

La representación zoomorfa en la cultura Guangala

Un análisis pre-iconográfico en el Período de
Desarrollo Regional de la costa central ecuatoriana

Saúl Fernando Uribe Taborda



Universidad Politécnica Salesiana

La representación zoomorfa en la cultura Guangala



Un análisis pre-iconográfico en el Período de
Desarrollo Regional de la costa central ecuatoriana

Saúl Fernando Uribe Taborda

La representación zoomorfa en la cultura Guangala

Un análisis pre-iconográfico en el Período de
Desarrollo Regional de la costa central ecuatoriana



**ABYA
YALA** | UNIVERSIDAD
POLITÉCNICA
SALESIANA

2016

La representación zoomorfa en la cultura Guangala

Un análisis pre-iconográfico en el Período de Desarrollo Regional de la costa central ecuatoriana

Saúl Fernando Uribe Tabora

1era. Edición: Universidad Politécnica Salesiana 2015
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humano
CARRERA DE PSICOLOGÍA
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Cuenca-Ecuador

Diseño

Diagramación

Impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala
Quito-Ecuador

ISBN: 978-9978-10-240-4

Impreso en Quito-Ecuador, mayo 2016

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana.

Investigación realizada en el marco de la Maestría en Estudios Socioambientales de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.

Índice

Dedicatoria	9
Agradecimientos	11
Nota introductoria	13
Prólogo	15
Introducción	19
La arqueología y el patrimonio cultural	19
El Período de Desarrollo Regional	20
La cultura Guangala	21

Capítulo I

El Período de Desarrollo Regional	27
Introducción	27
La organización social y política	29
Los patrones de asentamiento	32
Las prácticas religiosas	34
Prácticas funerarias	37
La agricultura	39
Relaciones comerciales entre Costa y Andes	43

Capítulo II

La cultura arqueológica Guangala	49
Introducción	49
Espacio y tiempo arqueológico de la cultura Guangala	51
El paisaje cultural	51
Características físicas del paisaje actual en la costa central del Ecuador	52
El clima	52
Provincia de Manabí	53
Provincia de Santa Elena	54
Provincia del Guayas	54
El tiempo arqueológico de la cultura Guangala	54
Patrones de asentamiento	55
Organización social	59
Prácticas religiosas	59

Prácticas funerarias	60
Prácticas económicas de subsistencia	61
Prácticas agrícolas relacionadas con la subsistencia	61
Especies de fauna relacionadas con la subsistencia en sitios arqueológicos de la línea costera	62
Especies de fauna relacionadas con la subsistencia en los sitios arqueológicos de tierra adentro	63
Características de la cerámica Guangala	63

Capítulo III

Marco teórico, conceptual y metodológico.....	67
Los estudios iconográficos en Ecuador	67
Iconografía e iconología: Estableciendo las bases teóricas, metodológicas y conceptuales para un estudio de la representación zoomorfa en la cultura Guangala	72
Iconografía e iconología	73
La semiótica: medio de interpretación de la cultura material arqueológica	75
Funciones y funcionamiento del signo	77
La semiótica general	77
La semiótica particular	77
La semiótica aplicada	78
La función y el funcionamiento del signo en los objetos de la cultura material arqueológica	78
El objeto arqueológico como huella de un código	79
El signo como estructuración de la realidad	80
El stimulus y el significante	82
El significado y el referente	82
La muestra cerámica	84
La clasificación	84
El catálogo de imágenes	85
La base de datos	85

Capítulo IV

Clasificación y sistematización de la muestra cerámica.....	87
Convenciones iconográficas.....	87
Animales de una sola clase	89
Asociación entre animales	90

Asociación entre ser humano y animal	90
Iconografía de la cultura Guangala y lo que representa como documento	93
Representaciones cerámicas con rasgos de zarigüeya	94
Representaciones cerámicas con rasgos de cánido	99
Representaciones cerámicas con rasgos de aves	103
Representaciones cerámicas con rasgos de sapo o rana	111
Representaciones cerámicas con rasgos de calamar.....	114
Representaciones cerámicas con rasgos de crisálida	115
Representaciones cerámicas con rasgos de tortuga.....	117
Representaciones cerámicas con rasgos de pez	000
Representaciones cerámicas con rasgos de serpiente	120
Representaciones cerámicas con rasgos de caimán o cocodrilo	122
Representaciones cerámicas con rasgos de felino	123
Representación de felino con lengua colgante	000
Representaciones cerámicas con rasgos de mono	132
Representaciones cerámicas con rasgos antropozoomorfos	000
Representaciones cerámicas con rasgos hombre/reptil	138
Representaciones cerámicas con rasgos hombre/murciélago	140
Reflexiones finales	143
Bibliografía	151

Dedicatoria

A mi familia, en especial a mi madre por la vida. A mi abuela por sus lecciones y la fuerza que le imprime a todo lo que hace. A mis hermanas por su apoyo silencioso.

En memoria a María Eugenia Taborda y a Jaime Roberto Cortez.

Agradecimientos

Agradezco a todas las personas que alimentaron con sus conocimientos mis inquietudes investigativas, en especial, a la doctora María Fernanda Ugalde, por sus disertaciones en la compleja temática de estudiar las representaciones zoomorfas de una cultura ágrafa, debo agregar que sus aportes conceptuales me permitieron afrontar el reto de interpretar las evidencias iconográficas en Guangala.

Agradezco de manera especial a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Humanas FLACSO-Ecuador, por su apoyo económico y su programa de becas a la investigación estudiantil, asimismo, por haberme admitido como becario en el período académico 2010-2012.

También deseo agradecer a las personas e instituciones que permitieron que se materializara este proyecto, en especial al Dr. Patricio Moncayo, a la Lic. Lupe Cruz por su agradable acogimiento en las instalaciones de la Colección Arqueológica Weilbauer, (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito). A Cristian Mesia, director del Museo Casa del Alabado (Quito) y todo su equipo trabajo. A la antropóloga Estelina Quinatoa Cotacachi, custodia de la Reserva Arqueológica del Banco Central del Ecuador (Quito) y a su grupo de colaboradores.

En el Museo Nacional de Ecuador (Quito), agradezco a Osvaldo Torrejón y todo su grupo de trabajo. En la ciudad de Guayaquil quiero extender mis agradecimientos al Dr. Jorge Zaade, director del Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo y, a todo su diligente grupo de trabajo.

A Patricia Bermúdez por brindarme su sincera amistad y sus importantes comentarios en la construcción de este texto. Agradezco a mis compañeros Cem Albay, Carlos Vizuete y Jaime Cortez (+) por su apoyo y acompañamiento en el proceso de fotografiar las piezas arqueológicas.

A mi familia por la larga espera y su silencioso apoyo. A Gabriela Castañeda por su fuerza y tenacidad para enfrentar la vida. En Colombia a mis colegas Maribel López, Sofía Botero, Juan Carlos Orrego y Carlos Armando Rodríguez. Finalmente y no menos importante, deseo extender mis agradecimientos a la Universidad Politécnica Salesiana y a todas las

personas que han hecho posible esta publicación. Agradezco a mis estudiantes Karen Toledo, Carlos Vega y Pablo Heredia por su afectuoso reconocimiento y confianza en los procesos educativos.

Nota introductoria

Las culturas Valdivia y Machalilla, referentes de las “culturas del litoral ecuatoriano”, han centrado gran parte de los estudios sobre las primeras sociedades agroalfareras de la región. En la costa ecuatoriana florecieron desde 3500 BP asentamientos humanos de organización compleja y ricas manifestaciones artísticas. Se considera que la cultura Valdivia constituye la primera expresión alfarera conocida en América. Más tardía, y tras la cultura Chorrera, la cultura Guangala vino a recoger el testigo en el llamado “Periodo de Desarrollo Regional”.

Rojos, negros y ocres conforman las manifestaciones cerámicas de los Guangala. Aunque gozaban de una industria lítica avanzada y desarrollaron una eficiente tecnología metalúrgica, es en la producción cerámica donde apreciamos su talante estético. Motivos geométricos, trazos rectos, figuras antropomorfas y zoomorfas constelan las superficies. A través del color y de la forma descubrimos la repetición de motivos y patrones. Nos hallamos ante la iconografía simbólica. Los motivos iconográficos son especialmente importantes en las culturas ágrafas, ya que es nuestra única ventana de acceso al universo de significaciones que dotó de sentido la vida de sociedades pasadas.

Saúl Uribe, antropólogo y arqueólogo colombiano, aborda con pasión y rigor un análisis exhaustivo y significativo que viene que paliar la insuficiente investigación sobre la cultura Guangala.

La presente investigación se centra en las representaciones zoomorfas de la cerámica Guangala. El autor, consciente de las limitaciones del método iconográfico, complementa el estudio desde la semiótica. De esta forma, procura, gracias a la representación zoomorfa, construir la mentalidad de una sociedad que ya no existe. A través de los símbolos el autor nos introduce en un espacio y un tiempo que no son los nuestros y evidencia la importancia del estilo. En un doble movimiento nos adentra en riqueza formal y en la profundidad de sentido de la iconografía zoomorfa.

En primer lugar se procede a la identificación de *contenidos o formas puras* de la representación zoomorfa. En un segundo momento, el método semiótico pretende develar el discurso metafórico y analógico contenido

en las representaciones zoomorfas. Cánidos, zarigüeyas, aves, jaguares, calamares, peces, tortugas y un largo etcétera son más que meras reproducciones. Son la expresión de un logos social y cultural, la manifestación de un cuerpo simbólico construido desde un contexto social. De esta manera, la iconografía nos permite acceder a un espacio y un tiempo que no son los nuestros. Gracias a los símbolos nos asomamos a los códigos vitales de una sociedad extinta y, posiblemente, al universo de representaciones que dotaba de sentido el tiempo de los Guangala.

Julián García Labrador
Docente-Investigador Universidad Politécnica Salesiana

Prólogo

Saúl Uribe, con su obra sobre la representación zoomorfa de la cultura Guangala, nos demuestra la complejidad del mundo simbólico y cosmológico de una sociedad antigua ubicada en la costa ecuatoriana. Esta cultura prosperaba entre el siglo quinto antes de Cristo y el siglo noveno después de Cristo (500 a.C.-500 d.C.) Las personas Guangala producían figuras de cerámica de alta calidad artística, las cuales representaban humanos y una diversidad de animales. Además, la gente Guangala producía figuras con formas humanas combinadas con atributos animales, el enfoque principal del estudio.

El análisis del profesor Uribe, desarrolló una metodología desde la semiótica para interpretar el record material de la cultura Guangala desde una perspectiva de la organización simbólica de la realidad. Uribe ubica el estudio en el contexto regional de una diversidad de culturas avanzadas y complejas con relaciones de intercambio social, material, y de comunicación de valores, símbolos, y prácticas religiosas entre los múltiples grupos que habitaban Mesoamérica y Sur de América.

Los hallazgos principales del libro son muchos. Uribe logra sistematizar y describir la fauna representada en la cerámica para poder sonsacar las relaciones jerárquicas-estructurales que define el mundo zoomórfico de la cultura Guangala. Demuestra, por ejemplo, que la zarigüeya, el jaguar, el jaguar con lengua colgante y los monos, ocuparon un lugar importante en la construcción del mundo simbólico de esta cultura.

También, logra mostrar evidencias de que el mundo Guangala, como otras realidades indígenas, es constituido por principios opuestos en conflicto constante, similares a muchos estudios etnográficos de la región o estudios sobre las formas mitológicas del mundo Americano. Por ejemplo, Chris Crocker (1985) en un estudio bien detallado muestra como los Bororo de Brasil construyen su mundo a través de la dualidad de principios opuestos, el bope (sangre, vitalidad) y el aroe (espíritu), principios dinámicos que se manifiestan en todo aspecto de la vida cotidiana, social, y ritual.

Levi-Strauss (1964) mostró que tales sistemas estructurales duales, demostraban una capacidad intelectual que él llamaba “la ciencia de lo

concreto,” una capacidad dirigida no al desarrollo de sociedades divorciadas de sus contextos naturales, sino hacia una integración íntima entre lo humano y la naturaleza; estos sistemas se definen por una interdependencia total entre los seres naturales, plantas, el paisaje, y el ser humano relaciones que incluían la interpenetración del pensamiento humano con las acciones, cualidades, y “mensajes” de todos los seres vivos de la naturaleza, un fenómeno que Eduardo Kohn (2013) recientemente describe como el “pensamiento” de los bosques.

La implicación de esta literatura antropológica que incluye los aportes de Uribe en el presente texto, reconoce que las sociedades indígenas de Mesoamérica y Sur de América desarrollaron sistemas complejos de vida y conocimiento, sistemas que no se configuran a partir de la ruptura Occidental que separa la cultura de la naturaleza, una ruptura que nos llevó a la etapa concurrente del antropocentrismo, la etapa donde las actividades humanas han empezado a desestabilizar el medio ambiente y poner en riesgo el futuro del ser humano e innumerables especies.

Las culturas indígenas, como Guangala, centro de este libro, desarrollaron sistemas complejos de producción material y organización social apoyados por estructuras simbólicas. Las actividades humanas se realizaban a través de su posicionamiento dentro de una ecología que formaban no solo un mundo de “recursos” sino fuente de identidad, actividades y percepciones religiosas, e intercambios comunicativos.

Por estas razones “funcionales” de diferentes filosofías de vida, el estudio de las figuras zoomórficas de la cultura Guangala es un testimonio de la sabiduría, valores, destrezas, y cosmología de estas personas antiguas, las cuales alcanzaron construir un mundo complejo en intimidad con la ecología y el paisaje, una intimidad social y cosmológica que expresaban a través de estos objetos zoomórficos.

Uribe expresa este punto cuando escribe que: “las sociedades prehistóricas representan un tema de especial complejidad para la investigación, porque la unicidad naturaleza y cultura, plantea una estructura funcional donde convergen de manera articulada: sentimiento y acción humana, pensamiento y lenguaje, conocimiento y arte; así, las relaciones que establecen los hombres entre sí, no son ajenas a las que establece con su medio ambiente”.

En otras palabras, Uribe contextualiza su estudio dentro del debate ecológico. De forma implícita los Guangala representan no solo una forma de vida diferente, sino una posibilidad diferente para Occidente de reformar su modo de vida. Para mí, este libro representa un ejemplo del poder de la antropología para alimentar la imaginación y crear ejemplos de otros modos de vida, otras posibilidades humanas, y específicamente, una manera diferente de vivir en conjunto con la naturaleza.

Por ejemplo, las figuras en este libro no pertenecen a ninguna categoría de “arte primitivo”; son igual complejas como cualquier obra de arte Occidental, pero están dirigidas a una filosofía de vida distinta. Aunque no tenemos acceso a los mitos los cuales trabajaban en conjunto con estas figuras, podemos deducir que las figuras estudiadas en este libro formaban parte de una serie de narraciones profundas donde el destino del ser humano es “escrito” en la cerámica; la cerámica es una superficie para las inscripciones míticas, un medio de la literatura indígena, la literatura original de las Américas.

Los principios representados en estas figuras, como muestra Uribe, son los movimientos, intercambios, e interdependencia entre los animales y los humanos; no solo comparten un medio ambiente sino comparten cuerpos, energías, y ciclos de depredación y alimentación. Las narrativas se basan en la noción de que el cuento es la experiencia de la vida misma, de forma íntima con seres no humanos y humanos, los cuales compartían el mismo mundo ecológico y cosmológico.

En este mundo compartido las diferencias de los humanos con los animales no son ontológicas sino perspectivistas; cada ser lleva su perspectiva en el mundo definido por su cuerpo y las capacidades corporales (Viveiros de Castro, 2011). Por eso, tal vez, las personas Guangala practicaban la deformación craneal y representaban a los cuerpos humanos en su cerámica con “pinturas corporales”, las cuales son parte del complejo de relaciones híbridas entre seres humanos con otros mamíferos.

La metamorfosis del cuerpo, en otras palabras, es una teoría cosmológica de diferenciación dentro de un mundo social donde todos los seres comparten la “condición humana,” el principio central de la filosofía perspectivista del ser.

A veces, pienso, que la sociedad moderna olvidó los aportes y logros de las sociedades llamadas prehistóricas, las cuales, aunque carecen de

muchas características de las sociedades “modernas” vivían a través de sus propias costumbres, conocimientos, y prácticas culturales, no de modo inferior a la sociedad moderna sino de modo diferente.

Uno de los rasgos definitivos del ser humano moderno es su arrogancia y fe en la tecnología y la ciencia para poder continuar dominando la naturaleza y hacerla conformar a sus deseos caprichosos. La cultura Guangala nos hace recordar que el ser humano es, en primer lugar, un animal, y como animal está sujeto a leyes naturales como otros organismos del planeta.

El libro de Uribe nos demuestra la belleza, sabiduría, y misterio por lo cual las personas de la cultura Guangala imaginaban y actuaban en su mundo a través de relaciones semióticas-sociales con los animales. Para Guangala como para nosotros el ser humano es un animal incompleto sin otros animales con los cuales se completa su humanidad y le acompañan en su viaje hacia el otro mundo.

Michael A. Uzendoski
Docente-Investigador Facultad Latinoamericana
de Ciencias Sociales- Ecuador

Bibliografía

- Crocker, Jon Christopher (1985). *Vital souls: Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism*. Prefacio de Maybury-Lewis, David. Tucson: University of Arizona Press.
- Kohn, Eduardo (2013). *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. University of California Press.
- Lévi-Strauss, Claude (1964). *El pensamiento salvaje*. México, DF: Fondo de Cultura Económica.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2011). *Metafísicas caníbales: Líneas de antropología postestructural*. MintRight Inc.

Introducción

La arqueología y el patrimonio cultural

La arqueología, como disciplina científica, estudia las sociedades del pasado y sus cambios a partir de los restos de cultura material, contribuyendo de manera significativa a entender la interacción humana en el medio ambiente. Esto le ha posibilitado al arqueólogo conjeturar cómo y por qué se originaron los cambios sociales en las sociedades pasadas. A su vez, la arqueología, no sólo hace una aproximación al pasado desde el presente, sino que también es una disciplina que contribuye a establecer referentes simbólicos sobre el patrimonio cultural de una nación.

De esta manera, el patrimonio de una nación constituye un legado espacio-temporal que comprende diferentes escalas de intervención humana sobre el medio ambiente, las cuales proporcionan invaluable información sobre procesos sociales que se remontan milenios atrás, y que son posibles de comprenderlas en el presente gracias a disciplinas como la arqueología.

El patrimonio, entonces, puede ser definido como el resultado de la técnica y la acción humana en interacción con el medio ambiente. Su materialización se expresa en acervos inmateriales como costumbres y tradiciones; y en bienes materiales –muebles e inmuebles– que representan diferentes períodos históricos, artísticos, arquitectónicos, urbanos, arqueológicos, ambientales, ecológicos, lingüísticos, musicales, audiovisuales, científicos, literarios, museológicos y antropológicos que son símbolos de la identidad de una nación.

Desde esta perspectiva, el patrimonio cultural es un acumulado de elementos materiales e inmateriales que caracterizan a una sociedad o grupo humano en permanente proceso de crecimiento, transformación y enriquecimiento de su patrimonio. El patrimonio, es susceptible de ser transmitido de generación a generación, lo que constituye para cada grupo social y para cada sociedad, los referentes fundamentales con los cuales

enfrenta su situación cultural. Además, debe comprendérselo como referente privilegiado de la memoria, que contiene los vestigios del pasado y propicia su lectura y apropiación social en el presente. En esta medida, los objetos, valores y lugares que constituyen el patrimonio cultural tienen como misión, servir a la conformación de la identidad de los diferentes pueblos y comunidades.

Debido a ello, la presente investigación, resalta el valor patrimonial-simbólico que presentan las expresiones figurativas de la cultura Guangala custodiadas en las colecciones del Museo Casa del Alabado (Quito), Museo Nacional del Ecuador (Quito), Museo Antropológico y Arte Contemporáneo del Ecuador (Guayaquil), en la Colección Arqueológica Weilbauer, (Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito) y en la Reserva Arqueológica del Museo Nacional (Quito).

El Período de Desarrollo Regional

El marco referencial en el cual se circunscribe la presente investigación forma parte del contexto cronológico del Período de Desarrollo Regional, datado entre el siglo quinto antes de Cristo y el siglo noveno después de Cristo (Meggers, 1966). Este Período se caracterizó por un alto nivel de desarrollo técnico y cultural, y una organización social y política basada en relaciones de parentesco; al igual que una notable descentralización territorial evidenciada en la expansión y acceso a diversos ecosistemas en los Andes.

Los patrones de asentamiento se caracterizan por ser dispersos y tener pequeñas viviendas, originando arquitecturas dispersas, facilitando la vida en los valles interandinos (Llanos, 1995; Reichel-Dolmatoff, 1997; Porras, 1980).

La economía de este Período está basada en la agricultura, caza y recolección de especies silvestres, producción de cerámicas, el trabajo de la metalurgia, y otras actividades que no fueron posibles de documentar en la evidencia arqueológica; salvo aquellas que sugieren un generación de excedentes agrícolas, que permitieron articular una importante red de intercambio entre las tierras altas de los andes y las tierras bajas del continente suramericano (Rodríguez, 2005; Langebaek, 1998; Stothert, 1998; Stothert et al., 1998; Reichel-Dolmatoff, 1997).

La cultura Guangala

El Período de Desarrollo Regional en la Costa del Ecuador¹ está compuesto por la cultura Tolita y Tiaone en la costa de Esmeraldas, Jama-Coaque y Bahía en la costa de Manabí, y Guangala localizada en el centro de la provincia de Manabí, extendiéndose por la provincia del Guayas y Santa Elena. Tejar-Daule en la cuenca del río Guayas y la fase Jambelí en la provincia del Oro. Todas estas con características únicas y diferentes entre sí, hizo de la costa ecuatoriana, en épocas prehispánicas, una importante área con una alta diversidad étnica y cultural.

Las investigaciones arqueológicas en la costa ecuatoriana permiten definir que la cultura Guangala fue inicialmente establecida por Gooffrey Bushnell² (1951). Bushnell argumenta que la cerámica Guangala tiene similitudes estilísticas de la cultura Chorrera de Engorroy³. Es muy posible que los cerros de Colonche le permitieron establecer contacto con la cultura Daule, con la que guarda similitudes estilísticas (Gutiérrez, 2002).

Guangala, clasificada en el Período de Desarrollo Regional, se asentó al sur de las actuales provincias de Manabí, Santa Elena y el Guayas, con un patrón de dispersión desde la isla de La Plata, hasta el norte del Golfo de Guayaquil (Meggers, 1966: 69; Porras, 1987: 95; Gutiérrez, 2002: 124; Estrada, 1957; Paulsen, 1982; Mc Dougle, 1967; Meggers et al., 1966). Hasta la fecha, no ha sido posible establecer con exactitud una cronología que permita ubicar a este grupo humano en el tiempo y en el espacio, debido a la insuficiente información para la debida reconstrucción cronológica y espacial por la costa ecuatoriana. Lo cierto, es que, Guangala, aparentemente, es una cultura desarrollada entre el siglo V a. C hasta el siglo V d. C.

- 1 Gutiérrez (2009: 113) toma como referente cronológico para definir el Período de Desarrollo Regional en Ecuador el siglo IV a. C. y el siglo III d. C. Cabe anotar que la cronología en este Período no es aún muy clara, nuevas investigaciones en el futuro ayudarán a definir con más precisión su cronología.
- 2 Bushnell realizó excavaciones en la parroquia de Guangala, cantón Santa Elena (Zeller, 1964: 54) e igualmente en el sitio de La Libertad (Gutiérrez, 2002: 124).
- 3 La cultura Chorrera se ubica en el Período Formativo Tardío, entre el 1600 y el 500 a. C. (Meggers, 1966).

Este vacío cronológico se debe a que los modelos de ocupación humana y su periodización constituyen un gran reto para la arqueología contemporánea; ya que su estudio e interpretación exige experticia académica y un compromiso investigativo exhaustivo para abordar la complejidad que subyace, al momento de determinar etapas de ocupación y características distintivas que marcan la transición de un Período a otro (Rojas, 2008; Castaño y Van der Hammen, 2010; Correal, 1990; Sanoja y Vargas, 2007; Brunhs, 2007; Bate, 1998). Esta situación se evidencia de igual manera en la arqueología de la costa ecuatoriana, identificándose cierta carencia al reflexionar sobre los modelos de ocupación humana. Empero, no es interés de la investigación conjeturar sobre los modelos de ocupación; se trata más bien, de una reflexión que permita orientar futuras investigaciones en este campo de la arqueología ecuatoriana.

Otro factor a tener en cuenta es la carencia de estudios cuyos objetivos estén direccionados a investigar la relación establecida por el hombre prehispánico y su medio ambiente, no en sentido de acceder, explotar y transformar el paisaje costero, sino de profundizar la relación existente entre el ámbito natural y el simbólico. Esta relación posibilita conjeturar, si fue a partir del entorno natural que el hombre prehispánico fundó el sistema simbólico que estructuró su cultura y le dio forma a sus prácticas sociales; entre ellas, la interrelación con sus pares, su entorno natural y la religión, entre otras.

La mayor parte de estas interacciones se han materializado en hechos sociales y simbólicos. La primera de ellas conserva las formas y maneras de relacionarse con los seres humanos y su entorno físico-natural; la segunda por el contrario está estrechamente ligada a la construcción del mundo religioso, simbólico y mítico explicando todo aquello donde la razón lógica e instrumental no accede, pero que le es real a su mirada.

El abandono de estas temáticas en la arqueología, se debe a que en su mayoría, los estudios sobre culturas prehispánicas se han enfocado en la investigación e interpretación del uso del suelo y la accesibilidad a diversos recursos del medio ambiente, como elementos que proporcionaron un próspero escenario para el desarrollo de los grupos humanos y sus estructuras sociopolíticas.

De estas interpretaciones se destaca el alto nivel de complejización social en Mesoamérica y Suramérica, como parte de un sistema de control

de tierras y el acceso a diversos recursos ambientales: la fauna como recurso alimenticio, o como parte del prestigio social, uso ritual y simbólico, derivando importantes desarrollos culturales como se reporta para el área Maya en Mesoamérica y los Incas en Suramérica (Reichel-Dolmatoff, 1997).

Es así que el devenir de la cultura en las sociedades prehispánicas representa un tema de especial complejidad para la investigación, porque la cualidad única de la naturaleza y la cultura, plantea una estructura funcional donde convergen articuladamente: sentimiento y acción humana, pensamiento y lenguaje, conocimiento y arte; así, las relaciones que establecen entre los hombres, no son ajenas a las que establece con el medio ambiente. Debido a ello, las formas de clasificar y representar la fauna, presentan su grado de utilidad para interpretar los sistemas simbólicos (Lévi-Strauss, 1987,1962).

El planteamiento del problema en el que se basó la investigación es el resultado de la carencia de estudios dedicados a la iconografía en las culturas prehispánicas, como elemento o vehículo de comprensión de las inscripciones discursivas del mundo religioso y simbólico. Vale añadir que la representación zoomorfa como iconografía es la huella de prácticas, creencias, memorias y figuraciones de la cultura (Rivera, 2006).

La búsqueda de elementos que posibiliten conjeturar la relación simbólica de la representación zoomorfa en la cultura Guangala, llevó a plantear las siguientes preguntas: ¿Qué tipo de elementos zoomorfos son representados en la cerámica de la cultura arqueológica Guangala? ¿Cuáles son las representaciones zoomorfas más recurrentes en la cerámica Guangala? ¿Qué tipo de representaciones podrían ser consideradas como elementos estructurales del mundo simbólico de la cultura Guangala?

Planteando estas interrogantes, la investigación se guio bajo la hipótesis de que las representaciones zoomorfas plasmadas con más regularidad en la cerámica de la cultura Guangala y sus respectivos elementos, constituyeron elementos vitales para la cimentación de un sistema de representación religiosa cuya función social consistía en regular la vida terrenal y espiritual.

El objetivo general de la investigación pretende, por lo tanto, realizar un análisis pre-iconográfico de las representaciones zoomorfas en la cerámica Guangala e indagar en posibles explicaciones interpretativas del uso de la fauna como elemento simbólico. De igual manera, se propone sistematizar

y describir la fauna representada en la cerámica para determinar su estatus dentro del sistema de valoraciones simbólicas de la cultura Guangala.

Para lograr el objetivo de la investigación y corroborar la hipótesis planteada, se analizaron 305 piezas con representación zoomorfa, que permitan obtener datos sobre el uso simbólico de la fauna en la cultura Guangala, y de esta manera identificar su iconografía en el material cerámico.

La investigación está dividida en cuatro partes. La primera es el Marco referencial, el cual, a su vez, se ha dividido en dos capítulos: I) El Período de Desarrollo Regional y II) La cultura arqueológica Guangala. La segunda parte es La representación zoomorfa en la cultura Guangala dividida en tres capítulos: I) Marco teórico, conceptual y metodológico; II) Clasificación y sistematización de la muestra cerámica; III) Interpretación de la representación zoomorfa en la cultura Guangala y finalmente se concluye con las Reflexiones finales.

En el Marco referencial se describe el Período de Desarrollo Regional (capítulo I), en el cual se abordan las principales características técnicas y culturales desarrolladas por las culturas prehispánicas en este Período; se describe la organización social y política: los patrones de asentamiento; y las prácticas religiosas y funerarias. También se hace un recuento de los adelantos en la agricultura y las relaciones comerciales establecidas entre las tierras bajas y las áreas montañosas. Se finaliza con un cuadro que identifica las culturas y su cronología en la costa ecuatoriana.

El capítulo II dedicado a la cultura arqueológica Guangala se define el espacio y el tiempo arqueológico de la cultura; se aborda conceptualmente la noción de paisaje cultural en la investigación y se caracterizan las condiciones físicas y ambientales de la costa central ecuatoriana; se identifica los patrones de asentamiento, la organización social y las prácticas religiosas y funerarias. Además, en este capítulo se incluyen la definición de las prácticas económicas de subsistencia en los sitios arqueológicos de la línea costera y los de tierra adentro, y se definen las principales características de la cerámica Guangala.

En el primer capítulo de la segunda parte, Marco teórico, conceptual y metodológico, se realiza un recuento de los estudios iconográficos en la arqueología ecuatoriana; prosiguiendo con el abordaje de la iconografía y la iconología como manera de establecer las bases teóricas, metodológicas y conceptuales para un estudio de la representación zoomorfa en la cultura

Guangala. Además se definen conceptos como la iconografía, la iconología y se propone una forma de abordar e interpretar la cultura material arqueológica desde la semiótica.

A su vez, se precisa la definición de signo, sus funciones y su funcionamiento, accediendo a determinar los tres niveles de la semiótica. Construyendo la función y el funcionamiento del signo en los objetos de la cultura material arqueológica, se propone el objeto arqueológico como huella de un código semiótico. En este capítulo se aborda el signo como estructuración de la realidad a partir del stimulus y el significante de los objetos; se trabaja sobre el concepto de significado y referente. Finalmente se explica la procedencia de la muestra cerámica, su clasificación y sistematización.

El segundo capítulo, Clasificación y sistematización de la muestra cerámica, comprende las convenciones iconográficas del análisis, se presenta la muestra cerámica desde la estadística y se aborda el tema de la iconografía en la cultura Guangala. Finalmente, se prosigue al análisis de los objetos cerámicos, las descripciones de sus rasgos característicos, y la interpretación de su representación zoomorfa, abordando sus significados e interpretaciones simbólicas.

El tercer capítulo, Interpretación de la representación zoomorfa en la cultura Guangala está dedicado a las consideraciones finales, se exponen los elementos iconográficos que se hallaron en la investigación, y se concluye con una sucesión hipotética sobre el significado de la fauna al interior de la cultura Guangala.

El Período de Desarrollo Regional

Introducción

El Período de Desarrollo Regional (DR) ha sido ubicado cronológicamente entre el siglo V a. C y el siglo IX d. C⁴ (Meggers, 1966). Este Período tuvo una serie de características culturales que determinaron un alto nivel de desarrollo técnico y una organización sociopolítica sin precedente alguno en las fases anteriores a éste (Reichel-Dolmatoff, 1997; Porras, 1980: 137).

Dentro de las características culturales se destaca un avance técnico que no fue igual para los grupos humanos pertenecientes al Período en el continente suramericano, quizás esto se debió a factores ambientales y ecológicos que ocasionaron una organización social alrededor de reducidos espacios o causas relacionadas a condiciones ambientales heterogéneas, como las que experimentan los Andes Septentrionales.

