




Chamanes precolombinos en Salango, costa central del Ecuador, durante el Formativo Tardío (600–100 a. C.)

Richard Lunniss 

Universidad Técnica de Manabí, Portoviejo, Ecuador

richard_lunniss@hotmail.com

STRATA, 01-06/ 2024, vol. 2, nro.1, e14

<https://doi.org/10.5281/zenodo.11093651>

Periodicidad: semestral - continua



Resumen

Los arqueólogos están cada vez más interesados en la posibilidad de que las culturas antiguas siguieran prácticas rituales comparables con los chamanismos actuales o hayan sido ancestrales a ellos. Salango, en la costa central del Ecuador, fue durante siglos un santuario donde la sociedad se alineaba con el mundo de los espíritus y ancestros, y durante el período 600-100 a. C. se construyó allí una serie de elaboradas casas y plataformas ceremoniales Engoroy para acciones cuyas formas son compatibles con una cosmovisión chamánica. Además, individuos enterrados allí pueden ser identificados también como chamanes o equivalentes de chamanes. Enfocando las evidencias recuperadas por la excavación de cuatro de las estructuras ceremoniales, y en especial el uso y disposición de figurines antropomorfos hechos de concha marina, diente y piedra, este artículo explora el hecho no solo de que las propias estructuras asumieran la identidad y la personalidad de los chamanes mediante el entierro de tales individuos, sino que finalmente fueron percibidas y configuradas como chamanes. El caso de Salango ofrece así una adición a la historia de los chamanismos precolombinos y una interesante nueva perspectiva sobre las diferencias ideológicas entre las trayectorias tomadas por las comunidades formativas de la costa ecuatoriana y las de la costa y sierra del Perú.

Palabras clave: chamanes, figurines, estructuras ceremoniales, entierros, Engoroy, Salango.

Abstract

Pre-Columbian Shamans at Salango, on the Central Coast of Ecuador, during the Late Formative (600–100 BC)

Archaeologists are increasingly interested in the possibility that ancient cultures followed ritual practices comparable with or ancestral to historically documented shamanisms. Salango, on the central coast of Ecuador, was for centuries a sanctuary where society aligned and integrated itself with the world of the spirits and ancestors, and over the period 600-100 BC a series of Engoroy ceremonial houses and platforms were built there for actions which can be seen as compatible with a shamanistic worldview. Moreover, individuals buried there can be identified as shamans or shaman-equivalents. Focusing on evidence recovered during the excavation of four of the ceremonial structures, and in particular on the use and distribution of anthropomorphic figurines made of marine shell, tooth, and stone, this paper explores the fact not only that the structures themselves gained the identity and personhood of shamans through the burial of such individuals, but that they were ultimately perceived and configured as shamans.

The case of Salango thus offers an addition to the history of pre-Columbian shamanisms and an interesting new perspective on the ideological differences between the trajectories taken by the Formative communities of coastal Ecuador and those of the coast and highlands of Peru.

Keywords: *shamans, figurines, ceremonial structures, burials, Engoroy, Salango.*

Introducción

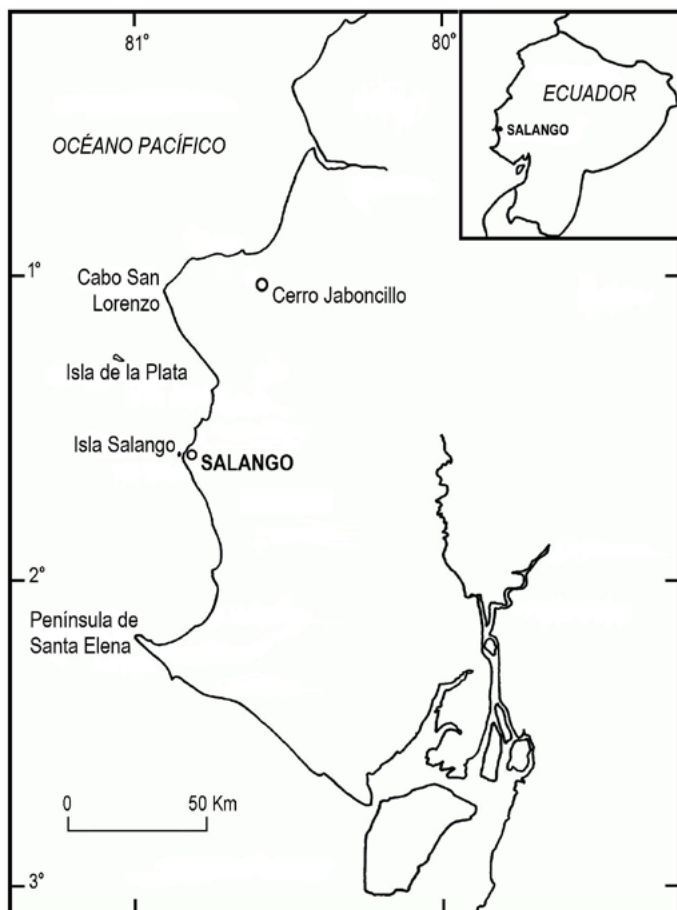
Un enfoque reciente para la investigación arqueológica en las Américas ha sido la naturaleza de lo sagrado y cómo las culturas antiguas manejaron sus relaciones con lo sagrado (Bray, 2015; Rosenfield y Bautista, 2017; Salomon, 1991; Staller, 2008; Yépez et al., 2017). Y en ese contexto, hay creciente interés en la posibilidad de descubrir en culturas precolombinas los orígenes de chamanismos históricamente documentados y modernos, e incluso de que se pueda identificar individuos enterrados como antiguos chamanes (Alva et al., 2000; Chaumeil et al., 2005; Farmer, 2009; Franco, 2015; Glass-Coffin, 2010; Gutiérrez, 2011; Hocquenghem, 1977; Ikehara-Tsukayama, 2020; Prufer y Dunham, 2006; Sharon, 2019; Staller y Currie, 2001; VanPool, 2009).

