

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**LA YUMBADA DE LA MAGDALENA Y SU VIOLENCIA RITUAL**

**FREDDY ENRIQUE SIMBAÑA PILLAJO**

**SEPTIEMBRE 2011**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
PROGRAMA DE ANTROPOLOGÍA  
CONVOCATORIA 2008-2010**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN ANTROPOLOGÍA**

**LA YUMBADA DE LA MAGDALENA Y SU VIOLENCIA RITUAL**

**FREDDY ENRIQUE SIMBAÑA PILLAJO**

**ASESOR DE TESIS: MSC. FERNANDO GARCÍA**

**LECTORES:**

**PHD. JOSÉ YÁNEZ**

**MSC. MARÍA ELENA BEDOYA**

**SEPTIEMBRE 2011**

## **DEDICATORIA**

A la yumbada de la Magdalena por el apoyo solidario, fraterno y mágico.

A mi esposa Janneth y a mis hijos Killari Kapak y Apuk Wayra.

## **AGRADECIMIENTOS**

A la Facultad Latinoamérica de Ciencias Sociales. FLACSO-ECUADOR.

<b>INTRODUCCIÓN.....</b>	<b>9</b>
<b>CAPÍTULO I.....</b>	<b>17</b>
<b>QUITO: CIUDAD AÑEJA Y CIUDAD MODERNA .....</b>	<b>17</b>
1.1 CIUDAD AÑEJA.....	17
1.1.1 POBLACIÓN DE LA CIUDAD DE QUITO EN 1.784 .....	17
1.2 MODERNIDAD DE LA CIUDAD.....	18
1.3 DINÁMICAS LABORALES URBANAS.....	21
1.4 QUITO COMO ESPACIO DE DISPUTAS SIMBÓLICAS.....	23
1.5 INDÍGENAS EN LA CIUDAD METROPOLITANA.....	25
1.6 EL PUEBLO DE MACHANGARILLA O MARÍA MAGDALENA.....	29
TABLA 1. CLASIFICACIÓN ÉTNICA DE QUITO Y LOS PUEBLOS DE SU CORREGIMIENTO 1.781.....	30
TABLA 2 . QUITO Y EL CORREGIMIENTO: 1781-1825.....	30
ESTIMACIÓN DE POBLACIÓN, SEGÚN LOS DATOS DE LOS CENSOS OFICIALES .....	30
1.7 EL PUEBLO DE MACHANGARILLA Y SU TRANSFORMACIÓN.....	32
1.8 CONVIVENCIA CON LA CIUDAD.....	35
1.9 LA MAGDALENA CONTEMPORÁNEA.....	38
TABLA 3. CUADROS ESTADÍSTICOS ZONAL ELOY ALFARO, PARROQUIA LA MAGDALENA.....	41
TABLA 4. PORCENTAJES DE PERSONAS EN LA ADMINISTRACIÓN ELOY ALFARO. (NBI) .....	41
TABLA 5. MUERTES VIOLENTAS (2009 D.M.Q.).....	42
TABLA 6. DELITOS A LA PROPIEDAD (2007, 2008, 2009 D.M.Q.).....	42
TABLA 7. CENTROS DE DIVERSIÓN NOCTURNA POR ADMINISTRACIÓN TERRITORIAL D.M.Q.....	43
<b>CAPITULO II.....</b>	<b>45</b>
<b>LOS YUMBOS Y LA FIESTA URBANA.....</b>	<b>45</b>
2.1 YUMBOS Y LOCALIZACIONES HISTÓRICAS.....	45
2.3 INCORPORACIÓN DE LOS YUMBOS A LA CIUDAD.....	46
2.4 LA YUMBADA EN LOS ESPECTÁCULOS.....	48
2.5 LA FIESTA BARRIAL.....	50
<b>CAPÍTULO III.....</b>	<b>57</b>
<b>RITUALES DE AUTOIDENTIFICACIÓN EN LA CIUDAD .....</b>	<b>57</b>
3.1 AUTOIDENTIFICACIÓN INDÍGENA QUITO.....	57
3.2 LA NACIÓN QUITU.....	59

3.3 EL PUEBLO KITU KARA.....	61
3.4 PUEBLO CARE QUITU.....	63
3.5 ETNOGRAFÍA E INVESTIGACIÓN DE CO-LABOR.....	64
<b>CAPÍTULO IV.....</b>	<b>69</b>
<b>INTERPRETACIÓN DE LA YUMBADA.....</b>	<b>69</b>
4.1 LA YUMBADA AL ZURICH.....	69
4.2 EL REPASO Y RECOGIDA DE LA YUMBADA.....	73
4.3 LA BAJADA Y TOMA DE LA PLAZA: 24 DE DICIEMBRE.....	76
4.4 LA YUMBADA DE NAVIDAD EN LA CALLE: 25 DE DICIEMBRE.....	78
4.5 LA VIOLENCIA RITUAL EN LA FIESTA.....	81
4.6 LA YUMBADA: ROLES SOCIALES Y SEXUALES.....	84
4.7 PRIOSTES, PRESTIGIOS Y JOCHAS.....	89
TABLA 8. RITUALES Y VIGENCIA RITUAL.....	92
4.8 HUAÑUCHIY- MATANZA.....	94
TABLA 9. NIVELES COSMOLÓGICOS DE LA YUMAG.....	96
4.9 LA YUMBADA Y SUS CHURINKAS.....	96
<b>CAPÍTULO V.....</b>	<b>100</b>
<b>CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES.....</b>	<b>100</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>107</b>
MAPAS.....	116
FOTOGRAFÍAS.....	119

## RESUMEN

### **LA YUMBADA DE LA MAGDALENA Y SU VIOLENCIA RITUAL**

Tradicionalmente en la Parroquia La Magdalena se festeja la Navidad con el Pase del Niño. El barrio tiene varios matices indígenas y mestizos, este festejo se ha mantenido a través de los años como una fiesta familiar y comunitaria. Es así que la danza de la yumbada se constituye como una expresión relevante en la festividad.

El trabajo etnográfico se realizó en la Parroquia La Magdalena y Chilibulo, al sur occidente de la ciudad de Quito, y en algunos de sus barrios: Barrio Marcopamba- La Raya y Chilibulo. Estas comunidades y barrios funcionan como redes sociales, económicas y políticas articuladas en sistemas de parentescos.

El objetivo de la construcción del conocimiento fue demostrar la armadura de los macro poderes que atraviesan la institución de la yumbada. A partir de eso, quiero advertir la manera en la cual el entrecruzamiento de la violencia ritual es producida e institucionalizada en la yumbada a nivel interno y externo.

La meta fue entender prácticas simbólicas concretas como el "sistema de violencia ritual", "el sistema de prestigio" o la "agenda de la yumbada" en un contexto más amplio que revele los procedimientos del modelo de violencia ritual - cultural a nivel social en la población indígena y mestiza del sur occidente de ciudad de Quito.

Si bien la institución de la yumbada es parte del análisis porque los fenómenos aparecen en su interior; la pretensión es extender el alcance de la investigación al entorno social en el que se inscriben redes familiares en los sectores indígenas y mestizos del D.M. de Quito. Además entender cómo su condición de género y clase de los integrantes de la yumbada impacta profundamente en la vida de los familiares, amigos, vecinos e incluso en otros campos sociales como el político y el económico.

A partir de la dimensión simbólica de la violencia ritual también se analizaron los sistemas de prestigio, la "naturaleza" de la solidaridad social en la calle; es decir, la forma en la cual los lazos sociales y trayectorias son tejidos de la población mestiza e indígena urbana en el D.M. de Quito.

Descriptores: Ritual, antropología urbana, yumbada de la Magdalena, violencia ritual y sistemas de prestigio.

## RESUMEN

### **LA YUMBADA DE LA MAGDALENA Y SU VIOLENCIA RITUAL**

Tradicionalmente en la Parroquia La Magdalena se festeja la Navidad con el Pase del Niño. El barrio tiene varios matices indígenas y mestizos, este festejo se ha mantenido a través de los años como una fiesta familiar y comunitaria. Es así que la danza de la yumbada se constituye como una expresión relevante en la festividad.

El trabajo etnográfico se realizó en la Parroquia La Magdalena y Chilibulo, al sur occidente de la ciudad de Quito, y en algunos de sus barrios: Barrio Marcopamba- La Raya y Chilibulo. Estas comunidades y barrios funcionan como redes sociales, económicas y políticas articuladas en sistemas de parentescos.

El objetivo de la construcción del conocimiento fue demostrar la armadura de los macro poderes que atraviesan la institución de la yumbada. A partir de eso, quiero advertir la manera en la cual el entrecruzamiento de la violencia ritual es producida e institucionalizada en la yumbada a nivel interno y externo.

La meta fue entender prácticas simbólicas concretas como el "sistema de violencia ritual", "el sistema de prestigio" o la "agenda de la yumbada" en un contexto más amplio que revele los procedimientos del modelo de violencia ritual - cultural a nivel social en la población indígena y mestiza del sur occidente de ciudad de Quito.

Si bien la institución de la yumbada es parte del análisis porque los fenómenos aparecen en su interior; la pretensión es extender el alcance de la investigación al entorno social en el que se inscriben redes familiares en los sectores indígenas y mestizos del D.M. de Quito. Además entender cómo su condición de género y clase de los integrantes de la yumbada impacta profundamente en la vida de los familiares, amigos, vecinos e incluso en otros campos sociales como el político y el económico.

A partir de la dimensión simbólica de la violencia ritual también se analizaron los sistemas de prestigio, la "naturaleza" de la solidaridad social en la calle; es decir, la forma en la cual los lazos sociales y trayectorias son tejidos de la población mestiza e indígena urbana en el D.M. de Quito.

Descriptores: Ritual, antropología urbana, yumbada de la Magdalena, violencia ritual y sistemas de prestigio.



## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN

El “Pase del Niño” de la Navidad se festeja en varias regiones del Ecuador. En las ciudades, su carácter es menos tradicional ya que se cantan villancicos del repertorio universal y andino; sin embargo, en ciertos barrios tradicionales, en zonas suburbanas o rurales; los preparativos son intensos y duraderos. La banda de pueblo, discomóviles, y orquestas son infaltables en esta ocasión, al igual que los personajes disfrazados de pastores, ángeles, negros, monos, reyes mayos, etc.

La misa del Niño también es importante y sobretodo la “Misa del Gallo” celebrada el día de Navidad a las 12 de la noche. El símbolo central de la fiesta es el “Niño Dios” al cual se le tiene una profunda devoción por sus cualidades de “milagroso” sobre todo cuando se trata de una imagen antigua y la persona que lo posee “el síndico” es de mucha consideración y respeto en la comunidad.

El “Pase del Niño” del Barrio La Magdalena mantiene sus preparativos desde el mes de octubre hasta el mes de febrero –antes de la fiesta de carnaval– y en diversas comunidades o barrios se requiere de un “prioste o priosta” para financiar los gastos que la fiesta requiere, por ejemplo: carros alegóricos, bandas, juegos pirotécnicos (castillo y vacas locas), varios grupos de disfrazados, comida para centenas de personas, baile y bebida para todos y todas.

En este universo interrelacionado se juntan simbolismos tanto cristianos como andinos. Paralelo a las imágenes cristianas y a la celebración litúrgica, se dan rituales indígenas como la yumbada<sup>1</sup>, acompañada con el “diablo huma” o cabeza de diablo; otros como el “sacha runa” u hombre del bosque; los “archidonas” u hombres de la selva amazónica que soplan trago invocando a seres sobrenaturales; capariches u hombres barrenderos, payasos, policías, chivos, etc.

---

<sup>1</sup>Yumbada expresión sociocultural asumida de generación en generación por familias indígenas y mestizas de Quito y de la provincia de Pichincha. Varias familias asumen y recrean a los pueblos de intercambio entre la sierra y la amazonia ecuatoriana. Sus vestimentas son plumas y semillas de clima sub tropical y lluvioso. En su mayoría los integrantes de la yumbada son familias con lazos de parentesco en todo el DM de Quito y en la provincia de Pichincha.

Esta investigación tiene un carácter exploratorio, pues, se trata de conocer, indagar y redescubrir la yumbada del barrio La Magdalena<sup>2</sup> integrada por familias indígenas y mestizas en el D.M. de Quito.

El presente estudio aportará y ampliará el análisis sobre las identidades indígenas urbanas, y desarrollará una retrospectiva de logros y desafíos del Pueblo Kitu Kara<sup>3</sup> en Quito.

Mi propósito será descifrar las relaciones sociales de las comunidades indígenas y mestizas urbanas en el sur centro de Quito. Y me proyectaré alrededor de las siguientes interrogantes:

¿Cómo funcionan las relaciones de intercambio y las relaciones de prestigio asumidas por las familias indígenas y mestizas en la Magdalena?

¿Y de qué forma en la modernidad, en el Quito Metropolitano, están vigentes pueblos indígenas y mestizos con su concepción mágica en lo urbano?

Espero contribuir al desarrollo social del tema a partir de los descubrimientos realizados en este primer estudio; pues, asumo ya de inicio que los resultados encontrados tendrán que ser enriquecidos en futuras investigaciones para seguir avanzando con las PIUQ (Poblaciones Indígenas Urbanas de Quito) en sus entendimientos, problemáticas, demandas, estrategias, consolidación y fortalecimiento de las mismas en la metrópoli.

Esta investigación examinará a la yumbada y su violencia ritual. La yumbada de la Magdalena está relacionada con los antiguos asentamientos del pueblo yumbo en el noroccidente de Quito. En la actualidad, las familias integrantes de la yumbada tienen presencia en los barrios urbano - marginales de Chilibulo, Marcopamba, La Raya y en las planicies de las montañas: Ungüí, Tarma, La Cruz, Panecillo, La Libertad, Colmena y sus alrededores. Los cantos, danzas y ritmos son prácticas asumidas por grupos familiares locales de generación en generación y a su vez reinventadas.

Para René Girard (1972), el rito integra el acto sacrificial, manteniendo una dosis de violencia –para su propia eficacia:

---

<sup>2</sup> Barrio La Magdalena está ubicada en el sur centro de Quito, a 1 kilómetro del centro histórico de la Plaza Grande y Palacio de Carondelet de Quito.

<sup>3</sup> Pueblo indígena originario del Distrito Metropolitana de Quito. Reconocido por CODENPE en el año 2003. La población está localizado en 33 parroquias rurales y en varias parroquias urbanas como: Cotocollao, Chillogallo, La Magdalena y Chilibulo. Actualmente, el pueblo Kitu Kara se encuentra en proceso de reconstitución.

El rito es violento, ciertamente, es siempre violencia menor que hace trinchera frente a una violencia peor; busca siempre reanudar con la mayor paz que conozca la comunidad, aquella que, tras el asesinato, resulta de la unanimidad en torno a la víctima designada” (Girard, 1972: 155).

El rito violento de la yumbada lleva el estigma de lo sagrado, su imagen y sus acciones imagen, se convierten en un recuerdo que empalma a la comunidad.

La yumbada es una danza ritual indígena y mestiza transmitida generacionalmente; es un ritual público. Es callejera, se aprende y se representa en la calle. Es una danza en masculina y femenina; representa e involucra mucha destreza, agilidad física y resistencia. El ideal del hombre religioso es que todo lo que hace se desarrolle de forma ritual; dicho en otros términos: sea un sacrificio (Ileade, 1981).

Entre los grupos de yumbas (personificación femenina) representan diversos roles sociales y sexuales en la festividad. Entre ellos y ellas es común la dramatización de desafíos y duelos de muerte con maderas en forma de puntas, palos de escobas, lanzas y chontas<sup>4</sup>. Por otra parte, los sonidos musicales interpretados por el tambonero pingullero<sup>5</sup> implican una demarcación de los territorios, así como una construcción social de las realidades y de las identidades locales.

Al interior de la yumbada se presentan conflictos jerárquicos, problemas de liderazgo e inclusive violencia, a través de estrategias y tácticas comunicativas y propagación de modelos determinantes.

El rito podemos percibirlo inmediatamente; lo real se hace presente a nosotros mismos a través de la compleja estructura simbólica religiosa. (Turner, 1992: 21).

El rito defiende una identidad personal y colectiva que se destaca frente a los opuestos y al interior de la comunidad.

En cuanto a la violencia ritual, se manifiesta como un estilo de vida, como formas de prestigio y control social en determinados territorios y lugares. El símbolo de prestigio de un yumbo o yumba está visibilizado en las cicatrices o las autoflagelaciones en el cuerpo; obtenidas en el largo recorrido como danzante, en sus prácticas ritualísticas y en las grescas o peleas callejeras en su vida cotidiana.

---

<sup>4</sup> Tipo de madera de climas tropicales utilizada por los pueblos indígenas para rituales y danzas.

<sup>5</sup> Palabra Kichwa: Instrumento musical de hueso o madera con tres orificios para tonos.

De esta manera el acto ritual de la yumbada dramatiza la danza ritual del yumbo huañuchiy<sup>6</sup> que es una representación de celos - traición a la pareja- de un yumbo hacia la yumba. El conjunto de yumbos lo esconden, lo protegen y apoyan para que no haya venganza entre comunidades y pueblos<sup>7</sup>.

Este estudio, metodológicamente es una investigación colaborativa y de activismo académico, en donde el autor de esta investigación pertenece a la comunidad mencionada y es integrante de la yumbada. En particular, el proceso colaborativo propone potenciar la construcción de aproximaciones teóricas y metodológicas desde las posturas culturalmente situadas de los diferentes colaboradores, hombres y mujeres participantes, en la celebración de la yumbada; mostrando cómo el proceso de construcción del conocimiento ético y político es el resultado de un proceso colectivo.

Lo que está pasando en la periferia de la ciudad es una transformación en el uso del espacio público que toma lugar en el barrio La Magdalena, donde la aceptación de la fiesta de la Navidad es acompañada de mecanismos propositivos de identidades indígenas revitalizadas.

Durante la colonia, se acuñó el término genérico de yumbos para referirse a indios provenientes de zonas tropicales y subtropicales al oriente y al occidente de Quito, que pertenecían a diversos grupos étnicos y culturales. Aunque, en la actualidad la yumbada se desempeña dentro de otro marco laboral; con otras relaciones con la Iglesia Católica; con otros colaboradores y contrapartes, con otra valoración de lo indígena; y con otras audiencias e integrantes distintos a las que tenía a finales del siglo XX. Hoy, la fiesta de la Navidad resurge enredada en el ámbito local de la familia, de las redes sociales, y de la resistencia para poder manifestar sus propios sentidos de identidad barrial. Antes de analizar algunos factores que contribuyen a esta situación, examinaremos brevemente algunos aspectos de la comparsa festiva.

Como dice Joan Frigolé, "La identidad, del tipo que sea, no es únicamente algo que se siente o piensa, sino algo que se debe manifestar abierta y públicamente" (Frigolé 1980, citado en Prats 1997: 19).

---

<sup>6</sup>Expresión Kichwa: Muerte del yumbo o Yumba. La Matanza.

<sup>7</sup> Relato proporcionado por los cabecillas de la yumbada: Don René Lugmaña del sector de Marcopamba, al sur de la ciudad y Don Adolfo Semblantes del sector del Panecillo en el centro histórico de Quito, julio2009.

En el “Pase del Niño”, la yumbada guía a los otros disfrazados conocidos como los “archidonas”, “capariches,” “los niños/as pastores”, “la vaca loca”, “diablo huma”, “osos” y “chivos”. Así, la yumbada toma lugar para una celebración católica; los disfrazados de “los negros de Costa Rica” están en la escena para animar la fiesta religiosa.

Las esposas de los danzantes y otras familiares se integran como seguidoras a los jugadores en el desfile donde la mayor parte del trabajo está vinculado con el baile en la comparsa e incluso hay quienes están pendientes de todo lo que pasa fuera y dentro de la escena de la danza de los disfrazados.

Aunque, cabe indagar mucho más, para diseñar semejanzas entre los casos, en el barrio La Magdalena; en los actuales momentos, moradores/as pueden sentirse modernos sin perder sus identidades locales y tratando de desarrollar una ideología contra las élites locales, remplazando categorías como “cholo” e “indio” con sentirse “magdalenos y magdalenas”.

Así, es el caso como la figura del yumbo danzante que representan algunas imágenes enigmáticas; que ocupan un espacio entre lo rural y lo urbano, la sierra y la selva, lo mítico y lo humano, la vida y la muerte, el pobre de bienes materiales; pero rico en autenticidad. A través del disfraz de yumbo o yumba se presenta una oportunidad, quizás la más importante, para resolver las contradicciones de una sociedad compleja y confusa.

En la Navidad el espacio sagrado debe tener un culpable y se debe buscar un “chivo expiatorio” cuyo sacrificio reconcilie a la comunidad con el poder y restaure la ilusión de la normativa de la yumbada.

En la yumbada, el sacrificio es una inversión o el pago de una deuda, en ambos casos se trata de entregar algo valioso y, por lo tanto, el sacrificio lleva unido el dolor que supone esta pérdida (aunque sea asumido con alegría y fe del creyente).

La idea de que el sacrificio es necesario para la obtención de cualquier bien se ha introducido en todas las áreas de la civilización occidental desde la economía a la educación, del amor al arte, y, por supuesto, la política. Toda persona sacrifica algo, quizás primordial, a la consecución de sus ideales. (Perceval, 2008).

El sacrificio siempre es el pago de una deuda o el anticipo de un crédito: se sacrifica como deseo de obtener algo o como agradecimiento ante la respuesta favorable de la divinidad.

Quizás por medio de la yumbada, los participantes pueden experimentar cómo sería hacer un compromiso con "lo indígena" dentro de una sociedad que siempre ha castigado y despreciado a indígenas y afro ecuatorianos. De esta manera la yumbada puede servir, al igual que la fiesta de la Navidad en el sur de Quito, como dispositivos de memoria para ver las maneras múltiples de ser indígena y mestizo en las áreas urbanas metropolitanas de los Andes en el siglo XXI. Hay que ingresar al juego de la yumbada para conocer y vivir (con la posibilidad de perder) la vida.

Esta investigación caracteriza a un grupo étnico denominado Yumbos, que se consideraba desaparecido cientos de años atrás en la historia del Ecuador; a partir de su relación con el crecimiento de la ciudad. Este grupo establece, en la actualidad, varias ramificaciones culturales relacionadas con los yumbos del antiguo pueblo de Machangarilla y termina al presentar varias vías de análisis sobre las fiestas del Pase del Niño de la Navidad en el barrio La Magdalena, con la participación distinguida de la yumbada y los sistemas de violencia ritual en la fiesta urbana.

El primer capítulo señala el crecimiento y densificación poblacional de Quito, en su área urbana en el cambio del siglo XIX al XX, así como las diversas disputas simbólicas y los ejes de modernización en la ciudad. Trata de explicar de forma historiográfica al pueblo de Machangarilla, posterior Pueblo de María Magdalena de Quito contemporáneo y moderno. Se consolida la información con la interpretación de políticas higienistas que atravesaron a este pueblo en siglo XX y con varios registros históricos que prueban la existencia de pueblos indígenas asentados alrededor de la actual ciudad de Quito. Más aún, nos muestra que investigaciones realizadas sobre la época colonial de Quito expresan diferentes maneras en las que el grupo étnico Yumbo fue incorporado a las dinámicas urbanas modernas y, por consiguiente, a la ciudad. Concluye con una caracterización del barrio la Magdalena y varios indicadores donde la pobreza y violencia están estigmatizadas por las estadísticas.