Se podría sostener, también, que el Período de Desarrollo Regional se caracterizó por una organización social y política basada en relaciones de parentesco y en la agudeza de grupos o familias que poblaron las vertientes de la cordillera de los Andes y sus valles interandinos. Las evidencias materiales excavadas en contextos arqueológicos, cuya cronología se ajusta a la definida para el Período en cuestión, sugieren el origen de una descentralización territorial que habría facilitado la expansión y el acceso

4 Gutiérrez (2009: 113) toma como referente cronológico para definir el Período de Desarrollo Regional en Ecuador el siglo IV a. C. y el siglo III d. C. Es de anotar que la cronología en este Período no es aún muy clara, nuevas investigaciones en el futuro ayudarán a definir con más precisión su cronología.

a diversos ecosistemas en los Andes, creando un patrón de asentamiento disperso de pequeñas viviendas entre la costa y los valles de tierra adentro. Esto originó el inicio de arquitecturas prehispánicas dispersas en los paisajes andinos con características propias, facilitando un patrón de asentamiento en los valles interandinos de Suramérica (Llanos, 1995).

Durante este Período la economía de los grupos humanos se basó en la agricultura, la caza y la recolección de especies silvestres comestibles; en la producción alfarera; en el trabajo de la metalurgia; y otras actividades que lamentablemente no fue posible documentarlas en el material arqueológico, salvo aquellas que fueron producto de la generación de excedentes agrícolas, permitiendo a estos grupos humanos articular una importante red de intercambio entre la costa, la sierra y las tierras bajas del continente suramericano (Rodríguez, 2005; Langebaek, 1998; Stothert et al., 1998; Reichel-Dolmatoff, 1997).

Es pertinente mencionar que la secuencia de ocupación humana en el Período de Desarrollo Regional en la costa del Ecuador está constituida por diversas expresiones culturales, entre ellas: Tolita y Tiaone en la costa de Esmeraldas; Jama-Coaque y Bahía en la costa de Manabí; Guangala en el centro de la provincia de Manabí, extendiéndose por la provincia del Guayas y Santa Elena; Tejar-Daule en la cuenca del río Guayas; y la fase Jambelí en la provincia del Oro, como se indica en la siguiente tabla:

Tabla 1.

Cronología del Período de Desarrollo Regional en la costa del Ecuador

Período de Desarrollo Regional	500 d.C.	Las Cruces	Transición	Jama Coaque II	Bahía II	Guangala	Milagro-Quevedo
	400 d.C.			Jama Coaque I			Tejar-Daule
	300 d.C.	Tolita	Tiaone				
	200 d.C.	Tardío					
	100 d.C.	Tolita	Chévele		Bahía I		
	0	Transición					
	100 a.C.						
	200 a.C.						
	300 a.C.	Tolita	Tachina				
	400 a.C.	temprano					
500 a.C.							

Fuente: Gutiérrez, 2009: 19

Algunos investigadores argumentan que el Período de Desarrollo Regional en Ecuador no alcanzó un perfeccionamiento en el uso de técnicas para el manejo del medio ambiente en la región costera, teoría basada en la comparación de la evidencia material de las Fases de la cultura Tumaco-La Tolita y Jama-Coaque, asentadas en el norte de la provincia de Esmeraldas y cuya cerámica supera estilísticamente a las culturas Jambelí en la provincia del Oro, y a la cultura de Tejar-Daule en la cuenca del río Guayas (Porras, 1980: 138). A mi criterio este hecho no responde a un atraso o superioridad cultural; es más bien, una respuesta a las necesidades adaptativas del hombre al ambiente, lo que plantea la existencia de una notable heterogeneidad de prácticas y maneras de ocupar el espacio.

Para el caso particular de Ecuador se ha registrado una serie de sucesos de carácter catastrófico que alteraron las condiciones de vida de los grupos humanos asentados en diversos lugares del país. El primero de ellos fue la erupción volcánica del Pululahua en el año 355 a. C., a partir de los depósitos de tefra volcánica. La magnitud de esta erupción cubrió toda la parte noroccidental del Ecuador, el valle del río Jama en la costa norte y la montaña occidental de la sierra norte ecuatoriana (Gutiérrez, 2002).

A partir del siglo II a. C., ocurrió un nuevo evento cuyas alteraciones geográficas tuvieron como resultado el aumento del nivel del mar, ocasionando la modificación de los perfiles costeros lo que conllevó a un cambio en la salinidad de las aguas del Golfo de Guayaquil y una notable expansión del sistema de manglares (Marcos, Álvarez y Spinolo, 1994 citados por Gutiérrez, 2002: 81). Hechos naturales que posiblemente alteraron el estilo de vida de estos grupos humanos, planteando retos para su subsistencia y produciendo cambios en sus estructuras sociales y sus modos de existencia.

La organización social y política

No es muy clara aún la organización política y social de los grupos humanos que habitaron en este Período de la historia prehispánica, ya que no existen suficientes investigaciones que informen estos fenómenos. La carencia de evidencias materiales hace aún más difícil determinar cómo se organizaron estos grupos humanos. Aun así, se han podido determi-

nar algunas características bajo las cuales se estableció su organización sociopolítica: la cual se basó en relaciones de parentesco (Porras, 1980).

Las relaciones de parentesco ocurrieron de dos maneras: consanguínea o parentesco por afinidad. La primera de ellas estuvo dada por una relación entre personas unidas por un vínculo de sangre a partir de un ascendiente en común. La segunda relación, y quizá una de las más convenientes para estos grupos humanos, fue la del parentesco por afinidad estableciendo vínculos entre dos personas y sus familias a partir de nupcias, lo que conllevaba a la reciprocidad entre cónyuges y sus familias. Este acto habría posibilitado la expansión territorial y el acceso a recursos ambientalmente óptimos para el desarrollo de la nascente organización política (Porras, 1980).

No aseguro que para el caso ecuatoriano las relaciones de parentesco hayan permitido un proceso de cambios experimentados en la organización social de los grupos en esta época experimentaran un cambio en su organización social, y el surgimiento de una estructura política de señoríos o cacicazgos, como sí se evidenciaría en la fase subsiguiente al Período de Desarrollo Regional.

Considero que las relaciones de parentesco buscaban responder al establecimiento de alianzas entre familias del mismo orden étnico, para adquirir una mayor movilidad y acceso a diversos ecosistemas con la finalidad de explotarlos. También la organización social a partir del parentesco me permite inferir que no sólo se facilitó el acceso a la tierra y los recursos naturales, sino que pudo haber dado origen a una especialización en los oficios cotidianos, de ahí la diversidad de formas dentro de un mismo estilo cerámico.

De la misma manera pienso que es arriesgado plantear el origen de guerras entre diferentes grupos étnicos a partir de esta organización sociopolítica; o por el contrario, tampoco es procedente argumentar que la actividad bélica no existió en este Período debido al hallazgo de evidencias materiales que Marcos (1965) presenta sobre la cultura Guangala. Aparte de los cuerpos esqueléticos de varios individuos excavados en el contexto funerario Los Cerritos. Los cuerpos allí sepultados presentaban evidencias que sugieren heridas ocasionadas por puntas de proyectil. Marcos sostiene que la existencia de actividades bélicas fue el inicio de los Señoríos de la costa ecuatoriana al inicio del Período de los DR.

Estas puntas de proyectil muestran una tradición lítica ubicada en Cañar y Azuay, por lo que se deduce que pobladores de esta región efectuaron ataques a las poblaciones de la Península de Santa Elena (Marcos, 1995: 113). Sin embargo, al no existir suficiente información y evidencias arqueológicas no ha sido posible aseverar lo que sostiene Marcos (1995b), pero abre la puerta a discusiones futuras frente a este tema en la arqueología ecuatoriana.

Sobre la organización política y social en el Período de los DR vale la pena detenerse en los postulados de Rodríguez (2005), quien sugiere que el Período comprendido entre el año 700 a. C., y 1550 d. C., se desarrolló en Sur América un sistema sociopolítico basado en dos modos de vida: el igualitario mixto⁵ y el jerárquico-cacical. El primero de ellos caracterizado por dar origen a procesos sociales y políticos, al respecto propone:

La vida sedentaria en aldeas, la agricultura de especies domesticadas comestibles, la generación de plusproductos alimenticios, surgimientos de formas de diversificación y especialización laboral (agricultura, alfarería, etc.), la relativa centralización de la organización del trabajo, la intensificación del trueque inter e intragrupal, especialmente de materias primas y bienes manufacturados y la creación de redes de intercambio permanente, la expansión territorial, el aumento en la densidad y estabilidad de la población, el mejoramiento de las condiciones de vida de la población, el incremento de las actividades ceremoniales y una planificación del trabajo más estricta (Rodríguez, 2005: 25).

Podría concluir que esta organización social, basada en la cooperación y alianza natural o en las relaciones de parentesco (consanguíneo o pactado) entre grupos o familias, buscó garantizar la existencia del grupo humano por medio de la cohesión social, el manejo del suelo y el acceso a los recursos, el control territorial, elementos fundamentales para el establecimiento de sistemas sociales permitiendo la división social del trabajo y la vida aldeana. Estos procesos no se habrían desarrollado sin la cooperación

5 Para *efectos* del presente texto sólo se define el sistema igualitario mixto, ya que la fecha más temprana citada por el autor data del Período de Desarrollo Regional en Ecuador, característico por sociedades cuya organización política estuvo estructurada en un modo de vida donde las relaciones de parentesco actuaban como elemento de cohesión social; tesis que no discrepa de la propuesta realizada por Porras (1980) para la costa ecuatoriana y de Reichel-Dolmatoff (1997) para la costa Caribe colombiana.

social, elemento esencial para la conformación y afianzamiento territorial en el Período de Desarrollo Regional, permitiendo la consolidación y expansión de los grupos asentados en la Costa ecuatoriana y las vertientes cordilleranas de Chongón, Colonche y Paján.

Los patrones de asentamiento

Los patrones de asentamiento presentan características heterogéneas, producto de la existencia de varios grupos humanos que se desplegaron en este Período de la arqueología suramericana. La ocupación del espacio respondió a las necesidades de cada agrupación humana. Así por ejemplo, se desarrolló todo un sistema de obras públicas e infraestructuras asociadas a la agricultura, la religión y las vías de comunicación, marcando pautas y diferentes características entre grupos culturales. Estos patrones de asentamiento fueron originados por un proceso de desplazamiento en las costas y tierras bajas, hacia el interior de los valles interandinos alrededor del siglo VI antes de Cristo y un incremento en el siglo V (Rodríguez, 2005). La nueva forma de habitar el espacio se caracterizó por un patrón disperso y de pequeñas viviendas que albergaban una o varias familias conformando una pequeña aldea alrededor de tierras fértiles destinadas a la agricultura, o talleres de especialistas en la alfarería, orfebrería o utillaje para la explotación del medio ambiente.

Es importante resaltar que el patrón de asentamiento marcó un proceso donde la organización política adquirió un nivel substancial, teniendo como efecto la descentralización y acceso a un territorio más amplio y extenso, adjudicándose una mayor importancia a diferentes pisos ecológicos. Reichel-Dolmatoff (1997: 117) sostiene que esta probable adaptación ecológica causó la expansión sobre las vertientes tropicales y subtropicales de la población, construyendo sus viviendas esparcidas, en ocasiones solitarias o en grupos de parentelas ocupando tres o cuatro viviendas cohesionadas a una extensa familia.

La tesis de Marcos (1995b) sobre la beligerancia en este Período cobra especial interés para explicar la expansión territorial y la eclosión poblacional de los grupos humanos asentados en las tierras bajas de la costa ecuatoriana. Esta tesis presenta indicios sobre las causas del aumen-

to poblacional, uno de ellos fue asegurar que la guerra fue la respuesta al aumento poblacional, sin embargo, me inclino a creer en la tesis de McDougale (1967) y Paulsen (1982), los cuales proponen que el aumento de la pluviosidad a partir del 500 a. C., ocasionó una notable mejora en las condiciones edafológicas, favoreciendo el cultivo del maíz y su intensificación en las laderas andinas.

Este fenómeno natural también ha sido registrado en la fase II de la sociedad de San Agustín⁶ hacia el 50 a. C. y 550 d. C. (Rodríguez, 2005). En el caso de la cultura Guangala, Marcos (1965) sostiene que la presencia de utensilios como metates, manos de moler, ralladores, así como la construcción y uso de sistemas de albarradas, apuntaban a la existencia de un sistema mixto de subsistencia entre la agricultura, la caza y la pesca. Algunas evidencias de pesca y agricultura también son expuestas por Reitz y Masucci (2004) en el valle del río Azúcar y por Stothert, Sánchez y Veintimilla (1998) en la cordillera Chongón-Colonche.

Quizá sea este fenómeno natural el causante del aumento poblacional, así como del surgimiento de patrones de asentamientos dispersos, característicos en este Período de la historia prehispánica ecuatoriana y, también del origen de la diversidad de formas y estilos cerámicos propios. Infiero que este nuevo orden espacial y la expansión territorial que incluía diversos recursos ambientales, buscaba en primera instancia, sostener el naciente orden político basado en las relaciones de parentesco y, atender a las necesidades alimenticias de una sociedad en constante crecimiento demográfico.

La investigación de Reitz y Masucci (2004) aporta valiosa información acompañada de evidencias materiales de la cultura Guangala excavadas en el valle del río Azúcar, probando la existencia de la penetración de pequeños grupos o familias hacia el interior de los valles interandinos, convalidando la hipótesis de Reichel-Dolmatoff (1997) y Porras (1980) sobre la existencia en el Período de Desarrollo Regional de movimientos humanos hacia los valles montañosos de los sistemas cordilleranos.

El material cultural de las excavaciones llevadas a cabo en el valle del río Azúcar, en especial las de los sitios 30 y 47, ayudan a sostener la tesis

6 La sociedad de San Agustín se desarrolló en el suroccidente colombiano hacia el 1000 a. C.-1500 d. C.

que en el Período de Desarrollo Regional existió movilidad poblacional desde las tierras bajas a las laderas cordilleranas.

Evidencias óseas halladas en estos sitios sugieren que la dieta se basó en el consumo de peces marinos, algunos de ellos de grandes proporciones lo que evidencia que se trataba de animales de aguas profundas, dando a entender acerca de una especialización en la navegación a mar abierto (Reitz y Masucci, 2004: 166).

A juzgar por la evidencia ósea (Reitz y Masucci, 2004; Stothert, Sánchez y Veintimilla, 1998) en los sitios montañosos ocupados por la cultura Guangala, se presume que debió existir un contacto entre la población asentada en la costa, y aquellas familias asentadas al interior de los valles de la llanura media y alta del sistema montañoso costero. Las evidencias apuntan a que el uso de los recursos marinos no fue esporádico, sino bastante frecuente y prolongado; por lo que se infiere la existencia de una organización social para el transporte de especies marinas, afianzando un continuo contacto con las tierras bajas de la costa ecuatoriana (Reitz y Masucci, 2004; Stothert, Sánchez y Veintimilla, 1998).

Las evidencias arqueológicas halladas en los sitios 30 y 47 del valle del río Azúcar, posibilitan deducir que en el Período de DR de la costa ecuatoriana, la cultura Guangala se asentó en los valles de las tierras bajas costeras, cercanas a la línea de costa y en las tierras elevadas como Chongón y Colonche (Reitz y Masucci, 2004). Esta situación dio origen a un estilo de vida mixto; es decir, una tendencia al aprovechamiento de los recursos provenientes del medio costero y aquellos que existían en los valles de tierra adentro. Las evidencias materiales apoyan la tesis de que se trató de un Período con una tendencia a los movimientos al interior de los valles y un intercambio continuo entre las tierras bajas de la costa y las laderas andinas (Reichel-Dolmatoff, 1997; Porras, 1980).

Las prácticas religiosas

Aún es escasa la información sobre las prácticas que se efectuaron en el Período de Desarrollo Regional, pero a partir de información de otros países latinoamericanos, intentaré realizar una caracterización que facilite la comprensión a grandes trazos de algunas prácticas religiosas desarrolla-

das en este Período. No se trata de substituir las expresiones que desarrollaron los grupos humanos de la costa ecuatoriana; sino más bien, de comprender el fenómeno religioso y las prácticas rituales que lo acompañaron.

Se ha argumentado que la vida en aldeas, en el Período de Desarrollo Regional, permitió el surgimiento de una importante clase religiosa, a la cual se le confió el designio religioso para dirigir a la comunidad en sus prácticas y rituales, considerándolos como intermediarios entre el hombre y las fuerzas sobrenaturales (Piña Chan, 1985: 133). Esta clase de hombres y/o mujeres, habrían develado las interpretaciones de la realidad a partir de la existencia y el obrar de fuerzas sobrehumanas a las que la imaginación dio la forma sensible y corpórea de deidades (Westheim, 1991: 14).

La vasta presencia de múltiples representaciones zoomorfas y antropozoomorfas en el Desarrollo Regional, permite deducir que el mundo simbólico y religioso de estos grupos humanos se basó en la construcción figurativa de animales, esto guarda similitud, por ejemplo, con la cerámica de las culturas Tolita, Jama-Coaque y la misma Guangala, donde existen múltiples representaciones en las que se evidencian escenas de animales y fusiones con el ser humano.

Paul Westheim (1991: 13-35) sostiene que los animales existentes en el registro material arqueológico, son expresiones de conceptos mágico-míticos, símbolos que forman parte de representaciones divinas o concepciones metafísicas del hombre prehispánico. Estas representaciones mágico-míticas constituyen una realidad idéntica e inmutable desde la misma existencia del mundo; lo que cambiaría son las formas y maneras de la interpretación, a través de las cuales el hombre realiza un esfuerzo por develar el misterio de la realidad.

Sin duda, estas representaciones lograron afianzar importantes sistemas mítico-religiosos en el Período de Desarrollo Regional en la América prehispánica, formando parte de una estructura simbólica de deidades como lo sostienen algunos autores (Gutiérrez, 2002; Watson et al., 1981). Las representaciones poseen un valor simbólico, religioso y social como lo expresa Dumont (et al., 2010), y más aún, serían representaciones simbólicas de conceptos que afianzaron la cosmovisión socio religiosa de los grupos prehispánicos (Ugalde, 2009; Velandia, 1994; Llanos, 1995).

De ser correctas las anteriores interpretaciones, estaría ante el uso de algunos animales como elementos de religiosidad; es decir, que los gru-

pos prehispánicos realizaron culto frente a cierto tipo de animales como los felinos, murciélagos, rapaces, ranas y serpientes (Legast, 1987). Así, el panteón prehispánico en diversos períodos de la historia humana, habría estado compuesto por animales, cuyo culto constituyó un sistema religioso que se expresa en las representaciones zoomorfas dentro de un sistema de códigos culturales.

Frente a estas interpretaciones de la fauna como elemento de culto, Rivera argumenta que el culto es la constatación de la ideología, “[...] la cristalización de la tendencia a proyectar en el universo los significados del orden social construido por los hombres” (Rivera, 1990: 101). Para este investigador, la concepción religiosa buscaba legitimar la correlación entre el mundo natural y el mundo social.

Para Legast (1987) la concepción religiosa constituye una construcción del mundo mítico en la cultura Tairona, en este caso se trata de la constatación de una ideología religiosa, lo que es para Westheim (1991) una interpretación de la realidad que presenció el hombre prehispánico. Ugalde (2009) argumenta que la representación iconográfica en la cultura Tolita, simboliza la concepción del universo más allá que una simple expresión de la vida cotidiana y su relación con el medio ambiente como lo expresa Sánchez Montañés (1981).

Desde estas perspectivas interpretativas, considero que la representación zoomorfa en la cultura Guangala pudo haber reafirmado sus creencias, mitos y prácticas religiosas. Ésta pudo haber configurado su mundo simbólico y cosmogónico como elemento esencial para explicar los fenómenos asociados a la realidad del hombre prehispánico en este Período.

Es importante mencionar que muchos de estos seres míticos se componen de diversas partes corpóreas de animales; así por ejemplo, se observa en el material cerámico de la cultura Tairona la hibridez de animales como ave y serpiente, reptil y anfibio o ave y pez (Legast, 1980). También es posible observar estas combinaciones en el material de la cultura Tuma-co-La Tolita; felino y reptil, hombre y felino o felino y águila. Asociaciones que también son claras en el material cerámico de la cultura Guangala, estableciendo una correlación entre el mundo natural y el mundo social.

Estas combinaciones míticas también abren la posibilidad para plantear que en el Período de Desarrollo Regional no solo se establecieron contactos con otras culturas de la costa ecuatoriana; también se estable-

ció contactos con culturas centroamericanas ya que la representación del “Monstruo divinidad de la lluvia” en la cultura Guangala, es un rasgo iconográfico que la asocia con la forma de Tláloc, la llamada “bigotera” con la lengua colgante presente en la iconografía centroamericana (Gutiérrez, 2009: 131).

Estas representaciones abren la discusión sobre los procesos migratorios e intercambios con el área centroamericana, en especial aquellos que sugieren que el Período de Desarrollo Regional fue un escenario propicio para el intercambio de ideas, técnicas e ideologías religiosas como lo sugieren Porras (1980) y Reichel-Dolmatoff (1997). Este último autor argumenta que para el caso de la cultura Tumaco-La Tolita existió una influencia en el estilo cerámico muy similar al que se observa en piezas centroamericanas. Por ejemplo Legast (1987) hace comparaciones entre la cerámica de la cultura Tairona y piezas cerámicas de Costa Rica y México para establecer la relación combinatoria entre el hombre y el murciélago.

El uso de códigos expresados en la cultura material, en especial las representaciones zoomorfas como elemento de estudio en el sistema cultural Guangala, plantea que la forma animal plasmada en su cerámica podría constituir un sistema de signos religiosos que expresarían la ideología social de este grupo humano. Las interpretaciones hasta ahora giran alrededor del uso simbólico de la fauna como elemento que configuró la estructura religiosa de los grupos prehispánicos.

Prácticas funerarias

Las costumbres funerarias de los grupos que habitaron en el Período de Desarrollo Regional se caracterizaron por un culto a los ancestros, usualmente como una mediación ideológica que justificaba una organización social compleja (Rodríguez, 2005). En las evidencias materiales de estos grupos humanos aparece material cerámico que permiten inferir la existencia de un ceremonialismo no registrado antes en los períodos anteriores, colocando en evidencia una diversidad de prácticas funerarias y cultos asociados a éstas.

Por ejemplo, en la sociedad de San Agustín II (Colombia) las expresiones de un ceremonialismo institucionalizado incluyeron una arquitec-

tura compuesta por la construcción de montículos funerarios, estructuras dolménicas de carácter monumental como temples y tumbas de cancel, con sarcófagos monolíticos que contenían los cuerpos de los individuos que habrían sido las élites gobernantes en esta sociedad. Es importante mencionar que las estructuras funerarias agustinianas, se hallaban alineadas alrededor del volcán de la Horqueta, infiriéndose una cosmovisión de la cultura basada en referentes topográficos que configuraron su territorio (Rodríguez, 2005).

En la cultura arqueológica Tumaco-La Tolita, asentada en la costa pacífica colombo-ecuatoriana, las prácticas funerarias se caracterizaron por la construcción de montículos artificiales de tierra o tolas, en las que eran enterrados los difuntos (Cubillos, 1955 en Ugalde, 2009: 26). Algunos enterramientos en la cultura Tumaco-La Tolita, también registran patrones similares a los hallados en Tumaco, se trata de sepulturas construidas en montículos artificiales en las que se encontraron enterramientos primarios en posición flexionada con escasas ofrendas (Ugalde, 2009).

Otro ejemplo, que permite comprender la heterogeneidad de las prácticas funerarias en este período, es la evidencia material del cementerio La Libertad asociada a la cultura Guangala (Bushnell, 1951). A pesar de no ser muy abundantes, posibilitó conocer que los enterramientos carecían de ofrendas mortuorias. Bravomalo (2006: 96) menciona que los cultos religiosos y las prácticas funerarias de la cultura Guangala son aún indeterminadas por la falta de evidencia que atestigüen su concepción sobre la muerte; al parecer los enterramientos se hacían también dentro de las casas, colocando al difunto en posición de cúbito supino con un mínimo ajuar; hecho que llama la atención, porque quizás hable de la concepción que esta cultura tuvo sobre la muerte, al no enterrar a sus difuntos con abundantes ofrendas (Bravomalo, 2006: 96). Di Capua hace una aproximación al sitio La Libertad mencionando:

En los entierros segundo y tercero que Bushnell (1951: 27) diagnostica como secundarios se encontraron solo calaveras; las del segundo [enterramiento] acompañadas por una concha contenedor de cal y las de tercero asociadas a un tazón roto. En el sexto diagnosticado como el ejemplo mejor de entierro secundario, la calavera estaba sobre un paquete compacto de huesos y acompañada por una aguja de cobre, un pendiente no perforado de concha y un probable taladro de piedra, muy tosco

[...] en otro grupo Bushnell (id.-31) encontró hacinamientos de un solo tipo de huesos (uno de calaveras, otro de piernas, etc.); el autor cita un caso similar encontrado por Jijón y Caamaño en Manabí. El arqueólogo ecuatoriano lo interpretó como probable testigo de sacrificio, al contrario de Bushnell que juzga esta una manera peculiar de tratar los entierros secundarios (Di Capua, 2002: 51-52).

De tal forma, las evidencias materiales halladas en sitios de enterramiento Guangala, no permiten establecer el patrón de enterramiento característico de esta cultura; dejando en evidencia un vacío dispuesto a investigaciones en el futuro que faciliten comprender las prácticas funerarias en el Período de Desarrollo Regional en la costa ecuatoriana; en especial, profundizar sobre las evidencias que dejó la sociedad Guangala y así poder explicar las concepciones religiosas y las prácticas rituales asociadas a la muerte en este período.

La agricultura

Dentro de este tema, el proceso de domesticación de plantas merece ser abordado con más detalle y profundidad, ya que representa uno de los principales hechos sociales de la técnica humana, que a su vez generó una notable transformación de los paisajes andinos. Las evidencias materiales y biológicas han proporcionado importante información sobre este fenómeno desde el Período Formativo⁷, dando visos que la dieta de estas poblaciones (no todas) se habría basado en un sistema mixto: caza, recolección, pesca y una incipiente agricultura, que se desarrolló con mayor experticia en el Período de Desarrollo Regional.

El maíz, alimento que influyó en el desarrollo de las diversas sociedades que habitaron el continente americano, fue introducido desde el Período Formativo. Por ejemplo su *domesticación* en Colombia se registra por primera vez hacia el 4.730 a. C., entre las poblaciones que habitaron en el valle alto del río Calima (departamento del Valle del Cauca), a partir de

7 El concepto del Formativo, inicialmente se introdujo en la prehistoria peruana a finales de la década del 40, para designar el Período durante el cual se inició la adopción de la agricultura. Para una discusión más profunda se recomienda consultar a Luis Guillermo Lumbreras en su libro *The Peoples and Cultures of Ancient Perú* (1974).

la evidencia fósil recuperada en la zona 4B del sitio el Dorado (Monsalve, 1985: 41).

Rodríguez (et al., 2008) plantea que en la misma región, 1 500 años después de haber logrado la domesticación de este cereal, su siembra adquirió características físicas convirtiéndolo en un cultivo permanente. Castillo (1998) y Castillo et al., (1999) indican que en la región de Porce II, norte del departamento de Antioquia, el maíz junto con la yuca aparecen domesticados hacia el 4000 a. C. Por otra parte Rodríguez et al. (2008) menciona que la evidencia de maíz domesticado en Ecuador, aparece hacia el año 2250 a. C., en una columna de polen documentada en el sitio de la laguna de San Pablo, cercana a la actual ciudad de Otavalo. En la ocupación Valdivia I del sitio Real Alto, Pearsall identificó restos de fitolitos de maíz datados en el 3500 a. C., lo que permite observar que la domesticación de este cereal, tuvo una mayor incidencia en la costa ecuatoriana (Pearsall, 1988: 168).

La información sobre la subsistencia de los grupos humanos que habitaron en el Período Pre-cerámico en el Ecuador, proviene de las investigaciones llevadas a cabo en la costa sur-occidental. Algunas de ellas son las de Stothert (1988), la cual estudia la tradición pre-cerámica de las Vegas, y se convierte en la única fuente de consulta sobre las adaptaciones humanas en este Período. También los estudios de fitolitos llevados a cabo por Pipermo (1988a) y Pearsall y Pipermo (1990) demostraron que el maíz estuvo inserto en la dieta alimenticia de los habitantes en la fase Tardía de las Vegas entre el 6000 y el 4000 a. C., planteando que la base de la subsistencia en las Vegas estuvo compuesta por un modelo mixto: caza, recolección, pesca y el cultivo del maíz; agregando a estos, posiblemente el consumo de tubérculos asociados al patrón de bosque tropical de la zona.

Zaidler y Pearsall (1994: 10) plantean la existencia de plantas cultivadas en sitios del Formativo que incluye restos carbonizados y fitolitos de maíz, fitolitos de achira (*Canna edulis*), restos carbonizados de *Canavalia plagioperma*, y de algodón e impresiones de fibra, coca en representaciones cerámicas y en cálculos dentales de algunos individuos. En la fase terminal de Valdivia se recuperó mate *Lagenaria siceraria* en el sitio San Isidro.

Es posible pensar que las poblaciones del Período Formativo iniciaran un proceso hacia un nuevo tipo de subsistencia basada en la caza, pesca,

recolección y producción de alimentos a partir de la introducción de cultígenos como el maíz y la yuca. Inicialmente a expensas de una horticultura de huertas caseras que se intensificaría con el transcurrir del tiempo, abriendo camino a una agricultura de roza y quema que permitió un desarrollo cultural cada vez más complejo en el Período de Desarrollo Regional.

Una de las características más importantes del Período de Desarrollo Regional⁸ fue la expansión del cultivo de maíz, ocasionando un fuerte impacto al medio ambiente en las tierras bajas tropicales (Reichel-Dolmatoff, 1997: 117). El alto valor nutritivo del maíz y su fácil adaptabilidad a diferentes suelos, alturas y condiciones climáticas habría facilitado la penetración a las tierras medias y altas de los sistemas cordilleranos, tesis que sostiene Pedro Porras en el caso ecuatoriano, argumentando también que se trató de un Período de alta movilidad hacia el interior de los valles alto andinos muy similar al Período Formativo (Porras, 1980: 137).

El movimiento poblacional hacia el interior de los valles de la llanura costera ecuatoriana pudo haber generado un importante proceso de experimentación en las técnicas agrícolas y arquitectónicas. Reichel-Dolmatoff (1997) propone para el caso colombiano, que una de las principales características para el Período de Desarrollo Regional, está constituida por la penetración de grupos humanos al interior de los valles y vertientes cordilleranas; estos pequeños grupos o familias habrían cumplido un papel esencial para la domesticación y diversificación de cultígenos nativos en innumerables microambientes asociados a diferentes alturas y suelos en condiciones con buenas características edáficas.

Al parecer, el Período de Desarrollo Regional fue un laboratorio para la experimentación agrícola. Reichel-Dolmatoff sostiene que se trató de:

Un considerable conocimiento, basado en experimentos con nuevos cultivos o nuevas variedades de especies ya domesticadas, debe haberse

8 El concepto de Desarrollo Regional no es claro aún, no se conoce de dónde o por qué Betty Meggers (1966) lo introduce en la arqueología ecuatoriana, pero es posible precisar que se trató de un Período en el cual se evidencia una importante organización sociopolítica que no tiene precedente alguno en los Períodos anteriores; también se evidencian una serie de avances técnicos que permitieron el desarrollo de la agricultura intensiva, la orfebrería y una notable singularidad en las prácticas religiosas e ideológicas. A esto podría agregar el fortalecimiento de una gran diversidad sociocultural que surgió durante el Período Formativo.

acumulado en las tierras bajas ya tiempos atrás, y la domesticación de ciertas raíces que prosperaran en zonas de escasa o irregular precipitación, quizás llevó al poblamiento esporádico de regiones interfluviales, pero una vez que ya se había logrado, gracias al maíz, la independencia definitiva del ambiente litoral y ribereño, la ocupación de las nuevas tierras dio grandes estímulos a la intensificación y, ante todo, diversificación de las prácticas agrícolas (Reichel-Dolmatoff, 1997: 118).

Las evidencias sobre la experimentación e intensificación de cultígenos en el Desarrollo Regional, también se basa en la posible domesticación y siembra de la papa, el ñame, la yuca, el maíz y cultivos de carácter suntuosos como la coca. Marcos et al. (1998) mencionan que la hoja de coca se cultivaba principalmente en las laderas andinas, y que el etnobotánico Timothy Plowman (1984) halló restos de coca de la variedad *truji llense* en la costa del Ecuador; esto les hizo suponer la posibilidad que la coca haya sido cultivada en las laderas del extremo norte de la cordillera Chongón-Colonche y al sur de Manabí, aprovechando las brumas frías que caracterizan la zona. Los autores concluyen mencionando que estos cultivos fueron introducidos en el área como respuesta necesaria al tráfico de bienes exóticos y rituales establecidos.