Según la cosmovisión chamánica de América del Sur, la vida depende de la circulación continua de energía o poder sagrado (Allen, 2002; Saunders, 1998, 2003; Sharon, 2015; Sullivan, 1988). Esta energía se transmite a través de objetos materiales, en particular sustancias y objetos con su propia carga sagrada, como ciertas conchas marinas y artefactos de concha, piedra verde, obsidiana, metales y artefactos metálicos y coca. También está presente en ciertas rocas y otros rasgos paisajísticos. Y aunque todos los humanos poseen algo del poder, solo el chamán puede invocarlo y ponerlo en práctica a voluntad. En particular, el chamán es capaz de ver y visitar el mundo, de otro modo invisible, de los ancestros y espíritus que encarnan el poder y el conocimiento sagrado en su nivel más puro, y luego regresar con la orientación necesaria para enfrentar los problemas prácticos. Tal vi-

sión se obtiene a través de uno o más de una serie de medios, de los cuales los más famosos son las plantas alucinógenas como la ayahuasca (*Banisteriopsis caapi*) y el San Pedro (*Trichosereus pachanoi*), que se beben, y el yopo (*Anadenanthera peregrina*), que se inhala (Furst, 1990; Schultes et al., 2021; Stone, 2011). Sin embargo, el tabaco (*Nicotiana rustica* y *N. tabacum*), que principalmente se fuma (Wilbert, 1987), y la coca (*Erythroxylum* spp.) (Allen, 2002; Plowman, 1986), que generalmente se mastica, aunque no son alucinógenos, también se usan ampliamente para este propósito. El chamán además usa instrumentos cargados de espíritu de diferentes tipos, incluyendo piedras cuidadosamente escogidas, especialmente aquellas de una naturaleza cristalina. Sobre todo, durante milenios los chamanes han utilizado los colmillos de los grandes carnívoros, incluso de los lobos marinos, como símbolos y portadores de fuerza espiritual (Burger, 2012, p. 246).

Otra línea de investigación pertinente que emergió recientemente es ontológica y epistemológica, y se relaciona con la posibilidad de que no solo los seres humanos sino también otras entidades del mundo material y natural puedan poseer agencia, animicidad o personalidad (Bray, 2009; Ikehara-Tsukayama, 2020, 2023; Lozada y Tantaleán, 2019; Salomon, 1998; Weismantel, 2015). Existe la idea de que la personalidad podría depender de la condición contextual e incluso podría ser transferible. En el quid de la cuestión está la discusión de cómo podríamos identificar el potencial o la realidad de diferentes grados de animicidad y personalidad en los artefactos y otras entidades que la epistemología occidental identificaría como objetos inanimados o plantas y animales sin alma.

Figura 1
Mapa de la costa central ecuatoriana



Nota. Se aprecia Salango y otros lugares mencionados.

Más específicamente, los arqueólogos han comenzado a ver que los artefactos no solo se entienden como entidades discretas, individuales e inanimadas que sirven como instrumentos de la intención humana, sino también como seres que participan activamente en las relaciones entre ellos, con los humanos y con los actores más reconocibles del mundo espiritual (Allen, 1998). Tales relaciones se sugieren etnohistóricamente y se describen etnográficamente (Santos, 2009). También son arqueológicamente recuperables (Zedeño, 2009).

En la costa ecuatoriana central, la investigación arqueológica ha demostrado que Salango, no menos que varios otros lugares como la isla de La Plata (Dorsey, 1901; Marcos y Norton, 1981; McEwan y Lunniss, 2022) y Cerro Jaboncillo (Lunniss, 2018; McEwan, 2004; Savi- lle, 1907, 1910), era de una naturaleza profundamente sagrada (figura 1). Es decir, fue entendido y experimen-

tado como lugar en que la consciencia humana podría trascender sus límites normales y establecer contacto con el mundo invisible de los espíritus de los cuales la existencia surgió y dependía. En términos prácticos, entonces, en sitios de este carácter se abandonaron las actitudes normales y se modificó el comportamiento para apoyar la conexión espiritual. Y para facilitar aún más esta conexión, con el fin de intensificar y organizar la carga sagrada del lugar, se realizaron entierros, ofrendas y sacrificios, a menudo dentro de entornos arquitectónicos especiales y cuidadosamente diseñados (Lunniss, 2019).

Toda esta forma y sustancia se organizó de acuerdo con principios espaciales, temporales y simbólicos, para alinear la sociedad humana con el mundo de los espíritus y no menos con los cuerpos celestes, en especial el sol, cuyos movimientos a través del cielo gobernaban el tiempo y delimitaban el espacio. Como resultado, encontramos en dichos sitios registros extraordinarios, creados a propósito, de cómo la imaginación y la consciencia humana respondieron a la naturaleza de la existencia. En particular tenemos la oportunidad de recuperar información sobre el papel y la naturaleza de los chamanes antiguos o sus equivalentes; tal evidencia excavada en Salango es lo que se discute en este artículo.

Salango y el chamanismo en el Formativo de la costa ecuatoriana

Salango se encuentra en el extremo sur de una bahía arenosa protegida por una punta y una isla separadas por aguas estrechas y poco profundas. Estas dos formaciones rocosas, por su naturaleza intrínseca, habrán constituido un hito de valor sagrado. Además, constituyen un importante promontorio que marca el punto central de la costa ecuatoriana, equidistante de la península de Santa Elena y cabo San Lorenzo, las dos extensiones más grandes del continente hacia el oeste.