El segundo capítulo es una muestra de varios estudios referentes sobre las posibles ubicaciones de la etnia yumbo, sus localizaciones históricas y asentamientos en el D.M. de Quito. Además, se demuestran algunas contradicciones y dificultades en varias

acciones del “rescate patrimonial” de sitios arqueológicos protagonizados por la gestión municipal. Concluye con reflexiones y acercamientos con las dimensiones de la fiesta y rituales mestizos e indígenas urbanos al sur de la ciudad de Quito.

El tercer capítulo describe los rituales de autoidentificación en la ciudad de Quito del Pueblo Kitukara y Nación Quito Cara con varios intereses y agendas vinculadas con los movimientos indígenas de carácter nacional, y otra población indígena y mestiza muy afuera de proyectos o programas de etnogénesis como la población CareQuito y finaliza con una aproximación conceptual hacia la investigación de co-labor.

En el cuarto capítulo se proponen varios acercamientos con los sistemas culturales de violencia ritual originada en la dramatización del yumbo huañuchiy (mantanza del yumbo) en la celebración del Pase del Niño de la Magdalena. Además, se realiza un análisis de la yumbada y sus roles sociales y sexuales en la fiesta navideña y finaliza con la interpretación de los sistemas de prestigio a través de los “churingas” o cicatrices obtenidas en el doble juego de lo ritual y sagrado de la yumbada. A partir de la dimensión simbólica de la violencia ritual también se analiza la "naturaleza" de la solidaridad social y sobrevivencia en la calle; es decir, la forma en la cual los lazos sociales son tejidos en una situación determinada en la vida cotidiana

### **Marco metodológico**

La presente investigación fue de tipo colaborativo y no experimental, es decir, se observaron a los personajes de la yumbada y su comportamiento en el transcurso de la fiesta del Pase del Niño de la Navidad en el barrio La Magdalena.

En el estudio utilicé la muestra intencionada para seleccionar a las informantes calificadas que formarán parte de la investigación, es decir a priostes, ancianos/as, espectadores y aún los mismos “jugadores” de la yumbada.

La investigación se diseñó en varias etapas, en cada una de ellas se utilizaron diferentes recursos metodológicos: notas del diario de campo, entrevistas, conversaciones, escucha activa, mediación de conflictos, moderación, empatía participación, triangulación, entrevistas semiabiertas y la participación-acción en el ritual de la yumbada en los años 2008, 2009 y 2010.

Los procedimientos para la recopilación de los datos fueron la observación participativa y la entrevista en profundidad, porque la misma propuesta investigativa así lo amerita.

La observación fue intencionada, pues, la realidad social en la que se desenvuelve la investigación puede ser considerada cotidiana ya que se encuentra dentro de las festividades tradicionales que se realizan en el país.

a) Descripción de la yumbada: repasos de danza en preparativos, seguimiento fotográfico y celebración de la navidad.

b) Recorridos de la yumbada: historias de vida de yumbos: hombres cuya edad oscile entre los 20 y 55 años de edad y que hayan participado al menos en 15 ocasiones en la yumbada.

b) Informantes especializados: priostes, cabecilla y yumbos/as

b) Contemplaciones a la yumbada desde: curas, familiares, amistades y público espectador con un total de 22 entrevistas.

Con esta construcción colectiva del conocimiento traté de realizar un acercamiento ulterior a la yumbada e identificar la manera de potencializar esas manifestaciones en la ciudad metropolitana de Quito.



## **CAPÍTULO I**

### **QUITO: CIUDAD AÑEJA Y CIUDAD MODERNA**

#### **1.1 Ciudad añeja.**

Al finalizar el siglo XVIII se calculó aproximadamente unos 30.000 habitantes en el Quito urbano y sus alrededores.

[...] En la ciudad de Quito vivían comerciantes, una élite comercial criolla compuesta por hacendados y clérigos; la plebe urbana pobre de indios, mestizos, negros, mulatos y una plebe rural constituida por la población de indios tributarios (De Mills, 1988: 132-133).

Este conglomerado humano mostró un acelerado ascenso del mestizaje durante la colonia tardía. Es difícil establecer las fronteras espaciales y territoriales de la población indígena que servía como mano de obra en: talleres, obras públicas, limpieza, transporte de desechos y en construcción. Ya que todos ellos compartían los mismos espacios públicos con mestizos y criollos, ubicándose en los principales barrios de la ciudad o en las haciendas localizadas en las periferias.

#### **1.1.1 Población de la ciudad de Quito en 1.784**

<b>Quito</b>	<b>Blancos</b>	<b>Indios</b>	<b>Libres</b>	<b>Esclavos</b>	<b>Total</b>
	17.976	4.406	733	611	23.796

Fuente: Christian Buschges (2007) Familia, Honor y Poder. La nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765-1822). “Censo de la ciudad de Quito”.

Mientras que a finales del s. XIX, Quito tenía una población que no rebasaba los 40.000 habitantes.

[...] Dividida en 6 parroquias, 145 manzanas separadas por 240 calles, 5 plazas con tres monumentos conmemorativos, 7 plazas y 2 paseos públicos. No disponía de agua potable; hasta 1894 la iluminación de vías, plazas y casas se hacía con kerosén y espermas de cebo. La arquitectura de las casas ubicadas más allá de las calles centrales era pueblerina antes que citadina. La ciudad decimonónica poseía un cierto aspecto rural.(Espinosa Apolo, 2.003).

Para inicios del siglo XX, el Censo de 1.906 mostró un total de 50.841 habitantes, con un aumento del número de personas provenientes de la provincia de Pichincha y otras provincias.

El 37% de la población no era originaria de la capital. Quito apenas había modificado su área espacial, sin embargo, crecía hacia dentro, se densificaba. El 13,89% provenía de la misma provincia y el resto de Cotopaxi (8,13%), Imbabura (4,26%), Tungurahua (3,88%), Chimborazo (1,99%), Carchi (1,96%), Guayas (1,27%), Bolívar (0,46%), Azuay (0,38%), Manabí (0,31%). Las personas de Loja, Los Ríos, Esmeraldas, El Oro, Cañar y Oriente, eran mucho menos.<sup>8</sup>

En Quito, las casas coloniales y señoriales acogieron varias generaciones de familias y a su respectiva servidumbre, dieron desde la segunda década del s. XX, lugar al arrendamiento a inmigrantes y a la ubicación de almacenes, talleres artesanales, bodegas y molinos. Sus casas tradicionales se convirtieron en casas renteras o casas destinadas al comercio y bodegaje de varios productos de cacharrería<sup>9</sup>. Lo que generó movilidad y cambio en el habitus vecinal alrededor del centro histórico de Quito.

## **1.2 Modernidad de la ciudad.**

Es indudable que el arribo del ferrocarril a Quito en el año de 1.908 fue un elemento dinamizador y articulador en la modernización de la ciudad. La llegada de mercancías a Quito, también trajo noticias, pasajeros y el desarrollo de actividades económicas.

Para Jean Paul Deler (1.987) fueron dos los momentos básicos que marcaron la modernización de la urbe:

La llegada del tren en 1.908 y el centenario de la Independencia en 1.909. El primer suceso permitió el arribo, en cantidades considerables, de materiales de construcción y de bienes de equipamiento. El transporte de pasajeros pasó de 133.938 en 1.910 a 578.206 en 1.938. El segundo suceso multiplicó los trabajos urbanísticos: saneamiento, rellenos, alumbrado público y asfaltado de calles. (Deler,1.987).

---

<sup>9</sup>Cacharrera/a denominación que se otorgaba a personas que ingresaban productos de contrabando de la frontera con Colombia (IpiALES) para el centro histórico de Quito.

De esta manera, la ciudad dejó de ser un territorio con características provincianas e inició el proceso de conversión hacia una ciudad moderna, prueba de ello fue la infraestructura vial que se construyó.

La Tranways Company en 1.911 había construido un sistema de tranvías, con una línea eléctrica, desde la estación del ferrocarril desde Chimbacalle al sur hasta el centro de la ciudad y que llegó a operar ocho tranvías en dos rutas durante los siguientes 34 años.<sup>10</sup>

Regresando a términos poblacionales en Quito, si para 1.886, se estimó a 39.000 habitantes y en 1.922 un número de 80.702 habitantes, quedó demostrado que se duplicó la población.

Para 1.946, según apreciación del entonces alcalde de Quito Jacinto Jijón y Caamaño, existían en Quito alrededor de 300.000 habitantes. En cuanto a la extensión tenemos para el año 1.906, 174 hectáreas y en 1.922 aproximadamente 743 hectáreas. Significa que en 16 años crece notablemente la ocupación del espacio. (Luzuriaga, 2009:7).

La ciudad de Quito experimentó un crecimiento y densificación poblacional en su área urbana en el cambio del siglo XIX al XX, así como nuevas exigencias en cuanto a los servicios e higiene, que se manifiestan en un afán hacia lo moderno.

Gran parte de la población asentada en los barrios del antiguo Quito y en las haciendas ubicadas alrededor de la ciudad, fue indígena, muchos llegaron para realizar oficios en la ciudad, muestra de lo dicho son los aguateros y capariches (barrenderos de la ciudad).

Los indígenas de los pueblos de Zámboza y Nayón, fueron ocupados de la limpieza de la ciudad hasta inicios del siglo XX; el mantenimiento del Teatro Sucre, uno de los ejes de la vida aristocrática de Quito, se realizaba con peones de Lumbisí, (Cumbayá), Zámboza. De la Magdalena, Chimbacalle, Conocoto, Sangolquí, Alangasí, Pintag, Santa Prisca, San Millán acudían a cumplir con trabajos en la ciudad. Sin embargo, al momento no existen datos específicos acerca de la proporción que llega de los pueblos hacia la ciudad. (Goetschel A, Kingman G.: 1989: 388)

Para Salgado y Luzuriaga (2009) existieron dos ejes de la modernización de Quito: el acceso e implementación del agua potable como servicio urbano y las acciones en la

---

<sup>10</sup>Allen Morrison, Los Tranvías de Quito-Ecuador, (traducción al español de Marcelo Madariaga En: <http://www.tramz.com/ec/q/qs.html>)

esfera de salud y aseo como parte de un discurso higienista por parte del Municipio de Quito.

Para finales del siglo XIX, el Concejo Municipal regenta las actividades del Inspector de Aguas, del Ingeniero Municipal y de los médicos de Policía: funcionarios directamente relacionados con el manejo del agua, la modernización del servicio y la higiene pública. [...] la implantación del sistema de agua se logró en 1911 con la construcción de la planta de El Placer (Luzuriaga, 2009:31).

Jijón y Caamaño representó una figura clave de esta transición, pues fue durante cuatro períodos Presidente y Alcalde del Municipio de Quito, ya en 1935 instaló la Planta Eléctrica Municipal, que funcionó paralelamente con La Eléctrica de Quito, (existente desde 1908).

En su administración de 1946 compró las instalaciones de la Eléctrica de Quito, unificando el servicio eléctrico para la ciudad. Realizó el ensanchamiento de calles, su nivelación y mejoramiento, especialmente en los barrios de San Juan, San Roque, El Dorado y La Floresta. Para complementar lo anotado, desde 1948 se dará inicio a la campaña "por la higienización de Quito", para que Quito pueda llamarse de verdad "ciudad culta y moderna", así mismo se realizaron campañas contra el ruido (contra los claxons de los automóviles y bocinazos). (Goetschel, 1992: 322-324).

Pero los años treinta según Kingman, constituyó el punto de partida para los procesos de modernización que se dieron a partir de las nuevas iniciativas terratenientes y del fortalecimiento del capital comercial, que provocaron cambios en los comportamientos de las élites quiteñas. Fue en estos años donde también emergieron nuevos tipos de sectores subalternos urbanos, con características propias, que les diferenciaban de los habitantes de zonas rurales, lo que provocó un reacondicionamiento de la vida social que avanzó hasta los años noventa.

Así la sociedad quiteña asistió a partir de los años treinta hasta la década del sesenta, a un complejo proceso de transición de lo que denominamos una ciudad patriarcal, o señorial, a una ciudad moderna. (Kingman, 2006: 359). La modernización aludiría a cambios tecnológicos y económicos sin que estos asuman la forma de una modernidad en términos culturales. Por ello, Kingman habla de "modernidad" o de "modernidad periférica".

Estos hechos marcaron una dinámica de diferenciación social que a la vez se vio marcada por la presencia creciente de migrantes provenientes del agro quienes se

convirtieron en actores en el escenario de la ciudad propiciando nuevas identidades y sectores sociales urbanos y periféricos.

### **1.3 Dinámicas laborales urbanas.**

Si se analiza históricamente las dinámicas laborales urbanas para el caso de Quito, es posible advertir que un gran porcentaje de la fuerza de trabajo ocupada a finales del siglo XIX e inicios del XX, en las obras públicas de la ciudad fue población indígena proveniente de los valles cercanos de Zámbriza, Nayón y Lumbisí.

La mano de obra indígena fue destinada para el mantenimiento y limpieza de las calles; suministrar el alumbrado público; conducir notas a los pueblos; limpiar pilas y acueductos; en la construcción de obras importantes, así también para la construcción de obras habitacionales a fines del siglo XIX y principios del XX en los contornos del actual parque de la Alameda, donde se había destinado una extensión importante para la construcción de casas y las correspondientes áreas públicas, teniendo en cuenta empedrado y enlozado de las calles y andenes, la construcción de la nueva Iglesia, la formación del parque público y la plantación de árboles en las calles correspondientes. El origen de esa mano de obra estaba en la población indígena que provenía de Lumbisí (Cumbayá), Zámbriza, La Magdalena, Chimbacalle, Conocoto, Sangolquí, Alangasí, Pintag, Santa Prisca y San Millan. (Goetschel A, Kingman G.: 1989: 399-402)

Este fenómeno da cuenta de la presencia de una población indígena significativa en los márgenes de los barrios suburbanos de La Magdalena, Chillogallo y de varios cantones de Quito. Estos datos nos demuestran una participación de mano de obra indígena ocupada a principios del siglo pasado para obras públicas, en tareas de construcción o limpieza. Y la participación indígena en ciertos circuitos comerciales de la ciudad, entradas las dos últimas décadas del siglo XX y hasta la actualidad, bajo la modalidad de venta de productos agrícolas y alimentos preparados.

Actualmente la mano de obra indígena en la ciudad responde a otras demandas y proviene de orígenes distintos teniendo como exponente central las comunidades andinas de la sierra central principalmente de las provincias de Chimborazo, Cotopaxi y Tungurahua.

Para Bustos (1.992) otro momento clave fueron las décadas de los ochentas y noventas cuando la ciudad de Quito atravesó cambios en cuanto ocupación y uso del espacio así como es su estructura social, debido a los flujos migratorios.

[...] la inmigración incrementó la conflictividad sociocultural, la lucha de clases y el choque étnico, a la vez que dinamizó los procesos de aculturación y movilidad social. Dicho en otras palabras, el conflicto clasista no fue la única forma de conflictividad al interior de la sociedad urbana, sino que éste estuvo acompañado de un enfrentamiento cultural y étnico entre migrantes y capitalinos. Pues, los sectores dominantes de origen aristocrático y los sectores medios percibieron la inmigración de gentes del medio rural como un proceso de oposición étnico cultural, esto es, como un avance del denominado «cholerío» sobre la urbe. Asimismo los sectores populares quiteños frente a los migrantes, expresaron por su parte, un sentimiento de inseguridad y competitividad, ya que los interioranos se convirtieron para ellos en virtuales competidores en el mercado de trabajo y al interior de los canales de movilidad social (Bustos, 1992)

La movilización de los grupos campesinos e indígenas a la ciudad implicó nuevas dinámicas en su vida cotidiana, modificando las lógicas culturales<sup>11</sup>, pero manteniendo una serie de elementos que lograron sobrevivir en una suerte de doble territorialidad. Por una parte la ciudad, un territorio de ocupación, si se quiere de conquista donde se accionan mecanismos de sobrevivencia, que dan como resultado una gama de actividades que permitieron a los migrantes ser parte de los circuitos laborales de la ciudad, frente a un lugar de origen, es decir, un remanente de dinámicas originarias donde la actividad económico productiva basada en la agricultura familiar perdió terreno modificando los roles de los miembros de las familias hacia las pluriactividades laborales.

En este sentido, los nuevos oficios que ocupan a los indígenas migrantes en la ciudad dan cuenta de una nueva configuración económica, donde llama la atención las ocupaciones referidas al comercio y a los servicios que demanda esta actividad. Las poblaciones indígenas asumen actividades y trabajos como: cargadores, estibadores, comerciantes informales, oficios de costura y otros. Por otra parte se mantienen trabajos asalariados en obras de construcción y actualmente ha aumentado la demanda por el servicio doméstico.

---

<sup>11</sup>Ver en Espinosa Apolo, Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito primera mitad del siglo XX, donde devela el rostro de los inmigrantes que arribaron a Quito en la primera mitad del s. XX, esclareciendo los lugares de su procedencia; analizando el significado de los vocablos de adscripción étnica de la época, sobre todo los términos: longo, cholo, chagra, chulla y gente decente, así como estudiar las principales prácticas culturales (pensamientos, percepciones, expresiones y acciones) de los designados por dichos términos.

#### **1.4 Quito como espacio de disputas simbólicas.**

Hablar de la ciudad no es hablar de homogeneidad, por el contrario es una constante conjugación de diversidades que están en permanente disputa. La ciudad está construida de espacios y subjetividades diversas que se resignifican y se reconstruyen permanentemente. Pero estas reconstrucciones se vuelven complejas en cuanto están atravesadas por relaciones de poder y entramados sociales que se edifican desde los usos, ocupaciones y vivencia de los espacios, todo esto es lo que da forma a la ciudad.

Las ciudades crecen, ocupan espacios, desplazan a personas, otras ocupan dichos espacios, y todo ello, operado desde políticas y planes de re-ordenamiento territorial y poblacional.

En lo social estas dinámicas de movilidad humana y espacial están, generalmente, determinadas por la atención prestada por las autoridades hacia: higiene, alcantarillas, dotación de servicios básicos, alumbrados públicos, centros de economía local (mercados, ferias, negocios, etc.), que constituyen aspectos que van dibujando la ciudad.

Quito es, para comenzar, una ciudad que vive en dos tiempos y que está fragmentada entre un sur y un norte que se desconocen y se ignoran, y un centro barroco que guarda un sello colonial y cuya arquitectura impresiona y encanta (Aguire, 2008).

Esta descripción hace referencia a una condición geográfica desde donde se moldean unas identidades socioculturales, políticas y económicas, pero al mismo tiempo son identidades históricas que se configuran en y con el tiempo. Para entender esa multiplicidad de identidades, es necesario conocer las ocupaciones del espacio en diferentes tiempos, lo que hace que las dinámicas culturales tengan una particularidad en la construcción de las identidades locales barriales y sectoriales.

La caracterización actual de Quito responde a un contínuum rural-urbano<sup>12</sup> y cultural-histórico, sin embargo, no está libre de discontinuidades culturales producto de diversos órdenes políticos-administrativos. Además, la identificación de la ciudad está atravesada por el prisma con el que la miremos, de manera que podamos ver la ciudad:

---

<sup>12</sup> Se dice que existe contínuum rural-urbano cuando se observa un grado tan amplio de diferenciaciones entre los extremos de comunidades de tipo ideal urbano y rural, que todo asentamiento humano puede colocarse en algún lugar de dicha escala.

...una ciudad de locos y vagabundos que duermen en los portales de las iglesias cubiertos con papel periódico; de borrachitos transnochados perdidos en las esquinas tratando de buscar el equilibrio en los postes y en los muros. Es la ciudad de las tiendas...y la de los cachineros, de los vendedores informales de repuestos de autos, franelas, álbumes de fotos, discos piratas y drogas...la ciudad es un circo cuyos números centrales de tragafuegos, robots vivientes, mendigos tullidos... (Aguirre, 2009: 33)

Pero también está la ciudad de migrantes, de los que vienen y de los que se van, está la ciudad de los que se mueven y buscan espacios nuevos para unirse con la “buena vecindad” y alejarse de la “mala vecindad”, y está la ciudad de los ocupan esos espacios que dejan.

A Quito, se la dibuja como ciudad mestiza, pero los colores de la diversidad están ahí, no se miran pero están ahí, se invisibiliza y se los coloca en las periferias de la ciudad. La presencia de la “plebe quiteña” siempre estuvo desde tiempos coloniales y continúa presente pero con los estatus de “migrantes, indios, naturales, etc.”.

Esta diversidad que se menciona en los discursos como: “Quito ciudad multicultural”, “Quito Capital Americana de la Cultura”, se reflejan en las profundas diferencias, en las maneras de habitar, de ocupar el espacio, de recrear las culturas provenientes de lo rural y suburbano, se muestran desde lo marginal, en definitiva: una nueva manera de rehacer la ciudad.

Por lo expuesto considero que debemos ver más bien la interculturalidad<sup>13</sup>, para entender y aprender a convivir con esas otras maneras de existir en el espacio urbano metropolitano.

Las ciudades y sus ciudadanos, en especial en Quito, no estamos preparados para la diferencia, llegamos únicamente a escasos niveles de tolerancia, siempre y cuando “los otros” mantengan una debida distancia sin afectar nuestras formas “civilizadas y modernas” de convivir en la ciudad. Prueba de ello es que no reconocemos que la presencia de los “otros” fue anterior a quienes ahora la habitan.

---

<sup>13</sup>León, Edizon ( 2011) hace la diferencia entre multiculturalismo e interculturalidad en cuanto la primera tan solo trata la diferencia de manera superficial sin alterar las estructuras que producen desigualdad a partir de la diferencia, mientras que la diferencia en la interculturalidad cuestiona las relaciones de poder que han producido desigualdad a partir de matrices de poder. Además, el entendimiento de interculturalidad está más allá de la diferencia étnica, trata de la diferencia etaria, sexual, género, geográfica, etc.



Las políticas de la memoria siempre han privilegiado el discurso de los vencedores y han dado poco espacio a las representaciones de los vencidos (León-Portilla, 2008).

Cuando revisamos la historia social de la presencia indígena en la Parroquia La Magdalena, por ejemplo, vemos que fueron parte de la ciudad, pero siempre desde una posición subalterna.

Este trabajo al igual que otros realizados (Kingman, 1989,1992, 2006; Espinosa, 2000, 2003; Espín, 2009, entre otros), visibilizan las memorias históricas y culturales de los habitantes de Quito, pero aún es necesario entender “sus formas propias de habitar, vivir y morir en la ciudad”.

Lo que busco en esta investigación es lograr un acercamiento para la construcción de representaciones no negativas de sus pobladores, sino representaciones socio-culturales y políticas de las diferentes formas de vivir en la ciudad y su entorno.

Con esta construcción colectiva del conocimiento pretendo realizar un acercamiento ulterior a la yumbada e identificar la manera de potencializar esas manifestaciones en la ciudad metropolitana de Quito.

### **1.5 Indígenas en la ciudad metropolitana.**

La trascendencia histórica de los pueblos naturales<sup>14</sup> del D.M. Quito, es un tema que no ha sido abordado en su real dimensión por la historia oficial y por ende excluida dentro de la estructura post colonial.

Sin palabras, ni voz, ni derechos, los naturales del DM de Quito en las parroquias rurales y urbanas, barrios al norte, centro y sur de Quito; fueron marginados del sistema colonial. Pese a que las manos de hombres y mujeres, adultos y niños: ladrilleros, albañiles, cargadores, carpinteros, picapedreros, y otros; fueron quienes abastecieron y contribuyeron a edificar la ciudad de Quito.