Aún no se ha esclarecido las razones por las cuales se inicia el proceso de desplazamiento de los grupos humanos asentados en la línea de la costa hacia los valles interiores de la llanura costera ecuatoriana. Propongo, hipotéticamente, que este hecho se debió a una causa social, el querer acceder a pisos ecológicos y a diversos recursos alimenticios. Sin embargo, este hecho debe ser estudiado con más detalle, siendo a su vez un factor importante para el desarrollo de las sociedades del Período de Desarrollo Regional. De igual manera propongo que estos movimientos poblacionales en la cultura Guangala, posibilitaron emplazar sistemas agrícolas alrededor de pequeñas y dispersas aldeas, afianzando su poder sociopolítico y territorial en el interior de los valles de la llanura costera. Tal vez la expansión territorial en Guangala, le habría permitido introducirse en un importante sistema de relaciones y transacciones comerciales entre las tierras bajas de la costa y las laderas cordilleranas de los Andes.

Relaciones comerciales entre Costa y Andes

Las relaciones comerciales entre las tierras bajas y los Andes han sido un tema de especial interés tanto en la arqueología como en la etnohistoria, debido a que es impropio pensar que el desarrollo de una sociedad gestado sin intercambios comerciales con otros grupos humanos (Raymond, 1988; Renard-Casevitz et al., 1988; Langebaek, 1998; Cárdenas-Arrollo, 1998; Gnecco *et al.*, 1998; Lippi, 1998; Bray, 1998; Marcos *et al.*, 1998; Caillavet, 1998 entre otros). Así por ejemplo, las evidencias materiales constituidas por la presencia de obsidiana en múltiples sitios arqueológicos de la cultura Valdivia, y los objetos suntuosos de Real Alto hallados en sitios arqueológicos de la Hoya de Quito (Marcos et al., 1998) posibilitan plantear que durante el Período Formativo se originaron transacciones de índole comercial entre la costa y la sierra, afianzándose aún más en la etapa de Desarrollo Regional.

Han sido diversas las tesis elaboradas a partir de las relaciones entre las tierras bajas y los Andes; sin embargo abordaré solo la clasificación realizada por Carl H. Langebaek (1998). Langebaek plantea que las propuestas sobre las relaciones entre las tierras bajas y los Andes se podrían clasificar de la siguiente manera:

[...] algunos proponen que el origen de los grupos que poblaron la región andina en distintas épocas, se encuentra en las tierras bajas. Otros sostienen que las tierras al oriente de los Andes, fueron fuente de inspiración para algunas de las evidencias materiales más típicas de las sociedades andinas, entre ellas la estatuaria y la cerámica; otros más defienden la idea de que las tierras bajas sirvieron como fuente de 'conocimiento' chamánico para los pobladores de las tierras altas; y, finalmente, algunos han planteado la de existencia de activas redes de intercambio entre las dos regiones, enfatizando en las características económicas, más que en los aspectos ideológicos (Langebaek, 1998: 14).

Estas clasificaciones a partir de las relaciones entre los grupos humanos de tierras bajas y los Andes han acompañado durante décadas las discusiones arqueológicas y etnohistóricas, sin que se llegue a un consenso entre ambas disciplinas. Lo cierto del caso es que la relación simbiótica a expensas del intercambio comercial entre estas dos macro regiones, puede ser entendida como una relación que brinda transacciones económicas

benéficas para todos los implicados, y con ello el flujo de intercambio transporta su contenido simbólico (Cárdenas-Arrollo, 1998: 31).

Para abordar el intercambio en el Período de Desarrollo Regional en las costas ecuatorianas⁹, tomando como caso de estudio principal a la cultura Guangala, e intentando comprender más acertadamente el fenómeno comercial en épocas prehispánicas, considero la excavación arqueológica realizada por los autores Stothert, Sánchez y Veintimilla (1998) en la cordillera de Colonche-Chongón.

La investigación, realizada por los autores mencionados anteriormente, se llevó a cabo unos 40 kilómetros tierra adentro de la árida franja costera de la provincia del Guayas, donde las condiciones ambientales y climáticas generaron una atmósfera apropiada para el desarrollo de actividades agrícolas y otras actividades concernientes a la elaboración de cerámica; principales objetos de intercambio en la fase Guangala Temprano.

La ocupación temprana del sitio “Las Balsas” fue evidenciada a partir de la excavación de tres sitios en la cordillera Colonche-Chongón denominados por los autores como M5-B-1-01,-02 y -03, estos sitios contienen cerámica Guangala temprana, muy parecida a la de la Península de Santa Elena (Paulsen, 1970; Masucci, 1992; Bischof, 1982), y también presenta características semejantes a la cerámica del Guayas, específicamente a la fase Daule, Tejar y Silencio (Meggers, 1966; Stemper, 1989). En estas excavaciones, lamentablemente, no se realizaron fechas de carbono 14 en Las Balsas, sin embargo los autores efectuaron una cronología relativa a partir de las semejanzas cerámicas con el sitio OGSE-MA-172¹⁰, ubicando la ocupación Guangala Temprano de Las Balsas entre el 2030±60 y 2370±60 antes del presente (Stoher, 1993: 7; Stothert, Sánchez y Veintimilla, 1998: 200).

Es importante mencionar que la cultura Guangala se caracterizó por su habilidad en la pesca y la agricultura. Gracias a las excavaciones arqueológicas realizadas en el sitio “Las Balsas”, también se logró inferir el acceso a diversos recursos en distintos microambientes por parte de este grupo humano. El patrón de relaciones sociales permitió el flujo de productos de comunidad a comunidad, a merced de su organización igualitaria basada

9 Es bien sabido que las relaciones de intercambio en la costa ecuatoriana ha sido documentado desde el Período Formativo con el trabajo de Estrada, Meggers y Evans (1966).

10 Este sitio arqueológico está ubicado en el actual poblado de Valdivia.

en relaciones de parentesco, la cultura Guangala accedió a recursos y productos de otras zonas.

Dentro de los bienes de intercambio entre comunidades asentadas en la franja de la costa y los moradores del sitio “Las Balsas” en la cordillera Chongón-Colonche, se encuentran evidencias de una producción cerámica y el consumo de pescado marino; lo cual indica el desarrollo de estrategias económicas interdependientes comprendidas en el intercambio de productos en un circuito que alcanzaba diferentes zonas de la costa del Guayas en la fase Temprana de Guangala (Stoother, 1993: 7; Stothert, Sánchez y Veintimilla, 1998: 200). En el sitio “Las Balsas” se hallaron evidencias de piedra pómez y material pétreo que no es común en la costa ecuatoriana, lo que indica un posible intercambio entre pobladores de la sierra donde es más común, ya que este producto es parte de la actividad volcánica de los Andes centrales (Reitz y Masucci, 1994).

Stothert, Sánchez y Veintimilla (1998) plantean que la especialización en la elaboración de cerámicas, permitió a los moradores del sitio Las Balsas acceder a un circuito de intercambio regional, el cual posibilitó intercambiar cerámicas por recursos marinos como el pescado. Otras evidencias materiales confirman la existencia de intercambio entre las tierras bajas de la costa ecuatoriana y las laderas montañosas de la sierra en épocas prehispánicas. Por ejemplo, los materiales arqueológicos excavados por Lippi¹¹ (1998) en la zona occidental de Pichincha, sugieren importantes transacciones de estilos cerámicos a expensas de las relaciones entre grupos humanos del Período Formativo. Las relaciones comerciales, entre la costa y la sierra ecuatoriana, se han desarrollado desde épocas bastante tempranas. Marcos (et al., 1998: 178) proporciona importante información sobre las redes de intercambio y sus productos, mencionando que:

En la costa ecuatoriana –entre el cabo de San Lorenzo y la Punta de Santa Elena– durante el desarrollo de las primeras fases de la sociedad Val-

11 Para comprender aún más y con detalle el contacto entre la costa y la sierra se recomienda consultar el artículo “Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el país Yumbo (Pichincha Occidental, Ecuador)”. También se recomienda el artículo de Marcos (et al., 1998) titulado “El tráfico a distancia temprano entre la hoya de Quito y la Península de Santa Elena: Las evidencias de Real Alto”. Ambos artículos publicados en el libro: *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y etnohistoria de Suramérica* (1998).

divia (ca. 3600-3200 a.C.), en el Período Formativo Temprano de la región, surgió un rito propiciatorio de la lluvia. Este rito involucra como emblemas la asociación del bivalvo *Spondylus Princeps princeps*¹² con una trompeta hecha entonces de la caracola *Strombus peruvianus*¹³. Posteriormente en los Andes Centrales, *Strombus peruvianus* fue reemplazado por el *Strombus galeatus*¹⁴. Estos símbolos rituales de lluvia y fertilidad fueron adoptados en el Área Central Andina, primero desde el precerámico con el algodón, (2800-2400 a.C.), y luego –a través de Chavín (ca. 1200 a.C.)– se dispersaron por toda Andinoamérica. El despliegue ritual de estos símbolos se inició en Mesoamérica mucho más tarde, el mejor ejemplo de lo cual se encuentra en el Templo de Quetzalcóatl en Teotihuacán (ca. 340 d.C). Marcos (et al., 1998: 178).

Estas evidencias no sólo corroboran las hipótesis generadas sobre el intercambio en el Período Formativo (Raymond, 1988; Renard-Casevitz, et al., 1988; Langebaek, 1998; Cárdenas-Arrollo, 1998; Gnecco et al., 1998; Lippi, 1998; Bray, 1998; Marcos et al., 1998; Caillavet, 1998), sino que constituyen un tema de investigación que sin duda alguna merece una mayor atención y profundidad, porque constituye una articulación de diferentes pueblos, espacios y temporalidades en el Ecuador prehispánico. Además el afianzamiento del intercambio de objetos y, más importante aún, un intercambio de símbolos ideológicos en los Andes centrales, que quizás se conserve con algunas variantes hasta el presente en ciertas etnias ecuatorianas.

Al recapitular el contenido de este capítulo se plantea que el Período de Desarrollo Regional se caracterizó por una serie de avances técnicos y

12 Se recomienda consultar la Unidad Académica de Ecología y Biodiversidad Acuática, Instituto de Ciencias del Mar y Limnología (ICML), *Spondylus princeps* Broderip, 1833, ejemplar de Colección Malacológica (COMA). En *Portal de Datos Abiertos UNAM* (en línea), México, Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: http://datosabiertos.unam.mx/ICML:COMA:6T.0031_provisional. Consultado en: febrero de 2011.

13 Para mayor información sobre la caracola *Strombus peruvianus* se recomienda consultar la página <http://www.marinespecies.org/aphia.php?p=taxdetails&id=565395> Consultado en: febrero de 2011.

14 Para mayor información sobre la caracola *Strombus galeatus*, se recomienda consultar la página <http://www.marinespecies.org/aphia.php?p=taxdetails&id=565386> Consultado en: febrero de 2011.

tecnológicos derivados del acervo cultural portados por las culturas que lo constituyen. Los avances en la organización política y social consolidaron procesos de acceso y control de importantes franjas de pisos térmicos, los que fueron aprovechados para la consolidación de algunos cultivos, entre ellos el maíz y la coca.

La identificación de elementos de cultura material en este Período, acentuaron con más arraigo las costumbres religiosas, contribuyendo a la consolidación política del Desarrollo Regional. Es importante mencionar que el flujo de ideas, formas de ver y construir el mundo religioso de estas culturas se dio a partir del intercambio de bienes eminentemente simbólicos, ideas que fueron plasmadas en diversos objetos de cultura material.

En el siguiente capítulo abordaré las características de la cultura Guangala, existentes durante el Período de Desarrollo Regional en la costa central del Ecuador entre el año 500 a.C. y el 500 d.C., y sus principales aspectos técnicos y tecnológicos, se realizará un acercamiento a las prácticas religiosas, los patrones de asentamiento y al acceso a los recursos de consumo, entre otros. También se recapitula con menor profundidad el Período de Desarrollo Regional para contextualizar aún más al lector. Exponiendo las características más distintivas de la cerámica Guangala, se definen patrones espacio-temporales de la cultura Guangala y se presentan los sitios arqueológicos excavados hasta ahora de dicha cultura.

La cultura arqueológica Guangala

Introducción

Como se expuso en el capítulo anterior, en el Período de Desarrollo Regional se originó un proceso de adelantos técnicos y culturales que permitieron el crecimiento de diversos grupos humanos en múltiples sitios de Suramérica, situación que no estuvo ajena a la costa ecuatoriana, donde posiblemente se originó una importante eclosión demográfica. Cabe mencionar que este fenómeno cultural, cuyas particularidades aún no se estudian a profundidad en la arqueología sudamericana, constituye un importante tema de investigación que posibilitaría comprender aspectos significativos como las redes de intercambio, y los impactos socio-demográficos y ambientales asociados a un desarrollo tecnológico de la agricultura¹⁵.

No es muy clara la tesis de si los movimientos poblacionales en la cultura Guangala hacia los valles de la llanura costera ecuatoriana habrían dado origen a la intensificación de cultígenos como el maíz en su territorio; tampoco es claro si efectivamente existió una notable organización sociopolítica basada en las relaciones de parentesco que fueron las que configuraron y caracterizaron los patrones de asentamiento y el acceso a los recursos naturales. Lo cierto es que la existencia de evidencias materiales sugiere cambios substanciales en el paisaje costero y montañoso del Ecuador. Por ejemplo, Stothert (et al., 2008) sostiene que en las poblaciones actuales, asentadas en la cordillera Chongón-Colonche, es posible identi-

15 Como se expuso en el capítulo anterior, la experimentación con cultígenos se inicia en el Período Formativo, pero es en Desarrollo Regional donde se da inicio a una intensificación y expansión de la agricultura, esencialmente semicultura y vegecultura.

ficar características semejantes a la de los pobladores prehispánicos; entre ellas, el cultivo del maíz y su dieta alimentaria basada esencialmente en recursos marinos y especies menores de caza.

La cultura Guangala, asentada en la costa central de Ecuador, caracterizada por su importante desarrollo técnico y cultural, se consolidó en el Período de Desarrollo Regional, el cual posee una cronología comprendida entre el año 500 a.C. y el 500 d.C. (Porras, 1987; Meggers, 1966; Estrada, 1959).

Las investigaciones arqueológicas en la costa ecuatoriana plantean que la cultura Guangala fue inicialmente establecida por Gooffrey Bushnell¹⁶ (1951), quien argumenta la existencia de rasgos estilísticos heredados de la cultura Chorrera de Engorroy¹⁷; es muy posible también que los cerros de Colonche le permitieron establecer contacto con la cultura Daule con la que presenta algunas similitudes estilísticas en su cerámica (Gutiérrez, 2002).

La cultura Guangala, enmarcada dentro del Período de Desarrollo Regional, estuvo asentada al sur de las actuales provincias de Manabí, Santa Elena y el Guayas, con un patrón de dispersión desde la isla de La Plata, hasta el norte del Golfo de Guayaquil (Meggers, 1966: 69; Porras, 1987: 95; Gutiérrez, 2002: 124; Estrada, 1957; Allison C. Paulsen, 1982; Mc Dougle, 1967; Meggers et al., 1966). En el siguiente mapa es posible realizar un acercamiento al área de distribución espacial de la cultura Guangala.

16 Bushnell realizó excavaciones en la parroquia de Guangala, cantón Santa Elena (Zeller, 1966: 54) e igualmente en el sitio de *La Libertad* (Gutiérrez, 2002: 124).

17 La cultura Chorrera se ubica en el Período Formativo Tardío, entre el 1600 y el 500 a.C. (Meggers, 1966).

Mapa 1.

Distribución espacial de la cultura Guangala Museo Casa del Alabado



Fuente: Museo Casa del Alabado

Espacio y tiempo arqueológico de la cultura Guangala

El paisaje cultural

Apoyados en los axiomas de la geografía pretendo realizar una definición conceptual del paisaje y del espacio, facilitando la comprensión de lo denominado paisaje arqueológico o cultural.

La noción de espacio se percibe como un conjunto indisoluble de sistemas en el que convergen objetos y acciones relacionados a categorías analíticas como: el paisaje, la configuración territorial, la división territorial del trabajo, el espacio producido o productivo, las rugosidades y las formas contenidas en él. De esta manera, el paisaje constituye una unidad de análisis en la que confluyen las técnicas y las acciones humanas que han transformado el medio natural (Santos, 2000).

El espacio como unidad de análisis permite identificar la acción ejercida por el ser humano sobre este e identificar paisajes, entre ellos, los paisajes arqueológicos o culturales. Rössler (1988) argumenta que los paisajes culturales son la combinación del trabajo humano y la interacción de la naturaleza, configurando una diversidad de manifestaciones en las que priman las fuerzas del trabajo humano sobre la naturaleza.

La investigación concibe el paisaje como el resultado y condición de la cultura; como el efecto de la técnica y la acción humana en constante interacción con la naturaleza. El paisaje cultural es el resultado de un proceso, ni análogo ni lineal, en el que la humanidad –durante cientos de miles de años– ha transformado el medio natural con el que interactúa.

Bajo estas premisas, se propone que la costa ecuatoriana constituye un macro paisaje cultural, transformado desde épocas pretéritas hasta la actualidad. Se trata de una secuencia de ocupación y transformación del medio ambiente datado aproximadamente a 10.000 años a.C. Si bien las condiciones climáticas han cambiado en los últimos milenios, son mínimos los efectos producidos por estos cambios sobre el actual clima que experimenta la costa ecuatoriana. En consecuencia, la transformación y presión antrópica actual en la costa ha ocasionado la mayor devastación del paisaje natural costero.

Características físicas del paisaje actual en la costa central del Ecuador

En la investigación defino a todos los paisajes de la costa central ecuatoriana naturales y/o culturales situados bajo los 1 300 m.s.n.m., situados en las estribaciones occidentales de la cordillera de los Andes y el mar Pacífico, incluyendo algunas elevaciones montañosas y las tierras bajas de la línea costera. La costa ecuatoriana ha sido subdividida en norte, centro y sur. Para el estudio se tendrá en cuenta las características físicas de la subregión central, comprendida entre el centro de la Provincia de Manabí y el norte del Golfo de Guayaquil (Sierra, 1999).

El clima

Uno de los principales fenómenos a considerar en la arqueología de la costa central ecuatoriana es el clima; ya que éste genera una influencia

directa en el establecimiento de zonas de vida o zonas bióticas de carácter local o endémico más que cualquier otro factor natural. De manera general, se puede explicar la presencia de un clima altamente diverso en Ecuador, tanto por su compleja topografía, como por su ubicación en la zona ecuatorial del planeta; además a esto, se añade la indudable influencia del océano Pacífico y la cuenca amazónica.

Existen algunos factores naturales que explican la conformación y el resultado de la diversidad climática; por un lado, la existencia ineludible de la influencia de la circulación atmosférica caracterizada por los desplazamientos periódicos del frente intertropical. Por otro, la causa de los fenómenos naturales es la acumulación de masas locales de aire creadas por el relieve topográfico que caracteriza a la cordillera de los Andes (Delavaud, 1982; Pourrut, 1983).

Otro fenómeno de carácter natural que afecta drásticamente las condiciones climáticas en la zona del litoral ecuatoriano, está constituido por las corrientes oceánicas alteradas anualmente y que están asociadas con regímenes climáticos marcadamente diferenciados influyendo en el clima costero. De esta manera, la fría y seca corriente de Humboldt que fluye de sur a norte desde la Antártica, marca ciertas condiciones climáticas durante los meses de mayo a noviembre; la húmeda y caliente corriente del Niño genera un proceso de desplazamiento de la corriente de Humboldt hacia el sur durante los meses de diciembre y abril, estableciendo condiciones climáticas particulares en la costa ecuatoriana (Pourrut, 1983).

La combinación de todos estos efectos climáticos produce el marcado clima monzónico húmedo/seco particular de la costa ecuatoriana; donde la estación de lluvias generalmente coincide con el fenómeno del Niño. En términos generales, las condiciones anuales de días húmedos a secos aumentan a lo largo de la franja costera, así el sur, experimenta aridez, aumentando los niveles de humedad hacia el norte y las tierras adentro de oeste a este (Zeidler, 1991; Zeidler y Pearsall, 1994).

Provincia de Manabí

La provincia de Manabí se caracteriza por poseer una temperatura promedio que oscila entre los 23 y 25 grados centígrados. Posee un paisaje montañoso compuesto por elevaciones que alcanzan hasta 500 m.s.n.m.,

los nombre locales de Cerro de Paján, Puca, Montecristi, Los Liberales, La Canoa, Jama y Coaque. Su principal sistema hídrico está conformado por los ríos Daule y Chone y sus respectivos dependientes.

Provincia de Santa Elena

Las características climáticas de la provincia de Santa Elena están marcadas por su temperatura que oscila entre los 24 y 25 grados centígrados. Su ubicación en la parte suroeste de la cuenca hidrográfica del río Guayas genera condiciones ambientales caracterizadas por una humedad relativa, debido a la cordillera de Chongón-Colonche que se orienta desde Guayaquil en dirección noroeste, formando una frontera natural entre la Península y la cuenca del río Guayas.

Provincia del Guayas

La provincia del Guayas está bajo la influencia de la corriente fría de Humboldt y la corriente cálida del Niño, estas condiciones climáticas crean una temperatura promedio que oscila entre los 24 y 25 grados centígrados, generando paisajes bastante secos y desérticos. Entre sus principales sistemas fluviales está el río Guayas, y su geografía se caracteriza por las elevaciones de la cordillera de Chongón-Colonche y el Cerro de Santa Ana, al igual que las tierras planas de la costa ecuatoriana.

El tiempo arqueológico de la cultura Guangala

La ubicación cronológica de la cultura Guangala plantea un problema de carácter teórico y estructural en la arqueología ecuatoriana, guardando relación con la cronología establecida para la costa del Ecuador. En esencia, no ha sido posible establecer con exactitud una cronología que permita ubicar a este grupo humano ni en el tiempo ni en el espacio. Por otro lado, se cuenta con la insuficiente información para construir su “secuencia” cronológica y su dispersión “real” en la costa ecuatoriana. Sin embargo, se propone que se trató de una cultura cuyo desarrollo data entre el siglo V antes de Cristo, extendiéndose aproximadamente hasta el siglo V después de Cristo (Meggers, 1966).

Tabla 2.
Secuencia de periodización ecuatoriana

Inca A.D. 1500/Spanish Conquest/Conquista Española
Integration/Integración A.D. 1500-500
Regional Development/Desarrollo Regional 500 B.C - A.D. 500
Late Formative/Formativo Tardío 1600 - 500 B.C.
Early Formative/Formativo Temprano 3000-1600 B.C.
Preceramic/Época Precerámica 3000 B.C.

Elaboración del autor

Patrones de asentamiento

Se argumenta que Guangala mantuvo un patrón de asentamiento en la línea de costa y en el interior de los valles de los ríos Valdivia, Javita, Olón (Zeller, 1964) y el río Azúcar (Reitz y Masucci, 2004). Estrada (1957) argumenta que el centro de la cultura Guangala estuvo ubicado en la zona de la cordillera de Chongón-Colonche, lo que comparten autores como Zeller (1964), Reitz y Masucci (2004), Stothert (et al., 1998) y Marcos (1965); estos dos últimos autores sugieren un importante potencial arqueológico en esta zona, el mismo que corre riesgo de desaparecer producto de las actividades antrópicas recientes.

Los sitios de la cultura Guangala son de pequeñas dimensiones y tienen un patrón de asentamiento disperso, esencialmente en la línea costera o siguiendo los principales afluentes de agua dulce (Meggers, 1966: 70; Wilbert, 1974: 13). Este patrón de asentamiento, puede estar estrechamente ligado a la escasez de agua en la región, situación que concuerda en la actualidad con la baja precipitación de lluvias en la zona de estudio, pero con una serie de neblinas que proporcionan una humedad relativa, beneficiando el cultivo de algunas especies como el maíz (Gutiérrez, 2002: 124).

Los sitios arqueológicos en los que se han podido excavar pisos de vivienda, sugieren construcciones de bahareque (Reitz y Masucci, 2004;

Gutiérrez, 2002). Estas características arquitectónicas concuerdan con estilos constructivos hallados en otros lugares de la América prehispánica más o menos en la misma época. Por ejemplo, evidencias arqueológicas y etnográficas de la Sierra Nevada de Santa Marta en la costa Caribe colombiana así lo demuestran (Reichel-Dolmatoff, 1997), o las evidencias recientemente excavadas en el museo de sitio Cerro de Hojas y Jaboncillo en la parroquia de Picuazá, costa central del Ecuador (Marcos et al., 2011).

En el caso de la cultura Guangala son escasas las evidencias materiales que permiten establecer un patrón de asentamiento preciso, pero es posible inferir la construcción de pequeñas casas dispersas, habitadas por una o varias familias, cuyas actividades cotidianas fueron, seguramente, la siembra del maíz y otros cultígenos de los cuales aún no se tienen evidencias concretas.

Tabla 3.
Yacimientos arqueológicos y cronología de la cultura
Guangala en la costa ecuatoriana¹⁸

Sitios arqueológicos en la línea costera					
Sitio	Características	Ubicación	Investigador	Referencia	Cronología
Los Cerritos	Cementerio de la cultura Guangala.	Punta Blanca y San Pablo	Carlos Zeballos, citado por Marcos, 1992a: 30	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
Los Morros	Asentamiento que presenta evidencia de ocupación desde Machalilla hasta Guangala Terminal. Se evidencia puntas de proyectil en hueso y horsteno.	Los Morros	Marcos, 1982 a: 180	Gutiérrez, 2002: 125	1300 a.C. 800 d.C.

18 La presente tabla ha sido elaborada por el autor con información contenida en el trabajo titulado: "Interacción hombre- fauna en el Ecuador prehispánico" del autor Andrés Gutiérrez Usillos (2009).

Sitios arqueológicos en la línea costera					
Sitio	Características	Ubicación	Investigador	Referencia	Cronología
La Pampa de Pichilingo (OGCh-6a)	Presenta cerámica de transición Engoroy-Guangala, líticos, núcleos y lascas.	Valle de Chanduy	Marcos, 1970: 293; 1992a: 30	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
Palmar	Se registra una ocupación continua desde el Período Formativo.	Palmar	Marcos, 1982a: 179	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
La Carolina (OGSE-46)	En el sitio se presentan numerosos montículos, concheros y materiales cerámicos atribuidos al Período Formativo Temprano, Medio y Tardío, así como material Guangala y fases posteriores a ésta.	Bahía de Santa Elena	Burger et al., 1994; Disseelhoff, 1949	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
Sitios arqueológicos en la línea costera					
La Entrada	Este es un sitio que no fue definido propiamente por Disseelhoff, 1949 presenta materiales similares a los de la Carolina.	Península de Santa Elena	Disseelhoff, 1949: 408	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
OGSE-Ma-172	Sitio con numerosos enterramientos de las fases Engoroy y Guangala.	N/A	Stohtert, 1993	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
OG-SE-46U	Sitio que se incluye dentro de las investigaciones zooarqueológicas en Ecuador.	Península de Santa Elena	Kathleen Byrd, 1976: 77	Gutiérrez, 2002: 125	N/A

Sitios arqueológicos en la línea costera					
Sitio	Características	Ubicación	Investigador	Referencia	Cronología
Los Frailes	Se trata de un taller donde se trabajó la concha. En el sitio se registra una ocupación de transición Guangala/Manteño.	Bahía de Machalilla	Mester, 1992: 44,45	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
Salango	Se identificaron evidencias materiales de la cultura Guangala en el corte 141 B.	Salango	Stahl y Norton, 1985: 14	Gutiérrez, 2002: 125	N/A
Sitios arqueológicos en el interior de los valles costeros					
Loma Alta	Este yacimiento posee material Valdivia. Las excavaciones de Zeller (1964: 55) hacen expreso importantes nexos entre la cultura Guangala y Bahía.	N/A	Zeller 1964: 55	Gutiérrez, 2002: 125-126	N/A
El Azúcar Sitio 47	Se reconocieron 35 yacimientos que evidencian una ocupación Guangala.	Valle del río Azúcar en la Península de Santa Elena.	Masucci, 1995: 70-73	Gutiérrez, 2002: 126	100 a.C y 800 d.C
Guangala	Sitio tipo con el que se definió el nombre de la cultura.	Se ubica al interior del Valle de Colónche	Holm y Crespo, 1981c: 199	Gutiérrez, 2002: 126	N/A
Sitios arqueológicos en la cuenca del río Guayas					
Daule	En el lecho de antiguos cauces de agua del río Daule se identificaron 22 sitios, la mayoría de ellos asociados a la cultura Guangala Temprano. En algunos casos los sitios se encontraban sobre estratigrafías de la cultura Chorrera y con ocupaciones posteriores.	Península del Guayas	Reymond, Marcos y Lathrap, 1980: 700-701	Gutiérrez, 2002: 126	300 a.C

Organización social

Las evidencias materiales excavadas en los sitios de ocupación de la cultura Guangala, no permiten asegurar la existencia de una compleja organización social, basada en un sistema político administrativo centralizado. Reitz y Masucci (2004) proponen que tanto en los sitios Guangala de la línea de costa, como en las montañas aledañas a esta, hubo una ausencia de jerarquía social o un acceso diferencial a bienes suntuosos entre comunidades del estilo cerámico Guangala.

Bushnell (1951) realiza una de las descripciones más amplias de artefactos arqueológicos en la costa y la llanura costera; en sus colecciones se evidencia un porcentaje bastante bajo de artefactos y artículos exóticos, potencialmente utilizados como bienes de prestigio o marcadores de jerarquización social en Guangala. Stothert (1993) recuperó evidencias materiales en un basural Guangala ubicado en la actual población de Valdivia. Estas evidencias se caracterizaban por un bajo porcentaje de elementos suntuosos permitiendo esbozar una diferenciación social en este grupo humano.

De acuerdo a Paulsen (1970) la existencia de diseños zoomorfos como pelicanos o la presencia de cerámicas policromas, parecen ser más comunes en los sitios cercanos a la orilla del mar, esta diferencia en los artefactos cerámicos podría dar espacio para plantear que se trataba de una clase social diferenciada a la que quizá se rendía algún tributo; pero Reitz y Masucci (2004) proponen más bien que esta sutil diferencia se debió a una especialización cerámica como mecanismo de intercambio económico, que a una diferenciación social o a una jerarquía política y administrativa.

Porras (1987) también argumenta que la carencia de evidencias materiales de la cultura Guangala impide establecer una clara diferencia social o jerárquica en esta cultura. Lo cierto es, que mientras exista una notable carencia de investigaciones de carácter sistemático sobre la costa ecuatoriana, y un recelo de la arqueología por no trabajar con materiales descontextualizados, no podré hablar con certeza de una organización social basada en jerarquías o centros políticos.

Prácticas religiosas

La carencia de información sobre sitios o centros religiosos de Guangala en la costa ecuatoriana crea una seria dificultad para definir qué

tipo de prácticas religiosas se profesaron en esta cultura. Algunas evidencias materiales, especialmente aquellas compuestas de asientos elaborados en barro cocido (Porras, 1987: 96), han sido interpretadas como de uso ceremonial. Este dato no posibilita saber mucho sobre las prácticas religiosas, más aún cuando este tipo de evidencias no son detalladas por el autor, lo que demuestra nuevamente una carencia de información para generar interpretaciones sobre esta cultura.

Sin embargo, es notable en la cerámica Guangala, la existencia de diversas representaciones zoomorfas y antropomorfas que bien podrían haberse elaborado con fines religiosos o como mecanismos para transmitir una serie de mensajes de diversa índole; entre ellos, un discurso ideológico posiblemente codificado en estas representaciones, aun así es muy aventurado plantear tal aseveración sin información que apoye de manera más contundente esta propuesta.

Prácticas funerarias

Las prácticas funerarias de la cultura Guangala no muestran un patrón de enterramiento, pero sí de sus actividades sociales relacionadas con la muerte. La existencia de un sitio de enterramiento de Guangala Temprano (OGSE-MA-172¹⁹), sugiere la “ausencia” de una diferenciación social. Este argumento se deriva de los nichos excavados alrededor de treinta individuos esqueléticos, los cuales no contenían ajuares funerarios u ofrendas cerámicas.

Este hecho, permite deducir dos cosas: en primer lugar, que en Guangala la concepción de la muerte no estaba asociada a la ritualización de ofrendas y evidencias materiales, escasas en los enterramientos. En segundo lugar, la inexistencia de ofrendas que permitan inferir un estatus social en los enterramientos, no prueba su ausencia, pero me inclino a pensar sobre una diferenciación social asociada a prácticas como la deformidad craneal.

Este último argumento se basa en la excavación del rasgo 76 del sitio OGSE-MA-172, donde se excavó el cuerpo esquelético de un hombre que

19 El sitio arqueológico fue excavado por Karen Stothert y posee fechas de carbono 14 que lo ubican entre el 2030±60 BP (Tx-4455) y 2370±60 BP (Tx-4456).

presentaba deformación intencional del cráneo. De acuerdo a Uberlaker (1993) este individuo exhibe aplanamiento occipital similar a aquellos cráneos descritos en otros contextos ecuatorianos, con una cronología situada en el 2000 a.C. (1993: 101). Otras evidencias de deformación craneal han sido reportadas en los sitios Guangala, Palmar y La Libertad (Uberlaker, 1993).