La ocupación preeuropea de Salango se extiende de una fase Arcaico Tardío alrededor del año 4000 a. C. (Lunniss et al., 2021), hasta la Conquista española (Lunniss, 2019, 2022; Norton et al., 1983). Esta secuencia incluye una serie de estructuras ceremoniales Engoroy Medio y Tardío ubicadas al pie de la punta, donde

dieron acceso al mundo invisible de los espíritus debajo de esta formación y de la isla (Lunniss, 2001, 2007, 2008, 2011, 2021, 2023). Las estructuras, que datan de 600 a 100 a. C., representan ocho episodios principales de construcción y uso. No solo proporcionan evidencia de una cosmovisión precolombina, sino que también incorporaron los entierros de personas que se pueden interpretar como chamanes o algo similar. Se sugiere, por lo tanto, que estamos en condiciones de estudiar en detalle aspectos del chamanismo tal como se practicaba en ese pasado antiguo.

Esta de ninguna manera es la indicación más temprana de entierros de chamanes o de tipo chamánico en la costa del Ecuador, donde el rol clave del chamanismo para el mundo precolombino ha sido indicada para las culturas Valdivia (3800–1500 a. C.; Lathrap et al., 1975; Marcos, 1988; Stahl, 1985, 1986; Staller, 2001; Stothert, 2003; Zeidler et al., 1998) y Machalilla (1500–900 a. C.; Lunniss y Ubelaker, 2024). Notablemente, a diferencia de los casos Valdivia y Machalilla donde se destaca la autoridad ritual de mujeres, para Salango en las fases Engoroy se trata de chamanes masculinos, sugiriendo así un importante cambio en la ideología y los papeles de los géneros.

Los datos Engoroy de Salango son inusualmente estructurados y elaborados, se enmarcan en el contexto de formas arquitectónicas especialmente creadas y, dado que abarcan un período de 500 años, permiten observar cómo la posición, función y valor de los chamanes pueden haber cambiado durante este tiempo. Cuatro de los ocho episodios en particular presentan ejemplos de cómo los chamanes, la parafernalia chamánica y las imágenes de chamanes se incorporaron en el espacio arquitectónicamente formalizado, y de cómo se usaron como medios para canalizar la fuerza espiritual. Son ejemplos gráficos y explícitos de cómo la imaginación antigua concibió el diseño y el funcionamiento del cosmos, y del papel del chamán en el mantenimiento del flujo cósmico. Este artículo, entonces, destaca el valor del contexto arqueológico y estructura interna del sitio como herramienta para la interpretación. En especial, considera la relación entre la arquitectura y el ser de los personajes que lideraron la vida espiritual de la comunidad.

Un chamán enterrado en su casa

Alrededor de 600–500 a. C., durante la fase cerámica Engoroy Medio y el Episodio 2 de construcción, se elevó una casa ritual orientada hacia el noreste, la dirección del sol naciente en el solsticio de junio, vinculando así su eje central con la trayectoria del sol. Del mismo modo, varias ofrendas como un colgante de concha blanca en forma de colmillo en el piso (figura 2) y discos de piedra, conchas y trozos de láminas de cobre en los hoyos de poste, implantaron el poder sagrado en su tejido y sirvieron para dirigir ese poder correctamente. Eventualmente, después del uso para acciones en gran parte centradas en fogones, la pared exterior fue desmantelada, se hicieron otros cambios a la estructura y la casa se convirtió en una casa-ancestro a través del enterramiento en su piso de un adulto acompañado por tres infantes y un niño.

Esta persona adulta fue sepultada con un conjunto de objetos funerarios que incluía un trípode desgastado y roto, un collar de cuentas de concha blanca y un diente incisivo de lobo marino pulido (Lunniss, 2021, Fig. 9). En este caso, como se trata de una casa dedicada a las prácticas rituales, es más que probable que el en-

Figura 2
Colgante de concha en forma de colmillo



Nota. Incorporado en el piso de la casa del Episodio 2. Vista lateral, 67 mm.
Foto Carlos Mora, 2007.

tierro adulto fue el del personaje, algún tipo de chamán, que previamente había llevado a cabo las ceremonias allí. Y es también probable que tanto el diente real como el colgante de concha parecido a un diente hayan sido instrumentos de su poder. Esto será más claro después de que se hayan mostrado ejemplos posteriores.

También podemos decir que, a través del entierro, la personalidad del chamán se fusionó directamente con la de la casa y se volvieron uno. Ya hemos sugerido que el colgante de concha era un aspecto de su ser y su presencia en el suelo probablemente tenía la intención de cargarlo específicamente con su poder. Ahora, al mismo tiempo que se hacían los entierros humanos, se hicieron varias ofrendas de artefactos adicionales. En particular, un conjunto de piedras pulidas y otras se colocaron en un pequeño hueco cortado en la zanja de la antigua pared. En este caso, había diecinueve pequeños guija-

rros pulidos, dos guijarros planos más grandes y dos lascas de horsteno (figura 3). Dado que las piedras son y eran depositarias clave del poder espiritual e instrumentos típicos de los chamanes, podemos sugerir que estas piedras habían sido utilizadas previamente por el chamán con propósitos rituales como la adivinación y la curación. Aquí otra vez veríamos, entonces, que su personalidad, transmitida a través de las piedras, se estaba incorporando en la sustancia de la casa. En otras palabras, por medio de los ritos mortuorios y ofrendas, la casa se convirtió en la encarnación total del chamán. Así que, el espíritu de esta persona, fusionándose con el de la casa y el lugar donde se encontraba, se mantuvo como una presencia activa y enérgica, y su poder era la base que dio fuerza a toda la secuencia de estructuras que seguiría.

