS MENÉNDEZ, Carlos. "Descubrimiento y Rescate del Cinto Guancavilca en una excavación en el Cerro 'Las Brujas' (desembocadura del río Chongón, en el Estero Salado)", en *Nuestras raíces Guancavilcas*: 375-381. Guayaquil, Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1995.

ZIOLKOWSKI, Mario. "Hanan pachap unanchan: las señales del cielo y su papel en la etnohistoria andina", en *Revista Española de Antropología Americana*, vol. XV: 147-182. Madrid, UCM, 1985.

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
POTENTIOR EST
OMNIUM SAPIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

Este libro se terminó de imprimir
en los talleres de Punto Verde
en diciembre de 2011

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM SCIENTIA
FUNDADA EN 1620
QUITO

ISBN 978-84-8181-498-9

UNIVERSIDAD CENTRAL DEL ECUADOR
OMNIUM EST SAPIENTIA
QUITO

GOBIERNO DE ESPAÑA
MINISTERIO DE CULTURA