Los rasgos característicos de la deformación craneal se asemejan a algunas de las representaciones humanas en la cerámica de Guangala, las que podrían haberse registrado por medio de esta. El atributo de la deformación craneal en la cultura Guangala podría estar indicando la presencia de estratificación social; similares a las estructuras sociedades cacicales de Colombia (Rodríguez, 2012, conversación personal)

Porras (1987) propone que los enterramientos de la cultura Guangala se caracterizaban por sepultar los cuerpos en la misma población. Argumenta este autor que posiblemente el cuerpo era sepultado dentro de la casa y consigo sus pertenencias. La existencia de enterramientos primarios y secundarios, algunos de ellos con ajuares funerarios y otros sin ellos, podrían ser un indicador de una estratificación social en ascenso; estos ajuares se componen de cerámica, pesas para redes, hachas de piedra pulida, anzuelos y pendientes de concha, agujas de hueso, recipientes para contener la cal, agujas y anzuelos de cobre y una variada gama de instrumentos musicales (Porras, 1987: 96).

Prácticas económicas de subsistencia

Prácticas agrícolas relacionadas con la subsistencia

Las evidencias materiales, compuestas por restos de metates y manos de moler en sitios de ocupación Guangala, podrían ser un indicador del consumo de algunos alimentos como el maíz. Es posible deducir que el consumo de este cereal complementó la dieta de este grupo humano. La existencia de cerámica con profundas incisiones en su interior, sugiere el uso de ralladores para alimentos como la yuca cocida o la preparación de la chicha a base de maíz o yuca (Porras, 1984).

Son escasas las evidencias de polen y fitolitos que muestren con precisión el tipo de plantas domesticadas bajo el método de cultivos en los

sitios Guangala. Por ejemplo, Marcos (et al., 1998) menciona que el etnobotánico Timothy Plowman (1984) encontró restos de coca de la variedad *trujillense* en la costa del Ecuador. Marcos (et al., 1998), sugiere el cultivo de coca en las laderas del extremo norte de la cordillera Chongón-Colonche y al sur de Manabí, lugares donde se han encontrado evidencias materiales de ocupación Guangala. Hasta ahora es claro que el cultivo del maíz, y quizá de coca, permitió a las familias asentadas tierra adentro acceder a una importante red de intercambio para la complementariedad de su dieta.

Especies de fauna relacionadas con la subsistencia en sitios arqueológicos de la línea costera

Las familias asentadas en la línea de costa basaron sus actividades económicas y de subsistencia en la pesca. Los recursos marinos les permitieron acceder a importantes redes de intercambio con las familias asentadas en las laderas de las cordilleras de Chongón-Colonche y Paján, estableciendo una viva red de relaciones sociales y políticas, que además les permitió acceder a recursos de montaña y extender su territorio a partir de relaciones de parentesco.

En algunos sitios como el OGSE-46U excavado por Byrd (1976), el OGSE-Ma-172, investigado por Stothert (1979), y el sitio La Carolina estudiado por Disselhoff (1945) se identificaron especies relacionadas estrechamente con ecosistemas de agua salada. Por ejemplo, Meggers plantea que los asentamientos de la cultura Guangala en la línea de costa, tuvieron una intensa actividad humana a expensas de la pesca y el marisqueo, al igual que la caza del venado en los sitios del interior montañoso (Meggers, 1966; Gutiérrez, 2002).

Los sitios arqueológicos antes mencionados y ubicados en la línea de costa, permitieron recuperar evidencias óseas donde se aprecia el consumo de especies marinas en la dieta de estos grupos como: Pargo (*Calamus brachysomus*), Corvina (*Cynoscion* sp.), Atúnidos (*Scombridae*), Pejesapo (*Batrachoididae*), Róbalo (*Epinephelus* sp.), Cherna (*Serranidae*), Jurel (*Caranx* sp.), Pargo (*Lutjanus* sp.), Lábrido (*Labridae*), Pez-tigre (*Balistidae*) entre otras especies de importante valor nutricional (Gutiérrez, 2002: 126).

Entre los recursos de agua dulce se destaca el bagre de agua dulce (*Ariopsis mazatlan*), y moluscos como el *Tagelus rufus* (michulla) cuya

presencia fue copiosamente frecuente en los sitios arqueológicos en la cuenca del río Valdivia. En el área de esteros se han identificado moluscos asociados a la dieta de la cultura Guangala; entre ellos, la *Tagelus dombeii*, *Protothaca ecuatoriana*, *Maetra* sp., *Chione sumbribricata*, *Thais Kioskliiformis* y ostiones (Stothert, 1993, Gutiérrez, 2002: 126).

Especies de fauna relacionadas con la subsistencia en los sitios arqueológicos de tierra adentro

Las familias asentadas en el área de las laderas cordilleranas basaron sus actividades en la siembra de maíz, la recolección de frutos y en la cacería de animales del bosque, entre ellos el venado (*Odocoileus virginianus*) y el conejo (*Sylvilagus* sp.). En los sitios OGSE-Ma-172, Stothert (1993) también se reporta la identificación de roedores como el ratón arrocero (*Oryzomys* sp.), lagartijas (*Tiidae*) y lagartos de terrenos semiáridos como el *Dicrodon* sp., culebras (*Colubridae*) y algunas aves, entre ellas tórtolas o palomas (*Columbina* sp.) Stahl y Norton (1984) reportan en el yacimiento de Salango restos óseos de especies que probablemente fueron cazadas en los lugares del cultivo de maíz, especialmente loros (*Psittacidae*).

Características de la cerámica Guangala

La cultura Guangala, producto de la tradición cerámica Chorrera y creadora de su propia identidad cultural, posee cerámica policromada finamente decorada con pinturas iridiscentes y pulidas con polípodos; las cuales fueron principalmente comales, ralladores y una gama de figurinas, algunas de ellas ahuecadas y otras sólidas con grabados que simulan tatuajes (Gutiérrez, 2002; Porras, 1987). Cabe mencionar que Paulsen (1982) estableció una división de la cerámica Guangala de la Península de Santa Elena en ocho fases, comprendidas cronológicamente en un Período posiblemente que se habría extendido desde el año 100 a.C. al 750 d.C.²⁰.

20 Como se expuso en líneas anteriores, la problemática de las correlaciones cronológicas en la costa ecuatoriana plantea una dificultad que radica en la carencia de información que permita comprender los fenómenos sociales que se desarrollaron en la costa, como una gran macro región cultural, posibilitando definir con mayor claridad la distribución espacio-temporal de los grupos humanos que habitaron en ella. Por

También son comunes vasos de color leonado y negro que se producen regulando la presencia de oxígeno durante el proceso de cocción. La existencia de cerámicas de color rojo fue obtenida a partir de la aplicación de engobes. Las características físicas de la pasta son bastante finas. Los vasos de menor tamaño poseen un espesor entre 2 y 5 mm., aquellos cuyo tamaño es mayor, la pasta es más gruesa, indicando que se trataron de elementos utilitarios (Porras, 1987).

Las decoraciones de la cerámica Guangala consisten en pintura blanco sobre rojo y pintura negativo, existen piezas con rasgos decorativos, principalmente pintura policroma en brillante rojo-anaranjado, blanco y negro sobre el exterior leonado de los cuencos globulares o ligeramente carenados, tiras sólidas en el borde o en la cintura poseen una variedad de motivos continuos o paneles rectangulares. También existen decoraciones compuestas de bandas negras rectilíneas o puntos negros que bordean las áreas cubiertas de rojo. Los motivos en la cerámica, aparte de ser algunos de ellos ornitomorfos, la gran mayoría son de motivos geométricos y predominan las decoraciones rectilíneas.

La decoración a base de líneas bruñidas sobre superficies no pulidas es una técnica presente en Guangala. Esta técnica fue aplicada al interior de tazas abiertas con una depresión en el centro, sus paredes son de pintura negra y pulida, y su interior es de color gris y no presentan evidencias de pulido. En las zonas en las que se aplicó la técnica del bruñido es posible observar motivos decorativos compuestos por bandas de rasgos paralelos o en diagonal a lo largo de sus bordes externos y decoración en forma de bucles o rizos a lo largo de los bordes internos.

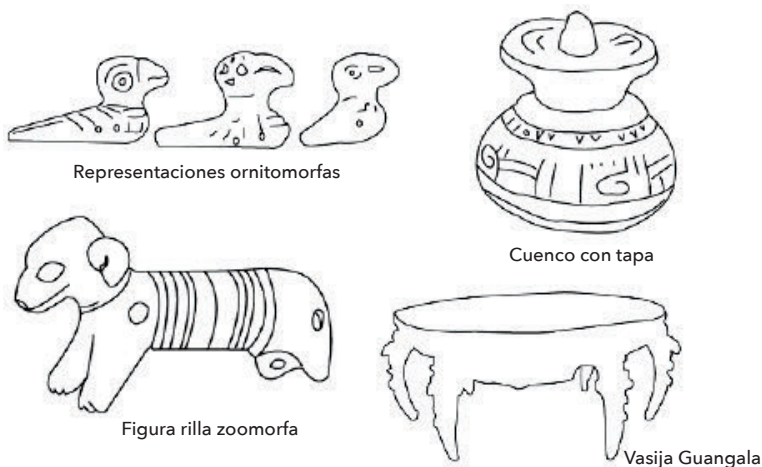
En entrevista personal con el arqueólogo colombiano Carlos Armando Rodríguez, él menciona que las técnicas de decoración de la cerámica, especialmente la policromía y la pintura negativa, también son elementos característicos de las sociedades prehispánicas del Clásico Regional en Colombia. El ejemplo más claro en el suroccidente colombiano es la cultura Yotoco-Malagana. Rodríguez cuenta que en un primer nivel de desarrollo político cacical, como es el caso de la cultura Ylama en el Valle

ejemplo, Paulsen plantea una cronología de la cultura Guangala para la Península de Santa Elena generando nuevamente la interrogante sobre la cronología de este importante grupo humano y su dispersión espacial en la costa central ecuatoriana.

del Cauca, son bastante comunes los motivos de animales, especialmente aquellos asociados con ritos de carácter religioso. La presencia recurrente de representaciones antropomorfas o zooantropomorfas en la cerámica, como es el caso de la cultura Yotoco-Malagana, es un claro indicio iconográfico de un alto grado de institucionalización del poder político-religioso. Esta comparación corrobora la tesis sobre la cerámica Guangala, que corresponde a un importante avance en las técnicas y el desarrollo alfarero, lo que podría expresar un cierto grado de especialización en la producción cerámica y una organización política institucionalizada.

La cerámica Guangala también se caracteriza por la presencia de silbatos y ocarinas con formas zoomorfas representando aves y mamíferos (Meggers, 1976: 75; Porras, 1987: 100). Llama especial interés la presencia de representaciones de cuadrúpedos con su cola enroscada hacia su lomo. Gutiérrez (2002: 129) argumenta que la representación de perros en la cultura Guangala hace alusión a la nueva raza de perros importados desde México, caracterizados por su piel arrugada en ciertas partes del cuerpo y del hocico (representado en las figurinas por medio de incisiones), con su volumen bastante grueso en proporción a su tamaño y con cortas patas. También existen representaciones de la serpiente bicéfala en algunas cerámicas, similares a las evidenciadas en la cerámica de la Amazonía (Porras, 1987:102).

Imagen 1.
Rasgos característicos de la cerámica Guangala





Representación antropomorfa



Representación zoomorfa

Elaboración del autor

Imagen 2.
Representaciones antropomorfas



Elaboración del autor

Marco teórico, conceptual y metodológico

Los estudios iconográficos en Ecuador

Las investigaciones iconográficas llevadas a cabo en el contexto ecuatoriano sobre la representación zoomorfa han sido de diversa índole; algunas de ellas poseen enfoques y perspectivas que buscan realizar tipologías (Sánchez, 1981), e identificar el uso y la relación establecida con el ser humano (Gutiérrez, 2009; Gutiérrez e Iglesias, 1996); mientras que otras investigaciones se han caracterizado por la búsqueda de lecturas del discurso ideológico en la cultura (Ugalde, 2009). En síntesis las investigaciones sobre el simbolismo en la cultura material han sido un aporte bastante significativo para comprender la relación establecida entre el hombre prehispánico y su medio circunvecino.

El artículo “Símbolos, ideología y la expresión de poder en la Tolita, Ecuador” del autor Francisco Valdez (1992c) plantea que la presencia de tolas arquitectónicamente dispuestas en forma de U, representaban un gran centro ceremonial donde se encontraron piezas excepcionales. Esto conllevó a la suposición de la existencia de excelsos alfareros y orfebres, quienes muy hábilmente moldearon la arcilla y el oro, evidenciando su mundo simbólico y cosmogónico en la creación de objetos suntuosos de la cultura Tumaco-La Tolita, como elementos de su sistema de códigos religiosos.

En el libro *Simbolismo y poder en los Andes septentrionales* editado por Mercedes Guinea (2004) se recopilan una serie de artículos dedicados al análisis del simbolismo y el ritual, a partir del estudio iconográfico de diversos aspectos representados en la cultura material, específicamente en la cerámica. En el artículo de Bouchard titulado: “Sacrificios y cha-

manismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia-Ecuador)” (2004), concentrados en temas como: sacrificios y el chamanismo. Este artículo es relevante ya que el autor propone la existencia de complejos cerámicos destinados al uso ritual en las sepulturas, con lo cual se infiere el especial interés a los difuntos más destacados de la isla la Tolita-Ecuador, dichos personajes importantes, podrían haber sido sacerdotes o chamanes. El autor plantea la probable existencia de rituales de decapitación a través de figurinas que representan a seres humanos en cuyas manos sostienen cabezas decapitadas, rasgo compartido con la cultura Jama Coaque.

Otro significativo trabajo que aborda la relación establecida entre el hombre prehispánico en el Ecuador y la fauna, lo constituye el libro: *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes: Interrelación hombre-fauna en el Ecuador Prehispánico* del autor Andrés Gutiérrez Usillos (2002). En este trabajo se realiza una exhaustiva investigación documental que profundiza en los numerosos informes arqueológicos, y muestra datos sobre los vínculos existentes entre el hombre y el mundo animal dividido en dos sistemas: el cultural y el ecológico.

Gutiérrez concluye que la existencia de animales representados y asociados con prácticas rituales guarda una relación entre lo femenino y masculino. Por ejemplo, los animales del ámbito doméstico son asociados a la mujer, y aquellos animales silvestres están asociados a la masculinidad. En el ámbito simbólico-religioso, el autor concluye que se destacan sobre el resto de animales las serpientes, búhos, felinos y coatí/zarigüeya (Gutiérrez, 2002).

Otra investigación distinguida es la tesis doctoral titulada *Iconografía de la cultura Tolita: lecturas del discurso ideológico en las representaciones figurativas del Desarrollo Regional* de la arqueóloga María Fernanda Ugalde (2009), la cual hace un importante aporte a la comprensión del mundo simbólico de la cultura Tolita, realizando un arduo ejercicio de sistematización de piezas arqueológicas con representaciones figurativas en museos de Ecuador, España y Alemania.

En su trabajo investigativo, Ugalde interpreta las piezas cerámicas desde una perspectiva iconográfica, buscando develar el grado ideológico de la representación figurativa en la cerámica de dicha cultura. Concluyendo que las expresiones de la cultura Tolita representan la concepción del universo en una sociedad cohesionada culturalmente a través de un estilo

iconográfico característico asociado a un nivel religioso y sociopolítico. A lo anterior, se suma que la iconografía permite reconocer a través de la variedad de personajes, una estructura compleja de pensamiento compuesta por varios niveles y de naturaleza múltiple señalando una sociedad relativamente compleja (Ugalde, 2009: 178).

Entre otros estudios importantes, se halla el libro de Constanza Di Capua titulado *De la imagen al ícono: Estudios de Arqueología e Historia del Ecuador* (2002), el cual proporciona información relacionada con las cabezas trofeo en la cultura Tolita y Jama Coaque en la Costa norte del Ecuador. El artículo que forma parte de este libro titulado: “Las cabezas trofeo: Un rasgo cultural en la cerámica de La Tolita y Jama Coaque y breve análisis del mismo rasgo en las demás culturas del Ecuador precolombino”. La autora propone que las cabecitas trofeo podrían haber sido retratos conjurando la memoria del difunto. La autora advierte la prudencia que se debe tener con las interpretaciones sobre la cerámica Tolita, toda vez que esta cerámica podría estar asociada a diversas prácticas o haber sido usada con diferentes finalidades (Di Capua, 2002: 45).

En este trabajo también se explora la interpretación de las figurillas Valdivia y se propone la hipótesis de que estas son el resultado de ciertas actividades rituales y manipulaciones llevadas a cabo dentro del sistema cultural Valdivia; la autora propone que la relación de las figurinas con las etapas cíclicas del desarrollo fisiológico femenino, siendo el reflejo de una serie de ritos de paso en la vida de la mujer (Di Capua, 2002: 136).

En el libro también se logra un acercamiento a la representación chamánica del jaguar en piezas cerámicas del Período de Desarrollo Regional en la costa ecuatoriana, la conclusión a la que llega la autora con su análisis iconográfico, es que el conocimiento de prácticas mágico-religiosas ya asentadas en la costa ecuatoriana milenios atrás (Di Capua, 2002: 123). La autora infiere la existencia de este patrón a partir de la presencia de morteros con forma de felino, formas antropozoomorfas que permiten plantear la personificación del chamán con el felino.

A estos artículos se une el denominado “Las figurillas zoomorfas de cerámica del litoral pacífico ecuatorial (región de La Tolita, Ecuador; y de Tumaco, Colombia)” de los autores Bouchard y Cadena (1980), en el cual se realiza un estudio sistemático de la representación animal en las figurillas de la cultura Tumaco-La Tolita, a partir de una muestra cerámica

proveniente de las colecciones del Museo del Banco Central del Ecuador y del Museo Nacional de Colombia. En dicha investigación se resalta la escasez de trabajos en esta línea y se argumenta la imposibilidad de recuperar muestras óseas de animales en contextos arqueológicos debido a las condiciones de humedad en la zona de estudio.

Los autores concluyen que a pesar de la importancia de la fauna para los pueblos prehispánicos que habitaron la zona de la Tolita y Tumaco, no se relaciona directamente con los modelos de subsistencia, sino al parecer con valores de otra índole, quizás cosmogónico o relacionado con el aspecto mítico-religioso (Bouchard y Cadena, 1980: 7).

También se cuenta con los trabajos clásicos de Max Uhle (1972); Raoul D´Harcourt (1942); y el trabajo de Edwin Ferdon (1945), los que no se refieren a estudios de las representaciones animales en la cerámica de la costa norte del Ecuador, sino que plantean algunas hipótesis en función de la identificación de figurillas zoomorfas.

El trabajo de Sánchez Montañés (1981) es un primer intento sistemático de identificación de fauna representada en el Ecuador, investigación llevada a cabo a partir del análisis tipológico de las figurillas zoomorfas procedentes de la costa de Esmeraldas; la autora concluye que estas representaciones son una recreación de la vida cotidiana de estas sociedades (Bouchard y Cadena, 1980).

El trabajo de Gutiérrez e Iglesias (1996) “Identificación y análisis de los restos de fauna recuperados en los conventos de San Francisco y Santo Domingo de Quito (siglos XVI-XIX)”, expone la identificación ósea de fauna arqueológica. A partir de su estudio proponen el consumo de ciertos animales de familias como *Bovidae*, *ovidae*, *camiledae*, etc.

El artículo titulado: “Difusión en el Período de Desarrollo Regional: algunos aspectos de la iconografía Tumaco-Tolita” de María Fernanda Ugalde (2006) parte de la hipótesis que la difusión del estilo cerámico Tolita se habría originado en sentido sur-norte; es decir, la autora propone que la ocupación Tolita habría tenido como origen la isla del mismo nombre y poseería un patrón de distribución hacia Tumaco en Colombia. Ugalde plantea también que en el Período de Desarrollo Regional, algunos grupos humanos asentados en los Andes centrales y septentrionales habrían compartido rasgos mito-religiosos cuyas raíces podrían remontarse al horizonte Chavín.

Como se ha expuesto en líneas anteriores los estudios iconográficos en Ecuador han sido basados en diferentes temas, usando tesis que distan unas de las otras, pero realizando aportes para comprender la dimensión simbólica de los grupos humanos del Período de Desarrollo Regional. A continuación se tratará sobre los métodos de análisis con los que comúnmente son abordadas las representaciones iconográficas en los estudios arqueológicos.

Los métodos y análisis de unidades simbólicas contenidas en cerámica de origen prehispánico, deben estar enfocados principalmente a develar la relación establecida entre los códigos semióticos de la cultura material cerámica y el sistema simbólico de la sociedad que los elaboró. Esta simbología se entiende como una forma coherente de construir la mentalidad de una sociedad distinta a la nuestra:

[...] de la cual sólo quedan “sobras y pedazos”, sólo puede plantearse en los términos limitados de una aproximación a un objeto que de hecho se encuentra disperso en complejos sistemas de comunicación visual y en juegos de metalenguajes donde lo simbolizado, lo representado o expresado por dichas formas, necesariamente tiene que ser reconstruido mediante la elaboración de otro lenguaje que con referencia a aquel establece o pretende establecer una relación especular (Velandia, 1994: 22).

De esta manera, el interés de esta investigación pretende efectuar un análisis pre-iconográfico (Panofsky, 2004) de la representación zoomorfa en la cerámica de la cultura Guangala. Es preciso aclarar que la muestra cerámica *no* posee contexto arqueológico porque proviene de actividades de guaquería; a lo sumo, el presente estudio busca darle valor agregado a este material, relegado por el estricto refinamiento de los arqueólogos durante décadas.

Para hacer más explícito los propósitos del presente estudio, el análisis se apoya en los postulados teóricos y metodológicos de la iconografía y la semiótica, con los que espero poder analizar la representación zoomorfa como expresión de un estilo. Así el *estilo* es un concepto que permite precisar

[...] un conjunto de características comunes de un acontecimiento individual y establecer conocimientos generales basados en el modo en que se ha producido este acontecimiento. Por tanto, en la definición de estilo está implícita una dualidad de documento y de interpretación, de

objeto y de sujeto, circunstancia que siempre ha dado a este concepto límites no fácilmente definibles. Todo gesto o acto de la vida de un hombre está impregnado de estilo, y por tanto siempre está en relación con el concepto de *chrónos* (Barbanera, 2001: 136).

El estilo posibilita definir características sociales y culturales, construyendo categorías de análisis que permiten reconstruir un lenguaje visual utilizado en un espacio-tiempo determinado, necesario para acceder desde el plano iconográfico y semiótico. Es necesario precisar que a partir del estudio estilístico de la cerámica y sus representaciones, también se podrían establecer relaciones simbólicas entre grupos humanos o influencias ideológicas que trascienden el espacio y el tiempo de la cultura estudiada.

Iconografía e iconología: Estableciendo las bases teóricas, metodológicas y conceptuales para un estudio de la representación zoomorfa en la cultura Guangala

Iconografía e iconología

Son diversos los enfoques metodológicos con que se ha abordado el tema de las representaciones zoomorfas en el ámbito de la investigación arqueológica. Por ejemplo Ugalde (2009) parte desde una perspectiva teórica como la iconografía y la combina con la semiótica. Rodríguez y Jaramillo (1993) inician su análisis de la vida cotidiana y simbólica en el arte geométrico prehispánico del valle medio del río Cauca-Colombia, desde una postura teórica basada en la estética; situación similar es la que realiza Velandia (1994, 2011) en la iconografía de San Agustín-Colombia a través del estructuralismo. Anne Legast (1980, 1987 y 1993) trabaja desde un análisis tipológico de la representación zoomorfa, con especial énfasis en la identificación y clasificación morfológica de las especies de fauna representadas en la cerámica de la cultura Tairona, de la Sierra Nevada de Santa Marta, costa Caribe colombiana.

Desde estos enfoques teóricos y metodológicos que ejemplifican la manera de abordar la iconografía, considero necesario explicar algunas definiciones como la iconografía, la iconología y la semiótica. La iconografía es definida de manera general como una “[...] rama de la historia

del arte que se ocupa del contenido temático o significado de las obras de arte, en cuanto a algo distinto de su forma” (Panofsky, 2004: 13). Gendrop define la iconografía como una:

Ciencia de la identificación, descripción, clasificación e interpretación de símbolos, temas y elementos de obras de arte -especialmente antiguos- tales como imágenes, efigies, cuadros, estatuas o monumentos. Tratado analítico y descriptivo (o colección) de imágenes u otros elementos referentes a un mismo tema, trátase de una entidad histórica o mítica (Gendrop, 1997: 109).

Al abordar la representación zoomorfa en una cultura ya desaparecida como Guangala se presentan algunas dificultades relacionadas tanto con el método de análisis, como con el carácter interpretativo de la realidad. La primera de ellas consiste en que sólo se tiene acceso a la cultura a través del material arqueológico; es decir, a representaciones de una realidad diferente a la nuestra, lo que complejiza su abordaje como elemento de análisis, toda vez que responde a elaboraciones de una realidad en la que no se estaba presente.

El material es un producto cultural correspondiente a su tiempo, el cual tuvo un significado concreto que se intenta develar a partir de su estudio. Frente a esta reflexión Velandia (1994) argumenta que aborda un contenido fragmentado de una totalidad posible que en otro momento estuvo articulada, y que a pesar de su aspecto unívoco están dotadas de sentido (Velandia, 1994: 15).

La segunda dificultad consiste en que los objetos materiales de la cultura Guangala fueron elaborados en un espacio y tiempo determinados, transmitiendo mensajes a esa sociedad. Sin embargo, situados en el presente estos objetos poseen diversos valores; por ejemplo, su valor intrínseco de ser patrimonio arqueológico de la nación.

Este valor derivado de la racionalidad técnica e instrumental del hombre contemporáneo, complejiza la interpretación de estos objetos para su observador y más aún para el investigador, porque su acervo cultural está impregnado de subjetividades adquiridas en su proceso académico, las que podrían intervenir en la interpretación explícita de la cerámica.

Después de identificar estas dos dificultades, me permito definir la iconología para complementar el análisis. De manera general y retomando

la definición anterior sobre iconografía, que a grosso modo es el estudio de las imágenes, se le suma también la iconología, siendo esta, la disciplina dedicada a describir y clasificar imágenes por sus características morfológicas y sus asociaciones textuales. En sí, la iconología busca ofrecer una interpretación de los significados conceptuales, simbólicos y alegóricos subyacentes en las imágenes que provienen de los estudios iconográficos (Panofsky, 2004).

Es importante mencionar que el método iconográfico de Erwin Panofsky plantea tres niveles de análisis. El primero, consiste en la identificación de *contenidos o formas puras*, prácticamente se trata de identificar representaciones de objetos naturales como seres humanos, animales, plantas, casas, instrumentos, etc. Lo que se busca con este primer nivel de análisis es la relación establecida entre las representaciones como hechos sociales, y a la postre, este responde a un análisis pre-iconográfico (Panofsky, 2004: 15).

El segundo nivel que propone Panofsky se denomina *contenido secundario o convencional*. Se trata de identificar personajes o escenas que permitan vincular las formas puras a una combinación de motivos artísticos con temas o conceptos. De esta manera, “los *motivos*, reconocidos, así, como portadores de un significado *secundario o convencional* pueden ser llamados *imágenes* y las combinaciones de imágenes son lo que los antiguos teóricos del arte llamaron [...] *historias y alegorías*” (Panofsky, 2004: 16).

Tomando un ejemplo del autor para comprender mejor el contenido secundario o convencional del método iconográfico, el cual plantea que “un grupo de figuras sentadas en una mesa, en una disposición determinada y en unas actitudes determinadas, representan la última cena”. De esta manera el mundo de los temas o conceptos se manifiestan a través de imágenes, por oposición al contenido primario o natural manifestado en motivos artísticos (Panofsky, 2004: 16).

El tercer nivel de análisis denominado *significado intrínseco o contenido* busca el descubrimiento y la interpretación de los valores simbólicos subyacentes en una imagen. El fin último del análisis iconográfico propuesto por Panofsky es realizar una interrelación de los contenidos temáticos, naturales o primitivos del sentido fáctico y expresivo de la representación de los objetos, para una identificación de temas o conceptos, y así establecer el descubrimiento y la interpretación de valores simbólicos; es decir, llegar al nivel iconológico (Panofsky, 2004: 17).

Como conclusión, puedo mencionar que el método iconográfico propuesto por Panofsky en sus tres niveles de análisis, si bien permite realizar una aproximación e interpretación de las imágenes, posee una limitante para abordar representaciones iconográficas de sociedades ágrafas como lo ha señalado Ugalde (2011). Por esta razón planteo una relación funcional entre el método de análisis de las representaciones zoomorfas, con el método semiótico, el cual permite una aproximación interpretativa más acorde y afín a la cultura Guangala.

La semiótica: medio de interpretación de la cultura material arqueológica

Al ser el método iconográfico propuesto por Erwin Panofsky insuficiente para el presente análisis, propongo su interrelación con la semiótica. La semiótica como campo de estudio se consolida e institucionaliza en las ciencias sociales a partir de los años 70 del siglo XX, con los aportes del filósofo americano Charles S. Peirce y el lingüista ginebrino Ferdinand de Saussure.

La semiótica es el resultado de indagaciones muy antiguas, cuyo objetivo es identificar convenciones presentes en todos los lenguajes que disponen los humanos e incluso los animales; de ahí que se asimile con el conjunto de reflexiones constituyentes en la filosofía del lenguaje. La semiótica tiene fuentes situadas en la Antigüedad y pretende establecer las grandes reglas que rigen la comunicación humana (Klinkenberg, 2006: 33-34).

Klinkenberg (2006), en su manual de semiótica general, enuncia y reconoce que no existe un consenso sobre el objeto de la disciplina y menos sobre sus métodos, situación que podría derivarse de al menos dos factores. El primero es accidental y se debe a la reciente institucionalización de la disciplina. La segunda se debe a la amplitud de todos los lenguajes disponibles para la humanidad. Klinkenberg menciona que:

Saussure veía en la semiología “la ciencia general de todos los sistemas de signos (o de símbolos) gracias a los cuales los hombres se comunican entre ellos”. Peirce, por su parte, escribió lo siguiente: “La lógica, en su sentido general (...) no es más que otro nombre de la semiótica (...), doctrina cuasi necesaria o formal de los signos”. Así, los dos padres fundadores convergían sobre dos puntos importantes: primero, en considerar que lo que uno llamaba semiología el otro llamaba semiótica era la ciencia de los *signos*; en seguida, en anteponer la idea de que esos signos funcionan como un *sistema formal* (Klinkenberg, 2006: 34).

Considero necesario mencionar la diferencia existente entre la semiología y la semiótica. La semiología posee un carácter, por acepción, mucho más general que la semiótica, en cuanto esta última se constituye a partir de características más particulares y específicas. Así la semiología es la disciplina que cubre todos los tipos de lenguaje y la semiótica se ocupa del estudio de ellos.

Por ejemplo, la lengua kichwa, los pictogramas y petroglifos, los olores urbanos y los sonidos de la ciudad, el vestido de sus habitantes y su lengua son semióticos, los cuales actualizan a la semiología, que es la disciplina general.

De esta manera, la búsqueda de detalles particulares en la representación zoomorfa de la cultura Guangala constituye una semiótica compuesta de signos, los cuales contextualizan cosas o hechos de los que no se tiene experiencia directa. Las cosas o hechos se denominan discursos simbólicos o lenguajes visuales de la cultura Guangala, expresados en sus representaciones cerámicas, a través de las cuales se desea llegar partiendo de su estudio pre-iconográfico, como lo postula Panofsky (2004) y en relación con la semiótica.

Por lo tanto la presente investigación busca en primera instancia realizar un estudio pre-iconográfico de la representación zoomorfa en la cultura Guangala. Es decir, una identificación de *contenidos o formas puras* que en esencia permitirá acercarse a la representación zoomorfa como un hecho social en la cultura Guangala. Posteriormente, el método semiótico se pretende develar el discurso metafórico y analógico contenido en las representaciones zoomorfas, como expresión de un cuerpo simbólico y discursivo coherente elaborado en un contexto social determinado.

Velandia (1994) ayuda a comprender aún más esta escala de análisis; este discurso se halla estructurado por un juego de lenguajes desdoblados, insertos unos dentro de otros; así se refieren o hablan de una realidad concreta que se materializa en un discurso cuya aprehensión de la realidad, posee la manera y estructura de una reconstrucción o explicación de las relaciones de unos hombres históricamente concretos, con sus entornos natural y social explícito (Velandia, 1994: 28).

En el caso específico de la cultura Guangala, este discurso enunciado en las representaciones zoomorfas, posiblemente hablan de concepciones intrínsecamente asociadas a su estructura social y simbólica. Así el dis-

curso subyacente a las representaciones zoomorfas permitiría acercarnos a una serie de lógicas y prácticas sociales en las cuales los portadores del estilo cerámico Guangala interactúan.

Funciones y funcionamiento del signo

La semiótica como metodología de análisis presenta diferentes perspectivas de estudio²¹. A continuación se realiza un breve recuento de estas perspectivas con el fin de elucidar las funciones y dinámicas del signo en los objetos de cultura material arqueológica.