El sistema de dominación social a partir del siglo XVI tuvo como elemento fundacional la idea de raza. Esta es la primera categoría social de la modernidad.<sup>15</sup> Fue un producto mental y social específico de aquel proceso de destrucción de un mundo histórico y del establecimiento de un nuevo orden, de un nuevo patrón de poder,

---

<sup>14</sup>Naturales: Población indígena y mestiza pobre con varios oficios, haceres y saberes: Costureras, obreros, tejeros, adoberos, ladrilleros, jornaleros, vendedoras de comidas, etc.

<sup>15</sup>Sobre esta cuestión, de Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein, op.cit.

y emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas.

Para Quijano (2.000) las relaciones de dominación fundadas a partir de la conquista de América demostraron ser las más eficaces, aquellas sustentadas en la idea de raza:

La noción de raza construida por la modernidad identificó y clasificó a la población mundial en base a supuestas diferencias biológicas. La idea de raza también conformó el eje de la distribución mundial de las formas de explotación y control del trabajo. El capitalismo como sistema mundo se constituyó a partir de América, articulando las distintas normas del control del trabajo (esclavitud, servidumbre, reciprocidad, y pequeña producción mercantil) en torno al eje del capital y del mercado mundial.

Dicha articulación fue constitutivamente colonial, pues las formas de trabajo asalariado se asociaron a la blanquitud y las no-salariales a las razas colonizadas. Raza y trabajo se articularon de tal manera que parecen naturalmente asociadas, de allí por ejemplo que existan vínculos entre las diferencias salariales y la clasificación racial de la población. (Quijano, 2.000)

La vasta y plural historia de identidades y memorias fueron deliberadamente destruidas y cimentadas; patrones de una única identidad, racial y colonial. Así, además de la destrucción de su previo mundo histórico-cultural, fue impuesta la idea de raza y una identidad racial, como distintivo de su nuevo lugar en el universo del poder.

Esa idea de raza fue tan profunda en los siglos siguientes que para muchos, desafortunadamente demasiados, ha quedado asociada no sólo a la materialidad de las relaciones sociales, sino en la interiorización de las personas mismas.

Esta posición mono cultural invisibilizó la presencia de otros grupos étnicos como indígenas o afro ecuatorianos, o en su defecto, minimizó su presencia en la vida nacional considerándolos como minorías y “folcklorizando” sus manifestaciones culturales considerándolas como un rezago del pasado anclado en el presente, un obstáculo para el desarrollo del Estado moderno, relegándolos como ciudadanos de segunda clase.

En Quito, la realidad para los sectores excluidos no ha variado, ni en la época pos colonial, ni en la actualidad como se puede observar en varios de los procesos impulsados por el D.M. Quito, tal fue el caso de la reubicación del comercio informal<sup>16</sup> que a criterio del gobierno local, constituía una grave amenaza al ornato de la ciudad y

---

<sup>16</sup>El comercio informal estuvo integrada por población indígena y mestiza urbana de escasos recursos económicos, desemplead@s e inmigrantes. José Guallichico. Presidente CC de Negocios Andinos. Quito. 2010.

no correspondía con la denominación de Quito Patrimonio Cultural de la Humanidad<sup>17</sup>, por lo que los informales fueron reubicados, pues no encajaban dentro de la estructura modelo de ciudad moderna.

Cuando en años recientes se asume la idea de la utopía andina no se hace referencia a la ciudad. Hasta los años ochenta los indios no sólo no forman parte de la historia urbana sino que no son visibles en ella: son concebidos como informales como obreros o como pobres antes que como indios. En el caso de Quito es evidente la ausencia de investigación histórica para los siglos XIX y XX y el carácter fragmentado y en gran parte ensayístico de las investigaciones sobre la colonia y la época aborígen (Kingman, 2008).

Muchas características han propiciado que se ponga en duda lo indígena en la ciudad. Esta duda está presente no solo en la sociedad en general, sino en las instituciones de gobierno, de justicia e incluso en el medio académico y hasta en las mismas organizaciones del movimiento indígena ecuatoriano.

Las comunidades indígenas en el Distrito Metropolitano de Quito y a sus alrededores son grupos diversos. Pocos hablan el idioma kichwa y pocas personas usan el vestuario tradicional. Varias comunidades se han insertado de manera profunda en la ciudad y sus sistemas.

En varios registros fotográficos en el siglo XIX y XX, las familias indígenas de la ciudad son representadas en calidad de barrenderos, picapedreros, albañiles, cargadores, servidumbre y demás oficios preservados, por generaciones en varias parroquias rurales y urbanas del D.M. de Quito.

Tejedor de escobas



<sup>17</sup> La UNESCO declaró el 8 de Septiembre de 1978 a Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Imagen. Tejedor de escobas. En Chiriboga I. Caparrini. S. (1994) Identidades Desnudas Ecuador 1860-1920. Foto: Vargas 1870.

#### Barrendero de la ciudad



Imagen: Barrendero de Quito. En Chiriboga I. Caparrini. S. (1994) Identidades Desnudas Ecuador 1860-1920. Foto: Domingo Lasso 1.900

No obstante, estas poblaciones mantienen fuertes vínculos entre sus habitantes reproduciendo formas tradicionales de convivencia, redes de alianza familiar y de grupos; asimismo, la integración en comunas, parroquias y barrios es intensa mediante el contacto familiar, la participación de fiestas; además hacen énfasis en realizar los entierros de los miembros en el cementerio de la comunidad<sup>18</sup>.

Al interior de lo cotidiano en estas unidades organizativas y territoriales se requieren ser pensadas, reflexionadas y politizadas, tratando en lo posible de eliminar cualquier forma de estigmatización social. Con esto me refiero a que los barrios y sectores anteriormente mencionados forman parte de la cartografía de la violencia de Quito y lideran según datos oficiales altos índices de peligrosidad, alcoholismo y delitos comunes.

Quizá cada uno los sectores y poblaciones mencionadas, y cada una de las voces detrás de ellos y ellas, constituyan insumos valederos para entender y aproximarnos de manera diferente a los estudios de las ciudades metropolitanas.

---

<sup>18</sup> Cementerio de La Magdalena. Institución comunitaria fundada y administrada por familias naturales de la comunidad.



200 pesos”, es decir, que tributaba menos de la mitad que la reducción de Chillogallo, la que, según el mismo Marañón, “vale 490 pesos”. A partir de entonces, Machangarilla empezó a funcionar como un tambo de descanso antes de ingresar a la ciudad. En la llamada “crónica del Libro Becerro” que recoge datos desde 1.570 a 1644 sobre la Iglesia Catedral de Quito escrita por Miguel Sánchez Solmiron se indica, claramente, que al arribo de los nuevos preladados procedentes del sur muchos de ellos eran recibidos por embajadas en Machangarilla, luego de lo cual descansaban en el lugar antes de entrar a Quito<sup>20</sup>.

De igual manera las Actas del Cabildo de Quito del s. XVII recalcan la función de tambo que adquirió el pueblo de Machangarilla. Así, por ejemplo, en el acta del 25 de mayo de 1.661 se dejó plena constancia del nombramiento de diputados al mando del Alguacil Mayor Pedro de Molina para el recibimiento del Presidente de la Real Audiencia y del Corregidor en Machangarilla<sup>21</sup>.

**Tabla 1. Clasificación étnica de Quito y los pueblos de su corregimiento**

**1.781**

Quito	A	B	C	D	E	F	G
Magdalena	1	16	14	449	454	9	943
Chillogallo	2	55	66	1142	752	6	2023
Chimbacalle	2	10	7	394	196	5	614

A: eclesiástico, B: hombres blancos, C: mujeres blancas, D: hombres indígenas, E: mujeres indígenas, F: “castas” y esclavos, G: total. Fuente: ANC/B hacienda Real, Varios no. 2893. “Censos del Ecuador” “Ciudad de San Francisco de Quito y su corregimiento padrón hecho en año 1781...”<sup>22</sup>

**Tabla 2 . Quito y el corregimiento: 1781-1825.**

**Estimación de población, según los datos de los censos oficiales**

Quito	1781	1814	1825
Magdalena	943	1397	743
Chillogallo	2023	2583	2559
Chimbacalle	614	815	935

<sup>20</sup>Ver crónica del Libro Becerro (1570-1644) sobre la iglesia catedral de Quito y sus Obispos, escrita por el Deán Miguel Sánchez Soimiron (1625)”, compilado por Hugo Burgos, Primeras Doctrinas anta Real Audiencia de Quito, 1570-1640, Abya-Yala, Quito, 1995, pp. 413.

<sup>21</sup> Revisar Crónica del Libro Becerro (1 570-1644) sobre la iglesia catedral de Quito y sus Obispos, escrita por el Deán Miguel Sánchez Soimiron (1625)”, compilado por Hugo Burgos, Primeras Doctrinas anta Real Audiencia de Quito, 1570- 1640, Abya-Yala, Quito, 1995, pp. 413

<sup>22</sup> Ver en Minchon, Martín. “El pueblo de Quito 1690-1810”. 2007

Minchom cita fuente ANC/B (Archivo Nacional de Colombia, Santa fe de Bogotá) Hacienda Real, Varios No. 2893, “Censos del Ecuador”: Ciudad de San Francisco de Quito y su Corregimiento Padrón hecho en el año 1781...” ANC/B Misceláneas de las República, Tomo 123 (i) fol.191; ANC/B Misceláneas de la República Tomo 123 (i) fol. 188<sup>23</sup>.

La Magdalena ha sido siempre un sector muy importante. Ya desde el año 1.546, en plena época colonial, figuraba como una de las Doctrinas suburbanas de indios organizadas por los españoles, junto a las de San Sebastián y Santa Clara de San Millán. La Magdalena fue elevada a la categoría de Parroquia en 1.575 (González, 1987).

El Pueblo de Machangarilla-María Magdalena conforma los alrededores de la primitiva ciudad de Quito, guarda en sus nombres y apellidos nativos, claros vestigios de su origen. El listado de topónimos con clara filiación a la lengua de los naturales de Quito, hoy conservadas en denominaciones para sectores geográficos y apellidos de pobladores del Distrito Metropolitano de Quito y de la Provincia de Pichincha.

El área de la Magdalena-Machangarilla, comprendía una gran cantidad de grupos o señoríos étnicos, los señoríos estaban integrados por varias familias gobernadas cada una por un jefe local, por lo general el jefe de la familia más grande se convertía en la autoridad, las mismas que se fusionaban por sus fuertes lazos lingüísticos, religiosos, culturales, económicos y sobre todo de parentesco.

La Magdalena está en la zona sur centro de Quito, a 1 kilómetro de la Plaza Grande, Centro Histórico de Quito, en las faldas de las montañas Ungüí, Chilindalo, Tarma, La Cruz y a orillas del río Machángara.

Es un barrio tradicional, histórico y ancestral [...] que en sus fiestas demuestran saberes, oralidades, memoria histórica local del sector con gran sentido de pertenencia. Tienen un profundo valor histórico generacional. Donde participan niños, niñas, ancianos, ancianas, jóvenes hombres y mujeres. Danzantes contemporáneos, ancestrales, vestuario reconstruido, simbología, religiosidad, comidas patrimoniales y priostes. (Machangarilla, 2008).

En el barrio La Magdalena existe una cruz de piedra denominada “La Cruz de Cancha”, que se conserva en una pequeña capilla al ingresar a la iglesia, en ella se puede leer: “Acabóse esta iglesia de construir, siendo obispo su Ex. Alonso de Santillán y beneficiario el P. Caruaxa Hinonojosa, el año 1622”.

---

<sup>23</sup>Ibíd, pág. 142.

Este sector tiene rutas incaicas como el “camino real” y sitios históricos como las lavanderías de la Magdalena, que fueron una de las primeras en construirse en Quito. Este sector mantiene sus mitologías y vestimentas tradicionales que fueron reconstruidas por gestores culturales locales.

#### Vestuario reconstruido



Grupo cultural Mural con vestuario de Machangarilla (2009)

### **1.7 El Pueblo de Machangarilla y su transformación.**

Machangarilla<sup>24</sup>ingresa a un proceso y ritmo de vida incorporado a la ciudad desde el siglo XIX y hasta finales del siglo XX. El reordenamiento de los barrios y la presencia de planes urbanísticos dieron lugar a nuevos escenarios de la vida moderna que modificaron la actividad y la forma de vida de las poblaciones.

En los años 1.940 llegó a la capital el famoso arquitecto uruguayo Jones Odriozola para hacer el Plan de Desarrollo de la Ciudad de Quito. Él trazó un plan sectorizado: el sur para los obreros, el centro para lo cultural y patrimonial, un centro cívico donde esté el Congreso, una zona universitaria en La Vicentina y alrededor de eso un centro deportivo, e hizo algunas reservas de suelos alrededor de La Carolina. O sea que desde esa época ya Odriozola dijo: “Ustedes cholitos... al sur” (Botero, Trujillo: 2005).

---

<sup>24</sup>En 1577, el nombre originario Machangarilla es cambiado a Sta. María Magdalena por el corregidor de Cajas reales Licenciado Salazar de Villasante.



Concepto que enmarca dentro de una visión de centralidad y periferia propia del sistema colonial donde existieron barrios de españoles, de indios y mestizos pobres; al asignar el sector sur de la ciudad a hombres y mujeres inmigrantes, costureras, obreros, vendedoras de comida, albañiles y etc.

En el caso del pueblo Machangarilla o Sta. María Magdalena la transformación e incorporación de la ciudad se realizó actuando de modo civilizatorio como una forma de destruir el pasado (al que hay que olvidar) y sus formas de convivencia y de relacionamiento cuestionadas y negadas desde el progreso (camino a la moderno).

La idea de modernidad, como modo de existencia social y como patrón de desarrollo, surge en el centro mismo del sistema colonial y como parte integrante de esta estructura de dominación y de poder. Como sostiene Aníbal Quijano (2005), al analizar el surgimiento de la noción de modernidad:

[...] se trata de un momento en la historia en el cual los varios tiempos e historias se configuran en complejas, contradictorias y discontinuas asociaciones entre estructuras fragmentarias y mutantes de relaciones de sentidos y de significados partes de un mismo y único mundo nuevo en plena constitución (Quijano, 2005:31).

Estas nociones nos develan los diversos mecanismos para legitimar e imponer la civilización occidental como la única forma para alcanzar el llamado progreso. Todo aquello que estuviera fuera de esta visión y de esta forma de organización social fue considerado pre-moderno, atrasado, rústico y feo.

## Modificaciones del espacio habitacional



Imágenes: Calle Cañaris y Autachi en 1960. Calle Cañaris y Autachi el 2010.  
Casa intermedia del Sr. Casimiro Puma, pintor de casas y albañil. Natural de la Magdalena.  
Fotografía: Enrique Díaz (1960) y Freddy Simbaña 2010.

Esta noción de modernidad, insertada orgánicamente a la estructura de poder colonial tuvo una enorme capacidad destructora y desarticuladora de las sociedades indígenas ecuatorianas y en especial en la ciudad de Quito. En nombre de la modernidad se destruyeron estructuras enteras de conocimiento y saberes milenarios, así como avanzados modos de producción agrícola y formas de organización social comunitarias. Se puso en práctica una acción sistemática de destrucción de la memoria colectiva de los pueblos y comunidades, de su imaginario histórico y de su propia percepción de pasado y futuro. Y de cierto modo se trataba de ocultar lo “feo” de los barrios con su historicidad y demostrar una imagen limpia y estética en la ciudad.

## Indígenas de la Magdalena



Imágenes: Indios de la Magdalena. Pichincha: 1870 Fotógrafo: Vargas en: Chiriboga L. Caparrini. S.  
Identidades Desnudas Ecuador 1860-1920.

La ciudad moderna transgrede, se instala y cubre la ciudad vieja y anterior; la destruye y la borra; busca muchas estrategias y negociaciones con la misma población; ciertos caciques, varios dirigentes, clérigos, gremios y grupos asociativos comunales o vecinos, vecinas y ciertas familias quienes ejercieron control social, comunal y barrial en los sectores del sur y centro de Quito.

La modernidad excluye todo lo que no encuadre dentro de su racionalidad, están negados los sueños, los misterios, la naturaleza, inclusive las culturas. Sin embargo, la yumbada paradójicamente se dramatiza en un mundo urbano, por definición es escenario de la modernidad, donde sus diferencias, de lo heterogéneo y de la diversidad cultural son vigentes.

### **1.8 Convivencia con la ciudad.**

Varios dispositivos de la aristocracia y de los “nuevos mestizos” fueron ramificándose en la ciudad desde lo social, político y económico. Cada sector social fue generando – hasta la actualidad- sistemas de protección a favor de sus intereses y agresión simbólica con las poblaciones indígenas.

El ejercicio de la violencia simbólica es aquel tipo de agresión que no se da en el plano de lo físico pero que sí lo hace en el plano de la significación. El discrimen como violencia simbólica. (Bourdieu, 1.994).

Para tales efectos, el sociólogo francés se refería a la violencia simbólica en una relación asimétrica entre dominantes y dominados, podríamos decir entonces, desde un punto de vista, que es en el plano de las significaciones socializadas o por socializar que tiene finalmente lugar la pugna –otra vez la violencia- en un campo planteado.

Se podría ser una persona culta gracias a un comportamiento adecuado, a una clase; aunque no se tuviese lecturas suficientes, mientras, que por el contrario, poseer un capital cultural no basta para ser socialmente reconocido.

Los indígenas quedaban excluidos de la ciudadanía no por su condición, ya que formaban parte del pueblo cristiano “sino por la falta de instrucción (Kingman, 2009).

Este argumento podría apoyarse en el caso de la administración del histórico Comité Pro Adelanto Cementerio de la Magdalena, donde la mayoría de representaciones dirigenciales recayeron en nativos de los diferentes barrios; pero con el debido y exclusivo asesoramiento de expertos foráneos y mestizos en abogacía, quienes

determinaron sus sistemas financieros y administrativos a sus conveniencias con las repercusiones y escándalos públicos hasta la actualidad.

Podemos tomar el caso de la disolución de la Comuna de Tarma de la Magdalena (1969) en el juicio en contra del coronel Concha. El fallo de los abogados fue a favor de los “letrados” y el despojo de tierras comunales.

En testimonio de Luis A. Asitimbay de 97 años, ex secretario Comuna de Tarma en 1954, que al igual que su padre fueron secretarios comunales se refiere:

[...] Yo con unos pocos conocimientos de la escritura y apuntes realizaba las cuentas de liquidación y contador de tejas en el año 1.950 y liquidación de entrega de tejas 1.954... Yo hablo quichua y entiendo muy bien, yo trabajé en el valle de los Chillos, ahí aprendí y así me comunicaba, también trabajaba en el camal. (E: Asitimbay, L.:2009).

Los indígenas y mestizos metropolitanos en sus espacios cotidianos organizativos (gremios, grupos, ligas, asociaciones, etc.), buscaron estrategias de convivencia desde la modificación de clases y sus representaciones.

Ha sido ampliamente reconocido que las categorías raciales deben ser usadas en un sentido sociocultural antes que biológico, y los centros urbanos tenían (y tienen) un papel como agentes de transformación. En un contexto cultural en el que un indígena se hacía virtualmente indistinguible de un mestizo a través de un acto tan simple (aunque cargado de simbolismo) como un cambio de indumentaria y de nombre (Minchom, 2007).

Otro argumento válido de las poblaciones al interior de los barrios, fue el cambio de la vestimenta, el cambio de apellidos y formas de relacionamiento con otras clases hacendatarias en los diversos espacios. En otras palabras, de los segmentos indios, mestizo y blanco surgirán las clases sociales quiteñas, en una dinámica que juega entre lo moderno y lo tradicional.

Aproximándonos a una significación de tejidos sociales en la Parroquia La Magdalena, en términos culturales y territoriales podemos afirmar que el ordenamiento territorial es la comuna, la parroquia, el barrio y como puntos de unión o entrelazado.

Las tradiciones son formas de interpretación de la realidad que dan significado a la experiencia heredada; forman parte del acumulado social de la existencia de un pueblo que es su memoria colectiva, por tanto los marcos de significado y sentido que empleamos para interpretar la realidad. (Guerrero, 2004: 69).

Al interior de lo cotidiano en estas unidades organizativas y territoriales es ‘algo que se vive, siente y envuelve’, que forma parte del sentido práctico y que, por lo tanto, aparentemente no requiere ser pensado, reflexionado y politizado. Es justamente, en lo cotidiano donde se inserta la yumbada. En la rebelión de la yumbada con lo cotidiano, con el hábitus.

En esta etapa de la historia, los grupos naturales de la zona de Pichincha, de los sectores sur y centro de Quito, se articularon a un marcado y rápido proceso de urbanización, determinados por las políticas estatales y municipales enfocados a procesos urbanísticos de las ciudades metropolitanas.

Con la desarticulación de la hacienda, también se perdieron muchas de las formas tradicionales de reproducción cultural que estaban ligadas a estas viejas estructuras; la dominación política y social que ejercían los grandes hacendados fue perdiendo peso, frente a las parcelas y minifundios de los sectores originarios quienes demostraron independencia económica y organizativa.

Históricamente, la modernidad de Quito ha buscado negar la cuestión étnica en nombre de una homogenización y la construcción de un estado nación; pero este proyecto no implicó necesariamente una destradicionalización, ni la disolución de la identidad étnica en la ciudad.

Parafraseando a Guerrero, es aquí donde se busca las estrategias para neutralizar consciente o inconscientemente la homogeneidad del Estado, que provoca que todos los ciudadanos/as tienen que ser culturalmente iguales, es ahí donde empieza el problema (Guerrero, 2004).

La población indígena de la Magdalena fue borrada de la memoria oficial porque representaba un pasado al que había que olvidar. En realidad poco sabemos de cómo fue exactamente la identidad del Pueblo Machangarilla, desaparecido del registro histórico, sin embargo, podemos afirmar a través de esta investigación, que muchas prácticas culturales de los indígenas urbanos de Quito se relacionan con la forma de vida de las culturas prehispánicas.

Actualmente, en la población indígena y mestiza- urbana localizada en barrios, parroquias y comunas de Quito, se han producido diversas formas y maneras de

interpretar y vivir lo moderno. Y han encontrado desde la yumbada formas de mantener sus valores y tradiciones enmarcados en una nueva relación de convivencia y poder.

### **1.9 La Magdalena contemporánea.**

La población actualmente asentada en la zona urbana de la Magdalena, reconoce la transformación sustantiva de sus prácticas de tiempo libre y la emergencia de formas distintas de recrear tradiciones y rituales como resultado de una modernidad urbana que ha expandido las posibilidades de ocio y diversión en forma segmentada; tanto en los espacios públicos como en el ámbito privado. En ese sentido, aunque la participación en fiestas tradicionales –de tipo cívico o religioso- no han decrecido en asistencia por el incremento demográfico constante, sí se evidencia una nueva significación cultural de ellos en la vida de la ciudad; así como en las maneras en que los distintos grupos sociales los representan y se apropian de sus contenidos.