Figura 3
Guijarros pulidos y sin pulir y lascas de horsteno



Nota. Del pozo de ofrenda en la zanja de muro de la casa del Episodio 2. El guijarro más grande mide 40 mm. Foto Carlos Mora, 2007.

Figura 4
Madera fosilizada, barra de malaquita, colgante de colmillo y dos cuentas de piedra verde



Nota. Proviene del pozo de atrás de la plataforma del Episodio 5. La madera fosilizada mide 260 mm de largo. Foto Carlos Mora, 2007.

Una imagen del chamán mítico

Hay una extraordinaria ofrenda compuesta (figura 4) en un pozo cortado en la pared trasera de la plataforma ceremonial Engoroy Medio del Episodio 5, justo a la izquierda del eje central. Esta ofrenda puede interpretarse como una representación de nada menos que el comienzo del tiempo y la conciencia.

En el lado suroeste del pozo había un bloque vertical de madera petrificada mirando, como la plataforma misma, hacia el noreste. Frente a la parte superior del bloque había un colgante antropomórfico hecho de un colmillo grande. Y dos centímetros sobre el colgante, había dos cuentas de piedra verde, colocadas planas y una a lado de la otra. Mientras tanto, en la base del pozo

había una barra de malaquita cortada y pulida. Para los propósitos actuales, nos enfocaremos en la madera fósil y el colgante.

Primero, los colgantes de forma de colmillo, como hemos visto, eran usados por los chamanes como aspectos e instrumentos de su poder, y las versiones antropomorfas eran probablemente representaciones del primer chamán en la postura apropiada para la comunicación con el mundo de los espíritus. Aquí, el colgante estaba de hecho tan posicionado como para sugerir que en realidad estaba siendo llevado por el bloque de madera. Por lo tanto, la madera fósil en sí misma debe representar a un chamán. Segundo, dado que la ofrenda se habría hecho primero en el contexto del ritual religioso, donde, típicamente, se promulgan aspectos de la creación mítica y, además, en el contexto de una estructura explícitamente alineada con el sol naciente, es legítimo especular que estamos viendo una imagen del chamán original mirando hacia la dirección del sol cuando se levantó por primera vez y separó el cielo de la tierra, marcando así el comienzo del tiempo. En síntesis, esta ofrenda no solo identificó la plataforma con el ser del primer chamán, sino que también pudiera haber establecido la plataforma como el punto desde el cual la creación fue imaginada como un aspecto de la conciencia de ese primer chamán. Esta es una de las imágenes míticas más densas y profundas que se encuentran en el sitio.

Una plataforma ceremonial identificada como chamán

Para el Episodio 6, encontramos figurines antropomorfos ahora enterrados en el material de las gradas de la entrada principal a la plataforma ceremonial. En el momento de la construcción, se colocó un colgante de concha con rasgos humanos en la grada superior, mientras que se incluyeron cinco cuentas de piedra verde en la grada inferior (figura 5). Más tarde, un colmillo liso de piedra blanca fue enterrado en un hoyo cortado en el centro de la grada inferior, rodeado a la altura de la cintura por un anillo de 34 cuentas de piedra verde (figura 6).

Figura 5
Colgante de concha marina



Nota. Incorporado en la grada superior de la entrada a la plataforma del Episodio 6.

Figura 6
Colmillo de piedra



Nota. De una ofrenda hecha en la grada inferior de la entrada a la plataforma del Episodio 6.

Podemos ver que, en estos dos casos, los colmillos, como símbolos de poder espiritual, se establecieron allí como una declaración de la personalidad de la plataforma, identificándola específicamente con el chamán, con cuyo cuello o pecho correspondía la entrada. El poder espiritual se vio reforzado por las cuentas, ya que la piedra verde era una sustancia de la fuerza sagrada particularmente asociada con los antepasados y los muertos. El anillo de cuentas alrededor de la segunda figura, entonces, tal vez sugiere la radiación de esa fuerza de la imagen del chamán o ancestro, en contraste con la ofrenda del Episodio 5, donde el par de cuentas sobre la cabeza colgante apuntó más bien a la naturaleza dual del cosmos.

La plataforma chamán reconfigurada

En la plataforma Engoroy Tardío del Episodio 8, los elementos principales de los tres episodios ya descritos se combinaron en una configuración espacial y temporalmente extendida de notable complejidad. Construido en primer lugar como una imagen de diseño cósmico, la plataforma consistía en un montículo elevado de arcilla amarilla contenida por un muro de arcilla roja y un piso rojo, estos, a través de sus colores, simbolizaron respectivamente los aspectos masculinos y femeninos de la esencia sagrada. Y al igual que la primera casa y las plataformas sucesivas, enfrentaba el amanecer del noreste, por lo que se alineaba también con el poder y el movimiento del sol. Paralelamente, se construyó como una casa cuyo poder espiritual se derivó del primer chamán ancestral. No solo se elevó encima de las casas-chamán anteriores, se enterraron nuevas ofrendas dedicatorias de figurines de piedra debajo de la pared trasera y la rampa que daba acceso a la entrada frontal.