La semiótica general

En primer lugar se tiene una perspectiva denominada *semiótica general*, que consiste en evidenciar las relaciones existentes entre los diferentes lenguajes de los que dispone la humanidad. Esta perspectiva se sitúa en un alto nivel de abstracción. Por ejemplo, en este nivel de la semiótica se formulan preguntas como: ¿Es la realidad la que determina las reglas del lenguaje o es el lenguaje el que determina las reglas de la realidad? Siendo evidente la relación estrecha de la filosofía del lenguaje con este nivel de análisis, dejando en evidencia los sistemas de valoración con los que la humanidad clasifica su realidad más próxima.

La semiótica particular

Seguidamente está la perspectiva de la *semiótica particular o específica*, disciplina encargada de establecer una descripción técnica de las reglas que rigen el funcionamiento dentro de un lenguaje, lo que constituye gramáticas particulares en contextos singulares, pero no necesariamente dichas gramáticas poseen una esencia sino más bien, pueden existir gramáticas específicas de carácter universal. Por ejemplo, las señales aéreas en sí constituyen una gramática particular de carácter universal. En algunos contextos un círculo con los dedos es sinónimo de que todo está bien, en Brasil sería un gesto bastante obsceno (Klinkenberg, 2006).

21 Para una mayor comprensión de esta temática recomendamos consultar a Jean-Marie Klinkenberg, 2006.

La semiótica aplicada

Finalmente, se encuentra la *semiótica aplicada*. Esta perspectiva de trabajo es aplicada a los objetos particulares, con lo cual se obtiene en el segundo nivel (*semiótica particular*); por ejemplo a una obra literaria o artística. Klinkenberg (2006: 43) argumenta que este tipo de semiótica puede ser utilizada en fines prácticos como el entrenamiento de la escritura publicitaria, sistemas de comunicación económicos o incluso traducción automática.

La función y el funcionamiento del signo en los objetos de la cultura material arqueológica

Inicialmente plantee que el signo opera como un sustituto de la realidad, lo que permite plantear cómo el signo es una cosa que vale por otra diferente. Por ejemplo: un mapa no es el territorio, un cheque no es dinero, un objeto arqueológico no es simplemente eso. Es decir, en el caso del mapa se trata de una representación gráfica del territorio; un cheque son simples letras y números funcionando y reemplazando al dinero; y un objeto arqueológico constituye un lenguaje que habla de manera representada de un hecho social donde se expresa la técnica y la acción humana, en el caso de las representaciones zoomorfas, se trata de un signo discursivo que posee características metafóricas de una realidad expresada en él.

En Klinkenberg (2006) encontré un ejemplo que ayuda a comprender mejor el papel del signo. Ella se refiere que al pensar en los mapas geográficos y las fotografías, estos permiten ir a donde no se ira jamás. Pensando en un objeto arqueológico, este nos permitiría ir a una realidad a la que no se podrá asistir, a menos que inventemos una máquina para cabalgar en el tiempo; el objeto arqueológico como signo permite viajar a realidades ajenas y distantes en tiempo y espacio.

Así, la arqueología como disciplina, trabaja desde el presente con objetos materiales elaborados en el pasado, busca interpretarlos y reconstruir los diversos modos de vida que atestiguan, para lo cual aborda el objeto arqueológico como una ventana a un pasado al que no asistió el arqueólogo. Él, apoyado en su conocimiento científico, intenta reconstruir la realidad en la que estuvo inserto el objeto, como elemento que constituyó un signo dentro de la cultura o grupo social al que perteneció. Así la función del signo, es operar como un sustituto de la realidad que está representando.

El signo, que opera como sustituto de la realidad, puede ser un elemento de diversa índole. El presente estudio trata de representaciones zoomorfas cuya función dentro del sistema cultural que las construyó, permite al investigador acceder y concebir la evidencia material arqueológica como signo del que se desprenden diversos mensajes, ayudando a reconstruir paulatinamente, una realidad ajena y distante a la nuestra. En síntesis, se realiza un análisis de los objetos arqueológicos, el signo introduce de manera moderada a una realidad distante en el tiempo, la que permite establecer una mirada particular sobre ellos y tratar de develar el sentido fáctico que cumplieron dentro de la cultura que los elaboró.

El objeto arqueológico como huella de un código

Hasta ahora, he abordado la función y la dinámica del signo, lo que permite adentrarnos a los objetos arqueológicos como huellas de un código o códigos formulados a través de expresiones en la cerámica²², estableciendo un lenguaje visual metafórico, o si se prefiere un lenguaje que actúa como representación de otro, por ejemplo el mapa o el cheque.

A su vez, el espacio físico le ofrece al ser humano una variedad de indicaciones que son producto de la organización espacial. El espacio provee signos visuales que le permiten acceder a lenguajes figurativos, es decir a signos encargados de reemplazar una realidad espacial. En esta medida ya no se trata de una relación simple entre un objeto y otro en una realidad específica. Para el caso del objeto arqueológico, este debe ser concebido como un lenguaje en el que reposan signos figurativos de una realidad espacial, enmarcada en un espacio-tiempo en el que su función pudo estar expresando discursos de diversa índole. Por ejemplo ideológicos o religiosos.

En efecto, el objeto arqueológico actúa como medio por el cual se transmite signos de una realidad temporal y espacial diferente a la actual. Los objetos arqueológicos son expresiones de una estructura ágrafa que actúan como un lenguaje cuyo valor lo posee en sí mismo, y por ende permite al investigador el acceso a la vida cotidiana de la cultura que los creó

22 Es pertinente aclarar que estas expresiones no sólo se limitan a la cerámica, también han sido objeto de estudios semióticos e iconográficos, las pinturas rupestres, los petroglifos, los pictogramas, la orfebrería y una serie de elementos del pasado que han despertado el interés y la curiosidad del hombre contemporáneo por develar su significado.

y a sus concepciones sobre la realidad. Las deducciones a las que llega el investigador al interpretar el lenguaje subyacente en el objeto arqueológico, proceden de un código, cuyo conjunto de reglas producen o descifran signos o conjuntos de signos (Klinkenberg, 2006: 46).

Profundizando en el argumento, si el objeto arqueológico es una “cosa” valorada por otra diferente a los ojos de alguien situado en determinada circunstancia o realidad espacial y temporal; el objeto arqueológico es un signo equivalente a un discurso en el que los códigos existentes (reglas) regularon la vida en la cultura, y esta se expresó a partir de ellos.

Los códigos o al menos su noción, son de fácil aplicación sobre elementos como billetes, mapas o cheques de banco; en el caso del objeto arqueológico la situación es más compleja para la interpretación, ya que se trata de convenciones no familiares a la realidad o al entorno socio espacial circundante.

El signo como estructuración de la realidad

En el acápite anterior se describió cómo el objeto arqueológico constituye un mecanismo por medio del cual el hombre del pasado expresó un discurso evidenciando un sistema de códigos culturales. En este apartado abordaré el signo como un instrumento de estructuración de la realidad en un espacio-tiempo al que no pertenecemos, y del cual sólo se tiene evidencias materiales u objetos arqueológicos; los mismos que requieren de un análisis complejo para comprender mejor y a profundidad la realidad de los hombres del pasado.

Reitero que el signo no es un simple comodín que sustituye la realidad, éste establece una conexión sobre la existencia misma de la realidad. Una realidad ajena a la nuestra en el caso del objeto arqueológico. Por ejemplo, no nos comemos la palabra pan, lo que ocurre es que se han creado categorías que posibilitan designar y ordenar la estructura de nuestra realidad, situación similar a la que vivió el hombre prehispánico, el que creando categorías ordenó su mundo (Velandia, 1994, 2011; Westheim, 1991).

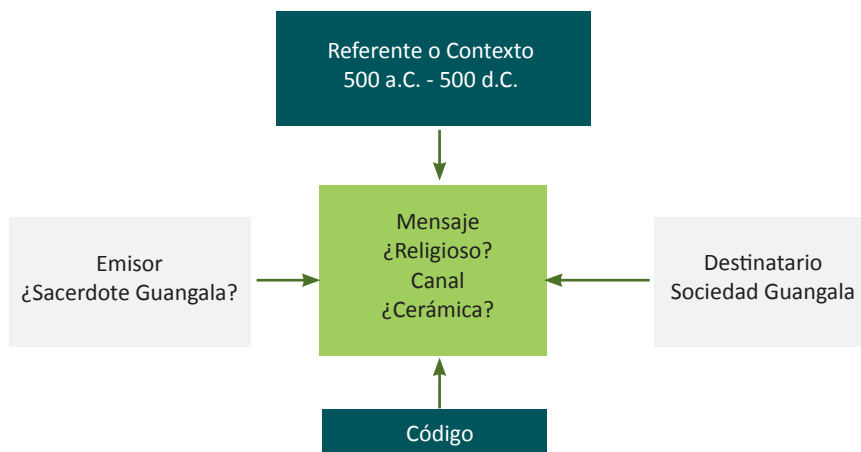
Los signos permitieron al hombre prehispánico entender la conformación del universo. Como se expuso en el capítulo II, el universo simbólico del hombre Guangala fue elaborado en un tiempo (500 a.C-500 d.C.) y un espacio (costa ecuatoriana) cuyas condiciones físico-espaciales le permitió configurar su cultura y responder a una serie de impulsos naturales frente a una realidad expectante.

Así, el calor no existe si no se tuviera un termómetro que registre este fenómeno natural. Basta indicar que el calor es una categoría artificial creada para designar tipológicamente un fenómeno natural. La anterior situación no es ajena a la realidad expresada por el hombre prehispánico, lo que muy bien expresan sus objetos materiales y a los que se desea acceder con las herramientas antes mencionadas, tratando de develar sus códigos y los signos subyacentes a su realidad.

Klinkenberg (2006: 50) argumenta que el desglose del universo propuesto desde los signos es siempre relativo, ya que dependerá del contexto social y de las elaboraciones culturales a las que he acudido para ejecutar la interpretación. Retomando la definición utilizada sobre el signo, recordemos que cumple la función de reemplazar una cosa por otra; creando conceptos llamados *significantes* y unidades de análisis denominadas *significados*.

En conclusión, el signo crea cierta correlación entre una fracción material del universo y una parte del universo conceptual de la humanidad, generando finalmente la estructura del universo cultural de una determinada sociedad. Y por tanto, la semiótica general permite plantear la siguiente pregunta: ¿Cómo construyó el mundo simbólico y religioso la cultura Guangala? A continuación abordaré el esquema de la comunicación para comprender aún más la relación del código.

Esquema de la comunicación



El stimulus y el significante

El stimulus, como elemento estructural de la existencia de un signo, se compone a partir de la comunicación, convirtiéndolo en algo transmisible por el canal destinado a llevar el mensaje a uno o varios de los sentidos (Klinkenberg, 2006). Para este estudio, se estima que las representaciones zoomorfas en la cerámica de la cultura Guangala responden a una serie de percepciones (stimulus) que componen su estructura social; estas representaciones son el producto de sensaciones materializadas (stimulus) que a la postre se convertirán en el soporte activo del signo.

Es decir, a merced del stimulus el sujeto se relaciona con el signo de una manera particular, logrando correspondencias espacio temporales específicas. Sin embargo, un stimulus expresado en la cerámica no portará un significado a menos que se derive de cierto modelo abstracto de la realidad y que sea previsto en el código. El stimulus expresado en la representación cerámica actúa como una abstracción de la realidad.

Por ejemplo, el hombre de Guangala pudo observar la caída de un rayo el cual estuvo acompañado de una emisión de luz o relámpago, pero no pudo observar la noción de descarga electromagnética causada por el efecto de la corriente eléctrica y su proceso iónico con las moléculas del aire. Así, la imagen del rayo es elaborada a partir de observaciones directas de fenómenos naturales visibles como éste. Es decir, análogamente, la representación cerámica correspondería a una forma particular de idealizar el fenómeno, porque el modelo o imagen es una abstracción que da cuenta de fenómenos que se han originado realmente. Una abstracción es sin duda sacada de la realidad y da cuenta de la misma, pero no se confunde con ella.

Concluyendo, cabe precisar que el significante no es un fenómeno físico. No posee tal status a menos que sea un código, y no es válido si carece de relación con un significado. Así, una vasija de cerámica de la cultura Guangala no tiene ningún significado aislado, debe integrarse a un conjunto de vasijas para lograr un acercamiento a una significación. El código organiza el significante; es decir, el código traza los límites del objeto modelizado, generando una oposición frente a otros objetos del mundo.

El significado y el referente

El significado se define como la imagen mental originada por el significante en correlación con el referente. En primera instancia, el signi-

ficado es una representación del sujeto a partir de una clase de cosas. Por ejemplo, la idea de pizza originada por ciertas sensaciones olfativas o la idea de poder a partir de ciertas representaciones cerámicas. En segunda instancia, el significado al igual que el significante se caracteriza por ser un modelo o una imagen abstraída, operando como definición de la uniformidad de una clase o serie de objetos que pueden ser irreductibles los unos de los otros.

Por ejemplo, la palabra arqueólogo remite al hecho de ser arqueólogo, pero no existe una persona que sea el arqueólogo por excelencia, de hecho cada persona que recibe este calificativo, es de cierta manera irreductible a esta idea. El arqueólogo es una abstracción, una clasificación aplicada a una serie de individuos clasificados entre sí en la misma clase.

En tercera instancia, la noción de referente, como fue abordada en páginas anteriores, me remite a establecer un proceso de comunicación o de significación dado. En otras palabras, el referente es una entidad particular que busca actualizar el significado. El referente no es un objeto del mundo, toda vez que no se puede conocer el objeto del mundo como tal, este fenómeno se debe a la proyección lograda a partir de los modelos sobre los stimulus provenientes de la realidad. El referente se convierte en objeto del mundo en cuanto pueda ser asociado a un modelo, y éste a su vez a una clase, para el caso, a un estilo cerámico que caracteriza a una cultura.

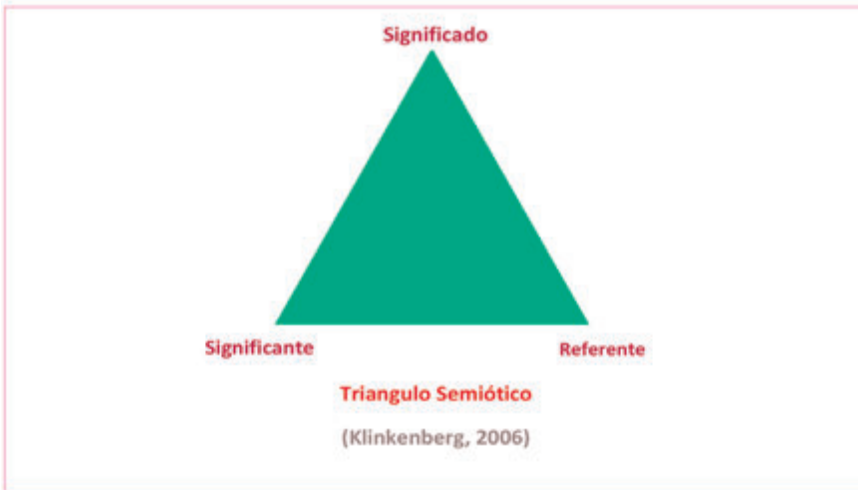
Klinkenberg (2006) argumenta que un referente no necesariamente debe ser real ni concreto. Por ejemplo, la mayoría de las personas saben cómo son los unicornios aunque no crean en su existencia. El referente no es necesariamente concreto, toda vez que el referente puede ser un objeto ciertamente, pero también una cualidad o un proceso.

Las diferentes partes del signo están estrechamente relacionadas entre sí. El stimulus no es un stimulus semiótico de no ser porque actualiza el modelo que constituye el significante; y la existencia del significante se debe a su relación simbiótica con un significado, en esta medida, el referente posee su status propio debido a la existencia de un significado que posibilita clasificarlo; de esta manera, la relación de los anteriores elementos dan la existencia del signo.

Por otra parte, la representación zoomorfa de un objeto, para el caso de la investigación, no compone un signo, sino que se le ha asignado esa función; en otras palabras, no existe signo sin que este forme o componga

una sociedad o cultura existente en un tiempo determinado de un sujeto o grupo (Klinkenberg, 2006: 101).

Gráfico 1.
El triángulo semiótico



Elaboración del autor

La muestra cerámica

La muestra cerámica se recolectó en las colecciones de: Museo Weilbauer, de la Pontificia Universidad Católica del Ecuador en la ciudad de Quito; Museo Nacional del Ecuador en la ciudad de Quito; Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo en la ciudad de Guayaquil, y Reserva Arqueológica del Ecuador. Igualmente el Museo Casa del Alabado en la ciudad de Quito. Nuevamente se aclara que las piezas arqueológicas que componen esta muestra no poseen contexto arqueológico, son producto de actividades de gaaquería efectuadas en la costa ecuatoriana.

La clasificación

La clasificación efectuada sobre la muestra cerámica contempla tres grandes temas: El primer tema consiste en las piezas cerámicas cuyas

características morfológicas muestran la presencia de animales de una sola clase. Encontrándose: mamíferos, aves, reptiles, anfibios, peces y moluscos. Siguiendo los parámetros morfológicos, se estableció el segundo tema que consistió en clasificar las representaciones de animales relacionados entre sí; creando las siguientes sub-categorías: mamífero/ave, ave/reptil, reptil/anfibio, anfibio/pez, pez/molusco y mamífero/anfibio/reptil. El tercer tema de análisis se compone de relaciones entre ser humano y el animal; definiendo las siguientes sub-categorías: hombre/mamífero, hombre/reptil y hombre/ave.

El catálogo de imágenes

La creación del catálogo de imágenes se realizó a partir de su clasificación en temas, los cuales describí anteriormente, y son: animales de una sola clase, animales pertenecientes a clases relacionadas entre sí y relaciones entre el ser humano y el animal. A la par de estos tres temas se crearon sub-categorías de análisis que son posibles observar en la tabla tres.

*La base de datos*²³

La base de datos, que se presenta como material anexo, fue elaborada con el programa Access 2007. El objetivo es posibilitarle de manera fácil y ágil al lector o investigador, una herramienta digital de consulta en la que se encuentran los datos básicos de cada una de las piezas fotografiadas. Su conformación se elaboró a partir de 305 piezas, lo cual exigió la elaboración de un formulario que contiene los datos básicos de cada pieza.

De igual forma, fue necesaria la elaboración de variables que permitieran establecer la regularidad de las representaciones zoomorfas, para posteriormente determinar su status. Esta sistematización efectuada a partir de parámetros tipológicos y representativos; para ello se diseñaron variables básicas dedicadas a la corroboración de la hipótesis planteada,

23 Los datos de la localización de la pieza cerámica se encuentran codificados de la siguiente manera: MCA, se refiere al Museo Casa del Alabado. MNE hace alegoría a Museo Nacional de Ecuador. MW corresponde al Museo Weilbauer. MAACE significa Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador. RAMNE es Reserva Arqueológica Museo Nacional del Ecuador.

este recurso permitió acceder a una funcional para establecer frecuencias y variabilidad en la representación animal.

Tabla 4.
Criterios de sistematización de la muestra cerámica

Número de Inventario						
Localización	MCA	MNE	MW	MAACE	RAMNE	
Procedencia						
Material	Cerámica	Concha	Hueso	Piedra	Otro	
Estado de conservación	Completo	Incompleto	Fragmento			
Animales de una solo clase	Ave	Mamífero	Anfibio	Pez	Molusco	Indeterminado
Asociación entre animales	Mamífero	Ave	Reptil	Anfibio	Pez	Indeterminado
	Ave	Reptil	Anfibio	Pez	Molusco	
Asociación entre ser humano y animal	Hombre	Hombre	Hombre	Indeterminado		
	Mamífero	Reptil	Ave			

Elaboración del autor

Capítulo IV

Clasificación y sistematización de la muestra cerámica

Convenciones iconográficas

Como ha sido explicado en el marco teórico y metodológico el análisis del estudio se centra en la identificación pre-iconográfica de la representación zoomorfa. En esencia, esta caracterización consiste en la identificación de formas puras o representaciones de objetos naturales como seres humanos, animales, plantas, casas, etc., en los que es posible identificar elementos portadores de significados (Panofsky, 2004); y para llevar a cabo tal propósito me he apoyado en las características morfológicas y estilísticas características de la cultura Guangala y sus representaciones zoomorfas.

En la identificación pre-iconográfica he creado una clasificación comprendida en tres temas de análisis: 1) motivos de un solo tipo, 2) motivos que presentan una asociación entre animales y 3) motivos donde se combina la figura humana con características morfológicas de animales.

En el primer tema de análisis *animales de un solo tipo*, se incluyeron las piezas zoomorfas cuyas características morfológicas me permiten inferir que se trataba de representaciones de aves, mamíferos, reptiles, anfibios, peces y moluscos. Esta clasificación se hizo con el fin de identificar contenidos o formas puras, las cuales permitieran definir a las representaciones zoomorfas como producto de hechos sociales, y a su vez acercarnos al análisis pre-iconográfico propuesto por Panofsky (2004: 15).

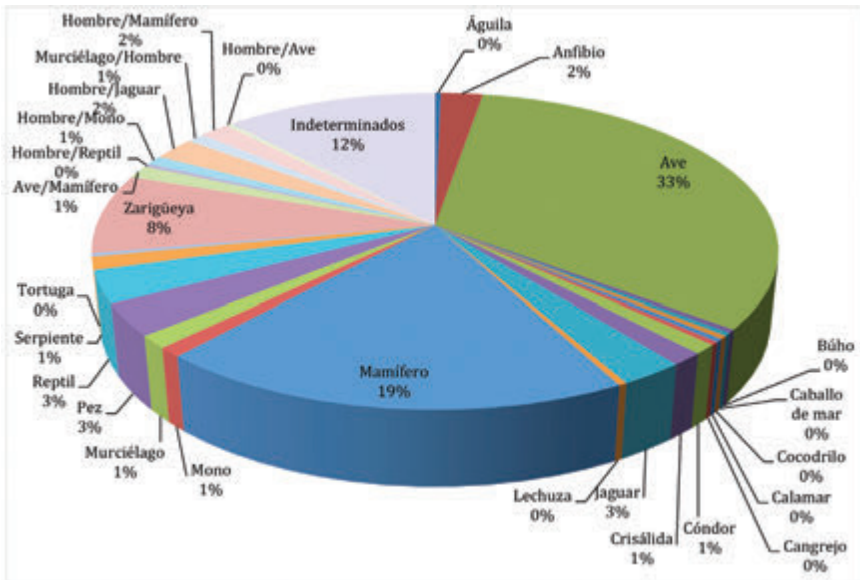
El segundo tema de análisis sobre la muestra cerámica, con el objetivo de identificar la existencia o carencia de posibles fusiones entre animales, se denominó *asociación entre animales*. En este tema fueron insertadas

las piezas cerámicas que poseen gran variedad de combinaciones, siendo necesario la creación de las siguientes sub-categorías: mamífero/ave, ave/reptil, reptil/anfibio, anfibio/pez, pez/molusco y mamífero/anfibio/reptil.

En el tercer tema de análisis fue posible identificar piezas combinadas entre el ser humano y animales, de ahí su denominación: *asociación entre ser humano y animal*. En este tema también fue necesario la creación de las siguientes sub-categorías: hombre/mamífero, hombre/reptil y hombre/ave.

A su vez, en cada uno de los temas de análisis fue necesario crear la sub-categoría denominada *indeterminado*; la cual agrupa las representaciones zoomorfas cuyas características morfológicas no fueron posibles de identificar o insertar dentro de los temas propuestos para el análisis. La muestra total del catálogo analizado se compone de 305 imágenes o representaciones cerámicas, las cuales dentro de los tres temas de análisis representan los siguientes porcentajes:

Gráfico 2.
Estadística porcentual de la muestra



Elaboración del autor

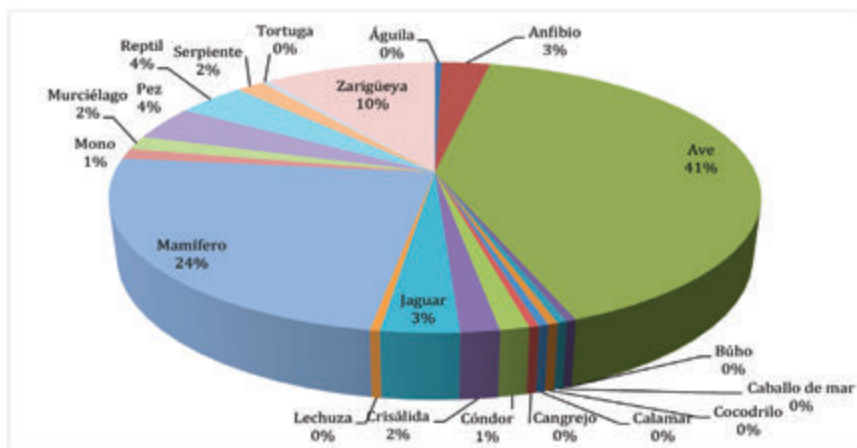
Animales de una sola clase

Dentro de la muestra analizada identificamos que los animales de una sola clase representan la gran mayoría. Un significativo porcentaje de animales son mamíferos, cuyos motivos o formas iconográficas son de zarigüeyas y cuadrúpedos que asemejan ser “perros”. También se identificaron formas pre-iconográficas de diversas aves, llamando especial atención al representar repetidamente instrumentos musicales.

En la muestra también se identificaron, en menor porcentaje, formas de reptiles, las cuales son bastante importantes para el análisis a realizar, debido a que este tipo de representación cerámica se encuentra también en las culturas Tolita y Jama Coaque contemporáneas a la cultura Guangala.

Los peces también son representados en materiales como cerámica y concha, aunque no se identifica un patrón recurrente en la representación. Los anfibios están presentes en las representaciones de Guangala, esencialmente ranas o sapos. En la clasificación efectuada ha sido posible identificar formas asociadas a crisálidas; como también tortuga y calamar en muy bajo porcentaje, pero por ello no las excluí de la muestra estadística y las presento en el siguiente gráfico:

Gráfico 3.
Animales de una sola clase



Elaboración del autor

Asociación entre animales

Las asociaciones entre animales son muy escasas en la muestra cerámica de la cultura Guangala, hablamos de porcentajes bajos; sin embargo, se decidió incluirlos en nuestras estadísticas por la particularidad y el tipo de asociación que representan en el análisis iconográfico. Así, he hallado asociaciones entre mamífero/ave, en este caso sus características morfológicas sugieren una tendencia más fuerte hacia ser mamífero, pero sus detalles representativos sugieren una mezcla con ave.

He logrado identificar lo contrario, asociaciones entre ave/mamífero en las representaciones cerámicas, en las cuales las características morfológicas son de apariencia con ave, pero con detalles de mamífero. Por último, están las representaciones entre mamífero/jaguar. Si bien el jaguar es un mamífero, esta representación es una asociación con otros mamíferos cuyas características morfológicas no permitieron su identificación.

Tabla 5.
Asociación entre animales

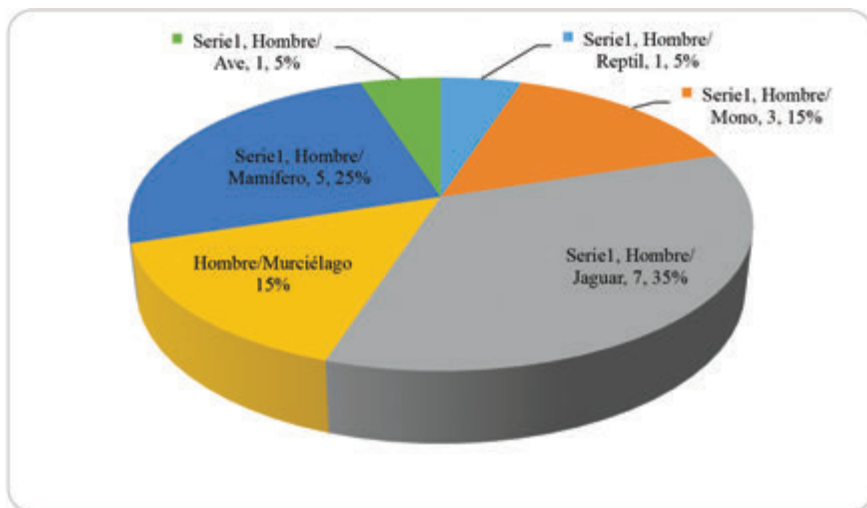
Clase de animal	Porcentaje	Cantidad
Ave/Mamífero	1,31	4

Elaboración del autor

Asociación entre ser humano y animal

En la muestra fue posible identificar asociaciones entre ser humano y algunos animales. Es importante acotar que dentro de estas asociaciones se ve la representación del hombre con cola, haciendo referencia al jaguar (figuras 49, 50, 51, 52). Este elemento iconográfico, ya fue reportado por Ugalde (2009) en el material cerámico de la cultura Tolita, contemporánea a Guangala; a pesar de esto, estas representaciones en las dos culturas son sumamente diferentes en plasticidad y tamaño.

Gráfico 4.
Asociación entre ser humano/animal



Elaboración del autor

De manera general, la estadística porcentual de la muestra cerámica analizada sería la siguiente: las representaciones más abundantes son las aves alcanzando un 32,78%; seguidamente, se encuentran los mamíferos ocupando un 19,34%. También se observa que las representaciones de zarigüeya son del 8,29%, el jaguar ocupa un 2,62%, seguido por los reptiles que ascienden a un 3,27%, los peces al 3,27% y los anfibios a un 2,30%. Las representaciones de crisálidas son de 1,32%, seguidas del murciélago 1,31%, la serpiente 1,31%, el cóndor 0,98%, la tortuga 0,32%, el calamar 0,32%, el cangrejo 0,32% como indica en la siguiente tabla:

Tabla 6.
Estadística general desagregada

Animales de una sola clase		
Animal	Porcentaje	Cantidad
Ángula	0,32	1
Anfibio	2,30	7
Ave	32,78	100
Buho	0,32	1
Caballo de mar	0,32	1
Cocodrilo	0,32	1
Calamar	0,32	1
Cangrejo	0,32	1
Cóndor	0,98	3
Crisálida	1,32	4
Jaguar	2,62	8
Lechuza	0,32	1
Mamífero	19,34	59
Mono	0,98	3
Murciélago	1,31	4
Pez	3,27	10
Reptil	3,27	10
Serpiente	1,31	4
Tortuga	0,32	1
Zarigüeya	8,29	25
Asociación entre animales		
Ave/Mamífero	1,31	4
Asociación del ser humano y animal		
Hombre/Reptil	0,32	1
Hombre/Mono	0,98	3
Hombre/Jaguar	2,29	7
Hombre/Murciélago	0,98	3
Hombre/Mamífero	1,63	5
Hombre/Ave	0,32	1
Indeterminados		
Indeterminados	11,80	36

Elaboración del autor

Iconografía de la cultura Guangala y lo que representa como documento

Hace centenares de miles de años, el hombre estableció una relación directa con el medio natural circundante; y a través de esta fundamentó el sistema estructural de su cultura, prácticas y acciones sociales. Muchas de estas interacciones han derivado en denominaciones hechos sociales y simbólicos. El primero de ellos, conserva las formas y maneras de relacionarse con los seres humanos y su entorno físico-natural; el segundo en cambio, está estrechamente ligado a la construcción del mundo religioso, simbólico y mítico que le permite explicar todo aquello inteligible para su razón lógica e instrumental, pero que le es real.

En efecto, la realidad captada por el ser humano debe entenderse como una interpretación de su contexto, por tal motivo, es sólo su mirada la que abstrae e interpreta lo deseado ver de esa realidad. En esencia, el ser humano solo está al tanto de su espíritu en cuanto capta esa realidad y la interpreta según su conocimiento (Westheim, 1972: 13). Este conocimiento de la realidad, sin duda ha llevado al ser humano a tener un sinnúmero de experiencias, formas y maneras de explicar el mundo que lo rodea, construyendo elementos físicos que le permiten afianzar su mundo mítico y simbólico como pilares de su cultura.

Por lo tanto, el registro material arqueológico constituye el medio de acercamiento a esas formas, maneras de ver e interpretar la realidad en las culturas ágrafas que plasmaron sus ideas e interpretaciones de su realidad. Hoy, estos registros, son presentados como objetos del pasado atestiguando formas y maneras de vida, y a partir de su estudio, también nos permiten delimitar y definir hechos sociales y sagrados precedentes.

Desde nuestra mirada –y siguiendo a Eliade–, resulta inquietante la heterogeneidad que presentan los hechos sagrados en las culturas: ritos, mitos, formas divinas, objetos sagrados, símbolos y cosmogonías, de hombres consagrados y de animales venerados, de plantas y de lugares sagrados en los que interactuó el hombre del pasado (Eliade, 1965: 25-26). Es por ello, que la cultura material son documentos en los cuales se plasman pensamientos sociales y religiosos, y manifestaciones e interpretaciones de la realidad. En este sentido considero que:

Cada documento puede ser considerado como una hierofanía en la medida en que expresa a su manera una modalidad de lo sagrado y un momento de su historia, es decir una experiencia de lo sagrado entre las innumerables variedades existentes. Cada documento es precioso para nosotros debido a la doble revelación que cumple: 1] revela una *modalidad* de lo sagrado en cuanto a hierofanía; 2] revela, en cuanto momento histórico, una *situación del hombre* con relación a lo sagrado (Eliade, 1965: 26).