Barrio La Magdalena Central

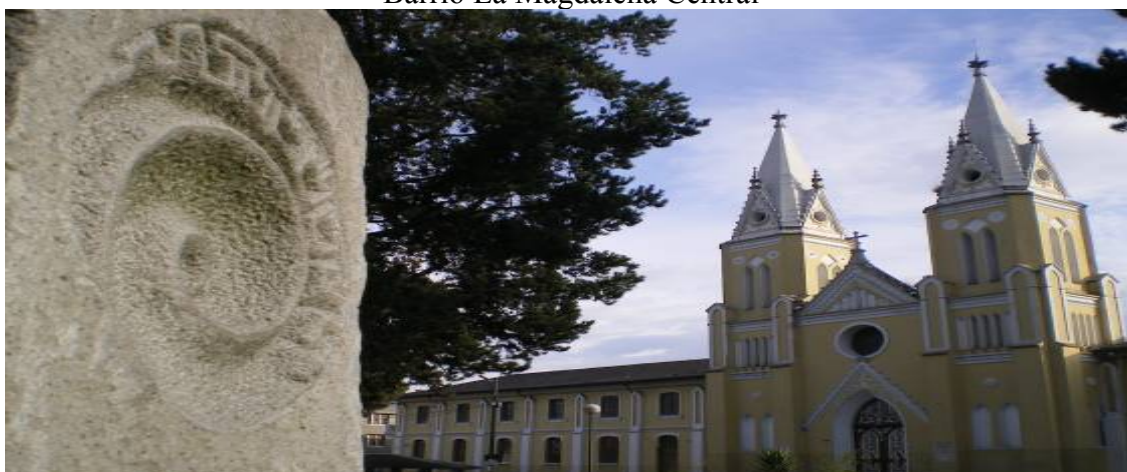


Imagen: Parque e Iglesia de la Magdalena. Fotografía: Freddy Simbaña (2009).

La Magdalena es un barrio urbano que tiene alcantarillado, sus calles son asfaltadas y cuenta con servicios básicos: agua potable, luz eléctrica, servicio telefónico, tiendas de distribución de gas y dos gasolineras. Tiene varios sistemas de transporte público.

## Mapa parroquial con nómina de barrios

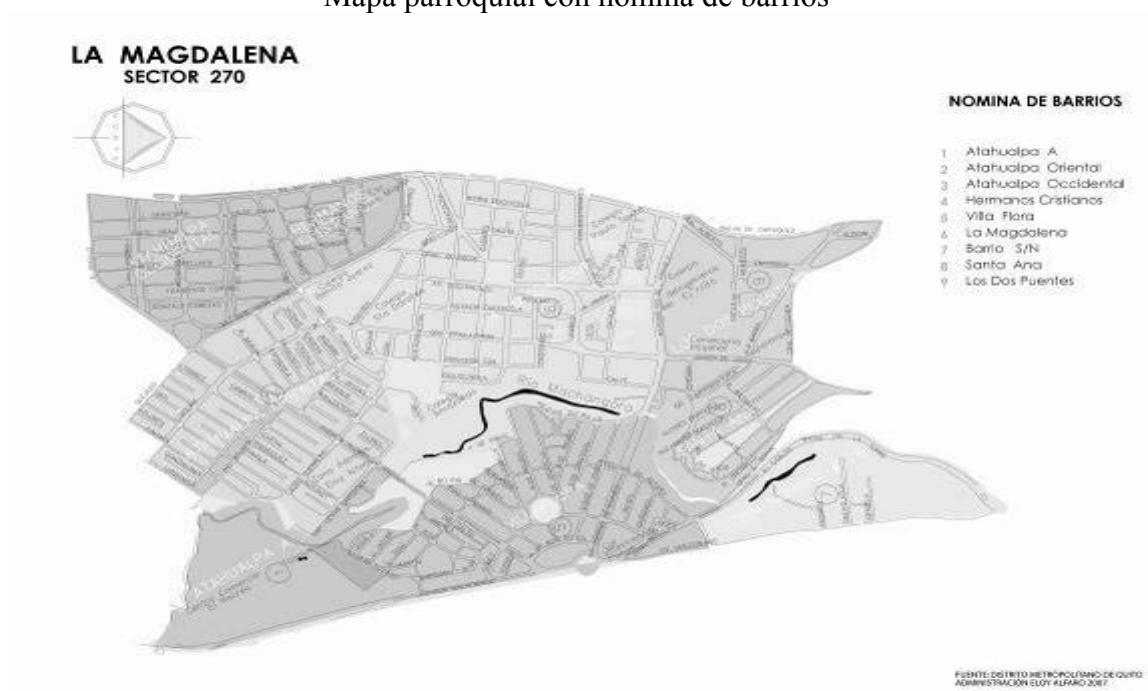


Imagen: Mapa de la Parroquia La Magdalena: Fuente: Administración Municipal Eloy Alfaro (2008).

El tipo de construcción de las casas es de cemento armado y mixtas con abobe y ladrillo. A pesar de que es un barrio que posee todos los servicios básicos, existen espacios, como canchas y parques infantiles donde no hay alumbrado público por el deterioro de sus iluminarias.

Es un sector sumamente comercial, en la parte central se encuentra el mercado, donde sus vendedoras y comerciantes son un 90% del sector. Hay ferreterías, tiendas de abarrotes, salones de belleza, restaurantes, distribuidora de huevos, carnicerías, almacenes de ropa, centros de internet, centros de cabinas telefónicas, mecánicas, fábrica de caramelos, distribuidora de vidrios, venta de carbón, centros naturistas, tiendas de frutas, heladerías, distribuidora de aluminio, papelerías, licorerías, cantinas y centros nocturnos.

Una parte de la población mestiza e indígena, especialmente del sector del parque de la Magdalena tiene propiedades, casas o departamentos en alquiler, producto de esto aseguran la sobrevivencia de las tradiciones y oficios familiares generacionales en la construcción, plomería, mecánica, venta de comidas y etc.

Hay centros educativos fiscales y católicos: Escuela Roberto Cruz, Escuela Manuel Cabeza de Vaca, Escuela Hermanos Cristianos, Escuela Pío Jaramillo, Colegio Benito

Juárez; Colegio Hermanas Doroteas, Instituto Guayasamín, Colegio Paulo Sexto, Guardería Amigos de Jesús y Guardería A B C.

Se cuenta con tres parques: uno es el parque central que está frente a la iglesia, este es un espacio de encuentro, en sus principales fiestas: Pase del Niño, Fiestas de Fundación de la Magdalena, Fiesta de la Quebrada de los Chochos, Virgen del Tránsito, Virgen de la Nube y Virgen del Quinche.

Otro parque está ubicado frente al mercado y cuenta con juegos infantiles (deteriorados) y una cancha de ecuavolley. El tercer parque está en la entrada al barrio por la Av. Mariscal Sucre, este parque cuenta con juegos infantiles (deteriorados) y una pequeña cancha para ecuavolley.

Como se mencionó antes, La Magdalena por ser un sitio central y de comercio es un sitio peligroso por las tardes y noches.

Además, cuenta con centros médicos: Centro de Salud N°5, La Clínica Pro familia, Clínica San José, Clínica Familiar, Laboratorio clínico, Centro de Rehabilitación Física y Fisioterapia, Centro Odontológico y Clínica Odontológica.

Según, los datos del Centro de Salud Área 5 La Magdalena la población total es de 74.444 habitantes (Estadísticas, 2009).

La Magdalena evidencia varios factores estructurales que afectan a la población como es el alcoholismo, crisis económica, violencia intrafamiliar, desempleo y migración.

Según, la encuesta sobre inmigración el (Instituto de Investigación, Educación y Promoción Popular del Ecuador (INEPE) el año 2007:

De los 129 niños entre 9 y 12 años, 44 tienen algún tío, hermano o abuelo viviendo fuera de Ecuador. Y seis niños tienen a sus padres, o a uno de ellos, viviendo en el exterior. El total de familiares que viven en otro país, de los 44 niños encuestados, es de 104. La mayoría viven en España. Los resultados también indican que de los 104 familiares que se fueron, ninguno se marchó hace menos de un año. 30 niños señalaron que sus familiares se marcharon hace menos de cinco años y 14 hace más de cinco. Esos datos coinciden con la grave crisis económica y la dolarización que afectó a Ecuador en el año 2000. (INEPE, 2007).



La delincuencia, el elevado cuadro de alcoholismo existente en el barrio ha producido enfermedades como la cirrosis<sup>25</sup>, dolencias y enfermedades que han sido transmitidas en las últimas tres o cuatro generaciones (dependiendo de las familias).

**Tabla 3. Cuadros estadísticos Zonal Eloy Alfaro, Parroquia la Magdalena.**

PARROQUIAS	CENSO	PROYECCIÓN
	2001	2005
Chilibulo	47.035	47.792
La Magdalena	30.264	31.831
TOTAL	78866	78056

Fuente: INEC, VI Censo de Población y V de Vivienda. Ecuador 2001 y Unidad de Estudios e Investigación, DMTV-MDMQ, 2006.

En relación al problema de la pobreza, el SIISE reporta un 5.2% de personas que viven en extrema pobreza en la Administración Sur Eloy Alfaro. Mientras que la Unidad de Estudios e Investigación del DMQ calcula un 3.8% de la población. Los dos organismos colocan a la parroquia de Chilibulo como la de mayor pobreza.

En cuanto a pobreza solamente por necesidades básicas insatisfechas, obviamente los porcentajes se elevan. Según el SIISE éste sube para toda la Administración Sur Eloy Alfaro, a 29.4% (la UEI calcula un 19.2%). En el siguiente cuadro constan los datos que proporcionan las dos fuentes consultadas.

**Tabla 4. Porcentajes de personas en la Administración Eloy Alfaro. (NBI)**

PARROQUIAS	SIISE	UEI-MDMQ
Chilibulo	29,4	19,2
La Magdalena	14,2	10,8

Fuente: SIISE-SECRETARÍA TÉCNICA DEL FRENTE SOCIAL Y DMTV, MDMQ: Unidad de Estudios e Investigación, 2001-2006.

<sup>25</sup>Es muy común escuchar en la población muertes ocasionadas por cirrosis y problemas de hepáticos en los barrios antes mencionados.

**Tabla 5. Muertes violentas (2009 D.M.Q.)**

	Dic-07	Dic-08	Dic-09	Dic-07	Dic-08	Dic-09
Centro	20	11	10	17%	9%	12%
Eloy Alfaro	24	22	11	20%	19%	13%
Sin dato	8	13	15	7%	11%	18%
Total	52	46	36	44%	39%	43%

Fuente: Medicina Legal Elaboración: O.M.S.C. Datos sujetos a variación (2009).

**Tabla 6. Delitos a la propiedad (2007, 2008, 2009 D.M.Q.)**

	Dic-07	Dic-08	Dic-09	Dic-07	Dic-08	Dic-09
Centro	139	172	52	11%	12%	8%
Eloy Alfaro	174	190	86	13%	13%	12%
Sin dato	52	71	17	4%	5%	2%
Total	366	433	155	28%	30%	22%

Fuente: Medicina Legal Elaboración: O.M.S.C. Datos sujetos a variación (2009).

En el cuarto informe del Observatorio Metropolitano de Seguridad Ciudadana de Quito, se registra que, en 2006, los delitos, y en especial los asaltos a domicilios, el 15% se produce en las tardes y el 12%, en las noches. El resto se realiza en las madrugadas y en las mañanas. Este organismo hizo una comparación con 2003, y se concluyó que los robos a viviendas se mantienen en un mismo número, ese año se produjeron 2.138, mientras que en 2004 fueron 2113. Pese a que la mayoría de asaltos son en el norte y en el sur de la ciudad las zonas más conflictivas son Chillogallo, La Magdalena y Chilibulo.

Según estadísticas en enero del 2010 del Observatorio Ciudadano la zona Norte encabeza la lista de sectores más peligrosos, debido a que presenta las cifras más altas a lo largo de todo el año en atracos y robos, seguida por las zonas Eloy Alfaro (sur) y La Delicia.

**Tabla 7. Centros de diversión nocturna por administración territorial D.M.Q**

CENTROS NOCTURNOS	Eloy Alfaro Sur	Manuela Sáenz Centro	Quitumbe Sur
Bar Karaoke	42	18	10
Bares y Discotecas	137	57	20
Cabarets y/o Night Clubs,	31	23	7
Cantinas y Sala	18	10	2
Rockolas/ Salón de Billar	88	53	32
Total	316	161	71

Fuente: Catastro de Comerciantes, MDMQ Enero-2009. Departamento Municipal de Planificación Territorial.

La mayor concentración de night clubs y cabarets están en las administraciones Sur Eloy Alfaro (que comprende las zonas de La Magdalena, Chilibulo, La Argelia, Chimbacalle, La Ferroviaria, La Mesa, San Bartolo y Solanda).

El sentido común haría suponer que estas administraciones, al concentrar el mayor número de casas de tolerancia, tienen los más altos índices de homicidios y delitos contra la propiedad. Sin embargo, de acuerdo al noveno informe del Observatorio Metropolitano de Seguridad Ciudadana de diciembre del 2007, la mayor tasa de homicidios entre los años 2006 y 2007 se presentó en Los Chillos, Calderón y La Delicia; mientras que la más alta tasa de delitos contra la propiedad sucedieron en las administraciones de Tumbaco, La Delicia y Los Chillos. De aquí podemos obtener una reflexión preliminar, los centros de tolerancia no generan tanta violencia como lo señalan los medios de comunicación, la policía y quienes habitan los barrios donde están ubicados. En todo caso, se trata de un tema importante sobre el cual se debe reflexionar para evitar estigmatizaciones y estereotipos. (Allan, 2009).

Hasta el momento según las estadísticas he puesto al análisis diversos fenómenos sociales concretos que me permitieron comprender no sólo las relaciones conceptuales y significaciones, sino la complejidad política, ética y moral implicada entre dos conceptos entre urbanismo (ciudad de Quito) y cultura (indígenas y mestizos de Quito).

Anaya Roy (2002) amplía el ámbito de los estudios de pobreza y menciona:

[...] cómo una política de la pobreza es también una pobreza de conocimiento, una construcción y gestión de categorías sociales y espaciales y cómo se negocian las relaciones de género dentro de la geopolítica de la modernidad y a través de las prácticas cotidianas de territorio (Roy: 2002).

Hay que observar los fenómenos sociales no como una acción transparente sino como un conglomerado con muchas agencias y tipos de agencias: cultura, religión, estructura, individuos, etc. Esto nos da la pauta para ratificar que no hay análisis de lo social a groso modo, sino que hay mínimas y gigantes particularidades de tipo social, ya que la naturaleza es heterogénea y se compone de vínculos sociales.

Para finalizar, la seguridad ciudadana es un discurso de los años 80`s construido desde lo neoliberal (Nuñez, 2.009). Como es muy frecuente caracterizar a la población pobre ubicada en barrios suburbanos y marginales. Aquí podemos caracterizar el ejemplo de los barrios Chilibulo, Marcopamba, La Raya, La Magdalena, del sur occidente de Quito; según los medios de información,<sup>26</sup> son los barrios pertenecientes AZEA<sup>27</sup> más peligrosos del sur occidente de Quito. Pero estos a su vez son sectores de la población de amplia participación social y con referentes organizativos anteriores a la colonia y un bagaje cultural insospechable<sup>28</sup>, con oficios y haceres de ladrilleros, vendedoras ambulantes, albañiles, ladrilleros, jornaleros, costureras, preparadoras de comida, músicos, venta de verduras y etc.

De esta manera podemos entender cómo el espacio urbano forma un actor y con él una política de la exclusión sobre un grupo llamado los/as pobres, los/as violentos de los barrios indígenas y mestizos de la Magdalena y Chilibulo.

---

<sup>26</sup> Diario Metro Hoy de circulación gratuita. Sistema Trolebus. Quito. Noviembre 2009.

<sup>27</sup> Administración Municipal Sur Eloy Alfaro, organizada por 47 barrios.

<sup>28</sup> Yumbada de la Magdalena, danzantes, músicos albañiles y varios gestores culturales.

## **CAPITULO II LOS YUMBOS Y LA FIESTA URBANA**

### **2.1 Yumbos y localizaciones históricas.**

Destacaremos en primer lugar el hecho de que el grupo étnico ecuatoriano al cual nos vamos a referir en las páginas siguientes, tuvo movilidad de ascenso por los valles fluviales hasta las llanuras y por las estribaciones andinas que se hallan por encima de esas elevaciones desde los Andes hasta la costa litoral ecuatoriana. Los límites septentrional y meridional del área que estamos tratando de delimitar son relativamente imprecisos y dependen, en parte, de la información que dispongo; como estudios clásicos y contemporáneos referidos a la distribución de grupos indígenas en conexión Sierra y Costa ecuatoriana. Esos estudios son los de J. Jijón y Caamaño (1941), Carvalho-Neto (1.964), (Ronald Lippi (1.998); F. Salomon (1997); A. Costales (2002) y H. Jara (2.006).

La provincia de los Yumbos, llamada así en las primeras actas del Cabildo de Quito, se ubicó en un territorio que va más allá de las parroquias estudiadas y que pertenecen al D.M.Q. En efecto, la descripción más antigua sobre esta etnia, (Cabello Balboa, 1.583) estableció que los yumbos habitaron en un territorio que se extendía desde Lita y Atacames en el norte, hasta Sigchos y Quito en el sur, particularmente en las áreas que hoy conocemos como ceja de montaña o estribaciones andinas. Los asentamientos o aldeas de esta cultura fueron identificados con topónimos como: Nanegal, Pacto, Guallea, Mindo, Cachillacta, Bolaniguas, Cocaniguas, Nono, etc.; nombres de pueblos desaparecidos unos, y otros que aún se conservan en la geografía actual en el Distrito Metropolitano de Quito.

Las pruebas de campo aportadas por Ronald Lippi (1.998) y los datos etnohistóricos de Salomon (1.997) y Costales (2.002) establecieron la existencia de varios asentamientos en el territorio Yumbo, que no solo compartieron el paisaje y los recursos naturales, sino también unos comportamientos culturales bastante parecidos a varios señoríos étnicos locales.

Para Frank Salomon, existen dos ámbitos o regiones dentro del territorio yumbo:

[...] la región norteña Yumbo (A) está formada por las cuencas de los ríos afluentes al río Guayllabamba, mientras que la parte sureña (B) desagua en el río Blanco y sus afluentes. La región Yumbo en su totalidad y gran parte de la región Nigua fue circunscrita por estos dos

sistemas fluviales que al unirse forman el río Esmeraldas (Salomon, 1980: 110-111).

Según, lo citado, a los yumbos se los ubica en las laderas occidentales de los Andes por detrás del volcán Pichincha y en la ceja de montaña occidental, cubierta de un bosque tropical húmedo.

Las concentraciones de población, poblados o llajtakuna, como los quiere llamar Salomon, son numerosas en ambas regiones:

En la zona norte de los Yumbos mencionamos: Cachillacta, cerca del Guayllabamba; Alambi, junto al río del mismo nombre; Nanegal, en el lado occidental del río de ese nombre y Gualca. Al oeste de Gualca. Las aldeas principales de la región sur de los Yumbos serán: Mindo, más allá de la confluencia de los ríos Mindo y Saloya; Topo en la orilla del río Tofo; Cansacoto detrás del pico Cutuglagua; Zarabulo, en el río del mismo nombre; Alorquí, y probablemente también Jitán, Embitusa y Nappa. (Salomon, 1980: 114-116).

#### Yumbos de Nanegal



Imagen: Yumbos del pueblo de Nanegal en el Distrito Metropolitano de Quito.  
Foto: Archivo FONSA (1920).

### **2.3 Incorporación de los yumbos a la ciudad.**

Se conoce que los indios yumbos del noroccidente de Quito, fueron conocidos e incorporados a la administración del Cabildo desde 1534, cuando la autoridad ejercía su

gobierno en los pueblos de las cinco leguas de la ciudad. Desde entonces, los yumbos fueron identificados como mercaderes entre la montaña subtropical y la Sierra; eran los encargados de transportar: oro, algodón, tejidos, pita y frutas tropicales para consumo de los pueblos andinos de Quito.

Desde los tiempos de la colonia temprana, los yumbos y su hábitat fueron descritos y analizados por innumerables cronistas, misioneros y autoridades coloniales. Su imagen y representación apareció en los diarios de viajeros del siglo XIX, en las primeras geografías del Ecuador, como la de Villavicencio y Wolf, hasta que por las erupciones del volcán Pichincha fueron obligados a abandonar su territorio. Algunos de estos pueblos desaparecieron bajo el peso de los acumulamientos de arena y ceniza, otros, probablemente se trasladaron más hacia el occidente o al sur.

En efecto, por los investigadores Salomon, Jara, Isaacson (1979-1984) y las del equipo consultor del Fondo de Salvamento Municipal (FONSAL, 2001-2004), nos hacen conocer que en esa zona de vida hubo asentamientos desde hace 3.500 años aproximadamente, registrándose materiales culturales del período formativo (2.000-500 A.C.), y los correspondientes al pueblo Yumbo, del período de integración (800-1.660 D.C.). Tales hallazgos sustentaron, precisamente, la emergencia de un nuevo concepto histórico de la zona, hoy denominada “subtrópico quiteño”.

Con las erupciones del Pululahua (450 A.C.) y del Pichincha (1.660 D.C.) desalojaron a esos pueblos de sus hábitats originales; pero hasta hoy existen vigorosas huellas étnico-culturales de los Yumbos a través de rituales como la yumbada, que anualmente escenifican y dramatizan a sus descendientes tanto al norte y sur de la ciudad de Quito.

Investigaciones contemporáneas muestran a los yumbos como una sociedad caracterizada por una antigua interacción con el espacio andino, importantes vínculos comerciales con todos los pueblos que confluían en Quito y una rebeldía al sometimiento colonial.

El historiador ecuatoriano Jorge Trujillo sugiere:

[...] que la Yumbada pudo haberse originado en la llegada a Quito en 1.654 de una expedición que había partido de Maynas, región amazónica actualmente ubicada en Perú, y que estaba compuesta en su mayoría por indios “xeveros”, al mando de un soldado y un sacerdote. La comitiva fue honrada en Quito por haber culminado exitosamente este azaroso recorrido, los indios realizaron la confirmación con los jesuitas y los habitantes de la ciudad obsequiaron regalos y viandas a sus huéspedes durante su estadía. (El Comercio, 2008).

Durante la colonia se recalcó el término genérico de yumbos para referirse a indios provenientes de zonas tropicales y subtropicales al oriente y al occidente de Quito, quienes en realidad pertenecían a diversos grupos étnicos y culturales. En el recorrer del tiempo se definió al pueblo yumbo como una cultura atrasada, tribal y mágica.

Como así nos ratifica un vecino de la Magdalena:

[...] A la edad de 5 años, en el año 1943; los yumbos hacían espantar a los jóvenes del barrio. Los padres jesuitas estuvieron primero en la administración la iglesia y convento de la Magdalena y luego los padres Josefinos. Los jesuitas venían de paseo a la Magdalena desde Archidona. Se decía que “llovía mucho” cuando los yumbos llegaban a la Magdalena y salía el sol cuando los yumbos se iban”. Algunas mujeres sirvientes yumbas acompañaban a los religiosos en la cocina [...] (E: F. Chinchín, 2010).

La presencia de los yumbos en Quito es milenaria, alimenta incluso todo una gama de rituales populares que persisten en la ciudad colonial. La yumbada es un legado que generaciones de familias han transmitido a sus descendientes, como lo relata René Lugmaña (2009) del barrio Marcopamba, actual cabecilla de la yumbada, quien heredó este rol simbólico del padre, y del abuelo, que a su vez se inició muy pequeño en esta danza ritualística.

A grandes rasgos, la yumbada es una fiesta de tres días que inicia el repaso de los voluntarios que participarán en la celebración, y que se extiende por tres días plenos de danza, música, granos tiernos de reciente cosecha y bebidas espirituosas. Con su tambor, su pingullo (instrumento de viento) y sus ritmos característicos, la yumbada da fe de un proceso de continuidad cultural que ha superado los siglos y las transformaciones sociales.