En la parte posterior, se trata de grandes figurines puestos en forma vertical que representaban explícitamente a los ancestros o chamanes ancestros (figura 7). Dos de los tres recuperados eran de base plana, capaces de mantenerse rectos independientemente, y de las mismas dimensiones y sección transversal que la madera fósil del Episodio 5. En otras palabras, surgieron de la imagen arquetípica anterior del chamán. Y es de notar que el segundo de los figurines es explícitamente feme-

Figura 7
Figurines grandes



Nota. Colocados debajo del muro de atrás de la plataforma del Episodio 8.

nino, apuntando a la historia previa de chamanes femeninas o a la continuada existencia de ellas. La tercera figura era la de un hombre con dos piernas y un pequeño hueco en la parte superior de la cabeza, lo que indicaba el punto a través del cual la fuerza sagrada pasaría a él en su función de *axis mundi* y conducto del ser sagrado.

Mientras tanto, los figurines debajo de la rampa eran un par emparejado, que estaba orientado hacia el noreste en el suelo, a cada lado del eje horizontal central (figura 8). Estos se derivaron de la forma de colmillo de los figurines colgantes de los Episodios 5 y 6; se pueden entender como representaciones de los mismos personajes que esos artefactos anteriores habían encarnado.

Por lo tanto, esta fue otra manera más elaborada de identificar una plataforma con poder chamánico y al primer chamán. Porque los figurines parados detrás apuntaron y dieron origen al ser de la estructura y las dos imágenes en forma de colmillo, puestas al frente, se usaron como símbolos e instrumentos del chamán sobre el “pecho” de la plataforma.

La plataforma así construida fue utilizada como escenario para dos secuencias rituales paralelas. Alrededor de la plataforma, decenas y decenas de figurines, mayormente antropomorfos, de piedra y en forma de colmillo, se instalaron cuidadosamente en pequeños huecos (figura 9). Pero no fueron enterrados. Por el con-

Figura 8
Figurines en forma de colmillo



Nota. Colocados bajo la rampa frontal de la plataforma del Episodio 8 (180 mm y 191 mm). Foto Carlos Mora, 2007.

Figura 9
Figurines en forma de colmillo



Nota. Emergentes de un hueco en el piso alrededor de la plataforma del Episodio 8.

trario, quedaron expuestos, sus cabezas elevándose ligeramente sobre la parte superior de los huecos, para que pudieran verse emerger de la tierra.

Al mismo tiempo, la mitad posterior de la plataforma fue el sitio de una serie de entierros humanos. Estos eran casi todos adultos, con el mismo número de hombres y mujeres. En otras palabras, este no era un cementerio que representaba todo el espectro de edades. Más bien, hubo una selección de quienes podrían ser enterrados allí y los funerales tal vez también se llevaron a cabo de acuerdo con una idea predeterminada de los ciclos temporales.

La mayoría de los muertos fueron enterrados en una u otra posición extendida. Pero en el centro delantero del grupo funerario había un hombre enterrado en posición flexionada sobre su espalda (figura 10). También estuvo acompañado por dos artefactos únicos y poderosos: un contenedor hecho de un cráneo de venado y una botella silbato en forma de un ser mítico. La posición de la tumba en el centro de la plataforma, un punto de intensa carga espiritual, la postura única del individuo y las ofrendas sugieren que esta era una persona de gran significado espiritual. De hecho, este era muy probablemente otro chamán.

Regeneración cósmica y la conciencia chamánica

¿Qué, entonces, representa la estructura ritual total? ¿Qué eventos míticos se estaban llevando a cabo allí? ¿Y cómo se relaciona eso con el personaje en el centro?

Los entierros y figurines juntos representaban el ciclo de la vida y la muerte, en el que nada nace sin que otra cosa haya muerto primero, y nada muere sin hacer posible otra vida. Representaba, en términos de la existencia humana, el flujo eterno de esencia. Porque, como los muertos descendieron al inframundo debajo de la plataforma como ofrendas del mundo viviente, así los figurines, surgiendo de la tierra, representaron la aparición al inicio del tiempo de los primeros seres humanos, los antepasados originales, y así garantizaron toda la vida por venir.

Figura 10

Personaje chamánico principal



Nota. Enterrado en el centro de la plataforma del Episodio 8, con una botella silbato en forma de ser mítico detrás de la espalda, un contenedor de cráneo de venado por el hombro izquierdo y un caracol marino sobre su cabeza.

Pero este flujo tenía que ser controlado para que funcionara de la manera correcta. Y ese era el trabajo del chamán. Surgió de su conciencia cuando se fusionó, en los momentos de la visión, con el ser o los seres del mundo espiritual. Esto es lo que se presentó, no simplemente como teatro, sino como realidad: cada entierro invocó y fue la primera muerte, la muerte mítica y cada colocación de figurines fue el primer nacimiento, desde la tierra, hecho posible por aquella muerte original.

En resumen, este lugar en Salango se experimentó, en la representación ritual, como un despliegue literal de la imaginación del gran proto-chamán mítico y una presentación explícita del cosmos como expresión de esa imaginación.

Conclusiones

Las sociedades formativas del Ecuador y Perú tomaron rutas marcadamente distintas en diversos aspectos, incluyendo la economía política, la tecnología y la ritualidad (Burger, 2003; Stothert, 2008), y las evidencias sobre el chamanismo como el practicado en Salango aportan una perspectiva nueva sobre el tema. En especial, centros ceremoniales del Formativo peruano, con fechas a partir de 1100 a. C., fueron diseñados y percibidos como grandes entidades espirituales, con las entradas muy explícitamente configuradas como las bocas de estas criaturas (Ikehara-Tuskayama, 2020, 2023). Hay, en ese sentido, cierta analogía con el caso de Salango, pero hubo también importantes diferencias ontológicas, no solo dimensionales. Primero, en Salango, las plataformas ceremoniales Engoroy Tardío fueron percibidas no como los espíritus que posesionaban o eran el lugar, sino el chamán que actuaba como intermediario entre la comunidad humana y estos espíritus. En segundo lugar, el personaje de la plataforma como chamán no era explícito sino más bien oculto. Estos contrastes demuestran que en la costa ecuatoriana la naturaleza de las relaciones con los espíritus era de un carácter marcadamente diferente a las de la costa y sierra peruana.