Por tal razón, los objetos arqueológicos que componen el catálogo fotográfico de esta investigación, son el resultado de la interacción entre el ser humano y su medio, siendo documentos en los que se manifiestan las situaciones históricas de lo sagrado. De ahí que estos, quizás actuaron como mecanismos de transmisión de experiencias mítico-religiosas del hombre prehispánico en la costa ecuatoriana. Bajo esta premisa, consideramos que las representaciones cerámicas poseen el valor de hierofanías; es decir, cada objeto representado constituye una hierofanía.

En síntesis, cada una de estas expresiones cerámicas son el resultado o la expresión de la experiencia sagrada del hombre prehispánico, constituyéndose en el corpus iconográfico de la cultura Guangala. Bajo esta breve explicación, a continuación se presentan las representaciones zoomorfas identificadas en la muestra cerámica.

Representaciones cerámicas con rasgos de zarigüeya

Dentro de la muestra cerámica llama especial atención la presencia de piezas arqueológicas con representación de zarigüeyas, esencialmente se trata de piezas de pequeño formato y planas, con un orificio en la parte superior de la representación. Inferimos que estas piezas fueron utilizadas como amuleto u objeto de adorno en collares.

En este grupo de animales es posible observar diferencias, estilos, e identificar características similares o patrones recurrentes marcando una redundancia en la forma de la representación. En la muestra cerámica, esta representación se encuentra (la mayoría de las veces) en una posición que simula la cubito fetal (figuras 1, 2, 3, 4); es imprescindible no dejar de subrayar que la representación no varía mucho y en ellas es posible observar cercana a la boca dejando ver sus dientes. En las fotografías que componen el catálogo cerámico, no se observan representaciones que posibiliten iden-

tificar elementos dispuestos a ser ingeridos o llevados a la boca, como por ejemplo frutos o cualquier otro alimento.

Este tipo de representaciones zoomorfas han sido reportadas en la cultura Tumaco La Tolita por Ugalde (2009). En el catálogo fotográfico que compone el trabajo de la autora, existen diferentes formas de la representación zoomorfa, desde aquellas cuyas características morfológicas son relativamente naturalistas, hasta representaciones altamente antropomorfizadas. Algunas de ellas carecen de cualquier atributo, en cambio en otras están altamente ataviadas y adornadas.

En nuestra muestra fotográfica las zarigüeyas no desarrollan actividad alguna, o al menos eso parece, inferencia que hacemos a partir del análisis de la pieza cerámica. Probablemente la posición de cubito fetal que se asume en la representación está asociada a sus hábitos reproductivos y su corto ciclo de gestación; y sus manos cerca de la boca, estén simbolizando la ingesta de alimentos.

A diferencia de las representaciones Guangala, en la cultura Tolita las zarigüeyas están representando escenas diversas, desde llevarse un alimento a la boca, en otras piezas está mordiendo una sogá, y existen piezas donde parece ser que se la zarigüeya se encuentra en posición de alerta con sus extremidades superiores levantadas y enseñando los dientes (Ugalde, 2009: 85).

Apoyados en las ciencias naturales, principalmente en la biología, sabemos que este marsupial se encuentra en una amplia área geográfica: desde Trinidad y Tobago, las Guayanas y toda la cuenca del Amazonas, en las que se incluye los hábitats de bosques húmedos de las laderas orientales de los Andes de Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú y Bolivia. También habita en Centroamérica, México y las Antillas Menores. Hacia el este y el sur, sus límites de distribución están geográficamente limitados por el Cerrado en Brasil y el Chaco boliviano. También se halla al norte y al oeste de los Andes, especialmente en el noroeste de Venezuela y al norte y oeste de Colombia; hacia el sur a través de Ecuador y Perú (Cerqueira y Tribe, 2007 en Boada, 2014).

En Ecuador, es la especie de marsupial más grande, su dorso posee una coloración de negro a gris y su vientre es similar a su lomo pero con una tonalidad más pálida o casi anaranjada. Su pelo es erizado a lo largo de su columna y habita en la Costa, Amazonía y estribaciones de los

Andes (Tirira, 2007 en Boada, 2014). Esta especie es de hábitos nocturnos y solitarios, puede ser considerada arbórea o terrestre, su preferencia alimenticia lo convierte en un omnívoro de mediano tamaño que se alimenta principalmente de: insectos, lombrices, hojas, frutos, néctar y pequeños vertebrados como serpientes (Cerqueira y Tribe, 2007 en Boada, 2014).

Este marsupial vive en madrigueras construidas por otros animales, dentro de cavidades rocosas, en agujeros de árboles o lianas enmarañadas (Emmons y Feer, 1999; Tirira, 2007 en Boada, 2014), también posee una facilidad para trepar y desplazarse sobre las ramas de los árboles y su cola prensil le facilita sostenerse de las ramas para alimentarse, también es un hábil nadador. Su ciclo de gestación es de 12 a 15 días, posteriormente sus crías desplazan a su marsupio entre 60 y 70 días (Bucher y Hoffmann, 1980 en Boada, 2014).

Las características y hábitos de vida de este marsupial, son quizá las que lo convierten en un personaje importante en la iconografía de la cultura Tolita (Ugalde, 2009) y en la mitología de la cultura Jama Coaque (Gutiérrez, 2009 y 2011); al igual se observa en múltiples representaciones de la cultura Guangala. Una interesante interpretación sobre este marsupial, es aquella que encontramos en Ugalde (2009) la cual apoyada en algunos autores se refiere al carácter mítico de la zarigüeya de la siguiente manera:

El tlacuache, como se conoce a la zarigüeya en Mesoamérica, protagoniza varios ciclos míticos en los que incluso ha sido paralelizado con Quetzalcóatl (López Austin 1990). Su connotación es ambigua, pues de un lado es el ladrón por excelencia (roba el fuego, roba el maíz), y de otro lado es una especie de héroe cultural que dota de estos bienes a la humanidad. Estrada incluye al motivo de la zarigüeya entre los numerosos elementos iconográficos comunes a la costa norte ecuatoriana y a la región de Oaxaca (Estrada 1957: 155). Gutiérrez, fijándose en los ejemplares del estilo Tolita que muestran al personaje con el alimento en la mano, que interpreta como mazorca de maíz, y al que muerde una sogá, propone la reconstrucción de una secuencia mítica: representan escenas de un mito protagonizado por la zarigüeya, en el que, como en mitos contemporáneos, el animal asciende a los cielos, roba el maíz a los dioses, desciende por la sogá, que posteriormente roe, para no ser perseguida y devora finalmente el maíz (o como héroe mítico, lo entrega a los hombres) (Ugalde, 2009: 85).

Si bien es cierto que las interpretaciones elaboradas sobre la zarigüeya en la cita anterior corresponden a representaciones de la cultura Tolita, sabemos bien que el símbolo puede moverse en el tiempo y el espacio, pero su interpretación varía de acuerdo a la cultura donde se introducen este tipo de elementos; de esta manera, no descartamos en ningún momento que la zarigüeya en la cultura Guangala haya gozado de un especial reconocimiento dentro de su sistema simbólico.

Más aún, cuando miramos las representaciones de la zarigüeya en nuestra muestra cerámica, observamos que guarda una gran similitud con algunas de las descripciones de Ugalde (2009) y Gutiérrez (2002) quienes mencionan que la representación de este marsupial, se lleva las manos a la boca como si se estuviera introduciendo algo en ella, permitiendo (en cierta medida) asociar esta posición con la mencionada por Ugalde en la cita anterior.

Figura 1.



Fuente: Museo de Antropología y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 2.



Fuente: Museo de Antropología y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 3.



Fuente: Museo de Antropología y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 4.



Fuente: Museo de Antropología y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Representaciones cerámicas con rasgos de cánido

Es llamativa la presencia de representaciones de cuadrúpedos, que parecen ser cánidos o perro americano *Canis familiaris* (figuras 5, 6, 7, 8). Esta inferencia la basamos en el trabajo de Gutiérrez (2002), donde el autor argumenta que este tipo de representaciones podrían estar haciendo alusión a la raza de cánidos llegados desde México (Gutiérrez, 2002: 129).

La interpretación de Gutiérrez no la descartamos, de hecho la existencia de fuentes históricas de algunos cronistas permiten inferir la existencia de dichos animales a la llegada de los conquistadores. Fernández de Oviedo dejó esta descripción de los llamados perros mudos:

En Tierra-Firme, en poder de los indios caribe flecheros, hay unos perrillos pequeños, gozques, que tiene en casa, de todos los colores de pelo que en España los hay; algunos vedijudos y algunos rasos, y son mudos, porque nunca jamás ladran ni gañen, ni aúllan, ni hacen señal de gritar o gemir aunque los maten a golpes, y tienen mucho aire de lobillos, pero no lo son, sino perros naturales. E yo los he visto matar, y no quejarse ni gemir, y los he visto en el Darién, traídos de la costa de Cartagena, de

tierras de Caribes, por rescates, dando algún anzuelo en truco de ellos, y jamás ladran ni hacen cosa alguna, más que comer y beber, y son harto más esquivos que los nuestros, excepto con los de la casa donde están, que muestran amor a los que les dan de comer, en el halagar con la cola y saltar regocijados, mostrando querer complacer a quien les da de comer y tienen por señor (Fernández de Oviedo, 1979: 163).

Es importante aclarar que las fuentes históricas no corresponden al Período de Desarrollo Regional (500 a.C.-500 d.C.), pero permiten inferir la relación establecida entre el hombre con esta especie de mamífero en la época prehispánica, la cual pudo haber sido igual o de manera más estrecha; es decir, un trato especial dentro de la estructura social en la que se le dio cabida a esta especie de cánido.

Las principales características morfológicas de esta especie, son su piel arrugada en ciertas partes del cuerpo y del hocico, la ausencia de pelo en estos animales se debe a la carencia de sistema piloso como resultado de una mutación (Burcher, 1996). Es posible que en las representaciones zoomorfas, las arrugas corporales se representaran a partir de incisiones, su cola se halla en dirección a su lomo y su volumen es bastante grueso en proporción a su tamaño y sus cortas patas.

Figura 5.



Fuente: Reserva Arqueológica del Museo Nacional del Ecuador. RA-189-82

Dentro de las representaciones cerámicas de este cuadrúpedo, existen elementos que posibilitan determinar un patrón de redundancia lo que plantea la presencia de un código semiótico al ser la representación en sí misma de un pleonasma en la cultura Guangala. Este tipo de hallazgos ya habían sido mencionados por Meggers (1966), Porras (1987) y Gutiérrez (2002); aún no comprendemos su función, ni es muy claro el papel que cumplió este cánido dentro de la cultura Guangala, como tampoco se ha establecido si su presencia en la representación cerámica se debió a su consumo, domesticación o fue un animal venerado y consumido por los miembros de la sociedad Guangala en festejos rituales.

Figura 6.



Fuente: Museo Weilbauer. Pontificia Universidad del Ecuador. MW-008

Sabemos que durante las excavaciones arqueológicas del Valle de Tehuacán se hallaron restos óseos de perros, quizás los restos más antiguos de Mesoamérica, fechados en el 3.200 a.C., (Flannery, 1967: 150); aumentando su cantidad en el Período Formativo en áreas adyacentes al Valle. Las evidencias arqueológicas sugieren que estos cánidos fueron consumidos, Flannery argumenta la simbolización innegablemente de perros, ya que

los restos óseos son más pequeños en relación a los de coyote, cánido que coexistió en la región de Tehuacán para la época (1967: 162).

Los aztecas criaban perros, que eran engordados y consumidos en festividades especiales (Burcher, 1996: 107). El pueblo de Acolman era popular por los criaderos de estos animales, caracterizados por no ladrar y su carencia pelo (Bray, 1968: 39). En México el consumo de perros se siguió aún después de la llegada de los españoles, aunque para estos las prácticas alimenticias de los indígenas les producían repugnancia; para finales del siglo XVI, los perros eran una comida restringida a las festividades especiales (Gibson, 1967: 355).

Burcher menciona que:

Dentro de las creencias religiosas de los indígenas de Mesoamérica, se tenía la idea de que al morir se hacían unos viajes por el mundo de los muertos, en los cuales se debía sortear toda clase de dificultades que eran vencidas con la ayuda de un perro. Por eso, en los entierros son abundantes las figuras de cerámica que representan a éstos, o los restos de animales sacrificados para acompañar al difunto en su viaje al más allá. La raza *xolos* de México se denomina así precisamente por su relación con Xolotl, el dios azteca de la muerte (Burcher, 1996: 108).

Existen otras fuentes donde se menciona el consumo de esta clase de animales. Por ejemplo, en algunas regiones de la América prehispánica, se les llamaba a estos perros mayas. Es importante mencionar que el principal uso dado a este animal fue su consumo. En un escrito de Fray Pedro Aguado (citado por Patiño, 1965: 182) al referirse a la expedición llevada a cabo por Francisco César a Guaca en 1536, actual territorio de Antioquia Colombia, narra que el cacique Nutibara realizó el envío a los españoles de varias comidas, entre ellas mayas, sucesos descritos por el cronista como “Perrillos e gozques pequeños para comer”.

Por ejemplo, en Cerro Mangote (Panamá), Richard Cooke y Anthony Renare (1990: 39) encontraron restos de perros fechados en el 6000 A.P., cuyas características y tamaño se asemejan al galgo; posiblemente estos animales fueron utilizados para faenas de cacería, como es posible evidenciarlo aún en algunas regiones de América Central y del Sur, donde comunidades indígenas se han especializado en la cría de perros para esta actividad (Burcher, 1996).

Figura 7.



Fuente: Museo Weilbauer.
Universidad Pontificia del Ecuador. MW-009

Figura 8.



Fuente: Reserva Arqueológico
Museo Nacional del Ecuador. RA-178-32-66

Representaciones cerámicas con rasgos de aves

Dentro del grupo de las aves también existe una notable diferencia entre ellas. En la muestra encontramos que el 34.75% son aves, representando la primer forma pre-iconográfica y la más amplia dentro del catálogo. A pesar de ser un grupo amplio y diverso consideramos la existencia de un patrón repetitivo de formas o redundancias iconográficas que posibilitan plantear códigos semióticos de las aves. Es importante esclarecer que dentro de la categoría ave, existen al menos cuatro grupos de representaciones notablemente apreciadas por su recurrencia en el corpus, aun existiendo diferencias entre ellas, éstas pudieron haber tenido la función de comunicar un mensaje dentro de la cultura Guangala, producto del stimulus del ceramista por transmitir un mensaje simbólico de uno o varios de sus sentidos sensoriales.

Las piezas que conforman el primer grupo de aves (figs. 9, 10, 11), corresponden a representaciones de pelícanos (*Pelecanus occidentalis*), ya que el alargado pico sobre su vientre se asemeja al que poseen estas aves. Gutiérrez (2002) indica que en dos ocarinas de Guangala parecen estar

reproducidas las figuras estilizadas de pelícanos; además, investigadores como Idrovo (1985) y Zeller (s.f.: 62) encuentran en instrumentos musicales la forma estilizada de este tipo de ave.

Figura 9.



Fuente: Museo Nacional del Ecuador. MRT-3817

Figura 10.



Fuente: Museo Casa del Alabado. G-184-64

En Gutiérrez (2002: 130) existe otra descripción donde se menciona que en la impronta de un sello procedente de un basural del sitio Loma Alta, es posible observar una figura estilizada de ave que posee un largo pico, guardando toda similitud con los pelícanos. Es preciso anotar que este tipo de representaciones se encuentran (la mayoría de las veces) en instrumentos musicales como flautas, pitos y ocarinas; lo cual podría indicar su uso en ocasiones especiales o rituales celebrados para congregar a los miembros de la cultura Guangala.

Figura 11.



Fuente: Museo Nacional del Ecuador. G.243670

El segundo grupo de aves son las crestadas que poseen características diferenciadas entre sí (figs. 12, 13, 14). Algunas de ellas poseen crestas que terminan en punta y cubren la totalidad de su cabeza. Otras poseen crestas sin ninguna terminación; es decir, una cresta sencilla que cubre gran parte de su cabeza y en algunos casos, sus alas están extendidas, diferenciándose de las aves cuya cresta finaliza en puntas. También existen aves de pequeño formato cuya terminación de la cresta es plana, usualmente este tipo de representación corresponden a silbatos, al igual a aquellas que tienen una terminación puntiaguda.

Gutiérrez (2002: 130) menciona en su trabajo la existencia de características similares entre las representaciones ornitomorfas de la cultura

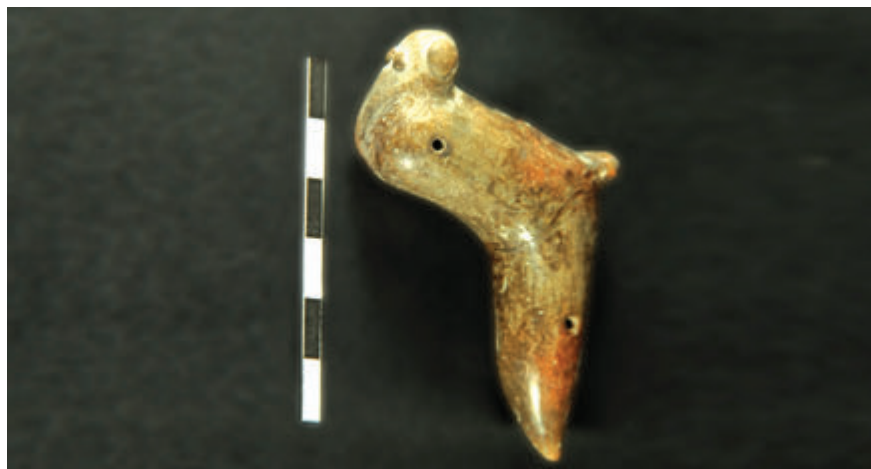
Guangala y las aves crestadas atestiguadas en la iconografía de la cultura Bahía. Resaltando una variación diferente que se presenta entre las aves crestadas, en lugar de mostrar una cresta se representa un copete circular existente en ocarinas Guangala.

Figura 12.



Fuente: Museo Nacional del Ecuador. G-263-177

Figura 13.



Fuente: Reserva Arqueológica Museo Nacional del Ecuador. G-17-47-66

Figura 14.



Fuente: Museo Nacional Del Ecuador. G-509570

El tercer grupo de representaciones de aves que llaman la atención, son las figuras de búhos o lechuzas plasmadas en instrumentos musicales (figs. 15 y 16). Ya con anterioridad se había reportado la presencia de este tipo de representaciones, principalmente en el sitio Palmar I. En este se halló una botella decorada con cuatro caras de lechuzas, y en el yacimiento de Loma Alta fue recuperado un sello con la cabeza acorazada de la lechuza (*Tyto alba*), entre estilizaciones flamígeras y cruciformes (Gutiérrez, 2002).

En una ocarina de dos tonos hallada en Palmar I, se representa una lechuza estilizada, evidenciando una gran cabeza redondeada con dos aplicaciones laterales que hacen la vez de alas, enormes ojos redondeados, ubicados frontalmente con el pico entre ambos, posee dos pequeñas patas con incisiones que estarían representando sus dedos o garras (Zeller en Gutiérrez, 2002: 131).

En el catálogo fotográfico de la investigación existen cuatro pautas al representar a las lechuzas (fig. 15). Se encuentra con una cabeza de medianas proporciones a su cuerpo, acompañada de un círculo en su cara,

en que están distribuidos sus ojos y la evidencia de haber poseído un pico en medio de ellos. La representación se halla de pie, con su cola que actúa como contrapeso para poder alcanzar la posición erguida. Lo particular de esta representación, es la carencia de alas o incisiones que posibiliten asociarlas a ellas, sus patas tienen un acabado redondeado y no posee decoración o atavío alguno.

Siguiendo la descripción de Gutiérrez (2002) consideramos que en el catálogo también existe una representación de un búho (fig. 16). Su rostro se halla enmarcado dentro un círculo de plumas y se compone de un círculo aplicado sobre el rostro en el que posee incisiones a su alrededor; en la mitad de sus ojos se encuentra su pico puntiagudo, sus alas están representadas por incisiones a sus costados, y sus patas poseen incisiones simulando dedos o garras.

Figura 15.



Fuente: Reserva Arqueológica del Museo Nacional del Ecuador. 71-46-72

Figura 16.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3811

En el cuarto grupo de representaciones de aves, están las semejantes a pájaros carroñeros. Se trata de aves representadas en recipientes cerámicos con finos acabados. Puede ser que estas representaciones son animales alados como: águila, cóndor o gallinazo (figs. 17, 18, 19, 20). El análisis es esquivo al determinar con claridad su identificación, y en las referencias bibliográficas de la cultura Guangala, tampoco aparece una referencia sobre estas aves.

Sin embargo, en la muestra cerámica identificamos dos copas cuyo soporte inferior está compuesto por dos aves crestadas, al parecer cóndores (figs. 17 y 18). Sus principales características morfológicas compuestas por su pico grande, robusto y ganchudo ubicado en medio de sus ojos, posee unas protuberancias sobre estos y tiene un collar en su cuello que simula las plumas propias de esta especie, se infiere que corresponde al cóndor de los Andes *Vultur grypus*. También se evidencia en la parte superior de las piezas, pequeñas aves elaboradas a partir de incisiones, adquiriendo la apariencia de estar volando.

En toda la América prehispánica el uso de las aves ha tenido fines simbólicos; es decir, asociaciones con lo sagrado debido a su facultad de volar, ya que la simbólica ascensión a los cielos sólo la tienen las divinidad-

des. Gutiérrez menciona que las aves podrían haber actuado como encarnación de la divinidad o una epifanía; toda vez que estas podrían haber sido consideradas como el vehículo por el que se manifestaron los dioses, es decir, un mensajero entre los dioses y los seres humanos. En especial los chamanes habrían poseído este mismo poder, connotando la relación de algunas aves con los poderes chamánicos (Gutiérrez, 2002: 313).

Figura 17.



Figura 18.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-0225 Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-0256

Figura 19.



Fuente: Museo Nacional del Ecuador. M-N-13481

Figura 20.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-4258

Representaciones cerámicas con rasgos de sapo o rana

En el catálogo, las representaciones cerámicas de los anfibios representan solo el 2.30%. (Gráfico 2). Estas representaciones poseen notables diferencias que las hacen particulares entre sí; por ejemplo, algunas poseen decoraciones incisas ubicadas sobre su dorso (fig. 22 y 23). Estas diferencias, sin duda, fueron creadas por los intereses del ceramista, quien tuvo la intención de emitir un mensaje o código a la sociedad Guangala.

Gutiérrez (2002) elabora una posible interpretación de este tipo de representación cerámica, la cual se debe a una posible relación establecida entre el hombre Guangala y el veneno almacenado en las glándulas subcutáneas del *Bufo marinus*, interpretación que compartimos debido a que el área de distribución de este tipo de anfibio se correlaciona con el área de influencia de la cultura Guangala.

También, dentro de la simbología de las culturas prehispánicas, los anfibios están asociados a la renovación, la vida y la muerte, al igual que a distintas facetas de la fertilidad. Algunos rasgos biológicos permiten comprender asociaciones relacionadas con ciertos ciclos de la vida. Por ejemplo, la transformación que sufren los huevos de las ranas, su posterior

desarrollo como renacuajos y finalmente en ranas. O la renovación de la piel en algunos anfibios ha sido vista como un símbolo del renacer de transformación de la vida y sustrato de cambio. Aun cuando estas asociaciones simbólicas son fáciles de observar en la naturaleza, existe distinción entre las ranas y los sapos. Las ranas son asociadas al agua y la lluvia, mientras que el sapo está ligado a la tierra (Gutiérrez, 2002).

En la América prehispánica, las ranas son los anfibios predilectos por las divinidades de la lluvia; es así que Chaac, el Tláloc Maya hacía de algunas ranas sus predilectas en su séquito de servidores (Aguilera, 1985: 78). En casi todas las regiones de América Latina las ranas y sapos son relacionadas con la lluvia, lo que ha convertido a estos anfibios en seres que median entre las fuerzas de la naturaleza y las humanas. En rituales chamánicos estos anfibios son considerados como mensajeros entre el chamán y las divinidades de la lluvia (Gutiérrez, 2002: 307).

Figura 21.



Figura 22.



Fuente: Museo Casa del Alabado MTR1618

Figura 23.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1619

Representaciones cerámicas con rasgos de calamar

En el catálogo fotográfico existe una representación cuyas características morfológicas se asemejan a un calamar (fig. 24). Esta interpretación está basada por su cuerpo alargado y su particular aleta en la parte posterior, al igual que su estructura corporal en forma de tubo. Los calamares poseen características similares a la representación que tenemos en el catálogo, atestiguando un cuerpo cilíndrico, presencia de una aleta en su extremidad inferior, y evidencia de tentáculos en su cabeza. Una posible explicación a esta representación estaría asociada a la pesca y al consumo de la misma. Sabemos que la cultura Guangala se caracterizó por su habilidad en la navegación y la pesca, por lo que esta fue una de las tantas especies dentro de su dieta. Sin embargo, también inferimos que la capacidad de este molusco para cambiar de color, sus hábitos nocturnos, su agresividad y sus prácticas de canibalismo, fueron causas para que el hombre Guangala guardara respeto por el mismo molusco, no en sentido de veneración, sino más bien por las características antes mencionadas.

También es posible que la reproducción y la corta vida de estos moluscos, llamaran la atención del hombre prehispánico, pues los calamares cuando se reproducen y sus huevos eclosionan, sus padres mueren; lo que permite esbozar un renacer como fruto de la muerte.

Figura 24.



Representaciones cerámicas con rasgos de crisálida

Una serie de silbatos que forman parte de la colección del museo Casa del Alabado (figs. 26 y 27), son similares al descrito por Gutiérrez (2002) para la cultura Bahía como crisálidas. Las características que particularizan a este invertebrado consisten en un cuerpo cilíndrico, en cuyos extremos se evidencian una serie de puntos y en la mitad inferior posee anillos grabados (Gutiérrez, 2002: 129). Las crisálidas se caracterizan por ser el estado más vistoso que pueden adoptar las pupas, generalmente son superficiales y se las puede observar colgando dentro de un apéndice sedoso producido por la oruga llamado cremáster (Coronado y Márquez, 1985).

Los ciclos biológicos de las crisálidas llaman especial interés para acercarnos a su posible uso simbólico en la cultura Guangala. La metamorfosis por la que atraviesan los lepidópteros está compuesta por cuatro ciclos intercalados en inactivos y activos. El proceso inicia en estado de (1) huevo, (2) oruga, (3) crisálida y (4) mariposa. Si observamos los ciclos de esta metamorfosis, podríamos plantear que se trata de lapsos muy semejantes a los experimentados por el ser humano en sus ciclos biológicos.

Como seres humanos atravesamos por un estado de ovulación e inactividad en los primeros días de la gestación; esto ocurre en los primeros días del óvulo fecundado por el espermatozoide albergado en el útero. En el caso de los lepidópteros estos primeros días están representados por el huevo. Con el transcurrir de un par de semanas de ovulación en el vientre femenino, se da origen a un blastocito, en este proceso se forman los órganos vitales. Para el caso de nuestra analogía, este período del embarazo, sería el momento en que el huevo eclosiona originando la oruga.

El ciclo del embarazo prosigue y en este, el feto inicia su proceso de desarrollo, lo que en el ámbito de los lepidópteros equivaldría a la etapa de la crisálida. Después de cumplir la gestación en el vientre femenino nace un ser humano; y después de haber pasado por el estado de crisálida, la pupa se convierte en mariposa. En resumen: ovulación=huevo, blastocito=oruga, feto=crisálida, y nacimiento=mariposa.

Figura 25.



Fuente: Crisálida. Fotografía de Coronado y Márquez (1985)

Figura 26.



Fuente: Crisálida. Museo Casa del Alabado. MRT4221

Figura 27.



Fuente: Crisálida. Museo Casa del Alabado. MRT-4222

Representaciones cerámicas con rasgos de tortuga

En la muestra fotográfica realizada en el museo Casa del Alabado fue posible la identificación morfológica de una compotera cuya forma se asemeja a la de una tortuga (fig. 28). Las características de esta pieza consisten en una serie de decoraciones incisas sobre su caparazón; en su cabeza se evidencia una hilera de dientes estilizados, y en sus miembros superiores se observan líneas incisas que simulan sus uñas. Es importante anotar que las características biológicas de estos animales están constituidas por su esqueleto. Gran parte de su columna se halla soldada al área dorsal del caparazón; su respiración se realiza por medio de la contracción de sus músculos abdominales, los que funcionan de manera análoga al diafragma y, en su cráneo se evidencia un gran primitivismo. Las tortugas carecen de dientes pero tienen un pico que se asemeja al de los loros, su actividad metabólica depende de la temperatura ambiental, determinado también la muda de su piel y caparazón.

Las asociaciones que normalmente se hacen sobre la fertilidad, la renovación del ser humano y la tierra están cargadas de simbolismos asociados a los anfibios. Como fue anotado con anterioridad, usualmente se trata de ranas, sapos, caimanes, cocodrilos y tortugas. Algunas de las razones están asociadas a sus características morfológicas, a su aspecto rugoso y seco de la piel en algunos anfibios; y a sus hábitos de vida, los cuales se asocian a

largos periodos de hibernación en el caso de ranas y sapos, y a enterramientos de las tortugas, caimanes y cocodrilos en madrigueras bajo la tierra.

A los cocodrilos, ranas y tortugas, por su piel y textura rugosa se les atribuye la apariencia de los accidentes topográficos de la tierra; por su capacidad de flotar sobre la superficie del agua, se les asocia con la flotabilidad de la tierra sobre el cosmos; lo que hace de estos anfibios, animales venerados dentro de las cosmovisiones americanas. Por otro lado, el sapo posee connotaciones de fertilidad entre los mayas, ya que es considerado un aliado del dios de la lluvia Tláloc, condición que lo relaciona con los ciclos de la lluvia y la sequía (Aguilera, 1985: 76).

Figura 28.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1575

Representaciones cerámicas con rasgos de pez

Los peces, al igual que las aves son de diversas formas, tamaños y representaciones, lo que dificulta identificar en ellos patrones de recurrencia o redundancia; sumado a ello, la carencia de literatura especializada en temas interpretativos, iconográficos y simbólicos representa una dificultad a ser considerada en la investigación. Sin embargo, considero que las representaciones plasman algunas especies que incidieron en el mundo simbólico; con

ello no se argumenta que los peces ocuparon en la cultura Guangala el status de deidad religiosa o que haya sido un animal al cual se le rendía culto, sino más bien, de un simbolismo asociado a los modos y hábitos de vida, a su poder en el agua a su fuerza y fiereza a la hora de ser capturados.

Dentro de las representaciones que componen el corpus fotográfico, no es posible la identificación de especies que se relacionen con las descritas en el capítulo segundo; específicamente, el apartado dedicado a las especies de subsistencia en los sitios arqueológicos ubicados tierra adentro o en la línea costera. No descartamos que algunas de estas especies correspondan o hayan hecho parte de la dieta de subsistencia.

Figura 29.



Figura 30.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1613

Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1672

Figura 31.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1673

Representaciones cerámicas con rasgos de serpiente

La representación de la serpiente en la cerámica Guangala usualmente se encuentra en vasijas. En algunas de ellas, es posible observarla enrollada al exterior de la vasija, en la que su cabeza está situada al frente en actitud amenazante (figs. 32, 33). En estas representaciones no se evidencia ningún tipo de decoración, asociación con otros animales o al ser humano. Como se observó, las características de las serpientes son bastante simples y estilizadas, lo que indica la importancia en el mundo simbólico de la cultura Guangala de este reptil.

Se sabe que la serpiente jugó un papel importante dentro de la mitología de algunas etnias de Mesoamérica y Sur América. Por ejemplo, dentro de los Tairona y los Muisca, las serpientes son bastante comunes en su cerámica y orfebrería. También en la mitología de ciertas etnias que en la actualidad ocupan el territorio colombiano hacen uso de la serpiente; entre ellas los Kogui y los Uwa. De igual manera, la existencia de la serpiente en la cosmovisión de etnias de la amazonía ecuatoriana como los Shuar y los Waorani, permiten seguir un legado simbólico, iconográfico y cosmogónico de la serpiente, en el que el signo se mueve en el espacio y el tiempo.

Dentro de la cerámica de la cultura Tumaco-La Tolita, las representaciones serpentiformes también son descritas como parte o atributo de figuras antropomorfas; esencialmente, la serpiente se halla asociada en la figura humana, al miembro masculino en estado de erección. También es importante mencionar que en esta cultura, la investigadora Ugalde arguye que la serpiente actúa como elemento sustitutivo de otro²⁴, para el caso el órgano sexual masculino, fenómeno que solo ocurre en ciertos casos. Por ejemplo, en personajes que sostienen un remo en sus manos; en aquellos personajes en los que la serpiente se encuentra enrollada sobre algunas extremidades del cuerpo; y en personajes en los que la serpiente está emergiendo de sus órganos visuales (Ugalde, 2009: 95).