#### **2.4 La yumbada en los espectáculos.**

Emplazo y llamo la atención cuando se trata de interpretar y representar los datos arqueológicos de los Yumbos, sin duda hay que hacerlo en un contexto antropológico que responda al tiempo y espacio de procedencia de las evidencias de los grupos y, relacionarlos con los existentes si los hubiese. Intentar hacerlo de otra manera, definitivamente conduce a distorsionar y sobredimensionar lo monumental y lo representado.



A manera de ejemplarizar lo anterior, describo cuando la Administración Municipal La Delicia del D.M.Q (2.008) inauguró el Museo de sitio de Tulipe (Piscinas de la cultura Yumbo) y como una forma turística reinventó el evento cultural ceremonial en Tulipe, denominada la Ceremonia del Mushuc Nina (Nuevo fuego) el 20 marzo<sup>29</sup>. A continuación describo lo suscitado:

[...] Antes del medio día las primeras personas en ingresar fueron la Fundación de Taitas y Mamas Yachak del Ecuador (FUTMYE); ellos sacaron de sus maletas “herramientas”,<sup>30</sup> al momento arribaron la Yumbada de Cotocollao, el público y las autoridades. Observé la angustia y desesperación del arqueólogo Holguer Jara, al instante que los shamanes de FUTMYE se disponían a bajar a las piscinas arqueológicas. Jara mencionaba: por favor, no muevan las piedras y para que no produzcan daños en el sitio... y todo con precaución...

Al final los coordinadores del sitio arqueológico recomendaron que el evento debía realizarse en uno de los corredores de las piscinas... Los de FUTMYE representados en el taita Franklin Columba<sup>31</sup>, en un micrófono inalámbrico mencionaba sobre la celebración del sol recto; la época de granos verdes y las armonías... Columba ratificaba como herencia propia la cultura de los yumbos como “símbolo de la identidad nacional”, mientras tanto, la Yumbada de Cotocollao danzaba alrededor con el sonido de un tambor[...].

(Freddy Simbaña. Diario de campo, 2008).

En conversación con funcionarios municipales conocí que la FUTMYE fue contratada por la municipalidad y en mutuo acuerdo ponían la fecha de la entrega del RUC (Registro único de proveedores) y factura por los servicios ofrecidos. Además, varios shamanes no supieron sobre los yumbos y en el lugar que se encontraban, solo fueron convocados por Taita Columba, afirmaban. Además, pude observar poca asistencia de pobladores locales. La inauguración de Tulipe fue cubierta por diversos medios de comunicación e información.

---

<sup>29</sup>En el año 2008, fui invitado por FUTMYE al museo de sitio Tulipe

<sup>30</sup> Lanzas, coronas de plumas, collares, colonias y demás accesorios de los shamanes.

<sup>31</sup> Presidente FUTMYE. Taitas y Mamas Yachak de Ecuador. Ex Asambleísta alterno de Pichincha por movimiento político Alianza PAIS. Actual Subsecretario de tierras en el Ministerio de Agricultura (2011).

### Celebración del Sol Recto



Imagen: Celebración del Sol Recto en el sitio Arqueológico de Tulipe.  
Foto: Archivo Particular (2008).

Quito y su distrito metropolitano tienen sitios monumentales iguales o más importantes que Tulipe, que lamentablemente permanecen abandonados y sin adecuada conservación. Grandes recursos económicos, exageradamente puestos en Tulipe, pudieron haber sido invertidos equitativamente en materia de otros patrimonios.

Producto de la presente investigación siento, más bien, la necesidad de conectarme sensiblemente con la cultura yumbo, y no de vivirla como referente genuino de antigüedad arqueológica o idealizada. No de verla como cultura del “otro”, sino como vínculo de identificación de un “nosotros”; sus relaciones y mecanismos y tensiones de los yumbos en la fiesta de barrio al sur del Quito metropolitano.

#### **2.5 La fiesta barrial.**

La fiesta barrial sirve como elemento para comprender a las culturas ecuatorianas. Hay que indicar que en muchos aspectos el ciclo anual, en el barrio la Magdalena, se orienta alrededor de la llegada de la fiesta de la Navidad en cada nuevo periodo.

Las festividades (cualquiera que sea su tipo) son una forma primordial determinante de la civilización humana. No hace falta considerarlas ni explicarlas como un producto de las condiciones y objetivos prácticos del trabajo colectivo, o interpretación más vulgar aún, de la necesidad biológica (fisiológica) de descanso periódico.

Las festividades siempre han tenido un carácter esencial o un sentido profundo, han expresado siempre una concepción del mundo (...) La fiesta tiene siempre una relación profunda con el tiempo.(...) Además las fiestas, en todas sus fases históricas, han estado ligadas a periodos de crisis, de trastorno, en la vida de la naturaleza, de la sociedad y del hombre. La muerte y la resurrección, las sucesiones y la renovación constituyeron siempre los aspectos esenciales de la fiesta. (...) (Bajtín, 1987:14)

De lo antes mencionado, comprendo que la fiesta crea o quiere crear sociedades momentáneas; pero estas personas también podrían ser unas perfectas desconocidas hasta entonces; gente que gracias al nexo festivo pasan a sentirse unidas por vínculos temporales. Asimismo, la fiesta establece, sanciona o renueva un compromiso entre individuos o grupos. Además, señala ritualmente un pacto explícito o apenas sobreentendido que opera en un microambiente generado por el hecho festivo.

Para Pujol (2006), la fiesta no siempre se lleva a cabo en clave armónica y pacífica:

[...] bien al contrario, en no pocas las fiestas sirven para que afloren las contradicciones y los antagonismos, el fondo de lucha y de conflicto que en condiciones cotidianas apenas llega a vislumbrarse.  
(Pujol, 2006:38)

El autor nos confirma que en la arena festiva resulta adecuado examinar cuáles son las relaciones de poder en una sociedad, cómo interactúan principios ideológicos, concepciones del pasado con proyectos del futuro que por definición son incompatibles y que conviven posponiendo su permanente tendencia al enfrentamiento.

Así como para Galo Ramón (1.993) la fiesta barrial en Quito, es el gran sintetizador de diversas supervivencias vigentes:

[...] La yumbada... que nos habla de las tierras de ceja de montaña, que rememora la complementariedad agrícola. El poder shamánico adjudicado al Yumbo en las yerbas sagradas. El ritual se modifica y sobreviene la competencia entre el poder shamánico y el poder cristiano que aparece como un poder civilizador. (El Comercio, 1993).

En la fiesta barrial se configura la concepción mágica por un lado y los modelos civilizadores vigentes confrontados entre sí.

Un punto de vista similar implicaría resaltar como algunos autores han caracterizado a la fiesta:

[...] viendo las fiestas como marco de la intensificación de las instituciones paradójicas-órdenes que ordenan desobedecer-, ámbitos privilegiados en los cuales se comprueban el funcionamiento esquizofrénico de toda sociedad, a través de mecanismos de mantenimiento del orden que no siempre tienen garantizada su eficacia reguladora. (Gil Calvo, 1991).

Nos haría comprensible entender por qué tan a menudo las fiestas pueden provocar repentinos y no previstos momentos de aceleración del núcleo violento de la cual estaban hechas, como en el caso de fiestas que pueden pasar de las agresiones

simbólicas entre segmentos sociales enfrentados ritualmente a formas de violencia real; lesivas contra cuerpos, propiedades o identidades; al estilo de peleas entre celebrantes o las agresiones reales o simbólicas que pueden sufrir los visitantes, actores o familias espectadoras y curiosos, fuerza pública en la escenificación festiva.

Así, como lo menciona el autor Girard (1.972) sobre los grupos enfrentados ritualmente en las fiestas:

Junto al dolor, la sangre es un componente principal dentro de esta estética sacrificial [...] Cuando constata que de las dos naturalezas de la violencia, la sangre ilustra la tendencia hacia el beneficio, hacia la purificación del rito (Girard, 1972: 37).

Este análisis del autor Girard, lo correlacionamos con las diversas historias del Pase del Niño de la Navidad en el barrio La Magdalena, llena de muestras de este fácil tránsito de la fiesta a la gresca colectiva. La historia festiva de las últimas décadas en la Magdalena, por ejemplo, es una prueba de hasta qué punto fue inevitable que los festejos populares católicos finalicen anualmente en una agudizada violencia colectiva. La danza de la yumbada es una manera de explicar el caos en orden, de tolerar el sufrimiento. Y repensado que en la religiosidad popular no hay que separar lo económico, político y social en la comunidad barrial. Como tomaré el caso del segundo cabecilla “la yumba Plomo” Jorge Chulca Tupaluisa.

FS: ¿Cómo se inició en la yumbada?

JCH:[...] Son 25 años que yo he bailado y no me puedo olvidar..essaa.. Qué esa fue una tradición que un hermanito mío que falleció también a raíz de él, también me enamoré más de esas fiestas o sea conocí más a fondo pero más le agradezco a mis abuelitos que ellos fueron los primeros que me integraron al grupo o sea me dijeron que baile, que ahí hay todo, hay comida [...]

FS: ¿Por qué le dicen a usted “el plomo”?

JCH: A mí me dicen el plomo porque francamente mi abuelito soplabo duro el trago y le gustaba el trago, él se murió por el trago, mi abuelito y cómo decir esa herencia quedó restablecida en mi papá, mi papá también ha seguido ese camino de mi abuelito, él sino toma un día se enferma, él toma todos los días, a esa raíz, nos dicen a nosotros los plomos ...

FS: ¿Cuál es la mejor fiesta o como mide que un prioste es bueno o regular?

JCH: [...] Nosotros medimos y le valoramos al prioste siempre y cuando haya una capacidad en comida y en recuerdos. [...]a veces venían unos niños (Jesús) con unos canastitos daban recuerdos, otra cosa, a veces también daban así como le digo fundas de caramelos y pañuelos para los danzantes...

FS: ¿Qué demuestran o significan sus cicatrices en su cuerpo?

JCH: Ah... <yo> como le puedo decir que en el mundo que yo conocía, la gente en este mundo es trago, droga, alcohol, viva la fiesta. [...] Dios sanó mi corazón y le agradezco...<o>. [...] Mi señor lindo poco a poco me ha sacado de todo esos vicios, a mí me gustaba la droga, me gustaba el alcohol. Yo no podía vivir sin eso. [...] llegaba con 5 dólares diarios a maltratar a mis hijos a pedirles que se vayan, que me compren droga... [...] le pasé a maltratar a mi mujer a mis hijos, me cogía cosas de mis hermanos, me cogía alguna prenda de vestir para el vicio [...] Ahora estoy en proceso de cambio.

FS: ¿Por qué el barrio Marcopamba es más conocida a nivel de yumbada mejor que otros barrios?

CH:... Porque es que en Marcopamba nacieron los viejos yumbos o sea ahí desde salió la tradición de los yumbos. Ahí bailaban los abuelitos de mi abuelitos... [...] los yumbos nacieron en Marcopamba, ellos formaron ahí la yumbada...

FS: ¿Ha existido rivalidad entre los demás barrios?

[...] Creo que sí desde peleas y discusiones...Unos tomaditos hacen quedar mal a la tribu decían ah... Se enojaban porque se les decía aquí nació la yumbada, aquí de Marcopamba, fuimos los primeros

FS: ¿En la fiesta hay mucho alcohol?

JCH: Claro en la fiesta siempre hay alcohol, chicha lo que más hay, es chicha y siempre el trago. Trago en quichua se puede decir el chuscapuro y se entiende igual Imachuticangui, quiere decir es que como estás, ¿cómo has pasado? I manallacangui, ...

FS: ¿Por qué los últimos priostes están diciendo que no baile Marcopamba, argumentan que cuando están con los trajes de yumbos se cogen tortillas, que cogen de aquí y por acá sin pagar?

JCH: [...] como decir no, o sea había gentes o sea que venían de otros lados primos y sobrinos y se prestaban la wincha (corona), no era culpa de la tribu, porque prestaban y se iban para amontonar diciendo que son yumbos personas de otros lados quienes venían y se iban robando. Así a veces tortillas, las colas en las tiendas, iban cogiéndose diciendo que son de los yumbos. [...]En Marcopamba, dicen hay muchos yumbos que son ladrones.

[..] Le digo hay personas que vienen de otro lado y se meten y roban y culpan a la comparsa, dice vea los yumbos son algunos, los yumbos van cogiendo una papaya, una mano de plátanos, unos aguacates, unos tomates unas paiteñas, unas zanahorias...

FS ¿Cuál es su oficio y trabajo en este momento?

JCH: Soy cargador de materiales petros, material de construcción en arena, ripio, ladrillo, polvo azul lo que es cemento bloque, bloque prensado y basílica, andamios, tejuelo y tejas.

FS: ¿Cuántos días a la semana trabaja?

JCH: Yo trabajo 6 días hasta las 3 de la tarde los sábados de lunes a viernes a sábado. Entro a las 6 y media de la mañana y salgo 6 de la tarde de aquí de mi puesto de trabajo, en esta esquina...

(E: J. Chulca, 2010).

Lo que nos interesa aquí es reconocer cómo la yumbada se ha convertido en un marco para dramatizar las tensiones reales pero, eso sí, en la escenificación de una falsa muerte pública, desorden programado en gran medida, para que emerjan las tensiones entre segmentos sociales y comunidades incompatibles o antagónicas.

Las fiestas no se limitan, siguiendo a Geertz (1.987) y Zulaika (1.992) a ser modelos de la realidad social, sino que son, sobre todo, modelos para esa realidad social, de la cual son a la vez el mapa y la brújula.

Recordemos la tesis central de Geertz (1.987) sobre las peleas de gallo en Bali, en la cual relataba cómo ciertas celebraciones no sólo utilizan el miedo, la excitación, el placer..., antes sirven para recordar que es de estas emociones que la sociedad está hecha y que son estos sentimientos los que permiten a la sociedad estar cohesionada y unidos así sus componentes y actorías.

Las fiestas serían entonces recursos culturales al servicio, designada por Geertz (1.987) como la educación sentimental de los individuos. Esto implica que los sentimientos escenificados en las fiestas son la materia prima de la cual se nutre la vida social.

Entonces, la fiesta en la Magdalena tiene una función educativa y socializadora dibujada en los rituales que no es sólo posicional (relación a los demás) y conductual (comportamiento); sino que también es emocional, es decir, relativa a cuáles son los sentimientos de cada individuo; tiene que acumular, respecto de las distintas circunstancias que presenta, su existencia sociocultural en el mundo urbano.

En resumen, todas estas características han hecho de la fiesta un terreno propicio para el descubrimiento de las dialécticas políticas y las correlaciones sociales de poder en un campo de batalla ritual en el cual se rozan o chocan valores dominantes y sus respectivas oposiciones.

La fiesta de la yumbada genera cualidades como espiral para la dramatización de momentos de ánimo, el escenario y espacio, nunca dejaron de ser de la calle, la plaza, el parque, la intemperie bajo la cual la yumbada ha podido existir, vivir, morir y volver a nacer.

## La yumbada callejera



La yumbada es una danza ritual indígena y mestiza transmitida de generación en generación, es un ritual público. Es callejera, se aprende y se representa en la calle.

La fiesta en el barrio urbano de la Magdalena ha perdurado como un artefacto de expresión y acciones sociales, un dispositivo de memoria donde vemos desplegarse modelos de acción colectiva y la dramatización de las emociones y sentimientos que alimentan la vida social barrial.

La fiesta todavía es un instrumento que permite a una sociedad, urbana e hipercompleja, existir como algo más que una entelequia y existir, además, reclamando y obteniendo el derecho a usar intensivamente su espacio natural, que son los exteriores cotidianos donde la gente se encuentra: la calle y la plaza. (Pujol, 2006:39).

Con este antecedente podemos afirmar que en el Quito metropolitano moderno las fiestas aún sirven para aquellos que viven juntos, en unas mismas coordenadas de tiempo social y espacio, que hacen posible sus convivencias, a pesar de todas sus negaciones y antagonismos.

Cuando nos referimos o hablamos de lo urbano no se trata tanto de una estructura más o menos grande de calles, veredas, parques y plazas frías; sino de una muchedumbre humana inagotable o un cierto tipo de edificios, conjuntos residenciales o un mercado inmobiliario.

Por el contrario creo que lo urbano es más bien una cualidad de la socialización y emergencia comunicativa contemporánea en continuo avance hacia espacios sociales, locales-globales. En definitiva, propongo pautas primarias para abordar el lugar del

ritual de la yumbada en los contextos donde, en apariencia, se dijo que se están debilitando o disminuyendo varias expresiones culturales en la ciudad.



## **CAPÍTULO III**

### **RITUALES DE AUTOIDENTIFICACIÓN EN LA CIUDAD**

#### **3.1 Autoidentificación indígena Quito.**

Este segmento propone una inmersión sobre algunos de los procesos de auto identificación que viven los indígenas y mestizos de la ciudad de Quito del siglo XXI.

Hablar de indígenas de Quito, de los indios o naturales de la Magdalena, es solo una formalidad, un hito creador para reclamar historicidad y pertenencia a un pasado que no ha sido reconocido en la historia oficial, que reclama su espacio en la memoria, destino y planificación de la ciudad metropolitana.

[...] Esto simboliza que nunca han dejado de existir como pueblos originarios bajo un continuum que recientemente empieza a reconocerse en la historia de América Latina, bajo lo que hemos denominado en las ciencias sociales como procesos de etnogénesis que propone [...] algunos de estos grupos han perdido su continuidad de identidad e irrumpen en la realidad de la ciudad, reclamando la adscripción a grupos étnicos desaparecidos de la historia, es decir, que no han mantenido su identidad desde el pasado prehispánico. (Gómez, 2009)

Varios grupos de indígenas y mestizos metropolitanos reproducen sus culturas, su identidad étnica y a partir de ella, generan reivindicaciones y demandas de reconocimiento en el D.M. de Quito.

Los indígenas urbanos de la Magdalena prácticamente han desaparecido del registro histórico de la ciudad, para reaparecer luego, reclamando una identidad que para ellos nunca dejó de existir.

Fruto de la resistencia y lucha del movimiento indígena ecuatoriano por encontrar salidas a los diferentes problemáticas sociales y por la frecuente inestabilidad gubernamental durante décadas en el Ecuador, esto originó los cimientos para el surgimiento de pueblos, organizaciones y movimientos apoyados por un marco normativo local, regional e internacional que apoyó las minorías étnicas discriminadas históricamente que permitió entre otras, el surgimiento de nuevas denominaciones y autoidentificaciones del tema indígena urbano en algunas ciudades metropolitanas latinoamericanas.

Para iniciar la caracterización de los rituales de la autoidentificación, primeramente localizaré el debate desde los procesos organizacionales y actorías de lo étnico y mestizo en lo urbano y sus representaciones en la ciudad de Quito.

La gestora cultural, quien actualmente trabaja en la municipalidad de Quito, Ayme Quijia Luguaña perteneciente a la parroquia rural de Nayón de Quito, nos permite indagar varias relaciones entre lo rural y urbano:

- FS: ¿En donde vive y cuál es la actividad que realiza en su parroquia?
- AQ: [...] Pertenezco a la parroquia de Nayón es una parroquia se puede decir parte del pueblo Kitu-Kara. Realizo actividades dentro de la parroquia lo que es gestión cultural promoción cultural con grupos culturales, también trabajo con grupos de padres en lo que es generar espacios de fortalecimiento identitarios. Aquí, en el municipio de Quito trabajo como promotora cultural dentro de los procesos actualmente de procesos urbanos dentro de lo que es el centro histórico.
- FS: ¿Qué es el Pueblo Kitu-Kara (PKK)?
- AQ: El PKK se puede decir que es nuestro pueblo originario de las poblaciones antiguas y originarias de este distrito. No del centro de la ciudad el que está aquí presente sino el que está alrededor de la ciudad. El que estamos en los flancos en las laderas en los sitios que denominamos fuera de la ciudad, los sitios rurales [...].
- FS: ¿Qué sería la ruralidad desde su punto de vista?
- AQ: La ruralidad es aquella persona o poblador que se auto determina parte de una tierra, dueño de una tierra, de un proceso social histórico, dueño de un proceso social agrícola que tiene relación con la naturaleza que tiene relación todavía con determinados valores hablemos valores de solidaridad de reciprocidad donde la vida comunitaria todavía aún persiste hablemos de aquellas personas que todavía tienen el conocimiento de los saberes ancestrales el conocimiento por ejemplo, de las actividades naturales del comercio, de los arrieros, ese entorno que todavía nos mantiene en relación con la naturaleza [...]
- FS: ¿Cómo se ha definido o se autodefinido indentitariamente?
- AQ: Yo me auto determino indígena parte del PKK perteneciente a la parroquia de Nayón.
- FS: ¿Cómo diferenciaría usted, entre la identidad rural y la identidad urbana?
- AQ: La diferencia se puede decir en algo simple, el vivir en una parroquia es vivir en comunidad el vivir en la ciudad es vivir en individualidad. [...] en la ciudad no hay identidad, no hay unión. Es otro mundo urbano. Ni los grupos de danza andina pueden ponerse el “chumbí”-faja- al formarse los grupos de danza para bailar en una presentación. No hay identidad. Es otro mundo [...]
- (Entrevista con AyméQuijia, Enero, 2010).

Fue precisamente en ese otro mundo urbano donde me propuse identificar la posición de la yumbada, dentro de los discursos institucionales de identidad, violencia ritual desde lo cultural; la economía política de ciertos miembros de la yumbada y los efectos en la comunidad indígena y mestiza urbana pobre, circunscrita en el sur centro de la ciudad de Quito.

Para esto me propuse describir de forma moderna<sup>32</sup> a dos grupos principales en proceso de etnogénesis en el D.M. de Quito, y otro grupo de cotidianidad “natural”, todos ellos de un mismo tronco familiar pero diverso en acciones, interés y representación:

### **3.2 La Nación Quito.**

Son un grupo de personas ex militantes de organizaciones y movimientos de izquierda, habitantes de parroquias rurales, historiadores autodidáctas, autodeterminados y definidos como Nación Quito<sup>33</sup>. Quienes replican textos del historiador y sacerdote Juan de Velasco y para su legitimación difunden de forma pública la existencia del “Reino de Quito”.

Son una organización de hecho que cuestionan la lengua kichwa (por ser conquistadora) pero reivindican nombres, apellidos y designaciones lingüísticas y toponimias de la región antes de la llegada de los Incas.

Ellos causan fricciones con las organizaciones indígenas de la ciudad y organizaciones nacionales como la CONAIE<sup>34</sup> y FENOCIN<sup>35</sup>, debido a que en varios intentos la Nación Quito acudió al CODENPE<sup>36</sup> para solicitar la legalidad o representación de sus estatutos de esta nación, pero los resultados fueron negativos.

Para aproximarnos al pensamiento de la Nación Quito acudimos al fundador y mentalizador de los Quitus, en una conversación con Luis Zhuño (64 años), nos expresa:

FS: ¿Quiénes pueden ingresar a la actual Nación Quito?

LZ: [...] La nación Quito tiene un parentesco y una raíz. Primero la Nación Quito es sanguínea con los apellidos Tupiza, Gualoto, Quilumba y otros. [...]

FS: ¿Y si los apellidos han cambiado en estos cientos de años?

LZ: Bueno, lo más importante es la sangre de Rumiñahui y Atahualpa [...] vigente en nuestra sangre.

FS: ¿Y quiénes son los Quitus?

---

<sup>32</sup> Para este propósito enunciaré categorías étnicas todas ellas producto de la modernidad en la ciudad de Quito. Como son la Nación Quito, Pueblo Kitu Kara o Nación originaria Kitu Kara y población Care-Quitu.

<sup>33</sup> Grupo liderado por Luis Zhuño historiador autodidacta oriundo del Cañar y José Pulupa, funcionario municipal, nativo de la comuna de Oyacoto al norte de Quito.