Salango, en el contexto de la arqueología ecuatoriana, es un caso excepcional en muchos sentidos, no solo por la duración de la ocupación del sitio, sino también por la densidad y complejidad del registro. Pero es igualmente notable como un sitio que sirvió, a través del tiempo, como el lugar de reunión entre la sociedad humana y el mundo de los espíritus. Ofrece oportunidades significativas, por lo tanto, para examinar los intercambios entre estas comunidades. Y en el centro, hemos visto que durante las fases Engoroy Medio y Tardío estos encuentros fueron mediados y hechos posibles gracias a la intervención de personajes dotados de autoridad y poder sagrado que podemos identificar como chama-

nes. Hemos conocido a solo algunos de estos individuos Engoroy y sus ancestros o contrapartes míticos. Pero son suficientes para mostrar, otra vez, que la arqueología puede llevarnos a una investigación bastante más profunda de lo que normalmente se cree ser el caso. No solo nos permite describir la riqueza material y las capacidades técnicas de aquellas culturas que anteriormente habitaban este continente. Nos ofrece también la posibilidad de vislumbrar de nuevo, aunque fugaz y fragmentariamente, el mundo espiritual tal como fue visto y sentido siglos y hasta milenios atrás.

Reconocimientos

El impulso inicial para escribir este artículo vino de una visita en junio de 2018 a Huanchaco, en la costa norte de Perú, donde el Dr. Douglas Sharon me introdujo al mundo de las curanderas Moche presentes y pasadas. Una primera versión fue presentada en la II Convención Científica Internacional de la Universidad Técnica de Manabí, Portoviejo, en octubre de 2018. Una versión mucho más extendida luego fue publicada bajo el título “*Late Formative Shamans of the Ecuadorian Coast: Architectural, Mortuary, and Artifactual Evidence from Salango in the Middle and Late Engoroy Phases (600–100 BC)*” en *Ñawpa Pacha* Vol. 41, No. 2, © 2020 *Institute of Andean Studies*, elementos que están reimprimos aquí con permiso de Taylor & Francis Ltd., <https://www.tandfonline.com>, a nombre del IAS. Agradezco al Dr. James Zeidler por haber llamado mi atención sobre el trabajo de Hugo Ikehara-Tsukayama.

Conflicto de intereses

El autor declara no tener ningún conflicto de interés.

Fecha de recepción: 24 de enero de 2024

Fecha de aceptación: 16 de marzo de 2024

Referencias

- Allen, C. (1998). When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes. *Anthropology and Aesthetics*, 33(1), 18-27. <https://doi.org/10.1086/RES-v33n1ms20166999>
- Allen, C. (2002). *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community* (2.^a ed.). Washington y Londres: Smithsonian Institution Press.
- Alva, W., Polía, M., Chávez, F. y Hurtado, L. (Eds.) (2000). *Shamán. La búsqueda...* Córdoba: Imprenta San Pablo.
- Bray, T. (2009). An Archaeological Perspective on the Andean Concept of Camaquen: Thinking through Late Pre-Columbian Ofrendas and Huacas. *Cambridge Archaeological Journal* 19(3), 357–366. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000547>
- Bray, T., (Ed.) (2015). *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*. Boulder: University Press of Colorado.
- Burger, R. (2003). Conclusions: Cultures of the Ecuadorian Formative in their Andean Context. En S. Raymond y R. Burger (Eds.), *Archaeology of Formative Ecuador* (pp. 465–486). Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Burger, R. (2012). The Construction of Values during the Peruvian Formative. En J. Papadopoulos y G. Urton (Eds.), *The Construction of Value in the Ancient World* (pp. 240–257). Los Angeles: Cotsen Institute of Archaeology, University of California.
- Chaumeil, J-P., Pineda, R. y Bouchard, J-F. (Eds.) (2005). *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur*. Bogotá: Institut Français d'Études Andines.
- Dorsey, G. (1901). Archaeological Investigations on the Island of La Plata. *Publications of Field Columbian Museum. Anthropological Series, Vol. 2, No. 5*. Chicago: Field Museum of Natural History.
- Farmer, J. (2009). The Burials and their Offerings. En T. Greider, J. Farmer, D. Hill, P. Stahl y D. Ubelaker (Eds.), *Art and Archeology of Chaulabamba, Ecuador* (pp. 141–158). Austin: University of Texas Press.
- Franco, R. (2020). Chamanismo y plantas de poder en el mundo precolombino de la costa norte del Perú. En Universidad Nacional de Trujillo, *La medicina tradicional: conocimiento milenario. Serie Antropología 1* (18–52). Trujillo: Museo de Arqueología, Antropología e Historia.
- Furst, P. (Ed.) (1990). *Flesh of the Gods: The Ritual Use of Hallucinogens*. Prospect Heights: Waveland Press. (Trabajo original publicado en 1972).
- Glass-Coffin, B. (2010). Shamanism and San Pedro through Time: Some Notes on the Archaeology, History, and Continued Use of an Entheogen in Northern Peru. *Anthropology of Consciousness* 21(1), 58–82. <https://doi.org/10.1111/j.1556-3537.2010.01021.x>
- Gutiérrez, A. (2011). *El eje del universo: chamanes, sacerdotes y religiosidad en la cultura Jama Coaque del Ecuador prehispánico*. España: Ministerio de Cultura.
- Hocquenghem, A. M. (1977). Les representations de chamans dans l'iconographie mochica. *Ñawpa Pacha*, 15(1), 123–130. <https://doi.org/10.1179/naw.1977.15.1.007>
- Ikehara-Tsukayama, H. (2020). Multiculturalismo y perspectivismo en los centros ceremoniales formativos. En R. Vega-Centeno y J. Dulanto (Eds.), *Los desafíos del tiempo, el espacio y la memoria* (pp. 339–373). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial.