Gutiérrez (2002) menciona que en muchas culturas a la anaconda se le llama “madre del agua”, esto no solo se debe a sus hábitos de vida, sino porque conserva todo un acervo mítico que se sitúa en la Amazonía, pero también en las tierras bajas de la costa ecuatoriana, incluso en las

24 Recordemos que el signo opera como un sustituto de la realidad, por tal motivo se plantea que la serpiente es un signo que puede estar asociado al conocimiento, fuerza y fecundidad del ser humano.

tierras de la sierra andina. La serpiente como otros animales, entre ellos el jaguar, están relacionados con el consumo del yajé y sus efectos alucinógenos, incrementando los estados de consciencia de su consumidor, el que a su vez, establece las pautas de la estructura de su cultura a partir de las enseñanzas curativas que le transmite este reptil (Dobkin de Ríos, 1977). También es notorio que las visiones que experimenta el chamán en sus viajes cósmicos, le permiten un contacto con la boa, la que le suministra la información necesaria para realizar sus diseños y plasmarlos en sus representaciones cerámicas (Alcina, 1988).

Figura 32.



Figura 33.



Fuente: Museo Casa del Alabado. ALB-4767

Fuente: Museo Casa del Alabado. ALB-4778

Figura 34.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3805

Representaciones cerámicas con rasgos de caimán o cocodrilo

En las evidencias materiales de la cultura Guangala sobresalta la presencia de representaciones de cocodrilo o caimán, elaboradas por el ceramista de manera naturalista. La representación posee una serie de líneas incisas en áreas específicas de su cuerpo, las que forman rombos sobre él. En su cabeza, es posible observar la forma estilizada de sus dientes.

La representación de reptiles en Guangala plasma la experiencia popular, reflejando la concepción de una realidad espacial y temporal, que buscó revelar -parcialmente- sus creencias y percepciones tanto de la vida como del mundo, a través de una sacralidad simbolizada.

Figura 35.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1671

Las figuras de caimanes, cocodrilos, lagartijas e iguanas en Mesoamérica han dado origen a diversas discusiones interpretativas. Al caimán se le vincula con el mundo del conocimiento, la fuerza, el poder y la conservación del comportamiento social. También han sido objeto de interpretaciones asociadas a los mitos de creación, al origen de las mujeres, al control de la fuerza vital de la vida, el origen y dominio del agua y el fuego de cocina (Velandia, 1994: 71).

Es importante mencionar que la representación iconográfica del caimán en la cultura Guangala, se diferencia del caimán representado en la cultura Tumaco-La Tolita; esencialmente en su tamaño, el aspecto sobrenatural y las características que adquiere al ser fusionado con el ser humano. Esto se puede interpretar como una diferencia en su concepción ideológica. Un dato importante es que en la cultura Tumaco-La Tolita la representación de caimán se elaboró en serie, lo que explicaría su abundancia en las representaciones de esta cultura y su carácter altamente significativo.

Se debe aclarar que si bien en Guangala la representación del caimán no es abundante, ni posee características sobrenaturales como se ven en Tolita, no deja de ser un elemento simbólico dentro de su sistema cultural; ya que la manera representada de este reptil en una forma menos compleja, posee en su estructura y concepción un carácter menos restrictivo e impositivo que en Tolita, al no llevar la representación a un trabajo en serie.

Figura 36



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1671

Representaciones cerámicas con rasgos de felino

En la cerámica de la cultura Guangala se han encontrado representaciones que a mi juicio son de felinos. Sus representaciones realizadas en cerámica poseen diversos tamaños e incluso algunas de ellas están asociadas a otros animales como el venado (fig. 37). En una computadora se

evidencia la cabeza de un felino, en el cual es posible observar sus dientes y orejas en posición perpendicular (fig. 38), su cuerpo actúa como recipiente y su cola como la tapa del mismo. Sentado sobre la tapa de un recipiente se halla una figura de felino, cuyas fauces están entreabiertas en actitud amenazante (fig. 39).

También se halló una pieza cerámica de color rojo cuyas características permiten identificarla como una cabeza de felino (fig. 40), sus dientes y la presencia de grandes colmillos son características distintivas de estos animales.

Figura 37.



Figura 38.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-0079 Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3831

Figura 39.



Figura 40.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3590 Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3832

En esta pieza llama la atención la posición en la que se encuentran las orejas, si se observa detenidamente, estas se encuentran en el lugar en el que se ubican las del ser humano. Planteo que en esta representación existe una fusión entre el ser humano y el felino, este último, cuyas características más sobresalientes son sus dientes, se asemeja a un jaguar. En la iconografía de otras culturas como Moche en el Perú y San Agustín en Colombia, los colmillos han sido interpretados como las fauces del jaguar, la unión entre el ser humano y el jaguar, se asocia con los poderes chamánicos.

En un recipiente de cerámica (fig. 41) se encuentran dos representaciones similares, que se presume se trata de felinos. Sus cabezas se encuentran ubicadas de manera opuesta la una de la otra y exhiben sus dientes, sus miembros inferiores se componen por incisiones que representan garras. Es substancial sugerir, que el rostro de estas representaciones tiene una nariz muy similar a las encontradas en la tortuga (fig. 28), planteando dudas al identificarlos como felino, una tortuga o la fusión entre estos dos animales; de ser así, resaltan las combinaciones entre animales de hábitats diferentes en la cerámica Guangala, porque uno se encuentra emparentado con el agua y la tierra, y el otro esencialmente con la tierra, situación que podría develar la concepción de su mundo simbólico y la relación cosmogónica con la que se estructuró esta cultura.

Figura 41.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1632

En la colección del Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador, se halló una pieza (fig. 42) cerámica de características muy similares a la descripción de la figura 43, excepto por su lengua colgante. Lo cual permite preguntarnos si la pieza que reposa en la colección del Museo Casa del Alabado (MRT-3667) es efectivamente de la cultura Guangala o no. Es importante este hallazgo porque de ser correcta nuestra interpretación sobre ambas piezas, estas pertenecerían al estilo cerámico de la cultura Guangala. Ante esto, nuevamente se podría establecer un contacto con la cultura Tolita a partir de las características tipológicas de su estilo cerámico; y más importante aún, sería de preguntar qué ideas o concepciones ideológicas, míticas o simbólicas se encuentran detrás de estas representaciones cerámicas. Es evidente la representación de un felino, infiriendo que se trata de un jaguar, en cuanto posee una decoración muy similar a la que se evidencia en la pieza anteriormente descrita.

Figura 42.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador. *Representación de felino con lengua colgante*

En la muestra cerámica analizada se hallaron tres representaciones de felino que tienen la lengua colgante (figs. 43, 44, 45), abriendo la discusión alrededor de su procedencia, sin tener certeza si se trata más bien de la cultura Guangala o de la cultura Tolita. Sin embargo, sus características tipológicas y estilísticas apuntan a una asociación más cercana a la cultura Tumaco-La Tolita.

Una de las figuras (fig. 43) se halla sentada con sus dos extremidades superiores al frente y las posteriores muy cerca a éstas, su lengua sobresale de la boca, su decoración se compone de líneas incisas en su cuerpo y por círculos semejanado las pintas características del jaguar.

Lo particular de la representación son sus orejas situadas a los costados de la cabeza, posición semejante a la del ser humano, provocando su divergencia en relación a las demás representaciones que componen el corpus fotográfico Guangala. Se sabe que este tipo de características entre el ser humano y el felino son más comunes en la cultura Tolita; lo cierto del caso, es que no se conoce el origen o contexto en que fue hallada la pieza; negando aún más, la posibilidad de tener la certeza que esta pieza pertenezca a Guangala o Tolita.

Figura 43.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3667

Tener la certeza sobre la concepción del felino en la cultura Guangala es casi imposible, en cuanto esta corresponde a una realidad espacio-temporal diferente a la nuestra, cuyas elaboraciones simbólicas fueron concepciones difieren a las de hoy en día sobre este tipo de animales. Por ejemplo, el respeto y temor intrínseco que infunde este felino en las sociedades contemporáneas. Ugalde propone que la concepción del felino, como personaje del mundo animal más cercano al hombre, es inseparable de éste dentro de su sistema mitológico y religioso, añadiendo el siguiente:

Es evidente que el papel de los felinos en el ideario mitológico-religioso Tolita es protagónico. Esto no sorprende si concebimos a la población Tolita como parte integral de un sistema articulado de diversas sociedades a nivel pan-americano, unidas a través de lazos comerciales, y con influencias mutuas en el ámbito ideológico. El felino parece tener relevancia en el culto y en la iconografía desde muy temprano, ya en Valdivia aparecen elementos de diseño en la cerámica que se han identificado con él (Damp 1982). Está presente en el área central-andina al menos a partir de Chavín, tanto como personaje en sí, como a través de sus colmillos, que se han interpretado como el elemento que caracteriza a los seres sobrenaturales (Rowe 1962: 16, Kan 1972: 76, citado por Ugalde, 2009: 104).

Si bien la cita anterior hace referencia a la cultura Tolita, es importante mencionar aspectos que deben ser considerados para la cultura Guangala. El primero de ellos, es el posible vínculo del hombre Guangala a una dinámica de intercambio comercial con Tolita o bien con culturas asentadas en el actual territorio peruano. Por ejemplo Chavín o Nazca. Si bien no se tiene evidencias concretas de tal hecho; no se escatiman posibilidades, menos aún, cuando elementos iconográficos de la cultura Chavín, se observan en la iconografía de la estatuaria de San Agustín (Velandia, 1994), o en Tolita (Ugalde, 2009).

En segundo lugar, se debe tener en cuenta que la cultura Guangala se caracterizó por tener grandes habilidades como navegantes asentados en la costa central del Ecuador, lo que no excluye la posibilidad de haber entablado relaciones de tipo comercial, ideológico o religioso con las culturas que cohabitaron el Área Septentrional Andina. Es de recordar que el esplendor de las representaciones con motivos de felinos se consolida en el Período de Desarrollo Regional el mismo en el que se desarrolló la cultura Guangala.

El propósito del análisis no es escribir un tratado sobre el intercambio y las transacciones económicas en el Período de Desarrollo Regional,

pero es una de las posibilidades para tratar de explicar la iconografía del jaguar en la cultura Guangala. Al considerar que las evidencias iconográficas de la cultura Tolita permiten plantear un proceso de intercambio pan-americano, es el inicio para creer que el intercambio es una reciprocidad de ideas, concepciones simbólicas y religiosas que se difundieron a las culturas asentadas en el centro de la costa ecuatoriana. Lo anterior, conduce a proponer que el intercambio permite relaciones benéficas para todos los implicados en él y, que en los productos o bienes tranzados, fluye su contenido simbólico, lo que explicaría la presencia de la representación del jaguar en la cerámica Guangala.

Hilando aún más este argumento, el análisis realizado permite un acercamiento a dos representaciones cuya estructura morfológica tiene elementos iconográficos semejantes a la representación antes abordada (figs. 44 y 45). De esta manera se hace evidente la existencia de dos tipos de representaciones felínicas; con lengua colgante y sin lengua colgante. Usualmente estas dos formas de representar al felino es asociada a la fertilidad y la masculinidad, ambas representaciones muestran agresividad, fiereza y una gran lengua colgante (Gutiérrez, 2002: 326).

El elemento iconográfico de la lengua colgante no es único de las culturas del Período de Desarrollo Regional de la Costa ecuatoriana, las evidencias materiales permiten observarlo también en la cultura Nazca de la costa sur de Perú (100 a.C.-600 d.C.), contemporánea con la cultura Tolita y Guangala. Gutiérrez (2002) menciona que en la cultura Nazca los seres míticos más importantes, entre los que se encuentra un felino asociado a la agricultura y la fertilidad, poseen la misma lengua colgante. Proulx (1991) propone que este elemento iconográfico constituye un nuevo símbolo de la fertilidad, lo que podría explicar la presencia de las dos formas de representar al felino en la cultura Guangala.

La iconografía del felino durante el Período de Desarrollo Regional en la Costa ecuatoriana, son asociados a los señores del clima, permitiendo la fertilidad del campo por medio de la lluvia, pero de igual manera castigando al ser humano enviando lluvias torrenciales e inundaciones en las tierras bajas o granizos devastadores en las tierras altas (Gutiérrez, 2002: 326). Una vez divinizado el jaguar, es asociado a la deidad de la lluvia y señor del clima y, los felinos menores como intermediarios o mensajeros del mismo. Esta interpretación vincula a la representación del jaguar con

lengua colgante a Tláloc, dios de la lluvia mesoamericano. Es indiscutible que estas representaciones no son iguales a Tláloc, pero considero su similitud en lo que atañe a su interpretación.

Las dos representaciones en las vasijas Guangala (figs. 44 y 45) se caracterizan por tener la boca abierta y la lengua sobresaliendo de esta, grandes ojos y aplicaciones alrededor del rostro; también tienen extremidades inferiores y una gama de incisiones en el rostro y la superficie superior de la pieza. Las líneas incisivas sólo son posibles de evidenciarlas en el extremo superior de una de las vasijas. El color leonado de ambas piezas es igual, solo que una de ellas está mejor conservada que la otra.

Es conocido que la iconografía de Tláloc es clara: se compone de dos serpientes entrelazadas formando su cara con anteojeras que simulan unas gafas, aparentemente parece llevar bigote y en su boca presenta notables colmillos. Cuando se ha conservado su color, es posible ver que se trata de un tono azulado (Batalla y De Rojas, 2008).

Como dios, Tláloc es uno de los más antiguos de Mesoamérica, al punto de alternar su imagen con la de Quetzalcóatl en el templo que lleva su homónimo, y se presume que Tláloc ocupó el lugar de honor junto a Huitzilopochtli en el Templo Mayor. Por lo general a esta deidad se la conoce como el “dios de la lluvia”, pero va más allá de esto; se trata de una deidad de las aguas y la tierra mucho más compleja.

Tláloc ejerce su poder supremo sobre la lluvia, el trueno, el rayo y las demás precipitaciones atmosféricas, lo que permite asociarlo también con las aguas subterráneas, convirtiéndolo en un dios de la tierra, del cielo y del inframundo, por lo que no debe extrañar su papel preponderante en la mitología mesoamericana. Como dios de la lluvia es beneficioso porque tiene la facultad de hacer prosperar las cosechas; pero al mismo tiempo, puede ser muy dañino al no enviar la lluvia, adelantándola o retrasándola, o enviando una inundación.

Su autoridad al fijar los destinos supra terrenales del ser humano, determinaba si estos eran: los fulminados por un rayo, los ahogados o los muertos de enfermedades como la hidropesía, la gota o la lepra. Los sacrificios más frecuentes en el México prehispánico eran en honor a Tláloc y los tlaloques, los Tláloc de los cuatro puntos del universo que se ocupaban de los distintos tipos de lluvia, asociados a los cuatro vientos que la traían.

Las víctimas preferidas eran niños, aunque también se sacrificaban adultos y perros (Batalla y De Rojas, 2008: 36).

Figura 44.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 45.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-1617

Representaciones cerámicas con rasgos de mono

Este sub-tema o representación es cuantitativamente minoritario en relación a la muestra cerámica y guarda características bastante naturalistas, especialmente en dos de las imágenes en las que se puede observar claramente su cola prensil (figs. 46, 47, 48). En sus extremidades superiores sostienen lo que parece ser un recipiente o alimento que es llevado a su boca. En sus cabezas se observa una secuencia de líneas incisas con formas en zigzag y otras en diagonal, lo que parece ser un tocado.

Figura 46.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3827

Una de las representaciones (fig. 48) se halla sentada en posición cubito fetal, con su cola envuelta sobre su dorso y con sus manos en la boca similar a las anteriores. Esta representación no tiene decoración alguna y posee un fino acabado. Lo particular de esta pieza son sus grandes ojos y la similitud que guarda con la figura humana. Al comparar las representaciones del mono que se observan en la cultura Guangala y aquellas eviden-

ciada en la cultura Tolita, en esta última, el mono es representado con su vientre hinchado, en otras representaciones, tiene órgano sexual masculino en estado de erección, en las demás, ostenta cabeza de mono y cuerpo humano, ataviado y con diversas decoraciones (Ugalde, 2009).

Ugalde argumenta que en la iconografía Moche la representación del mono está asociada al ámbito masculino y la fertilidad y, que el vientre hinchado puede ser entendido como símbolo de fertilidad colocado en personajes de sexo masculino (Ugalde, 2009: 102). El mono también es figura dentro de la iconografía de la cultura Chavín, en ésta se halla asociado a animales de la selva como el caimán, jaguar y el águila arpía. Gutiérrez sostiene que estas especies ocupan un espacio importante en el sistema religioso, ya que actúan como intermediarios entre el mundo terrenal y el mundo espiritual, también es común que el mono esté asociado a la guerra personificando a un guerrero (Gutiérrez, 2002: 331).

Figura 47.



Figura 48.



Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3830 Fuente: Museo Casa del Alabado. MRT-3828

Representaciones cerámicas con rasgos antropozoomorfos

Las representaciones humanas en la cerámica de la cultura Guangala son profusas y se caracterizan por adquirir varias posiciones. Por ejemplo, algunas se hallan en posición erguida o de rodillas; otras están acompañadas

de otras personas; otras son bastante naturalistas; y otras adquieren una personificación poco o nada natural del ser humano. La principal característica de estas representaciones, sin embargo, es su peculiar decoración, que simula pintura corporal en todo el cuerpo. También, dentro de la muestra analizada es posible evidenciar la existencia de híbridos entre seres humanos con otros mamíferos, razón que nos lleva a enfocarnos en este subtema.

En la Reserva Arqueológica del Museo Nacional del Ecuador se halló una pieza (fig. 49), cuyas características físicas y atributos complementarios, permiten deducir que se trata de una fusión entre el ser humano y el felino. Su cola, la que se encuentra representada de diferentes formas y tamaños, no se asocia o asemeja a otras piezas que poseen algunas representaciones dentro de la muestra.

Las representaciones Guangala guardan similitud con la cerámica Tolita; pero existen elementos iconográficos que las particularizan, por ejemplo, las lenguas colgantes en algunas piezas. En la muestra fotográfica, las colas de los personajes se encuentran elevadas sobre su dorso, solo en algunos casos es posible observarlas en dirección al piso.

En una de las representaciones (fig. 49), el personaje inferido de sexo masculino, se encuentra sentado y en actitud reflexiva. Una de sus extremidades superiores, la tiene en el extremo izquierdo de su rostro, la otra reposa sobre sus piernas. En esta representación se evidencia una decoración incisa en su rostro y extremidades; sobre su cabeza, posee una suerte de casco, similar a las evidenciadas en las figurillas Chorrera. Esta figurilla ostenta incisiones que se asemejan a una falda o taparrabo, similar al que presenta otra de las representaciones (fig. 50) que componen la muestra.

En la figurilla 50, se evidencia la presencia de cola y líneas incisas similares a la representación 49, la diferencia más notable entre estas dos piezas, radica en sus posiciones y acciones. Mientras la primera (fig. 49) tiene una actitud de reflexión, la segunda (fig. 50) se encuentra de pie y en sus brazos sostiene un pequeño “niño” en actitud de reverencia y entrega. Esta última presenta decoración incisa alrededor de sus extremidades y una falda o taparrabo similar a la figurilla anterior.

Es importante mencionar que este tipo de decoración aparece en figurillas cuyo acabado difiere mucho de las demás representaciones, incluso de aquellas que presentan aspecto antropomorfo; es decir, existe una notable diferencia entre estas dos figurillas y la que se presenta en la figurilla (fig.

51) del presente documento. Esta última presenta elementos importantes de mencionar: el primero de ellos, son sus brazos extendidos hacia el frente, entre sus manos sostiene una pequeña vasija en actitud devota u ofrecimiento. El segundo elemento, consiste en una serie de aplicaciones en su cuello que caen sobre sus hombros, simulando collares o atuendos, guardando similitud con aquellos que usan personas con estatus en etnias de tierras bajas.

Las imágenes 49, 50, y 51, llaman la atención porque permiten dilucidar la existencia de diferentes formas de representar la asociación entre el ser humano y el animal, y por ende esta diversidad de formas se debió al uso de la representación, en espacios diferenciados dentro de la estructura social y simbólica de la cultura Guangala. Es así como, estas representaciones podrían ser la expresión de un culto o ritual, en el que la presencia de fuerzas naturales encarnadas en el ser humano, se aprecian a partir de su asociación con los animales, a través de la figura antropozoomorfa que adquieren las figurillas.

Figura 49.



Fuente: Reserva Arqueológica del Museo Nacional del Ecuador. G-R-A-M-N-72-73

Figura 50.



Fuente: Colección Weilbauer

Figura 51.



Fuente: Reserva Arqueológica Museo Nacional del Ecuador. 586170

En el catálogo existen otras representaciones donde se realiza una fusión entre el felino y el ser humano. Estas llaman particularmente la atención porque su decoración y composición morfológica difiere de las figurillas mencionadas en las descripciones anteriores. Estas poseen una serie de líneas (3) incisas que atraviesan su cuerpo, las que ascienden por sus brazos, bajan a su vientre y continúan a la otra extremidad superior. Estas líneas también son apreciables en la extremidad inferior, donde tiene incisiones semejando ser dedos y tienen cola igual a las que se han descrito. Esta representación tiene una nariz chata, similar a la del murciélago, logrando hacer de este elemento una fusión entre el ser humano, murciélago y felino.

Figura 52.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Otra particularidad de esta pieza es la forma en que están representados sus dientes, ya que es un elemento encontrado también en la iconografía de culturas como San Agustín en Colombia o Tolita en Ecuador. Es importante señalar que este elemento lleva a pensar que su precedente inmediato se halla en la cultura Chavín de Huantar del Perú, cuya cronología es del 900 a.C., y 400 a.C.; por ahora basta mencionar que si se observa bien, es una diferencia cronológica de 400 años en los que este elemento

iconográfico se extendió por la costa peruana y posiblemente influyó el ámbito simbólico en la costa ecuatoriana. En la cultura Chavín y Olmeca, este elemento iconográfico ha sido asociado a la fuerza y poder del chamán, pero también ha sido un elemento de veneración y respeto por estas y otras culturas suramericanas.

Representaciones cerámicas con rasgos hombre/reptil

Las representaciones figurativas con rasgos de reptil y hombre no son abundantes en la cerámica Guangala, es así que solo se encontró una pieza (fig. 53). Esta presenta una serie de atributos que están asociados a los reptiles: grandes ojos a lado y lado de su cabeza y su boca alargada, en la pieza no hay evidencia de dientes, característica especial de este reptil. La pieza presenta una forma antropomorfa asociada al ser humano, principalmente la posición en la que se halla y sus manos hacia adelante, lo que permite observar una apariencia semejante a la del ser humano.

Esta representación no está altamente estilizada, pero exhibe elementos o rasgos que la asocian con el ser humano. Por ejemplo, se puede observar en la pieza que está sentada, su cola y extremidades inferiores le valen como soporte para sentarse como humano, lo que el caimán o cocodrilo en su estado natural no asumen esta postura. La pieza presenta una serie de perforaciones a los lados de su cuerpo, y otra –de un tamaño mediano– sobre su lomo, parece ser que se trata de los orificios característicos de un instrumento musical.

Esta pieza llama especial atención porque en el corpus fotográfico es la única, y en la literatura especializada sobre la cultura Guangala, no se había registrado antes la asociación entre el reptil y el ser humano. Este rasgo permite conjeturar que se trata de un código que expresa un mensaje simbólico que podría estar relacionado con la fuerza y el poder que transmiten estos reptiles en su medio. Se sabe que el cocodrilo está presente en la iconografía de culturas mesoamericanas y suramericanas; por ejemplo, en las manifestaciones Olmeca, Chavín, Agustiniana, Maya y Chibcha (Sondereguer, 2003).

Para los Olmecas, el reptil era el símbolo del poder, pero también se asociaba a la lluvia, el sol y la tierra. Esta interpretación está estrechamente ligada a aquellas que se han elaborado en la iconografía Chavín y Agustiniana. En esta última, el reptil ha sido relacionado a los mitos del conocimiento,

la fuerza y el poder (Velandia, 1994). Es difícil saber en concreto qué se proponía el ceramista transmitir con esta representación en la cultura Guangala; tampoco es claro si se trató de la expresión elaborada u ordenada por una clase social cuyo poder se basó en la teocracia. Se sabe poco de la iconografía Guangala asociada a sus deidades, pero es claro que en la iconografía de otras culturas contemporáneas a ésta, la imagen del cocodrilo o caimán ha sido una constante en sus representaciones, incluso con características sobrenaturales como el cocodrilo en la cultura Tumaco-La Tolita.

El reptil en la cultura Tolita está ocasionalmente representado en gran formato y mostrando un caimán sobrenatural, pero también aparece en piezas de uso común como ralladores o como motivo de ornamento de oro, como personaje bicéfalo en cerámica o en metal (Ugalde, 2009). Es importante mencionar que la unión entre caimán y hombre, también ha sido tema de discusión en culturas del sur-occidente colombiano, en especial, la cultura Ilama y Malagana (Cardale, 2006), lo que sugiere un concepto cosmogónico de gran dispersión en los Andes suramericanos que valdría la pena indagar en investigaciones futuras.

Figura 53.



Representaciones cerámicas con rasgos hombre/murciélago

Las representaciones cerámicas que presentan como motivo a quirópteros son pocas en la muestra (figs. 54, 55, 56); aun así, su presencia es importante porque este mamífero ha estado asociado a diversos mitos en culturas como la Tairona, Zapoteca, Maya, Chibcha, La Tolita, entre otras. Dentro de sus interpretaciones están aquellas que lo asocian con la noche y la muerte.

En la muestra cerámica el murciélago siempre está representado con las alas abiertas, y por sus características de perforaciones sobre su cabeza, se infiere que sus portadores lo llevaron como colgante, atributo que puede ser interpretado como amuleto en la cultura Guangala.

Las características morfológicas y el escaso conocimiento en la materia dificulta saber o conjeturar sobre cuál especie o familia de quiróptero representa. Se sabe que en los complejos culturales del sur de Colombia y norte del Ecuador (Piartal-Tuza, Capuli y Tolita), se han identificado las especies *Phyllostomidae*, *Uroderma*, *Artibeus* o *Vampyroides* (Rodríguez, 1992).

La presencia de material cerámico procedente de la costa ecuatoriana sobre este mamífero fue recurrentemente representado desde la cultura Chorrera y sus períodos subsiguientes. Así, en el Período de Desarrollo Regional, la representación del murciélago posee una fuerte acepción en las culturas que lo constituyen. Por ejemplo, en la cultura Tolita, éste aparece con cuerpo zoomorfo y cabeza antropomorfa, con cuerpo antropomorfo y aparentemente masculino; además de esto, con lengua colgante y deformación craneana (Ugalde, 2009).

En la cultura Guangala, este tipo de representaciones han sido identificadas por Gutiérrez que menciona que en una ocarina hallada en el Guayas, fue posible la identificación de manera clara de un murciélago o vampiro, con las alas extendidas y la boca entreabierta, exhibiendo los colmillos (Gutiérrez, 2002: 131). Las representaciones de murciélagos en la cultura Guangala podrían estar asociadas a amuletos, a diferencia de la cultura Bahía en la que están representados en instrumentos musicales, especialmente ocarinas en las que la representación es diversa, pero todas ellas poseen líneas incisas que representan sus extremidades inferiores y sus alas están extendidas, de manera similar a las que se halló en Guangala.

Figura 54.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 55.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador

Figura 56.



Fuente: Museo Antropológico y de Arte Contemporáneo del Ecuador. GA-20-1109-79

Reflexiones finales

La investigación, tuvo como objetivo principal el análisis pre-iconográfico de las representaciones zoomorfas de la cultura Guangala, permitió identificar aspectos relevantes sobre su estructura simbólica, y el acercamiento a la construcción de su mundo social y religioso.

Parto por preguntarme: ¿Qué tipo de elementos zoomorfos son representados en la cerámica de la cultura arqueológica Guangala? ¿Cuáles son las representaciones zoomorfas más recurrentes en la cerámica Guangala? ¿Qué tipo de representaciones podrían ser consideradas como elementos estructurales en el mundo simbólico de la cultura Guangala?

Basados en estas interrogantes, el análisis pre-iconográfico se guió bajo la hipótesis de que las representaciones zoomorfas plasmadas con más regularidad en la cerámica de la cultura Guangala y sus respectivas características, constituyeron elementos vitales para la cimentación de un sistema de representación religiosa, cuya función social consistía en regular la vida terrenal y espiritual.

De igual forma propuse realizar un análisis que me permitiera indagar en posibles explicaciones interpretativas del uso de la fauna como elemento simbólico y sistematizar y describir la fauna representada en la cerámica para determinar su estatus dentro del sistema de valoraciones simbólicas de la cultura Guangala.

Es así que el análisis de 305 piezas con representación zoomorfa permitió sustentar la tesis de que los signos iconográficos hallados en las piezas de la cerámica Guangala, en especial los expuestos en el texto, constituyen un sistema de representación simbólica asociada al ámbito religioso; en esta esfera, lo sagrado, permite proponer que el zoomorfismo en Guangala actuó como mecanismo por el que se manifiesta una realidad, que buscó ordenar el mundo de forma diferente a cómo se presenta en la naturaleza.

Esta creación del mundo permite conjeturar que la construcción simbólica del hombre Guangala, es el resultado de complejos y profundos conflictos entre principios opuestos, similares a lo observable en culturas ampliamente estudiadas como las mesoamericanas, por ejemplo, la relación entre la vida y la muerte.

También se propone que el uso de la fauna como elemento de representación en la cerámica, actuó como mecanismo de religiosidad y pensamiento mítico en la sociedad Guangala. En las sociedades ágrafas, el vehículo para transmitir los *stimulus* de una clase social o teocrática, son los códigos semióticos que se plasman en los objetos cerámicos, a través de características que particularizan algunas de las representaciones analizadas. Por ejemplo, los tocados que se plasman en la cabeza de los monos (fig. 43, 44, 45) son un atributo que en el mundo natural no existen, por lo tanto, es un código semiótico que buscó transmitir un mensaje claro en la cultura Guangala. Por tal razón, creo que la sociedad Guangala ordenó, construyó y transmitió el conocimiento adquirido a partir de la observación del mundo natural, imprimiendo códigos semióticos en sus representaciones cerámicas.

La búsqueda de detalles particulares como se observa en la representación zoomorfa de los primates, constituye un elemento que desempeñó la función de signo en la representación zoomorfa. Este signo, propone que el tocado en la cabeza de los monos, es el resultado físico de una manera particular de construir el mundo; expresando simbólicamente en este mamífero, la expresión de un pensamiento mítico-religioso, que funcionó como intermediario con el mundo espiritual de la sociedad Guangala.

La representación del mono y su interpretación dentro de las culturas prehispánicas, ha estado asociada al espíritu de la diversión, el jolgorio y el erotismo. Por ejemplo, en el simbolismo de los pueblos Mexica, el mono reencarna el símbolo de Xochipilli, dios de los juegos, la danza, la mímica y el amor. También tiene connotaciones sexuales que lo vinculan con la potencia genésica; pero de igual manera, constituye un elemento de características ceremoniales que advoca a Ehecatl, dios del viento, cuyos atributos están representados por espirales y signos de viento como el caracol marino (Gutiérrez, 2002: 331).

Es difícil desentrañar el significado simbólico que encarnó el mono dentro de las culturas de la Costa ecuatoriana, pero es posible observar que se trata de un mamífero que fue representado desde la cultura Valdivia en morteros de piedra y posteriormente en collares y vasijas en la cultura Chorrera. En la iconografía de la cultura Chavín de Huantar en Perú, también es posible observar al mono como un guerrero, asociado a animales

de tierras bajas como el caimán, el jaguar y el águila arpía (Carrión, 1959: 407 citada por Gutiérrez, 2002: 331).

Por consiguiente, se propone que el mono en la simbología de la cultura Guangala, desempeñó un papel preponderante en la consolidación del mundo simbólico, mítico y religioso. El observar que se trata de una representación cuya área de distribución espacial y temporal trasciende las fronteras culturales de la cultura Guangala, posibilita observar un proceso cultural mucho más complejo, que estaría relacionado con culturas tempranas de la Costa Pacífica de Suramérica y áreas culturales de Mesoamérica.

Otra de las evidencias que posibilita inferir que en Guangala pudo existir un proceso cultural relacionado con grupos humanos de Suramérica y Mesoamérica, lo constituye el hallazgo de dos representaciones cerámicas que guardan semejanza con la bigotera de lengua colgante, rasgo distintivo de Tlálloc, dios de la lluvia. Este rasgo iconográfico, es prueba del contacto cultural que existió con culturas prehispánicas de Centro y Mesoamérica, disertación que ha sido planteada por Marcos (2005) y Gutiérrez (2011).