<sup>34</sup> Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador.

<sup>35</sup> Federación nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras del Ecuador.

<sup>36</sup> Consejo Nacional de Desarrollo de la Nacionalidades y Pueblos del Ecuador.

LZ: Son los obolengos reunidos. Somos un grupo de vanguardia y de élite. De nobleza de pureza de sangre de primos y de parientes, hermanos.

FS: ¿Es usted Quito?

LZ: Yo soy Quito, trabajo en una institución que creamos que se llama el Instituto Científico Quito y mantengo varios secretos en la comunidad de Cocotoc. Soy muy crítico de la CONAIE, quienes no reflejan nada. Tienen diputados, presidentes pero a lo hispano.

FS: ¿Existe reconocimiento de CONAIE y de CODENPE hacia la Nación Quito?

LZ: Nadie nos identifican, las evidencias arqueológicas y paleontológicas están en el territorio. No nos quieren reconocer pero no nos importa seguimos con nuestros principios. (Entrevista con Luis Zhuño, Marzo, 2010).

En entrevista obtenida con Pedro Pulupa (48 años) fundador de la Nación Quito de la comunidad de Oyacoto, de la Parroquia de Calderón nos explica:

FS: ¿Quiénes son los Quitus?

PP: [...] Los Quitus tanto a la información de bibliotecas, museos y conventos, iglesias existen muchas diferencias. Pero en caso concreto, es el testimonio de mis tatarabuelos de nuestra descendencia de quienes somos ...

La cual hoy nuestros padres que tienen la edad de 70 años[...] Quienes confirman los datos escritos por los escribanos de esa época y contemporáneos de los historiadores que datan. Basándonos en eso nosotros hemos iniciado la conformación de la recuperación de la identidad de la Nación Quito. Debido a que no existe interés por parte de los poderes del Estado. Es por eso que de una comunidad estamos empezando a descubrir nuestra propia identidad.

FS: ¿Desde cuándo inició la recuperación?

PP: Desde el 2.005, como nacionalidad Quito. A pesar lo que dice la historia que no puede crearse una nación dentro de otra nación en una república [...]

Por tal motivo debemos comenzar desde las bases, iniciar a capacitar con talleres, simposios, a través de afiches...

FS: ¿Ustedes son Quito o Quito Cara?

PP: Nosotros somos Quito. ¿Cuál sería la diferencia? Hay que revisar la historia y sacar los documentos existentes donde nosotros y desde mis padres y tatarabuelos tenemos una escritura desde 1.549, donde ya la colonia estaba asentada, donde manejaba la Real Audiencia de Quito. Hay muchas cosas que tenemos que discutir y sacar a la luz y hacernos conocer. Hay planos en la época de la colonia donde hay hitos, donde están los territorios, donde están conformados.

FS: ¿Quiénes son los Quitus en el DM de Quito?

PP: No, es más inmenso, si nos vamos a los libros, inclusive tenemos mapas desde donde a donde es nuestro territorio que no tienen nada que ver con el incario, lastimosamente la historia que con la invasión de los incas se hizo una sola como

Tahuantinsuyo, el último monarca de Atahualpa y todas esas cosas hay que seguir recuperando.

FS: ¿Cuál sería el lenguaje o idioma de los Quitus?

PP: El lenguaje es el idioma chachipano, supuestamente de los Caras es el idioma Tsafiquí, pero hay nuestros padres que hablan el idioma quechua mezclado con el lenguaje Quito. Por ejemplo la palabra Pi es idioma Quito es agua, pero agua en Kichwa es Yaku, entonces hay mezcla y contradicciones, pero nosotros vamos a empezar a hacer la lengua fonética nuestra propia fonética. Pero sabemos que una etnia de aquí del Ecuador que en estos momentos están hablando. Y hemos hecho consulta con ellos y hemos dicho tradúzcame y ellos nos han traducido lo que estamos hablando.

FS: ¿Los Quitus se relacionan entre ellos mismos o establecen parentescos con otras poblaciones?

PP: Los Quitus somos los mismos. Es la unión sanguínea por ejemplo, yo tengo una hija que se casó con un Simbaña y los Simbañas desde muy jovencitos buscan casarse con otra familia Tupiza o Quilumba, se va mezclando entonces la unión sanguínea dentro del distrito.

(Entrevista Pedro Pulupa, Abril, 2010).

### **3.3 El Pueblo Kitu Kara.**

Son activistas indígenas de las parroquias rurales de Calderón y de la zona norte de Quito. Ex militantes del Federación de Pueblos de Pichincha, Pichincha Riccharimui y ex trabajadores de ECUARUNARI, el CODENPE (Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades Indígenas del Ecuador) los reconoció como pueblo indígena en agosto del 2003. El pueblo Kitu Kara tiene representación a nivel local, regional e internacional y trabajan en varios proyectos de reconstitución de los pueblos de Quito y Pichincha. Son una organización Jurídica filial ECUARUNARI-CONAIE.

Luego de un congreso de organizaciones en mayo del 2010, se autodenominaron Nación Originaria Kitu Kara.

## Nación Originaria Kitu Kara



Imagen: Ceremonia del Pueblo Kitu Kara en el III Congreso en la Parroquia rural de Puenbo. Mayo, 2010. Fotografía: Freddy Simbaña.

La organización del Pueblo Kitu Kara mantiene adagios por su carga ideológica, quizás por conveniencias políticas parecen encubrir los supuestos roles de inclusión que reivindica la dirigencia indígena y el status de indígena rural y campesino; pues el discurso de la inclusión no responde a las verdaderas cosmovisiones del conglomerado de las comunidades y organizaciones en proceso de autodeterminación o revalorización de las etnicidades de la ciudad o urbe. Así lo menciona en conversación uno de los líderes del pueblo Kitu Kara:

Lo urbano es incontrolable. Hay muchas familias que han caído en alcohol y la pobreza. Lo urbano no tiene identidad, no hay razón de ser. Estamos en peligro de que la ciudad venga hacia nosotros, lo urbano es problemas...  
(E: E.Tasiguano, 2008).

Varias representaciones visuales acerca de lo urbano se presentan en el video Muerte Urbana (2009) de Bladimir Amaguaña (Kitu Kara) de la Comuna de Llano Grande de la Parroquia de Calderón, en donde se representa en video a una persona alcohólica llegando con una botella de licor en busca de su hija, quien recorre sitios empolvados y retorna a su hogar, ahí aparece la ciudad enmascarada con forma de muerte.

En conversación sobre el proceso del Pueblo Kitu Kara en el D.M. de Quito, Andrés Andrango Barahona, de la parroquia Calderón, representante al CODENPE, nos manifiesta:

FS: ¿Cuál es el proceso del Pueblo Kitu Kara?

AA: En la década de los 80 ingresé a formar parte de la Unión de Comunidades Indígenas de Calderón U.C.I.C. y en ese entonces nosotros estábamos participando directamente con la CONAIE, es así

que en el Segundo Congreso de la CONAIE en Cañar, nosotros participamos como U.C.I.C. de Calderón. Luego en el año 90, nosotros pasamos a formar parte de Pichincha RunacunapakRicharimui que en ese proceso pasamos prácticamente 10 años juntos y luego por las cuestiones de circunscripciones territoriales en el 2001, se forma la Federación de Pueblos de Pichincha donde nosotros participamos prácticamente hasta el año 2005. No hubo un acuerdo concreto con los compañeros de Cayambe y en el 2006, en nuestro Segundo Congreso en Collaquí decidimos no ser parte de la Federación de Pueblos.

FS: ¿Qué requisitos se necesita para ser Kitu Kara?

AA: Bueno, nosotros no hemos puesto requisitos al ingreso a la Nación pero sabíamos que habían compañeros que nos acompañaban y están con nosotros. Y por ese conocimiento nosotros entendíamos que teníamos que darles la bienvenida [...] por los proyectos han venido algunos compañeros pero igual han recibido los proyectos, avales y también no han vuelto asomar no...

FS: ¿Quiénes son los Kitu Kara?

AA: Bueno lógicamente, nosotros queríamos que sean parte de la identidad y que manejen el idioma pero es difícil porque nosotros como estamos más cerca a la ciudad hemos sido coartado por todo. [...] Nunca hemos puesto límites ni barreras para que puedan participar con nosotros.

¿Cómo se define el Pueblo Kitu Kara?

AA: Somos una nación originaria que tenemos un proceso histórico [...] (Entrevista Andrés Andrango, Abril, 2010).

### **3.4 Pueblo Care Quito.**

Es una designación temporal, pero no una clasificación usada en la construcción del conocimiento por el autor para designar a una población étnica y mestiza desvinculada de movimientos indígenas y movimientos urbanos progresistas de Quito.

Una población de barrios tradicionales e históricos con altos índice de violencia en la ciudad y agrupada en familias de comerciantes en mercados, plazas, vendedores/as ambulantes y hombres y mujeres con varios oficios tradicionales vigentes en Quito.

Es una población étnica y mestiza que sobrevive día tras día en la ciudad, olvidada de programas de fomento de la etnicidad, inclusión y derechos. Para motivo de la investigación relaciono a este grupo poblacional a la yumbada de la Magdalena.

Como reflexiones finales del proceso de auto identificación indígena en la ciudad señalo que hasta el año 2006, varios fundadores de las organizaciones Kitu Kara y Nación Quito desconocían la existencia de familias indígenas en los sectores urbanos de la

ciudad, para los dos grupos la ruralidad constituía un todo y no incluyó espacios o representaciones a grupos de la ciudad. La ciudad fue ajena a sus propósitos.

Para Gómez (2004) el pueblo Kitu Kara está conformado por élites indígenas rurales de Quito con cierta formación política:

De una parte, el proceso de etnogénesis del Pueblo Kitukara es definido desde arriba, por unas élites indígenas que deciden en el año 2001, crear las bases para iniciar un trabajo de recuperación de la identidad en las comunas de Quito; estas élites indígenas buscan favorecer sus condiciones de bienestar, pero con un alto grado de inclusión de su propia población. Esta diferencia es crucial, ya que siendo una élite, que como cualquier otra intenta favorecer sus propios ideales, logra integrar de manera parcialmente exitosa a las comunas, migrantes e indígenas urbanos del DMQ, algunos de ellos con una formación política que reivindica los derechos y la justicia social (Gómez, 2009)

Tanto los grupos auto identificados como la Nación Quito y Pueblo Kitu Kara son élites indígenas conocedores de temas históricos y políticos, donde podemos evidenciar varios discursos que defienden a “auténticos de pureza sanguínea” y “realeza pre inca” hasta proyectos de congelar a los indios en el tiempo; pero moviéndose entre y en la nación; es decir, a momentos están fuera y a momentos están en la nación, de ésta manera se respaldan en el CODENPE y buscan apoyos financieros estatales e internacionales. Ellos tienen proyectos de afirmación cultural y redefinición de identidad y reivindican ciertos derechos sociales y culturales en la ciudad.

Para los autores Jackson y Waren (2005) argumentan que los movimientos indígenas generalmente persiguen objetivos relacionados con la subsistencia e inclusión, pero a menudo tienen que basarse en la diferenciación cultural para ser escuchados. De esta manera la identidad étnica y la auto identificación se vuelven estrategias y conveniencias en la ciudad metropolitana de Quito.

### **3.5 Etnografía e investigación de co-labor.**

En sentido amplio la etnografía es una representación escrita de una cultura o de ciertos aspectos de una cultura, se diferencia de otras formas de representación porque su fin explícito es juntar la cultura y la experiencia del investigador entre sus miembros.

Para Van Maanen (1988) la etnografía es:

[...] elementos, cultura y trabajo de campo, son los que constituyen básicamente una etnografía, de esta estructura conceptual se derivan un sin número de problemas teóricos y metodológicos. Lo que se mantiene



es que la etnografía es la escritura acerca de una cultura dirigida a los miembros de otras (Van Maanen, 1988).

De esta manera la etnografía es un texto que contiene descripciones y explicaciones sobre la vida social de un grupo humano.

Desde ese punto de vista, la teoría etnográfica:

[...] es la posibilidad de poner a prueba herramientas conceptuales con el fin de comprender realidades de actores concretos, lo que valoriza a la etnografía en el quehacer de las Ciencias Sociales es que permite un acceso sistemático y disciplinado a procesos sociales fijados en tiempo y espacio por personas de carne y hueso (Becker, 1998; Andrade, 2002).

Desde esta visión el contexto etnográfico se construye con actores sociales que dan forma y sentido a las prácticas de sus vidas.

Para Lassiter (2005) la etnografía colaborativa es:

Una actividad ética y moral y, posteriormente, política. Lo colaborativo genera una compleja y siempre cambiante negociación entre los etnógrafos y sus colaboradores (Lassiter, 2005:79).

Entre acuerdos morales y negociaciones se tejen lazos de reciprocidad o aceptación implícita que cada parte que colabora está dispuesta y sabe aceptar las representaciones de los otros sobre sí misma.

Por lo tanto, en un proceso colaborativo en la yumbada, tanto el etnógrafo como sus colaboradores se consideran recíprocamente y están dispuestos a desarrollar un diálogo continuo que implica una concepción de responsabilidad moral compartida y recíprocamente constituida y construida.

### Investigación en co-labor en la Yumbada.



Imagen: (Investigador) Freddy Simbaña integrado en lo repastos de la yumbada en la fiesta de la Navidad en el Barrio Chilibulo. Foto: Archivo particular. (2009).

Para que eso sea posible, es necesario redefinir la etnografía colaborativa como:

Un diálogo horizontal y como una negociación constructiva que involucra al menos dos, y usualmente más, sujetos conscientes y políticamente significativos (Cliffort, 1998: 41).

Lo explícito en la etnografía son las experiencias compartidas y la inclusión de las múltiples voces del investigador/a y de sus colaboradores en el texto etnográfico en construcción que implican necesariamente adoptar un proceso multidimensional de representación que permita tomar en cuenta y representar las diferentes voces, cosmovisiones, perspectivas y expectativas de los actores/as que participaron en el proceso colaborativo.

Para Joanne Rappaport (2.007) define la colaboración en el trabajo etnográfico:

La colaboración convierte el espacio del trabajo de campo entendido como de recolección de datos en la co-conceptualización y co-teorización que tienen el potencial de crear nuevas formas de teoría (Rappaport, 2007: 7).

Desde este análisis se sume que la etnografía colaborativa es principalmente una actividad asumida en el campo y que el trabajo colaborativo consiste en algo más que escribir. Desde este punto de partida, lo que ocurre en el campo es mucho más que una recolección de datos, es un proceso de interpretación colectiva.

La antropóloga Alcida Ramos (2.007) llama la atención a enfrentar y a neutralizar la arrogancia occidental desde el quehacer etnográfico:

En su esmero por salvar a los “primitivos” del estigma de inferioridad acaban minimizando las especificidades culturales como si fueran proclamas de esa inferioridad. En lugar de enfrentar directamente la arrogancia occidental [...] algunos antropólogos metropolitanos prefieren cambiar de tema y descartar el estudio de las especificidades culturales como si ellas fueran las responsables de la producción del exotismo degradante. Cuando, en realidad, es la buena etnografía, canónica o no, la que tiene el potencial de neutralizar dicho exotismo al hacer inteligible lo inescrutable y recóndito o, al menos, despertar la conciencia de lo que no podemos alcanzar. (Ramos, 2007:236).

La autora nos propone que hay que revisar el papel de los etnógrafos tradicionales como una manera de abrirle espacio a las auto-etnografías. Se trata de cambiar la posición del etnógrafo académico de actor principal a actor secundario en la producción etnográfica.

Esto nos lleva a pensar que los etnógrafos/as en lugar de neutralizar directamente la “arrogancia occidental”, y algunos enfoques de estudio hacia las yumbadas en D.M. de Quito; han preferido alimentar el gusto por el exotismo transformándolos en anécdotas vacías y en trivialidades. La intolerancia étnica, el paternalismo y la sujeción cultural de los pueblos indígenas y mestizos urbanos le deben mucho a esos abusos verbales y escritos.

Entendida de esa manera, una etnografía voluntariamente colaborativa re-sitúa los pensamientos de los sujetos colaboradores y en lugar de considerarlos simplemente como datos etnográficos, los asume como formas paralelas de análisis, como aportes a la construcción del conocimiento pedagógico, sociológico y político.

De esta manera, el estudio de la yumbada y su violencia ritual, epistemológicamente, la concebimos y construimos como una investigación de co-labor como lo propone (Leyva, Speed, 2008:66). La co-labor en el ritual de la yumbada llevó a una práctica e interés de producir conocimiento que contribuya a transformar prácticas coloniales y paternalistas en los estudios de investigación, al entendimiento de las condiciones de presión, marginalización y exclusión de los estudiados y por otra parte a la elaboración de otros análisis académicos y saberes más profundos con base a la experiencia de co-labor.

Personalmente, creo que una de las maneras de hacer una etnografía colaborativa y activismo académico en esta construcción colectiva de conocimiento, es organizar y sistematizar la información recolectada tratando, en lo posible, de mostrar el mismo

respeto que me brindó la gente, la yumbada, mi familia, mis vecinos entre las que pasé gran parte de mi tiempo los últimos cuatro años.

Si bien el trabajo etnográfico colaborativo se realizó en la Parroquia La Magdalena y el Barrio San José de Chilibulo, la mayoría de hallazgos del capítulo se hacen extensivos a los demás barrios del sur occidente de Quito, debido a que en el plano institucional todas están organizadas y funcionan de la misma manera, según la red de parentescos.

Por ejemplo, el cabecilla de la yumbada, es René Lugmaña (Barrio Marcopamba-Dos Puentes), tiene a su sobrino a “el plomo” Jorge Chulca Tipanluisa segundo cabecilla (Marcopamba y Barrio San José Chilibulo) y a su compadre Ángel Lugmaña “Yumba Mayor” (Barrio Chilibulo); y a la vez tiene como compadre al síndico de la imagen y a su cuñada que posee una bodega de abarrotes (Viveres Puruncajas) y de esta manera, la red de parentescos se distribuye de forma progresiva en las parroquias Chilibulo y Magdalena con más de 40 barrios.

La meta es entender prácticas simbólicas concretas como el "sistema de violencia ritual", “el sistema de prestigio” o la "agenda de la yumbada", en un contexto más amplio que revele los procedimientos del modelo de violencia ritual a nivel social en la población CareQuitú.

Si bien la yumbada es parte del análisis del porqué los fenómenos aparecen en su interior, la pretensión es extender el alcance de la investigación al entorno social en el que se inscribe la institución yumbada. La posición de yumbada dentro de las formas económico-políticas de los grupos y los efectos de la urbe. Así, la vida de los danzantes yumbos y yumbas impacta profundamente en la vida de los familiares, amigos e incluso en otros campos sociales como el político y el económico.

## CAPÍTULO IV

### INTERPRETACIÓN DE LA YUMBADA

“Cuando la yumbada representa la muerte, es mayor integrada, es más compleja la interpretación de la ausencia y presencia de la vida”.

#### 4.1 La yumbada al zurich.<sup>37</sup>

Iniciaré reforzando que la antropología de la yumbada es la propia experiencia ritual de la yumbada en la Fiesta de la Navidad en el Barrio La Magdalena. Para Iliade (1.981) el símbolo tiene muchas significaciones, multivalencias y profundidad enorme.

Para Geertz (1.987), el símbolo produce motivaciones entre lo divino, lo humano y que esto nos llama a concepciones de la vida. Los pueblos, las culturas tienen perspectivas “perpicere” mirar a través de las cosas, la yumbada tiene una perspectiva de violenta ritual y festiva, es aceptada con fe en la comunidad y barrios. No se cuestiona a la yumbada, sus acciones y procederes (grescas, riñas, delitos menores, escándalos, etc.); si no se acepta el ritual. Sin yumbada, no hay la Fiesta de la Navidad en el sur occidente de Quito.

Según, explica Mircea Eliade (1.981) sobre la experiencia religiosa y la hierofanía:

[...] para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. El cosmos en su totalidad puede convertirse en una hierofanía. El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados. La sociedad moderna habita un mundo desacralizado. (Eliade, 1.981)

Desde este punto de vista, la danza de la yumbada es una hierofanía, ya que siempre es histórica y se manifiesta en lo contemporáneo con símbolos y rituales. Su temática de la muerte y resurrección es universal, es un fenómeno natural respaldado por un relato mítico de persecución agonía, muerte, resurrección y así de manera cíclica en la ciudad de Quito.

La yumbada tiene un mito y éste se transforma en leyenda regulada por la vida, la moral y el comportamiento social de las personas y sus niveles de conciencia: danza, cantos, alucinaciones, persecuciones, cicatrices en luchas, peleas, flagelaciones, sueños,

---

<sup>37</sup> Palabra utilizada por jóvenes para designar al sur de la ciudad. Nombre recreado por el colectivo de arte contemporáneo (Tranvía cero) del sur de la ciudad Quito.

etc. El mito de la yumbada se consolida en persecución, agonía, muerte, resurrección y viceversa.

En la yumbada lo sagrado es de beneficio real, esfuerzo, castigo divino, significado de purificación, así como atrae la dramatización, también asusta a los foráneos de la barrida y a los recién llegados a la zona, a estudiosos/as y periodistas e investigadores/as de los temas festivos urbanos capitalinos.

Hay personas aptas para ver la yumbada, para los que no la conocen da temor y miedo, está muy al interior de la comunidad. Así como menciona un anciano del sector central de La Magdalena:

[...] decían hay que sacarse los zapatos para ingresar a la Magdalena, había una restricción para los de Lloa y para los foráneos y llegados al sector. (E: S. Maisincho, 2010).

La yumbada trata de sacralizar y bendecir la naturaleza: árboles, coronas (winchas), animales disecados, piedras, las chontas, el agua, licor, y trata de abolir lo profano: la ciudad señorial, la urbe y lo contemporáneo por días o semanas, generando niveles de conciencia mágica en las celebraciones de la navidad en el sur de Quito.

En la yumbada hay un tiempo sagrado que es opuesto al tiempo profano de la ciudad civilizada de la urbe. Lo sagrado en la yumbada es un tiempo histórico cronológico y lo profano es un tiempo eterno que es el tiempo después del ritual; la normalidad, el orden y la disciplina. El tiempo sagrado de la yumbada es el ritual de la matanza del yumbo, el yumbo huañuchiy.

La yumbada tiene en su visión del mundo una realidad física y sobrenatural que va desde el sacrificio y matanza para llegar a una armonización y equilibrio. Con esto se afirma la historia de la yumbada, una violencia ritual y muerte pública que interioriza los sentimientos, emociones y el juego ritual que produce esta dramatización en los barrios al sur de la ciudad.

El rol de yumbada es repetir la historia y renovar esos conocimientos mediante el sacrificio por la culpabilidad de sus hechos. Todo el sacrificio depende del mal y el daño producido en la tribu. En la yumbada hay una conducta y una ética de no entrar a la iglesia por moral, porque los yumbos tienen pensamientos naturales.

Algunos rasgos del ritual en la yumbada, es la repetición de la historia, año tras año permite revivirse, recordarse, innovarse, renovarse, reafirmarse y recordar la penitencia y el sacrificio de la matanza.

#### Muerte del yumbo



Imagen: Jorge Chulca en exhibición pública de la ejecución del yumbo huañuchiy (2009). Fotografía: Freddy Simbaña

La yumbada con la celebración de la matanza incorpora a la comunidad y con sus ritos de iniciación se mantiene en nivel de conciencia pagana a lo sagrado. Sus rituales de iniciación van desde las cicatrices y flagelaciones en el pecho, espalda, brazos, rostro, piernas y otras como producto del esfuerzo dancístico y en otros casos como un sistema de prestigio dentro y fuera de la yumbada.