- Ikehara-Tsukayama, H. (2023). The Cupisnique-Chavín Religious Tradition in the Andes. *Oxford Research Encyclopedia*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.448>
- Lathrap, D., Collier, D. y Chandra, H. (1975). *El Ecuador antiguo: cultura, cerámica y creatividad 3000–300 AC*. Chicago y Guayaquil: Field Museum of Natural History, Museo del Banco del Pacífico.
- Lozada, M. y Tantaleán, H., (Eds.) (2019). *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives*. Gainesville: University Press of Florida.
- Lunniss, R. (2001). *Archaeology at Salango, Ecuador: An Engoroy Ceremonial Centre on the South Coast of Manabí* (Tesis doctoral). University of London. Ann Arbor: University Microfilms International.
- Lunniss, R. (2007). Una casa ceremonial del Formativo Tardío en Salango, Manabí. En F. García (Comp.), *II Congreso Ecuatoriano de Antropología y Arqueología, Tomo I. Balance de la última década: aportes, retos y nuevos temas* (pp. 409-433). Quito: Abya-Yala, Banco Mundial Ecuador.
- Lunniss, R. (2008). Where the Land and the Ocean Meet: The Engoroy Phase Ceremonial Site at Salango, Ecuador, 600-100 BC. En J. Staller (Ed.), *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin* (pp. 203-248). New York: Springer.
- Lunniss, R. (2011). Los ancestros y el mito de origen: una interpretación de los figurines de piedra asociados con una plataforma funeraria del Engoroy Tardío en el sitio Salango, provincia de Manabí. *Ñawpa Pacha*, 31(2), 153-169.
- Lunniss, R. (2018). Geography and Culture of Manteño. En C. Smith (Ed.), *Encyclopedia of Global Archaeology*. New York: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-51726-1_2581-1
- Lunniss, R. (2019). Huaca Salango: a Sacred Center on the Coast of Ecuador. En M. C. Lozada y H. Tantaleán (Eds.), *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (pp. 49–78). Gainesville: University Press of Florida.
- Lunniss, R. (2021). Late Formative Shamans of the Ecuadorian Coast: Architectural, Mortuary, and Artifactual Evidence from Salango in the Middle and Late Engoroy Phases (600-100 BC). *Ñawpa Pacha*, 41(2), 143–186. <https://doi.org/10.1080/00776297.2020.1834203>
- Lunniss, R. (2022). The Origins of Manteño Sailing Craft and Trade on the Coast of Ecuador: The View from Salango. En C. Beekman y C. McEwan (Eds.), *Waves of Influence: Revisiting Coastal Connections between Pre-Columbian Northwest South America and Mesoamerica* (pp. 501–529). Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Lunniss, R. (2023). *The Sequence of Late Formative Ceremonial Structures at Salango, Coastal Ecuador: A Reconstruction and Interpretation*. BAR International Series S3117. Oxford: BAR Publishing.
- Lunniss, R., y Ubelaker, D. (2024). Community, Place, and Identity in Middle Formative Coastal Ecuador: Human Burials at Salango, a Machalilla Phase Fishing Village. *Latin American Antiquity*, 1-21. <https://doi.org/10.1017/laq.2023.59>
- Lunniss, R., Zeidler, J. y Ortiz, J. (2021). La transición Arcaico Tardío – Valdivia: una reevaluación en base a evidencias de los sitios Salango y Valdivia. En M. Jadán (Ed.), *Valdivia, una sociedad neolítica: nuevos aportes a su conocimiento* (pp. 120-168). Portoviejo: Ediciones UTM – Universidad Técnica de Manabí.
- Marcos, J. (1988). *Real Alto: la historia de un centro ceremonial Valdivia (primera parte)*, Biblioteca Ecuatoriana de Arqueología, Volumen 4. Guayaquil: Espol y Corporación Editorial Nacional.