La hipótesis del contacto cultural entre grupos suramericanos y mesoamericanos, explicaría la presencia de la lengua colgante de Tlálloc en la costa ecuatoriana; hecho documentado por Gutiérrez (2002: 131), quien observó en un fragmento cerámico un rostro no naturalístico, al que interpretó como la representación de la bigotera con lengua colgante o Tlálloc. La investigación, devela que efectivamente sí existe un elemento iconográfico que se asemeja a esta divinidad. La lengua colgante como rasgo de Tlálloc, plantea un contacto con la Costa Pacífica de México y un flujo de bienes insertos en un complejo sistema de intercambio y comercio.

Considero que el intercambio y comercio de bienes, no sólo posibilitó una relación simbiótica entre grupos humanos; también fue un flujo de ideas y concepciones que se desplazaron con los objetos, transmitiendo su contenido simbólico e iconográfico. Por tanto, la lengua colgante y la boca de esta representación, también es posible observarla en los rasgos iconográficos de culturas como Bahía, Jama-Coaque, Tolita y Guangala. Esto plantea que el elemento iconográfico es el resultado de un proceso en el que el símbolo se desplaza en espacio y tiempo; pero su uso cultural y religioso, aún es desconocido con certeza en la costa ecuatoriana.

Otro elemento iconográfico identificado en la investigación es la de jaguar con lengua colgante (figs. 54-55). Esta característica iconográfica no había sido descrita en la cerámica de la cultura Guangala. La lengua colgante observada también en la cerámica La Tolita está relacionada a las representaciones antropozoomorfas; mientras que el jaguar con lengua colgante en Guangala no está asociado con la forma humana, aspecto que dista de Tolita. Lo interesante de este hallazgo es que no es sólo un elemento iconográfico que constituye el ideario mitológico y religioso de la sociedad Guangala, sino que es compartido por la cosmogonía de otras culturas asentadas en la costa ecuatoriana, como es el caso de La Tolita.

Se conoce que en otras culturas de la América prehispánica, como la Olmeca, Chavín de Huantar y Agustiniana, el felino estuvo considerado como símbolo de poder fecundante y animal cosmogónico; también se sabe que en la cultura Tiwanaco, Azteca y Aguada, fue un animal asociado al poder guerrero. No se sabe con certeza si en Guangala el jaguar tuvo la misma simbología, pero no se desestima su poder como elemento iconográfico, símbolo de un proceso asociado a la construcción del mundo mítico de esta cultura.

Otro hallazgo que permitió la investigación, fue saber que en la cultura Guangala no existe cerámica de gran formato; se trata de representaciones que miden entre 5 y 30 centímetros. Esta característica difiere, por ejemplo, de las representaciones de la cultura Tolita, donde las figuras zoomorfas son de gran formato y características sobrenaturales producidas en serie. El gran formato también es posible observarlo en la cerámica de la cultura Jama Coaque, cuyas representaciones tienen un carácter suntuoso y sobrenatural. No es posible saber a qué se debe esta diferencia; sin embargo, considero que en la cultura Guangala, es una respuesta a un sistema social más igualitario y menos represivo que en Tolita y Jama Coaque.

El argumento anterior, se basa en la inexistencia de evidencia material que sugiera que las representaciones cerámicas en Guangala fueron elaboradas en serie; otra premisa que sustenta mi argumento, consiste en la existencia de moldes y signos al reverso de la cerámica Tolita, lo que infiero como una producción en serie de representaciones cerámicas, similar a lo que ocurre actualmente con las imágenes de la religión judeocristiana.

Otra de las conclusiones que planteo es que las representaciones zoomorfas no son el resultado de la ingesta de alucinógenos o visiones en

rituales chamánicos, sino el medio por el que mujeres y hombres buscaron transmitir su experiencia directa y su conocimiento del mundo. Situación similar a la que ocurre cuando el conocimiento académico se transmite en un texto científico. En el texto, el académico plasma su conocimiento para dar cuenta de la realidad observada. En las culturas, incluyendo la Guangala, la cerámica fue uno de los medios para expresar conocimientos de la realidad socio-religiosa, posicionar ideas míticas, creencias cosmogónicas y su cosmovisión del mundo.

Retomando la idea anterior, considero que la construcción y transmisión del conocimiento en las sociedades prehispánicas, no es posible comprenderlo desde la óptica del consumo de sustancias alucinógenas. En primer lugar, porque se estaría desestimando la capacidad intelectual y creativa del ser humano para observar e interpretar su realidad; y en segundo lugar porque se considera que el consumo de estas sustancias, lo hacía determinada clase de personas (chamanes) y en situaciones específicas, lo que conlleva a establecer una diferenciación entre sacerdotes y chamanes.

De acuerdo a Gutiérrez (2011: 77-78), los sacerdotes concentraban el conocimiento de la religión y, buscaban consolidarla al transmitir su conocimiento religioso en ritos de paso como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte. También ostentaban su conocimiento en prácticas y rituales agrícolas, astronómicos y adivinatorios. Los sacerdotes organizaban el trabajo corporativo e intervenían en la solución de los conflictos sociales; a la par, definían el lugar donde se construirían los templos y las viviendas, y tenían la autoridad para castigar al individuo con la muerte o el exilio.

El chamán tenía la facultad de establecer contacto con las fuerzas naturales, para ello contaba con la ayuda espiritual de un animal, el que actuaba como su alter ego, ayudándole a comprender, seleccionar y recoger las plantas mágicas, alucinógenas y medicinales. Para activar el contacto con su otro yo, el chamán buscaba el camino de la visión, alterando su estado de la consciencia. Esta alteración, se realizaba a través del ayuno, la abstinencia y el sacrificio o bajo la ingesta de alucinógenos. En el contexto social, el chamán se presentaba como el vigilante, protector y guía de los viajes al otro mundo, también era quien tenía el poder para comunicarse con los espíritus y la capacidad para impartir la sanación de enfermedades a los miembros de su grupo (Gutiérrez, 2011: 79).

Los argumentos anteriores, infieren que el conocimiento transmitido como códigos semióticos en las representaciones cerámicas de la cultura Guangala, son el diseño establecido por sacerdotes que buscaron afianzar y transmitir la cosmovisión. Comprendo la cosmovisión como un proceso en el que el hombre prehispánico ordenó su mundo a partir de elementos combinatorios, estableciendo una característica bastante importante en las culturas prehispánicas: la dualidad.

Resultado de este mundo dual, el hombre prehispánico crea su cosmogonía, compuesta por dioses y seres de adoración, que responden a sus impulsos, necesidades y deseos de dar culto a sus dioses, regla general de toda doctrina humana. Se propone que esta necesidad de adorar y dar culto a los dioses, llevó a que el hombre Guangala estableciera un sistema religioso basado en la adoración de seres como los monos, el jaguar y la zarigüeya, cargándolos de simbolismo en sus representaciones.

La investigación revela que la zarigüeya, el jaguar, el jaguar con lengua colgante y los monos, ocuparon un lugar importante en la construcción del mundo simbólico Guangala. El análisis estadístico de la muestra revela que la zarigüeya es el animal más representado con el 10%. Esta conclusión también la baso en la observación de representaciones de zarigüeyas en culturas como Tolita, Bahía y Jama Coaque; pero también es frecuente observarla en la iconografía Moche (100 a.C), Recuay (0-600 d.C) y Chimú (900-1450 d.C) en el actual territorio peruano.

El análisis hecho en este estudio también develó que la representación de la zarigüeya no tiene elementos que la hagan sobrenatural, como es posible verlos en la cerámica Tolita, Jama Coaque o Bahía. Culturas donde la zarigüeya ha sido dotada de atavíos que le proporcionan su carácter sobrenatural. Tal vez la falta de atributos o elementos suntuosos en las representaciones de la cultura Guangala, se debe a una concepción de la vida social y religiosa menos impositiva y menos represiva.

Esta interpretación hipotética está basada en el papel determinante que cumplen los impulsos, las necesidades y los deseos en la creación del mundo social y simbólico; además, consideramos que los tres atributos influyen de manera decisiva en las condiciones del hecho religioso, sea para acelerarlo o contener su desarrollo, como posiblemente ocurrió en Guangala.

La anterior aproximación plantea una compleja discusión, que tiene que ver con la sacralización de la naturaleza expresada explícitamente en

las representaciones zoomorfas, situación que lleva a plantear que estas representaciones tienen el valor de hierofanías en esta cultura. Estas hierofanías son el resultado de la organización del mundo, pero también son la materialidad sacra de la naturaleza; develando una estructura social basada en símbolos y cultos asociados a un modo específico de percibir y habitar, capaz de enseñar y transmitir a los hombres, su poder y sabiduría como estrategia de permanencia en el cosmos.

En las reflexiones anteriores, no sólo he planteado que la representación zoomorfa en la cultura Guangala posee sus propias características; también se ha demostrado que guarda relación con culturas vecinas como Tumaco-La Tolita, Jama Coaque y Bahía; y más allá de la actual línea fronteriza, con culturas del norte de Perú y la región de la costa pacífica de México. Lo interesante de estos hallazgos, es la posibilidad que se abre de contrastar cronologías, formas, tamaños y decoraciones de estos elementos simbólicos en Suramérica y Centroamérica, con el objeto de conocer su distribución como elemento característico de la cosmogonía prehispánica; de ahí que espero que las investigaciones futuras permitan analizar más los atributos iconográficos que particularizan estas representaciones.

La investigación también ha permitido acercarme a la representación zoomorfa y plantear tímidas interpretaciones que ayudan a conjeturar sobre el pensamiento mítico-religioso de la sociedad Guangala, su valor como elemento del pensamiento social en esta cultura, estará determinado por las nuevas interpretaciones que se deriven de futuras investigaciones, ayudando a complementar el limitado conocimiento en estos temas. Espero que esta investigación pueda ayudar a comprender esta cultura y otras similares, confío que a partir de este esfuerzo investigativo, surjan nuevas iniciativas que nutran el limitado conocimiento que existe sobre la iconografía prehispánica en el país.

Bibliografía

- Alcina, José (1988). *Arte y Antropología*. Madrid: Editorial Alianza.
- Aguilera, Carmen (1985). *Flora y fauna mexicana. Mitología y tradiciones*. México: Everest.
- Barbanera, Marcello (2001). Estilo. En: Ricardo Francovich y Daniele Manacorda (Ed.), *Diccionario de Arqueología: Temas, conceptos y métodos* (pp. 136-140). España: Editorial Crítica.
- Batalla Rosado, Juan José y De Rojas, José Luis (2008). *La religión azteca*. España: Editorial Trotta. Universidad de Granada.
- Bate, Luis Felipe (1998). *El proceso de investigación en arqueología*. Barcelona: Crítica.
- Bischof, Henning (1982). La fase Engorroy: períodos, cronología y relaciones. En: Jorge Marcos y Presley Norton (Ed.), *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericano* (pp. 135-176). Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral.
- Bravomalo de Espinosa, Aurelia (2006). *Ecuador ancestral*. Quito: Talleres Gráficos Quik Print.
- Bray L., Tamara (1998). “Monos, monstruos y mitos: Conexiones ideológicas entre la Sierra septentrional y el Oriente del Ecuador”. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre Costa, Andes y Selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 135-154). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.
- Bray, Warwick (1968). *Every life of the Aztecs*. Londres: Batsford.
- Bruhns Olsen, Karen (2007). Una serie de catastróficas desdichas: La curiosa historia de la cronología arqueológica del Ecuador. En: *II Congreso de Antropología y Arqueología. Balance de la última década: Aportes, retos y nuevos temas* (pp. 175-194). Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Boada, Carlos (2014). *Didelphis marsupialis*. En: Santiago Burneo (Ed.), *Mamíferos de Ecuador*. Quito: Museo de Zoología, Pontificia Universidad Católica del Ecuador. <<http://zoologia.puce.edu.ec/vertebrados/mamiferos/FichaEspecie.aspx?Id=816>> [Consulta: jueves, 25 de junio de 2012].

Bouchard, Jean François (2004). Sacrificios y chamanismo en la cultura Tumaco-La Tolita (Colombia-Ecuador). En: Mercedes Guinea (Ed.), *Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales* (pp. 51-88). Quito: Abya-Yala. España: Editorial Complutense. Madrid.

Bouchard, Jean François y Cadena, A. (1980). Las figurillas zoomorfas de cerámica del Litoral Pacífico Ecuatorial (región de La Tolita, Ecuador; y de Tumaco, Colombia). En: *Bulletin de l'Institut Francais d'Études Andines*, 9, 49-68. Lima.

Burcher de Uribe, Priscilla (1996). *Origen de los animales domésticos: Una visión arqueológica*. Medellín.: Editorial Universidad de Antioquia.

Bushnell, Geoffrey H. S. (1951). *The Archaeology of the Santa Elena Península in South-West Ecuador*. Cambridge: Cambridge University Press.

Byrd, Kathleen (1976). *Changing Animal Utilitation Patterns and Their Implications: Southwest Ecuador (6.500 B.P.-A.D. 1400)*. Gainesville: University of Florida.

Caillavet, Chantal (1998). Conchas marinas y rutas de intercambio prehispánico en los Andes septentrionales. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.) *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y etnohistoria de Suramérica* (pp. 67-85). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Cardale de Schrimppff, Marianne (2006). Cazando animales en el bestiario cosmológico: el cocodrilo en el suroeste de Colombia y en regiones vecinas de Ecuador. En: *Avances de investigación en el Ecuador prehispánico*. Bulletin de l'Institut Francais d' Études Andines, 35(3), 409-431. Lima.

Cárdenas-Arrollo, Felipe (1998). Tierras altas y tierras bajas: Un paralelo arqueológico y etnográfico sobre el consumo de alucinógenos en el suroccidente de Colombia. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 31-48). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Castano Uribe, Carlos y Van der Hammen, Thomas (2010). Secuencia cronológica y estratigráfica para una prehistoria amazónica en Chiribiquete, Colombia. (S.p). *IFRAO Congress, September 2010–Symposium: Pleistocene art of the Americas (Pre-Acts)*. http://ifrao.sesta.fr/docs/Articles/Castano_Uribe-Amerique.pdf. [Consulta: 10 de febrero de 2011].

Castillo, Neyla (1998). *Los antiguos pobladores del valle medio del río Porce. Aproximación inicial desde el estudio arqueológico del proyecto Porce II*. Medellín: Empresas Públicas de Medellín.

Castillo, Neyla, Aceituno, Francisco, Cardona, Luis Carlos, Pino, Jorge, Forero, Jorge y García, Diana (1999). *Programa de Arqueología de Rescate Porce II. Etapa de análisis e interpretación. Informe Final*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Cooke, Richard y Renare, Anthony (1990). Hunting in pre-Columbian Panamá: A diachronic perspective. En: J. Clutton-Brock (Ed.), *The walking larder: Patterns of domestication, pastoralism, and predation* (pp. 295-315). Londres: Unwing Hyman,

Coronado, Ricardo y Márquez, Antonio (1985). *Introducción a la entomología. Morfología y taxonomía de los insectos*. México: Limusa.

Correal Urrego, Gonzalo (1990). Evidencias culturales durante el pleistoceno y holoceno de Colombia. *Revista de Arqueología Americana*, 1, 69-89. <<http://peru.inka.free.fr/Runapacha/pleiscol.pdf>> [Consultado en febrero de 2012].

Delavaud, Anne Collin (1982). *Atlas del Ecuador*. Paris: Les Éditions J.A.

Disselhoff, H.D (1945). Gratungen und Funde in Canton Santa Elena (Ecuador). *El México Antiguo*, 7, 343-430. México.

D' Harcourt, Raoul (1942). Archéologie de la province d'Esmeraldas, Equateur. *Journal de la Société des Américanistes*, XXXIV, 61-200. Paris.

Di Capua, Constanza (2002). *De la imagen al ícono: Estudios de Arqueología e Historia del Ecuador*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Dobkin de Ríos, Marlene (1977). Una teoría transcultural del uso de alucinógenos de origen vegetal. *América Indígena*, XXXVII (2), 291-304. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Dumont, Jean-François; Valdez, Francisco; Santana, E.; Tihay, J.P.; Usselman, P.; Navarrete, E. (2010). Did the flowering of the La Tolita cultura 3000 BP result from a natural disaster? *Cybergeo: European Journal of Geography*, 507, 17 p.

Ferdon, Edwin (1945). Characteristic figurines from Esmeraldas. *El Palacio LII*(11), 221-245. Santafé.

Eliade, Mircea (1965). *Tratado de Historia de las religiones*. México: Ediciones Era.

Emmons, L. y Feer, F. (1999). *Mamíferos de los bosques húmedos de América Tropical, una guía de campo*. 1era edición en español. Santa Cruz de la Sierra: Editorial FAN.

Estrada, Emilio (1957). *Últimas civilizaciones pre-históricas de la cuenca del río Guayas*. Guayaquil.: Publicaciones del Museo Víctor Emilio Estrada, No. 2.

_____ (1957a). *Los Huancavilcas. Últimas civilizaciones prehistóricas de la costa del Guayas*. Guayaquil: Publicaciones del Museo Víctor Emilio Estrada, No. 3.

_____ (1957b). *Prehistoria de Manabí*. Guayaquil: Museo Víctor E. Estrada.

Fernández de Oviedo, Gonzalo (1979). *Sumario de la Natural Historia de las Indias*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1959). *Arte aborígen del Ecuador sellos o pintaderas*. Guayaquil: Universitaria.

Evans, C., Meggers, B.J., & Estrada, E. (1959). *Cultura Valdivia*. Guayaquil: Editorial Vida. Publicación del Museo Víctor Emilio Estrada, 6.

Flannery, Kent (1967). The vertebrate fauna and hunting patterns. En: Byers (Ed.), *The prehistory of the Tehucán valley* Vol. I. Austin: University of Texas Press.

Gnecco, Cristóbal, Patiño, Diógenes, Dorigel, Oliver, Bellot-Gurlet, Ludovic, Poupeau, Gerard y Glascock, Michel (1998). La articulación prehispanica Costa-Andes en el suroccidente de Colombia vista a través de las redes de circulación de obsidiana. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 49-66). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Gendrop, Paul (1997). *Diccionario de arquitectura mesoamericana*. México: Editorial Trillas.

Gibson, Charles (1967). *Los aztecas bajo el dominio español*. México: Fondo de Cultura Económica.

Guinea, Mercedes (2004). *Simbolismo y ritual en los Andes septentrionales*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Gutiérrez Usillos, Andrés (2002). *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes: Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispanico*. Quito: Editorial Abya-Yala.

_____ (2009). *Dioses, símbolos y alimentación en los Andes: Interrelación hombre-fauna en el Ecuador prehispánico*. Quito: Editorial Abya-Yala.

_____ (2011). *El eje del Universo: Chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico*. España: Ministerio de Cultura. España.

Gutiérrez Usillos, Andrés e Iglesias, José (1996). Identificación y análisis de los restos de fauna recuperados en los Conventos de San Francisco y Santo Domingo de Quito (siglos XVI – XIX). *Revista Española de Antropología Americana*, 26, 77-100. Madrid.

Idrovo Uriguen, Jaime (1985). *Instrumentos musicales prehispánicos del Ecuador*. Cuenca: Museo del Banco Central.

Klinkenberg, Jean-Marie (2006). *Manual de semiótica general*. Colombia: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano. Colección Humanidades.

Langebaek, K. Card (1998). Los Andes y el Oriente: Un caso de construcción colonial en los Andes del norte de Colombia. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 15-29). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Legast, Anne (1980). *La fauna en la orfebrería Sinú*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

_____ (1987). *El animal en el mundo mítico Tairona*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

_____ (1993). *La fauna en el material precolombino Calima*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Banco de la República.

Lévi-Strauss, Claude (1962). *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica

_____ (1964). *Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1987). *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Paidós Studio.

Lippi, Ronald (1998). Encuentros precolombinos entre serranos y costeños en el país Yumbo (Pichincha Occidental, Ecuador). En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 115-132). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Lumbreras, Luis Guillermo (1974). *The Peoples and Cultures of Ancient Perú* Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.

Llanos, Héctor (1995). *Los chamanes jaguares de San Agustín: Génesis de un pensamiento mitopoético*. Santafé de Bogotá, Colombia.

Masucci, M. (1992). *Ceramic Change in the Guangala Phase, Southern Ecuador: a Typology and Chronology*. (Ph.D. dissertation). Dallas, Southern Methodist University,

Marcos, Jorge (1965). Puntas de proyectil bifaciales en la cultura Guangala, Ecuador. *Separata de Cuadernos de Historia y Arqueología*, 37(XX). Guayaquil: Casa de la Cultura Ecuatoriana, Núcleo del Guayas.

_____ (1995). El mullu y el pututo: La articulación de la ideología y el tráfico a larga distancia en la formación del Estado Huancavilca. En: Álvarez et al. (Ed.), *Primer Encuentro de Investigadores de la Costa Ecuatoriana en Europa* (pp. 97-142). Quito: Abya-Yala.

_____ (2005). *Los pueblos navegantes del Ecuador prehispánico*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Marcos, Jorge, Álvarez Pérez, Aurelio y Bigaci, Giulio (1998). El tráfico a distancia temprano entre la hoya de Quito y la Península de Santa Elena: Las evidencias de Real Alto. En: Felipe Cárdenas-Arroyo y Tamara L. Bray (Ed.), *Intercambio y comercio entre costa, andes y selva: Arqueología y Etnohistoria de Suramérica* (pp. 163-185). Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad de los Andes.

Mc Dougle, Eugene (1967). *Water Use and Settlements in the Changing Environment of the Southern Ecuadorian Coast*. Master Thesis, Columbia University.

Meggers, Betty J. (1966). *Ecuador, Ancient Peoples and Places*. London: Thames and Hudson.

Meggers, Betty, Evans, Clifford y Estrada, Emilio (1965). *Early Formative Period of Coastal Ecuador. Tite Valdivia and Machalilla. Pitases*. Washington: Smithsonian Institution.

Monsalve, José G. (1985). A pollen core from the Hacienda Lusitania. En: *ProCalima. Archäologisch-ethnologisches Projekt im Westlichen Kolumbien/Südamerika*, 4, 40-44. Basel: Periodische Publikation der Vereinigung Pro Calima.

Panofsky, Erwin (2004). *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza Universidad.

Patiño, Víctor Manuel (1965). *Historia de la actividad agropecuaria en América Equinoccial*. Cali: Imprenta departamental.

Paulsen, Alison (1970). *A chronology of Guangala and Libertad ceramics of the Santa Elena Peninsula in South Coastal Ecuador*. Columbia University, New York: Ann Arbor: University Microfilms International.

_____ (1982). La secuencia de la cerámica de Guangala de la península de Santa Elena y sus implicaciones para un contacto prehistórico entre el Ecuador y América Central. En: Jorge Marcos y Presley Norton (Ed.), *Primer Simposio de Correlaciones Antropológicas Andino-Mesoamericanas* (pp. 203-212). Guayaquil: Escuela Superior Politécnica del Litoral, ESPOL.

Pearsall, Deborah and Dolores Pipermo (1990). Antiquity of maize cultivation in Ecuador: summary and reevaluation of the evidence. *American Antiquity* 55(2), 324-337.

Pearsall, Deborah (1988). *La producción de alimentos en Real Alto*. Quito: Corporación Editora Nacional.

Piña Chan, Román (1985). Un modelo de evolución social y cultural del México precolombino. *Boletín de Antropología Americana*, 11. México.

Pipermo, Dolores R. (1988a). Primer informe sobre los fitolitos de las plantas del OGSE-80 y la evidencia del cultivo del maíz en el Ecuador. En: Karen Stothert (Ed.), *La prehistoria de la Península de Santa Elena, Ecuador: Cultura las Vegas* (pp. 203-214). Guayaquil: Miscelánea Antropológica Ecuatoriana, Serie Monográfica 10.

Porrás, Pedro (1980). *Arqueología del Ecuador*. Otavalo: Gallo Capitán.

_____ (1987). *Nuestro Ayer. Manual de Arqueología Ecuatoriana*. Quito: Centro de Investigaciones Arqueológicas.

Plowman, Timoty (1984). The Origin, Evolution, and Diffusion of Coca, *Erythroxylum* spp. in South and Central America. En: D. Stone (Ed.), *Pre-Columbian Plant Migration. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology* 76, 125-163.

Pourrut, Pierre (1983). Los climas del Ecuador: Fundamentos explicativos en los climas del Ecuador. *Centro de Investigación Geográfica*, 4: 7-41. Quito: Documentos de Investigación.

Proulx, Ronald (1991). Iconografía Nazca. En: *Los Incas y el Antiguo Perú: 3000 años de Historia* (pp. 242-257). Madrid: V Centenario y Ayuntamiento de Madrid.

Raymond, J. S. (1988). A view from the Tropical Forest. En: R.W. (Ed.), *Peruvian Prehistory* (pp. 279-302). New York: Cambridge University Press.

Reichel-Dolmatof, Gerardo (1997). *Arqueología de Colombia: un texto introductorio*. Bogotá: Imprenta Nacional de Colombia.

Reitz, Elizabeth y Masucci, María (2004). *Pescadores y agricultores Guangala: Un estudio de caso de uso animal en el Azúcar, suroeste del Ecuador*. University of Pittsburgh. Department of Anthropology.

Renard- Casevitz, F.M., Saignes, Th. y Taylor. A.C. (1988). *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades amazónicas y andinas entre los siglos XVI y XVII*. Quito: Ediciones Abya-Yala e IFEA.

Rivera Dorado, Miguel (1990). *La ideología: Religión y ritual en los Mayas, el esplendor de una civilización*. Madrid: Centro Cultural de la Villa de Madrid, colección Encuentros, Serie Catálogos, Turner Libros S.A.

_____ (2006). *El pensamiento religioso de los antiguos mayas*. Madrid: Editorial Trotta.

Rodríguez, Edgar Emilio (1992). *Fauna precolombina de Nariño*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Instituto Colombiano de Antropología.

Rodríguez, Carlos Armando (2005). *Los hombres y las culturas prehispanicas del suroccidente de Colombia y el norte del Ecuador*. Washington D.C.: Departamento de Artes Visuales y Estética. Facultad de Artes Integradas. Universidad del Valle. Fundación Taraxacum.

Rodríguez, Carlos Armando y Jaramillo, Yolanda (1993). *Lo cotidiano y lo simbólico en el arte geométrico prehispánico del Valle Medio del río Cauca 1000-1300 D.C*. Colombia: Editorial Imprenta Departamental.

Rodríguez, Carlos Armando, Forero Lloreda, Eduardo y Rodríguez Cuenca, José Vicente (2008). El estudio de los procesos socioculturales prehispánicos del centro-suroccidente de Colombia y norte del Ecuador, utilizando metodologías transdisciplinarias. *International Journal of South American Archaeology*, 2, 43-45.

Rojas Mora, Sneider (2008). Acerca de la complejidad social y sus referentes en el escenario del bajo río San Jorge (Caribe colombiano). *Boletín de Antropología* Universidad de Antioquia, 22(39), 271-294. Medellín.

Rösler, Mechtild (1998). Los paisajes culturales y la convención del patrimonio cultural y natural: Resultados de reuniones temáticas previas.

<http://www.condesan.org/unesco/Cap%2006%metchild%20rossler.pdf>. Pp. 47-55. [Consulta: jueves, 25 de octubre de 2012].

Sánchez Montañés, Emma (1981). Introducción al estudio de la fauna de la costa de Esmeraldas a través de sus representaciones plásticas. *Revista Española de Antropología Americana*, 7(2), 75-100. Madrid.

Sanoja, Mario y Vargas-Arenas, Iraida (2007). Las sociedades formativas del noroeste de Venezuela y el Orinoco Medio. *International Journal of South American Archaeology*, 1, 14-23.

Santos, Milton (2000). *La naturaleza del espacio: Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Barcelona: Ariel.

Sierra, Rodrigo (1999). *Propuesta preliminar de un sistema de clasificación de vegetación para el Ecuador continental*. Quito: Ecociencia-GEF.

Stahl, Peter y Norton Presley (1984). Animales domésticos y las implicaciones del intercambio precolombino desde Salango, Ecuador. *Miscelánea Antropológica*, 4.

Stemper, David (1989). *The Persistence of Prehispanic Chiefdom Formations, Rio Daule, Coastal Ecuador*. (Tesis doctoral). University of Wisconsin, Madison. University Microfilms International, Ann Arbor.

Stohtert, Karen (1988). *La Prehistoria Temprana de Santa Elena, Ecuador: Cultura las Vegas*. Guayaquil: Banco Central del Ecuador.

_____ (1993). *Un sitio Guangala Temprano en el suroeste del Ecuador*. *National Museum History, Smithsonian Institution*. Guayaquil: Washington, D.C., and Museo Antropológico, Banco Central del Ecuador.

Stohtert, Karen, Sánchez Mosquera, Amelia y Veintimilla, César (1998). Intercambio y producción de cerámica durante el Período Guangala temprano en la Cordillera Colonche-Chongón, Ecuador. En: Mercedes Guinea, Jorge Marcos y J.F. Bouchard (Ed.), *El área septentrional andina* (pp. 207-234). Quito: Ediciones Abya-Yala.

Stohtert, Karen (1998). Valdivia y el proceso civilizador del Tercer Milenio A. C. *Nayra Kunan Pacha*. *Revista de Arqueología Social*, 1-18.

Sondereguer, César (2003). *Manual de iconografía precolombina y su análisis morfológico. Cronología-estética. Mesoamérica, Centroamérica, Suramérica 1300 a.C.-1532 d.C.* Buenos Aires: Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo Universidad de Buenos Aires.

Ubelaker, Douglas (1993). Restos humanos esqueléticos de OGSE-MA-172, un sitio Guangala Temprano en la Costa del Ecuador. En: *Un sitio*

Guangala Temprano en el suroeste del Ecuador, National Museum of Natural History, Smithsonian Institution. Quito: Washintong, D.C., and Museo Antropológico, Banco Central del Ecuador.

Uhle, Max (1972). Las antiguas civilizaciones esmeraldeñas. *Anales de la Universidad Central*, XXXVIII. Quito.

Ugalde, María Fernanda (2006). Difusión en el periodo de Desarrollo Regional: algunos aspectos de la iconografía Tumaco-Tolita. *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 35(003), 397-407. Lima.

_____ (2009). *Iconografía de la cultura Tolita: Lecturas del discurso ideológico de las representaciones figurativas del Desarrollo Regional*. Instituto Alemán de Arqueología.

_____ (2011). *Análisis pre-iconográfico de los petroglifos de Catazho (Morona Santiago)*. Informe final inédito. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.

Valdez, Francisco (1992c). Symbols, Ideology and the Expression of Power in La Tolita, Ecuador. En: Richard F. Townsend (Ed.), *The Ancient Americas, Art from Sacred Landscapes* (pp. 288-243). Chicago: The Art Institute.

_____ (2009). Informe final de los trabajos arqueológicos en el yacimiento Santa-Ana/ La Florida “Investigación y Puesta en valor de los recursos patrimoniales en la Frontera Sur: Palanda, Zamora- Chinchipe”, 2009. Proyecto UTPL/ IRD/ Ministerio de Cultura.

_____ (2010). Uso social de la arqueología en el sitio Santa- Ana/ La Florida, cantón Palanda. / Encuentro de arqueólogos del Norte del Perú y Sur del Ecuador: Memorias.

Velandia, César (1994). *San Agustín. Arte, estructura y arqueología*. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

_____ (2011). *Iconografía funeraria en la cultura arqueológica de San Agustín Colombia*. Universidad del Tolima-Colombia.

Watson, Patty, Leblanc, Esteven y Redman, Charles (1981). *El método científico en Arqueología*. Traducción de Miguel Rivera Dorado, 2da. Edición. España: Alianza Editorial.

Westheim, Paul (1972). *Artistic Creation in Ancient Mexico*. Ursula Bernard (Trans.). Garden City, N.Y: Anchor Books.

_____ (1991). *Ideas fundamentales del arte prehispánico en México*. México: Biblioteca ERA Serie Mayor.

Wilbert, Johannes (1974). *The Thread of Life. Symbolism of miniature art from Ecuador. Studies in Pre-Columbian Art and Archaeology 12*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.

Zeller, Richard (1964). Apuntes sobre la cultura Guangala. *Revista del Museo Nacional*, 34: 54-60. Lima: Museo Nacional de Cultura Peruana.

_____ ((s.f). *Instrumentos y música en la cultura Guangala*. Guayaquil: Publicaciones Arqueológicas Huancavilca, 3.

Zeidler, James (1991). Maritime Exchange in the Early Formative Period of Coastal Ecuador: Geopolitical Origins of Uneven Development. En: *Research in Economic Anthropology*, 13: 247-268. Greenwich, Conn.

Zeidler, James y Pearsall, Deborah (1994). *Arqueología regional del norte de Manabí. Volumen 1. Medio ambiente, cronología cultural y subsistencia prehistórica en el Valle del río Jama*. University of Pittsburgh. Department of Anthropology.