La yumbada es un ritual defensivo, con varios ritos de rechazo a un ser maligno (yumbo/a infiel) y de rechazo a las fuerzas del mal: el engaño, la traición, adulterio, el abuso de confianza, lo pernicioso, etc.

Para Salomon (1.992) el simbolismo de la yumbada al norte de la ciudad vincula varias conexiones y procrea sus lenguajes. Representa y dramatiza una danza ritual amazónica-andina, en la ciudad de Quito.

La yumbada es algo que se ve, es algo que trasciende en el ámbito cultural, social y político en la comunidad de barrios al sur occidente de la capital.

Para Ileade (1.981) lo sagrado es real y lo profano es irreal. El ideal del hombre religioso es abolir el tiempo profano y que todo se sacralice. Entonces, puedo mencionar que la yumbada está en un tiempo verdadero, en el caso de la matanza del yumbo y mientras más dure el tiempo del huañuchiy del juego y drama, estará viviendo lo real. La yumbada inicia alrededor del mes de junio, en el proceso donde los sacerdotes de la imagen del Niño Jesús son visitados por varias familias de la parroquia Magdalena y Chilibulo. Alrededor del domicilio del síndico de la imagen, varias personas esperan en las esquinas circundantes, para lograr alguna fecha o cita para la conversación con el síndico. El síndico de la imagen religiosa tiene el poder de aceptar o negar la designación de sacerdote de la navidad, como menciona el vecino Jorge Pillajo (60), de la calle Viracocha en el Barrio La Magdalena:

[...] Don Costales es sacristán de la iglesia Carmen Alto, frente al Palacio de Gobierno, ahí se le puede encontrar. Ellos llegan muy por la noche, pasadas las 8h00 y hasta las 9h30 de la noche. La otra vez tuve que esperarle hasta las 10h00 de la noche para poder conversar y darle algunos regalitos y cogerle como compadre. Pero al fin lo conseguí, que sea mi compadre [...]. (E: J. Pillajo, 2010).

En el caso del barrio La Magdalena, la religiosidad popular está separada de la institución (iglesia o clérigo), al momento de preguntar al cura Juan Ignacio Flores, párroco de la Magdalena, ¿cuál es la coordinación o momentos para la designación de sacerdotes? se expresó:

[...] No hay coordinación con la iglesia, no se sabe quien designa al sacerdote o como es que se designa, pero se conoce de boca de los fieles y en los barrios que desde el mes de julio, ya hay designación de sacerdotes de la navidad... Una familia que es la dueña de un Niño (Jesús) [...] no es el párroco en este caso mi persona quien designa sacerdotes [...]. (E: Flores, 2009).

La Magdalena es considerada con un espacio material y simbólico donde reinventan sus costumbres y creencias durante este festejo pagano; como consecuencia, de que los antepasados de muchos de sus pobladores se identifican con la zona oriental selvática y especialmente del noroccidente húmedo tropical; donde, al parecer está la matriz original, “se disfrazan de shamanes selvícolas para representar un asesinato mágico”<sup>38</sup>

---

<sup>38</sup>Salomon, Frank, La “Yumbada”: un drama ritual quichua en Quito, en: *Ciudades de los Andes: visión histórica y contemporánea*, editado por: Centro de investigaciones CIUDAD y Abya – Yala, compilador Eduardo Kingman, Quito, 1992, p. 457.



Según, Goe Winderman (1.993), el acto ritual transmite la gracia a cualquiera que lo reciba, en este caso, el acto de ser eliminado públicamente en el ritual de la matanza es quien transmite beneplácito al yumbo muerto. En la esfera pública, se congracia la tribu, grupo, clan, familia, parentesco y barrios.

Como así lo confirma Jorge Chulca, segundo cabecilla de la yumbada:

FS: ¿Cómo se siente cuando le matan en el Huañuchiy?

VCH: ... Eh cansado, cansado y con una tristeza que o sea que se termina un año más, se ha danzado o sea dando gracias a Dios o sea, se ha tenido la vida completa para seguir actuando en las comparsas [...] y otra que o sea héroe, como un héroe.

Para el yumbo que es protagonista y que vive el rito, todo es real y es consagrado en el ritual de forma pública. Cuando la yumbada representa la muerte, es mayormente integrada, es más compleja la interpretación de la ausencia y presencia de la vida, es más complejo su entendimiento. La matanza genera memoria y enseñanzas en la comunidad y otorga honor a sus mayores y espera que los otros, el público, la honren y la respeten.

#### **4.2 El repaso y recogida de la yumbada.**

Durante los meses de agosto hasta septiembre, varias familias visitan a René Lugmaña cabecilla de la yumbada, muchas veces afuera de su trabajo en el Colegio Militar Abdón Calderón al sur de la ciudad. Lugmaña es el responsable de la limpieza de las piscinas, los fines de semana se lo puede localizar en la cancha de ecuavóley en el barrio-Marcopamba o los días viernes en las canchas del sector del barrio Atahualpa, sector La Michelena. Lugmaña, para los meses de octubre y noviembre, casi ha definido y armado la yumbada del presente año:

[...] A veces personas me buscan y dicen que van a bailar por la fe que tienen al niño (Jesús) y que con mucha fe bailarán este año. Las personas me dicen que les haga bailar en la Yumbada, y yo le digo vengan una semana, un domingo cercano a la Navidad, que ahí hacemos el repaso. Venga, si vea que le gusta se queda y si no, no [...] (E: R. Lugmaña, 2009).

El cabecilla de la yumbada hizo la convocatoria un domingo antes de navidad, desde las 2 de la tarde, en el barrio Marcopamba. Ese día señalado, poco a poco llegaron las primeras familias y varios niños acompañantes. Poco a poco se formó grupos familiares

donde cada uno es distante al inicio. El lanza cohetero provocó juegos y malabares con los potentes voladores. Al lanzar 3 veces cada minuto es la señal de la última llamada a los integrantes de la yumbada, que andan perdidos buscando “a los jugadores”<sup>39</sup> en los barrios cercanos.

Entre alzada y bajada de copa de vino, ron, chicha, etc., los yumbos mayores sin vestimentas o trajes hicieron bromas y burlas a sus familiares o amigos, a los curiosos y espectadores.

Con la golpeada y afinada del sonido del pingullo y con la llegada del diablo huma (Pablo) comenzó la primera llamada a los jugadores, todos ellos estaban sin vestimentas. Al mismo tiempo se prepararon dos columnas, una de yumbas y otra de yumbos. Los danzantes “yumbas” seleccionaron a sus parejas para el repaso o para todo el “juego”, cada jugador buscó su pareja (masculina) pariente, vecino o amigo.

El diablo persiguió y fueató a los desordenados e inquietos, los espectadores buscaron la mejor posición para observar el repaso de la yumbada. Las miradas más atrayentes fueron los niños quienes junto a sus padres bailaron al tono de danzante. Todos estaban nerviosos y con recelo porque estaban sin vestimentas. Una copa de licor o vino calmó sus temores.

Con el tono “chalicargui”<sup>40</sup> del pingullo y la caja (tambor) dieron la señal de entrada de una pareja (yumbo y yumba), los danzantes alzaron sus rodillas y avanzaron a la señal de un palo de escoba alzado. Una pareja de yumbos avanzaron formando círculos hacia al frente 6 veces de esquina a esquina. Luego, avanzaron 6 veces de forma individual de frente y detrás en baile sincronizado alrededor de 20 minutos. En esta etapa las primeras formas de cansancio se expresaron en sudor y algunos tropiezos frente a los espectadores.

El público disfrutó, los yumbos y yumbas trataron de descansar en cada parada de cruce del baile, luego uno a uno durante 3 veces se miró y simuló con los brazos cruzar las lanzas de chonta o palos de escoba y regresaron a su posición o puesto. Al final, en el centro del pavimento formaron un círculo los 4 yumbos y con las lanzas en el suelo de izquierda a derecha y retornaron a su lugar; cansados, sudados y exhaustos de la danza física. La danza tuvo una duración de dos horas aproximadamente.

---

<sup>39</sup> Término que menciona Galo Tituaña, músico pingullero, a los danzantes de la Yumbada de la Magdalena.

<sup>40</sup>Nombre de tonada interpretado por el músico pingullero.

En la matanza intervinieron 3 jugadores: Un yumbo cazador, un yumbo infiel y la yumba infiel/protectora. Al momento, el yumbo cazador y el yumbo mayor salieron del medio de las columnas y dibujaron un círculo con 4 orejas, fue el inicio del juego ritual; un yumbo cazador buscaba al yumbo infiel, la yumba protectora iba mareando, borrando las huellas, despistándolo, engañándolo, soplando licor en la cara y mintiendo...

El yumbo cazador fue preguntando, empujando y corriendo en las filas de los yumbos o casas de los yumbos, al mismo tiempo tomaba licor y lo tenía en la boca por varios minutos, lo guardaba, unas veces para soplarlo a la gente que interrumpe el juego o los yumbos que no bailan con ritmo y gusto. De igual forma la yumba protectora en momentos al descuido soplabo licor en la cara o con dirección a los ojos para despistar al yumbo cazador y, los yumbos cercanos también soplaban licor al rostro del cazador.

Algunos yumbos bailaban controlando las filas y abriendo paso a la gente, a descuidados, curiosos y borrachos; muy cerca del juego fueron sopladob licor en la cara y ojos. Ese gesto causaba risa, gritos, y chillidos en el tumulto de espectadores.

El yumbo cazador agotaba su fuerza siguiendo al yumbo infiel, mientras la yumbada con su cuerpo protegían a la yumba. Luego de dos horas de baile los yumbos demostraron cansancio. El yumbo cazador dirigía el palo de escoba hacia el cuerpo de la yumba en algunos casos de forma certera y en otros casos fallaba la estocada mortal.

En un descuido el yumbo infiel fue interceptado por otro yumbo y de forma inmediata el palo de escoba fue puesta en la espalda o cuello. La yumba protectora fue tomada por los yumbos mayores y fue hecha prisionera. El público gritaba y se emocionaba al ver que el yumbo fue atrapado, herido, golpeado, ajusticiado y muerto.

Al yumbo infiel y a la yumba protectora se los puso en un círculo dibujado, luego se casó a los diablos y se los ubicaba juntos para ser sujetados con una sogá, cuerda o correas lanzadas desde el público.

Con los aplausos de la multitud, la yumba protectora, el yumbo infiel y los diablos fueron desatados. Al yumbo muerto se le hizo recorrer de principio a fin las columnas donde estaban los demás yumbos como señal de escarmiento; al yumbo muerto se lo entregó al prioste y al niño Jesús.

Al final, se formaron filas en parejas de dos y se procedió a saludar al Niño Jesús con el ofrecimiento de unas monedas, mientras que el sacerdote les entregaba una funda de caramelos y galletas.

El cabecilla coordinaba con la tribu para que reciban la “jocha” de comida ofrecida por el sacerdote, en la calle se formaron grupos relacionados y familiares de la yumbada por quienes pasaban rondas de licor, chicha y vino. Los sacerdotes se despidieron con voladores para recibir a otros grupos de disfrazados en otro barrio. (Freddy Simbaña. Diario de Campo, 2008)

### **4.3 La bajada y toma de la plaza: 24 de diciembre.**

Al medio día, al llamado del cabecilla, poco a poco fueron llegando al barrio grupos de familias yumbas con padres e hijos. En las calles Cojitambo y Marcopamba frente a la iglesia, las mujeres ayudaban a colocarse la (wincha o corona), los pañuelos y accesorios con plumas y semillas.

A las 14h00, un bus contratado llegó al barrio Marcopamba y movilizó a la yumbada hasta el parque Stone (Los Dos puentes), en ese lugar se preparó el saludo al Niño Jesús. Así cada uno de los disfrazados de reyes magos, negros, pastores, archidonas, barrenderos y demás grupos de danza rindieron la veneración respectiva al Niño Jesús.

A pocas cuadras el tráfico vehicular fue interrumpido en la Av. Mariscal Sucre y desde allí inició la bajada a la Plaza de la Magdalena con varias estaciones y paradas.

La yumbada comenzó tejiendo dos parejas, caminaban, bailaban y con cruces de parejas. Así durante 10 paradas, las parejas bajaban bailando y tejiendo en la danza. Y cada pareja con un total de 14 amarres o trenzadas en una cuadra, en un tiempo alrededor de 15 minutos aprox. cada pareja.

### Bajada de la yumbada



Imagen: Cruce de la Yumbada de frente y para atrás (2008). Fotografía: FreddySimbaña

Al llegar a la casa del síndico de la imagen del Niño Jesús en las calles Viracocha y Mariscal Sucre, en el barrio La Magdalena, había una última parada de veneración. A manera de descanso poco a poco se llenó la iglesia de la Magdalena, allí se formó un cuadro de calle de honor para el ingreso de la imagen hacia la iglesia conjuntamente con priostes, síndicos, autoridades, ex priostes y fieles; alumbrantas, sahumeriantes, floreras, seguidoras y acompañantes. La yumbada no ingresó a la iglesia. La bajada de la yumbada a la plaza duró aprox. unas 3 horas y media.

La yumbada en familias descansó en el parque, unos sacaron sus winchas, otras familias entregaron chicha o agua y comida liviana. Los diablos con el fute vigilaron a los yumbos y yumbas para que no se separen del grupo y cuidaban las pertenencias de los jugadores. Alrededor las principales cantinas o sitios de expendio de licor fueron abarrotadas por disfrazados y acompañantes.

Los diputados (cargo otorgado por el prioste) convocaron a los cabecillas para que la yumbada forme en columnas para recibir la comida, en esta ocasión fueron papas cocinadas con hornado, mote y lechuga o una zarza con maní.

A las 19h00, la banda comenzó a entonar la salida de los priostes e invitados, diputados y ex priostes que se colocaron en una tarima frente a la iglesia, los demás grupos de negros, pastores, archidonas, bailaron frente al Niño Jesús.

La Banda de Músicos de La Magdalena al tono de danzantes (huañuchiy) convocó a los yumbos que dejaron todo, bebida, comida y corrían al centro de la calle.

El público se asustó y corría, en la calle frente a la iglesia; se danzó alrededor de una hora. El yumbo cazador, el yumbo infiel y la yumba protectora demostraron sus roles y asignaciones de este año frente a los priostes y el público. Luego, los priostes se levantaron y se dirigieron hacia su respectivo barrio en peregrinación. La yumbada, siguió al barrio de los priostes y se quedó cuidando la casa de los priostes y al Niño Jesús toda la noche.

Entre comida y aguardiente, la yumbada demostró su fe y fortaleza hasta el amanecer. Algunos danzantes se fueron a sus casas, otros por trabajo y diferentes obligaciones se despidieron para reunirse otra vez, al día siguiente. (Diario de Campo, 2008)

#### **4.4 La yumbada de Navidad en la calle: 25 de diciembre.**

Antes de las 7h00 de la mañana, en la casa de los priostes se entregaron a los yumbos y yumbas, el agua de canela, chocolate con panes y queso. Alimentos que ayudaron a fortalecer a la yumbada guardiana y protectora durante la noche y amanecida anterior.

Alrededor de las 10h00 inició la bajada desde la casa de los priostes hasta la plaza de la Magdalena. La yumbada interrumpió el tráfico. Los curiosos y niños se escondían de los yumbos. Varios yumbos ingresaban a tiendas de abarrotes y tomaban algunas colas, pan y agua sin pagar. Los disfrazados de mono y oso iban por la vereda de la calle causando desorden público, chocando y colisionando con varias ventas ambulantes. Nadie decía y hacía nada.

Un grupo de yumbos y yumbas acudieron para realizar limpiezas de salud y buena suerte a dueñas de puestos de verduras y frutas en el mercado La Magdalena. A su paso se aprovisionaban de frutas por “su pago” de limpieza en algunos casos con o sin consentimiento de vendedoras, se produjeron juegos, peleas, disgustos, apretones y caídas, que causaron risas de ambos lados.

A pocas cuadras antes de llegar a la plaza, nuevamente hubo un descanso para la toma de alguna agua, chicha, licor o cerveza. Era un lapso de tiempo para arreglarse la vestimenta y preparar al yumbo cazador, yumbo infiel y de la yumba protectora. Las tres familias se reunieron por separado y desearon suerte en la casería y matanza.

Después, de unos 15 minutos de descanso, la banda y el pingullero con vocaron a la yumbada. En una calle abarrotada de gente, cientos de espectadores y puestos de comida y cerveza poco a poco la yumbada ingresó a la calle o el escenario; se abrió paso frente a la gente, soplaban trago a los ojos; a borrachos, a empujones, con las lanzas y con gritos, con las chontas alzadas abrían paso, con golpes a empujones la yumbada se preparó en su axis mundo la calle.

El espacio fue muy reducido ya que muy próximo a la yumbada ocurría otra danza ritual con el grupo de los Archidonas, quienes también realizaron una matanza, con características totalmente diferentes, que sería motivo de otro estudio de investigación. En fin, hubo dos matanzas frente a la iglesia y un público deseoso de que no quería perderse ni un solo momento la violencia ritual en el barrio de La Magdalena.

Regresando a la yumbada, la banda y los espectadores se quedaron en silencio, el yumbo infiel y la yumba se escondían. Toda la gente estaba a la expectativa, las dos parejas de yumbos mayores iniciaron el juego.

Se comenzó a danzar la tejida o trenzada al público de un frente a otro frente, el cabecilla con la chonta alzada y con el grito japari, japari, japari, wawkicunas, señaló un cruce de parejas, todos cambiaron de posición.

El cazador esperó. El yumbo infiel y la yumba trataron de esconderse detrás de los yumbos y de la gente. Con la tonada del sonido del pingullo los jugadores realizaron 6 cruces danzando de un extremo a extremo, luego 6 cruces con chocada de chontas y 6 cruces con cambio de posición y al final 3 cruces de frente y 3 cruces de retroceso.

Al final en forma circular las 2 parejas bailaron colocando la chonta en el suelo, para luego tomar las posiciones, un juego totalmente agotador. Al mismo tiempo el cazador y el infiel corrían escondiéndose detrás de los yumbos. Algunos yumbos de su boca escupían licor para ahuyentar al cazador, los “diablos umas” abrieron los bordes de las calles para dar espacio a los jugadores y evitar la aglomeración de personas. Todos querían ver la persecución, el yumbo cazador escupía licor a la multitud y perseguía al yumbo infiel.

En el trajín de la persecución la gente saltaba de la emoción, de susto y gritaba. La banda inició con el ritmo del yumbo huañuchiy, un ritmo contagioso de ritual de matanza, el ritmo contagió a la multitud. El yumbo infiel y la yumba protectora tenían

algunas heridas en el cuerpo provocadas por las lanzas en la persecución, choques y caídas, golpes.

Luego de una hora y media aprox. el juego de la yumbada estuvo en escena, la yumba mayor realizó un círculo con 4 orejas con un carbón o tejuela en el medio de la plaza. Al final el yumbo infiel cayó del agotamiento y de la persecución, el yumbo cazador simuló clavar en la espalda al yumbo infiel.

Al mismo tiempo los diablos grandes y pequeños fueron perseguidos y amarrados frente a la muchedumbre. Algunos yumbos y yumbas con ortiga pasaban sobre las humanidades de los diablos y de los yumbos apresados.

Entre 4 yumbos recogieron al yumbo infiel. El yumbo cazador mantenía la lanza en la espalda del yumbo. El yumbo fue sacrificado y exhibido alrededor de la plaza, varios se emocionaban, otros aplaudían, otros se exaltaban...

El cuerpo del yumbo muerto fue cargado alrededor de la multitud, el trofeo del yumbo muerto se entregó a los sacerdotes junto a la imagen del Niño Jesús de la Navidad. El yumbo cazador y sus acompañantes llevaron al yumbo ajusticiado al parque.

La yumba protectora escapaba con los de su tribu, la multitud se aglomeró para ver el entierro del yumbo. Se simuló que se lo enterraba y luego de unos 30 minutos el yumbo se levantó y resucitó y corrió rápidamente para abrazar a sus familiares yumbos y yumbas.

Ya resucitado, el yumbo se integró al conjunto de yumbos y descansó tomando agua, chicha y licor. Y comentaba que su viaje fue largo y agotador...

Al final, con el sonido de voladores, los grupos de danza, los archidonas y pastores se dirigieron a la casa de los sacerdotes para recibir alimentación. Los sacerdotes fueron escoltados por los yumbos y yumbas mayores o cabecillas en peregrinación varios kilómetros.

Familias de la yumbada y acompañantes de otros grupos disfrazados se aglomeraron en las cantinas o tiendas para proveerse de licor y cerveza. Luego de unas horas, el parque de la Magdalena, se convirtió en un gran sitio de peleas callejeras donde participaron hombres y mujeres. Cada barrio o sector o núcleo familiar puso en escena toda su parentela en la confrontación e hizo uso de botellas rotas, navaja, cuchillo, vidrios, lanzas de yumbos y otros accesorios para la pelea callejera de Navidad en la Magdalena.



La policía y guardias municipales fueron solo espectadores, ya que fueron muchos grupos en confrontación. Al final, los grupos se dispersaron y en este caso, el barrio Marcopamba frente a Chilibulo salió victorioso. El yumba “plomo” el segundo cabecilla fue uno de los principales protagonistas en la pelea callejera. Al atardecer finalizó la celebración de la Navidad 2009, en el parque de La Magdalena.

Para el día 26 de diciembre, la yumbada fue convocada a las 10 de la mañana para bajar a la Plaza de la Magdalena. Las familias de la yumbada interrumpieron en el tráfico por las avenidas principales. Muchos se asombraban de los danzantes y disfrazados, ya que para otra población, el día 26 de diciembre era un día de trabajo y no un día festivo.

Al final, la yumbada danzó pero sin matanza a la salida de la misa de 12h30 en la Magdalena. Así, la yumbada, cerró su compromiso con los priostes, con fe, ritualidad y violencia cultural año tras año. (Diario de Campo, 2009)

#### **4.5 La violencia ritual en la fiesta.**

Me propuse ahora extraer algunas reflexiones a partir de una pregunta básica: en el barrio la Magdalena, sin duda imperfecta, en nuestra sociedad de mestizaje y de herencia colonial, ¿cómo se representa la violencia ritual? Iniciaré indagando el significado relacionado a la interpretación de violencia. Según, el ensayo el origen mimético de la violencia, el español Ángel Barahona define:

El término proviene de una raíz indoeuropea que remite al concepto de vida (*bios, biazomai; vivo-is*: vida, fuerza). Pero esta referencia etimológica nos da una visión positiva de la violencia. Esta tiene también un cariz positivo, mientras que *violencia* se utiliza comúnmente para señalar el magma conflictivo, irascible, impetuoso, iracundo y brutal en el que se mueven las relaciones entre los hombres. Todos estos sinónimos configuran la descripción del concepto de violencia. Es todos y cada uno de ellos, pero es más que su simple suma. Hoy la violencia, tal vez por su contexto de uso, se ha impregnado de negatividad. Pero la violencia, en su origen, es un factor generador y estructurante de las sociedades humanas. (Barahona Plaza, 2006)

Estas connotaciones, en la actualidad, sería mejor reservarlas para aplicarlas al instinto y a la agresividad. Se trate de violencia física, verbal, ideológica, sutil o ritual, esta se encuentra universalizada en todas las relaciones humanas. Toma casi un carácter real, como perteneciente al ser humano constitutivamente.