- Marcos, J. (2005). Chamanismo y sacrificio en Real Alto: antecedentes del ritual andino en el Formativo Temprano del antiguo Ecuador. En J-P. Chaumeil, R. Pineda, y J-F. Bouchard (Eds.), *Chamanismo y sacrificio: perspectivas arqueológicas y etnológicas en sociedades indígenas en América del Sur* (pp. 105–121). Bogotá: Institut Français d'Études Andines.
- Marcos, J. y Norton, P. (1981). Interpretación sobre la arqueología de la Isla de la Plata. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana 1*, 136–154. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador.
- McEwan, C. y Lunniss, R. (2022). Isla de la Plata, Ecuador: An Oceanic Sanctuary from circa 2000 BCE to 1531 CE. En C. Beekman y C. McEwan (Eds.), *Waves of Influence: Revisiting Coastal Connections between Pre-Columbian Northwest South America and Mesoamerica* (pp. 531–565). Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collections.
- Norton, P., Lunniss, R. y Nayling, N. (1983). Excavaciones en Salango, provincia de Manabí, Ecuador. *Miscelánea Antropológica Ecuatoriana 3*, 9-72. Guayaquil: Museos del Banco Central del Ecuador.
- Plowman, T. (1986). Coca Chewing and the Botanical Origins of Coca (*Erythroxylum* spp.) in South America. En D. Pacini y C. Franquemont (Eds.), *Coca and Cocaine: Effects on People and Policy in Latin America* (pp. 5–33). Cultural Survival Report No. 23. Ithaca: Cultural Survival, Inc. and Latin American Studies Program, Cornell University.
- Prufer, K. y Dunham, P. (2009). A shaman's burial from an Early Classic cave in the Maya Mountains of Belize, Central America. *World Archaeology 41*(2), 295-320. <https://doi.org/10.1080/00438240902844236>
- Rosenfeld, S. y Bautista, S. (Eds.) (2017). *Rituals of the Past: Prehispanic and Colonial Case Studies in Andean Archaeology*. Boulder: University Press of Colorado.
- Salomon, F. (1991). Introductory Essay: The Huarochirí Manuscript. En F. Salomon y G. Urioste (Eds.), *The Huarochirí Manuscript: A Testament of Ancient and Colonial Andean Religion* (pp. 1–38). Austin: University of Texas Press.
- Salomon, F. (1998). How the Huacas Were: The Language of Substance and Transformation in the Huarochirí Quechua Manuscript, *Res: Anthropology and Aesthetics 33*(1), 7-17.
- Santos, F. (Ed.) (2012). *La vida oculta de las cosas: teorías indígenas de la materialidad y la personalidad*. Quito: Abya-Yala.
- Saunders, N. (1998). Stealers of Light, Traders in Brilliance: Amerindian Metaphysics in the Mirror of Conquest. *Res: Anthropology and Aesthetics 33*(1), 225-252.
- Saunders, N. (2003). "Catching the Light": Technologies of Power and Enchantment in Pre-Columbian Goldworking. En J. Quilter y J. W. Hoopes (Eds.), *Gold and Power in Ancient Costa Rica, Panama, and Colombia* (pp. 15–47). Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Saville, M. (1907). *The Antiquities of Manabí. Preliminary Report*. Heye Foundation Contributions to South American Archaeology, Vol. 1. New York.
- Saville, M. (1910). *The Antiquities of Manabí. Final Report*. Heye Foundation Contributions to South American Archaeology, Vol. 2. New York.
- Sharon, D. (2015). *Wizard of the Four Winds: A Shaman's Story* (2.^a ed. revisada). CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Sharon, D. (2019). Sacred Sanpedro in Ethnoarchaeological Context. *Ñawpa Pacha, 39*(1), 77–120.
- Stahl, P. (1985). The Hallucinogenic Basis of Early Valdivia Phase Ceramic Bowl Iconography. *Journal of Psychoactive Drugs, 17*(2), 105–123. <https://doi.org/10.1080/02791072.1985.10472329>
- Stahl, P. (1986). Hallucinatory Imagery and the Origin of Early South American Figurine Art. *World Archaeology, 18*(1), 124–150.
- Staller, J. (2001). Shamanic Cosmology Embodied in Valdivia VII-VIII Mortuary Contexts from the

- Site of La Emerenciana, Ecuador. En J. Staller y E. Currie (Eds.), *Mortuary Practices and Ritual Associations: Shamanic Elements in Prehistoric Funerary Contexts in South America* (19–36). BAR International Series 982. Oxford: BAR.
- Staller, J. y Currie E., (Eds.) (2001). *Mortuary Practices and Ritual Associations: Shamanic Elements in Prehistoric Funerary Contexts in South America*, BAR International Series 982. Oxford: BAR.
- Staller, J. (Ed.) (2008). *Pre-Columbian Landscapes of Creation and Origin*. New York: Springer.
- Stone, R. (2011). *The Jaguar Within: Shamanic Trance in Ancient Central and South American Art*. Austin: University of Texas Press.
- Stothert, K. (2003). Expression of Ideology in the Formative Period of Ecuador. En J. S. Raymond y R. Burger (Eds.), *Archaeology of Formative Ecuador* (pp. 337-421). Washington D. C.: Dumbarton Oaks Research Library and Collection.
- Stothert (2008). Valdivia y el proceso civilizador del tercer milenio a. C. *Nayra Kunan Pacha*, 1(1), 1-18.
- Schultes, R., Hofmann A. y Rättsch, C. (2021). *Plantas de los dioses: orígenes del uso de los alucinógenos*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sullivan, L. (1988). *Icanchu's Drum: An Orientation to Meaning in South American Religions*. New York: MacMillan.
- VanPool, C. (2009). The Signs of the Sacred: Identifying Shamans using Archaeological Evidence. *Journal of Anthropological Archaeology*, 28(2), 177-190. <https://doi.org/10.1016/j.jaa.2009.02.003>
- Weismantel, M. (2015). Seeing like an Archaeologist: Viveiros de Castro at Chavín de Huantar. *Journal of Social Archaeology*, 15(2), 139–159. <https://doi.org/10.1177/1469605315575425>
- Wilbert, J. (1987). *Tobacco and Shamanism in South America*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Yépez, A., Moscovich, V. y Astuhuamán, A., (Eds.) (2017). *El concepto de lo sagrado en el mundo andino antiguo: espacios y elementos pan-regionales*. Quito: Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Zedeño, M. (2009). Animating by Association: Index Objects and Relational Taxonomies. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 407–417. <https://doi.org/10.1017/S0959774309000596>
- Zeidler, J., Stahl, P. y Sutliff, M. (1998). Shamanistic Elements in a Terminal Valdivia Burial, Northern Manabí, Ecuador: Implications for Mortuary Symbolism and Social Ranking. En A. Oyuela-Caycedo y J. S. Raymond (Eds.), *Recent Advances in the Archaeology of the Northern Andes: In Memory of Gerardo Reichel-Dolmatoff* (pp. 109-120). Los Angeles: Institute of Archaeology, University of California.