Las fronteras que separan ciertas celebraciones a explosiones de violencia fueron analizadas por visiones de clásicas de la antropología sobre todo a partir de los autores como Roger Caillois(1.942) o Georges Bataille (1.986) quienes enfatizaron en su momento la manera como la fiesta, con su contenido consustancial de desbarajuste y frenesí, constituiría una vocación-invocación del nacimiento y del fondo violento de toda sociedad, originado por las discrepancias y antagonismos de los cuales están hechos los sistemas de convivencia.

La fiesta en la Magdalena dura varias semanas, varios meses, interrumpidos por períodos de reposo, de unos cuatro o cinco días. A veces eran precisos varios años para reunir la cantidad de víveres y de riquezas que se verían no sólo consumidos o gastados con ostentación, sino también destruidos y derrochados pura y simplemente, porque el derroche y la destrucción, formas del exceso, entran por derecho propio en la esencia de la fiesta.

Para Caillois (1996) la fiesta ritual se mimetiza con el caos esencial:

[...] no hay ninguna fiesta, aunque ésta por definición sea triste, que no incluya al menos un principio de exceso y francachela: basta evocar los banquetes funerarios en el campo [...] ayer y hoy, la fiesta se caracteriza por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida. Hay que darse por el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta” (Caillois, 1996:110)

La fiesta de la navidad es renovación profunda de la comunidad, es un rito sagrado en las culturas con vigencias del mito. Lo festivo propicia la salida del tiempo profano y el acceso al momento del origen, lugar esencial de la realidad donde se concentran energías eternas y divinas en el tiempo moderno.

Frente a la vida normal, pasiva, ocupada en los trabajos cotidianos, oficios y de servicios urbanos, articulada en un sistema de prohibiciones y disciplinas, donde la máxima tensión económica mantiene el orden de la ciudad, se presenta la efervescencia y agitación de la fiesta barrial.

Según la observación participante en la Fiesta de Navidad en diciembre 2008, la festividad terminó de manera enardecida y escandalosa en un nocturno ruido y movimiento. La violencia nació espontáneamente, de cuando en cuando surgieron disputas entre los jugadores de la yumbada que fueron separados, alzados en el aire por brazos vigorosos, y balanceados a compás hasta que se calman...

Las integrantes de la yumbada en su actividad cotidiana trabajan en oficios artesanales, trabajos en construcción y servidumbre, todo esto sólo llena su tiempo y provee a sus necesidades inmediatas. Pone sin duda en ella atención, paciencia, habilidad; pero más profundamente vive en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra; porque la fiesta representa para ella, para su memoria y su deseo las emociones intensas de la metamorfosis de su ser.

Siempre que hay un lugar sagrado que defender – sea físico o espiritual, sean tabúes religiosos o altos ideales - nos encontramos con gestores de ese espacio que lo gestionan y articulan determinando defensa y ataque. (Perceveval, 2008)

Las fiestas de navidad católicas estremecen el alma de los fieles. Es una fiesta de alegría pero, es también de angustia. Se refuerzan los excesos de todas clases, la solemnidad de los ritos, la severidad previa de las restricciones, contribuyen igualmente a hacer del ambiente de la fiesta un mundo de alteración.

Los excesos de los arrebatos colectivos ejercen también, sin duda alguna, esta función: aparecen como una deflagración brusca tras una comprensión larga y severa. Pero éste es sólo uno de sus aspectos, y se relacionan menos con su razón de ser que con un mecanismo fisiológico. Ese carácter no agota, ni mucho menos, su naturaleza. En efecto, los indígenas ven en ellos la condición de la eficacia mágica de sus fiestas: son quienes aseguran por anticipado el buen éxito de los ritos, prometiendo así, indirectamente, mujeres fecundas, ricas cosechas, guerreros valientes, caza abundante y una pesca fructífera. (Caillois, 1986, 110)

Ciertamente, la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta responden a una especie de afán de reavivarse y vigorizarse de manera cíclica.

En realidad, con frecuencia se considera la fiesta como el reino mismo de lo sagrado. Los días de fiesta, aunque sólo se trate de los días 24, 25 y 26 de diciembre, son ante todo, días consagrado a lo divino; en que se prohíbe el trabajo y el “poco” robo, dedicado al reposo, al regocijo y a la alabanza del niño Dios. En las sociedades donde las fiestas no están dispersadas en el conjunto de la vida laboriosa, sino agrupadas en una verdadera temporada de fiestas, se comprende aún mejor hasta qué punto éstas constituyen realmente la preeminencia de lo sagrado.

#### **4.6 La yumbada: Roles sociales y sexuales**

Durante la celebración de la Navidad en el barrio la Magdalena, a simple vista se presenta como superioridad de la heterosexualidad debido que en las sociedades existen estructuras sociales, instituciones, modelos de comprensión que aparecen como privilegiadas y tiene un carácter hegemónico en la sociedad.

Con relación a la heterosexualidad Adrienne Rich (1.999) señala que:

Las instituciones con las que tradicionalmente se ha controlado a las mujeres – la maternidad patriarcal, la explotación económica, la familia nuclear y la heterosexualidad obligatoria están siendo fortalecidas con legislación, declaraciones religiosas, imágenes mediáticas y esfuerzos de censura.(...) La retirada hacia la uniformidad – o la asimilación para las que pueden hacerlo es la respuesta más pasiva y debilitante ante la represión política, la inseguridad económica y la caza a la diferencia (Rich,1999: 160).

La autora señala que las heterosexualidades son una institución política que controla y es fortalecida con reglas, normativas y leyes que obligan a mantener la uniformidad. Todo esto es impuesto mediante discursos y representaciones utilizados en las diferentes instituciones y normas a las que estamos expuestos en la vida cotidiana: familias, trabajos, escuelas, iglesias, leyes, medios de comunicación.

Otra categoría es la heteronormatividad, para Minango (2.008) señala:

[...] Así pues la heteronormatividad puede ser definida como una institución (valores, normas y creencias) que crean las categorías heterosexual y homosexual e imponen a la primera como la única sexualidad válida (Minango, 2008:22).

De esta forma, la heteronormatividad va mucho más allá de la sexualidad, pues como modalidad estructurante de hegemonía es un hecho sociocultural, político y económico. Por otro lado, varios investigadores/as ecuatorianos han abordado estudios del “travestismo” en las festividades barriales y las han definido. Como expresiones sancionadas positivamente en la fiesta popular mestiza (Andrade, 2007); Como constitución un típico ritual de inversión. (Coba, 2007: 8); Y de negociaciones múltiples (Viteri, 2007).

Quizás la clave de la yumbada es la transformación de papeles sociales y sexuales en la celebración festiva y ritual. La fiesta es una ocasión especial para que desaparezcan los paradigmas de la dominación habitual y puedan emerger como normales situaciones que en la cotidianidad se encuentran ocultas. Así, el travestismo de las “yumbas” puede

encontrarse trasgrediendo las estructuras limitantes de la sociedad y haciendo uso de la libertad que existe en este lapso de tiempo exclusivo de la celebración de la Navidad en el barrio La Magdalena.

Judith Butler (1.997) se refiere al género como base para su teoría de lo travesti, llamado también performatividad:

Elegir un género, es interpretar las normas de género recibidas de un modo tal que las reproduce y organiza de nuevo. Siendo menos un acto de creación radical, el género es un proyecto tácito para renovar una historia cultural en los términos corpóreos de uno. No es una tarea prescriptiva que tengamos que empeñarnos en realizar, sino una tarea en la que estamos empeñados todo el tiempo (Butler, 1997:309).

El género no es un hecho preconstruido con una determinación absoluta a la constitución de los sujetos sino que se gesta en el propio conjunto de actuaciones y dramatizaciones corporales, esta repetición actuada consolida ciertos estilos y maneras corporales que se representan hasta convertirse en identidades masculinas y femeninas diferenciadas.

También, Minango (2.008) señala en el tema de los roles de la sexualidad festiva deben ser aclarados:

[...] los de “travesti” y el de travestirse, pues tendemos a no diferenciar estas dos acepciones. Travestirse, es el gusto o la satisfacción que le produce a ciertos individuos el vestir o usar prendas propias del sexo opuesto, y pueden ser hombres o mujeres. El que una persona se travista no nos dice nada acerca de su preferencia sexual; tampoco de su virilidad o feminidad, menos de su condición social o de su perfil psicológico. (Minango, 2009:12).

La yumbada y su concepción en la cultura como palabra sagrada, pone el tapete de discusión la multiplicidad de géneros de conviven el espacio tiempo en el barrio la Magdalena, quienes permiten practicar ciertas conductas que en nuestra visión dividida son consideradas como para el sexo opuesto. Así en la yumbada, uno puede vestirse de mujer, poseer abundante maquillaje, cabello entrecruzado, cargar un bebé de juguete y recrear actividades como cocinar, lavar y salir de compras al mercado. Además, puede tener un compañero de baile de su mismo sexo sin que esto interfiera en su vida en la fiesta y en la comunidad.

Para este caso, el cuerpo es un modo de experiencia que se transforma dependiendo de la ubicación social, étnica o de género del sujeto. El cuerpo mismo “es un modo de ir

dramatizando o actuando posibilidades y ofrece una vía para entender como una convención cultural es corporeizada y actuada” (Butler, 1998:305).

La visión de la yumbada demuestra que todas las cosas tienen un ciclo continuo y compuesto entre femenino y masculino que permite la aceptación de la yumba y sus roles como sujeto con interconexiones infinitas en las celebraciones navideñas.

Es interesante resaltar que a los hombres, sí se les permite transgredir/traspasar las normas adjudicadas socioculturalmente, es por ello quizá que las mujeres no participan en las danzas de la yumbada, durante la Fiesta de la Navidad en la Magdalena, circunstancia que es reiterativa en muchas otras fiestas populares ecuatorianas; a pesar de que para el caso el principal personaje “femenino” es el desencadenante de la pelea, disputa y venganza llegando a la muerte del compañero con quien la mujer del jefe le traicionó; éste es el argumento matriz para el ajusticiamiento que se produce durante la dramatización dancística de la yumbada. También en varias historias locales en los barrios a la yumba la relacionan como una deidad castigadora que persigue a borrachos, ladrones, infieles y personas de mal vivir.

La yumbada y otros disfrazados de la fiesta desbordan el sistema sexo-género que se expresa claramente en algunos de los pasos de la yumbada que están marcados por un claro matiz homoerótico; así, como también en la escenificación dramática de la danza de las yumbas, son “varones” los que representan roles femeninos, evidenciando la ambigüedad sexual y de género de muchos de sus personajes en la celebración festiva.

Esta experiencia pasa a ser altamente satisfactoria y permite que el *cuerpo grite* desde todas sus dimensiones; es mediante, la fiesta que el cuerpo se expresa en una dimensión más amplia. Se manifiesta sobrepasando sus propios límites religioso culturales, en una coexistencia paradójica de las relaciones impulsivas, pasionales y emotivas que se entablan entre los seres humanos en amplios y complejos espacios dilemáticos porque al bordear y traspasar los márgenes se genera una profunda satisfacción libidinal, gracias a estos *cuerpos desobedientes!!!* durante el ritual “pagano” cristiano. (Camacho, 2006:2).

Esta fiesta y sus distintos rituales demuestran que el poder de la transgresión del festejo y la algarabía abren la posibilidad de expresar intensamente e integralmente con todo el cuerpo, en una explosión colectiva.

Visibilizar la experiencia festiva de las mujeres en el ritual de la matanza de fiesta de la Navidad en la Magdalena, nos permite estimar sobre las dimensiones y las fronteras de análisis sobre el rol de las mujeres en la celebración del ritual.

Ellas bailan, gritan, silban en la multitud, donde hay mucho ruido y confusión; el conjunto de espectadoras goza del espectáculo cultural, unas aplauden y otras asisten al surgimiento de uno de los discursos simbólicos de representación social de mujer en la celebración del ritual de la yumbada, en donde sus esposos, hijos y hermanos son integrantes de la yumbada.

Por ello, es necesario observar la activa participación de las mujeres como puntal de la celebración; ya sea en su posición de esposas, hijas o hermanas; son ellas quienes “auxilian” con la preparación de la comida, los canelazos, donaciones económicas, el vestuario y el maquillaje, entre muchas otras actividades.

Durante la fiesta otros grupos de mujeres se ubican alrededor de la fiesta y proceden de forma pública a mostrar un número considerable de botellas de cerveza, bebidas por ellas; normalmente son familias de algún danzante o ex priosta. Otros pequeños grupos en cambio provocan peleas y desorden público producto del alcohol.

La descripción densa de estas líneas dejará a cada lector con sus imágenes respectivas. Es importante entonces contribuir con material visual del temporal travestismo de las yumbas en la Fiesta de la Navidad en la Magdalena

## Travestismo de las yumbas



Yumba adulta



Yumba joven



Yumba niña



Yumba infiel



Mi pareja yumba



Yumba cabecilla

Imagen: Yumbas de la Magdalena Fotos: Freddy Simbaña (2009).



#### **4.7 Priestes, prestigios y jochas.**

La experiencia de la yumbada tiene una función social del ritual, la unificación y la solidaridad. Los priestes son los anfitriones de la fiesta y ellos en la Navidad son los encargados de generar un vínculo entre las comunidades y barrios. En la fiesta de la Navidad (religiosidad) no solamente es cohesión sino confrontación entre familias, ajuste de cuentas entre familiares, parientes, conocidos, vecinos, etc.

En el ritual de la yumbada existe un cabecilla, un ordenador y guiador quien produce una relación de dependencia. Este individuo es el único en tomar las decisiones, tomar las cosas, administrar la comida, preparar saludos, bienvenidas y representar los saludos y custodia al Niño Jesús. Es quien posee el secreto en los círculos sociales, lo prohibitivo, lo oculto, quien entrega la jerarquía. Él produce la cohesión y vínculo del círculo social.

El prestigio social de los priestes es organizar una buena fiesta compuesta como un rito de iniciación que es una parte del sistema de prestigio: Origen, apellido, relaciones, procedencia, economía, etc., alrededor y fuera de la yumbada.

Como así lo manifiesta Amparo Lugmaña Correa (51) priosta de la Fiesta de la Navidad en la Magdalena en el año 2003, del barrio Marcopamba:

[...] lo que se convive con ellos, uno se va aprendiendo, eso le digo en mi caso, mi familia la mayoría me conocen ...

[...] Todo el mundo cree que tengo cuanto de dinero porque tengo el apellido Correa en sí involucra dinero en la Magdalena [...]  
(E: A. Lugmaña: 2010).

La Fiesta de la Navidad es una explosión colectiva que se realiza gracias al eficaz sistema organizativo comunitario de los y las pobladores de La Magdalena y sus alrededores; el mismo, que está vinculado con diversas tradiciones precolombinas como el eficiente y singular sistema de las “jochas”<sup>41</sup>, éste es el puntal socio-organizativo de la exitosa realización de este ritual; mismo que involucra altos costos de dinero, que difícilmente una sola persona o familia podría financiar.

Podemos relacionar en este aspecto la “jocha” para las festividades en la Magdalena como un intercambio y compromiso entre familias aportantes de manera obligatoria:

---

<sup>41</sup>Es el apoyo o colaboración comunitaria de moradores/as o familiares, mediante la donación de dinero, grupos de danza, vestuarios, pirotecnia, música, comida, licores, chicha, cerveza entre otras necesidades que requiere la celebración festiva.

[...] yo devolví las jochas que recibí, que en mi caso cuando yo ya quise devolver fui donde las personas, y le dije, sabe que quisiera saber cuánto se le debe y se paga la cantidad de dinero que ha gastado. Esa es la jocha aquí la tradición es la jocha... si una jocha es que se va a devolverles o sea es prestadito y luego se devuelve en dinero... (E: A. Lugmaña: 2010).

Por otro lado, de forma pública, la gran mayoría de la población reconoce los alcances e incidencia y acciones positivas y negativas (robos en aglomeraciones) de la yumbada y la consideran cotidiana y normal, como lo manifiesta una ex priosta:

[...] Eso le digo cuando hay personas que no saben cómo son las costumbres, lo que pasa que el yumbo siempre está en la fiesta. [...] A los sacerdotes no les gustan que los yumbos cojan las cosas sin pedir y cojan las cosas de los descuidados, porque dicen que vienen muchos que toman mucho, que comen mucho y es verdad, o sea, pero sabiendo las costumbres de los yumbos ya se conoce ... (E: A. Lugmaña: 2010)

En cambio otros, a la yumbada la señalan, la cuestionan, y la desenmascaran por hechos negativos, como lo manifiesta Galo Tituaña<sup>42</sup>:

GL: [...] Empecé a jugar de yumbo desde los 10 años y desde hace 20 años soy pingullero..., a mis hijos no les gusta la yumbada, solo mi hijo (24) menor sabe el tono del chalimoso de los yumbos y nada más...  
FS: ¿La yumbada está considerada peligrosa en los barrios?  
GT: La yumbada ha cambiado de los que bajaban antes, otros se han cambiado.  
Los de Marcopamba eran muy borrachos, solo venían asomarse para tomar. Los que se ponen a tomar son viciosos. Los yumbos antiguos no roban, vinieron a meterse en la yumbada, bastantes pero no se les aceptaba... [...] los yumbos no eran ladrones sino vinieron a disfrazarse, de pronto vinieron.  
[...] No hubo un cabecilla en Marcopamba, de Marcopamba fue el problema Lugmaña....  
[...] Le cuento que habían dejado 100 billetes y esos guambros desaparecieron sures y billetes y el copón de la sacristía, los parlantes y la campana...pero enseguida vino la policía y declararon... [...] y después para diciembre ellos salían de yumbos...Ellos habían robado en la iglesia.  
FS: ¿Y desde cuando los yumbos se volvieron problemáticos y mañosos?

---

<sup>42</sup> Galo TituañaPilataxi (58 años) músico pingullero de la Yumbada y ex sacristán de la iglesia de la Marcopamba.

GL: Los yumbos no era mañosos, para mí no entraron a jugar en la yumbada sino por robar desde los años 1985-1990. (E: G. Tituaña: 2010).

La yumbada maneja las energías y armoniza los barrios, la yumbada al igual que los vecinos de los barrios se vuelve permisible a la violencia, agresión, delitos comunes y escándalos.

#### Yumbos del Barrio Marcopamba



Imagen: Cabecillas de Yumbada, Jorge Chulca (izq.) y René Lugmaña (der.) (2008). Fotografía: Freddy Simbaña

Por otro lado, el ritual de la yumbada en la Navidad está ligado a las celebraciones de la iglesia, salud prenatal, supersticiones negativas y otras. Los rituales implican la comunicación con fuerzas sobrenaturales y cosmogónicas; pero que ambos tienen una estrecha relación en la vida del ser humano, pues ambas se han ido transmitiendo de generación en generación. Así relata Jorge Lagla, conocido hierbatero del barrio la Magdalena:

[...]Hay enfermedades crónicas en el caso del “mal aire”, “la saliva”, el “mal de ojo”, “el espanto” y el susto, pero las 5 son malas energías supuestamente la gente dice que le ha “brujeado”, que le han cogido la pisada, le han dejado en las iglesias... Yo esto aprendí de mis abuelos de Mercedes Chinchín y Gabriel Correa de mis tatarabuelos, ellos tenían un lenguaje claro es decir, era gente que iban a la casa de ellos, eran como un médico espiritual. Yo atiendo en el mercado de la Magdalena para ayudar a la gente. (E: J. Lagla: 2010).

En otros casos, las propias curanderas o parteras argumentan que el saber no reposa en ellas, ni siquiera en su cuerpo. El saber para ellas y en ciertas ocasiones reposa en la propia planta.

[...] es la planta la que te ha curado. Las hierbas para curar se recogen temprano en la mañana, antes de que salga el sol, cuando está mojado con rocío. Si se recoge cuando el sol ya le cayó ya no es remedio, la planta ya no escucha, ya no cura. La planta es remedio... así yo recojo, dice Mama Lourdes Rojano, Partera de la Comuna de Chilibulo, al sur de la ciudad de Quito. (E: L. Rojano: 2009).

En los barrios estudiados se identificó que los ritos no se repiten debido a que tienen diferentes patronos religiosos y fechas, pero en lo que respecta a rituales todos los barrios coinciden con la realización de los mismos, ya que estos tienen un origen en la parroquia de la Magdalena en ciudad de Quito.

**Tabla 8. Rituales y vigencia ritual**

/ BARRIO	A	B	C	D	E	F	G
LA MAGDALENA	X	-	X	X	X	X	X
CHILIBULO	X	-	X	X	X	X	X
MARCOPAMBA	X	-	X	X	X	X	X
LA RAYA	X	-	X		X	X	X
COMUNA CHILIBULO	X	X	X	X	X	X	X

#### Leyenda

X= Si practican	C=Curar el pujo	H=Espantar duendes
- = No practican	D=Mal de ojo	I=Dientes de ratón/caída de diente en infantes
A= Todos los santos	F=Ojear y santiguar	J=El pago a tierra
B=Amarre de las Cruces	G=Agarrado de la huella	k=Imanes y ajo

Fuentes: Jorge Lagla, hierbatero tradicional. Mercado de la Magdalena y Mama Lourdes Rojano, partera comunitaria de la Comuna de Chilibulo Marcopamba La Raya (2010).  
Elaboración: Autor

Es la divinidad que protege y otorga fuerzas a los priostes en La Magdalena. Como nos manifiesta la ex priosta Amparo Lugmaña:

FS ¿Cómo se siente al pasar la fiesta de la Navidad y cómo le otorgan el cargo de priosta?

AL: [...] Nosotros felices de recibirle al Niño Jesús. Porque somos bien devotos y en sí lo mío fue el ofrecimiento fue porque yo estaba enferma, mi esposo en el rato de la desesperación había ofrecido pasar la fiesta y la priosta nos dijo que el niño salía para la fiesta grande. [...] así que se nos dio la oportunidad y pasamos la fiesta del niño de la Navidad. (E: A. Lugmaña: 2010)

La yumbada es un ritual de conflicto ya que la subversión de los yumbos en el trayecto de bajada hacia la plaza la Magdalena muchas veces altera el orden público y político. Ridiculizan a la policía nacional y metropolitana, a las familias pudientes, autoridades, a vecinos y curiosos. Es una especie de desahogo, una manera de resolver los conflictos persistentes.

La yumbada origina un dispositivo para entender la brujería-magia, quienes desde sus dramatizaciones explican las enfermedades culturales y espirituales que produce el desahogo de sentimientos hostiles por esta represión, además, consolida mecanismos para ventilar los desacuerdos y eliminar fuerzas negativas.

Ofrendas de la Yumbada



Imagen: Ofrendas y accesorios mágicos (2009). Fotografía: Freddy Simbaña

En la Fiesta de la Navidad se produce una coraza ideológica o fortaleza frente a la ideología imperante (la yumbada frente a lo moderno), al barrio central de la Magdalena

se lo representa como sistemas de micro poderes –cierto linaje- de ciertas familias y status de familias indígenas y mestizas frente a otras rezagadas en la misma comunidad.

Como así lo afirma René Lugmaña:

[...] durante décadas no ha existido un solo danzante del sector de la plaza de la Magdalena, solo nosotros los de más arriba de Marcopamba y Chilibulo han sido desde nuestros abuelitos. Son señores los de la Magdalena [...] (E: R. Lugmaña, 2010).

La yumbada guarda instrumentos sagrados animales disecados, chontas, wincha (corona de plumas), vestimentas, cestos y otros, que significan un poder político y seguridad respaldado por las deidades y la naturaleza.

#### **4.8 Huañuchiy- Matanza.**

Los integrantes de la yumbada manejan las cosas y el mundo a su antojo con conciencia mágica. El rito de la matanza es sobrenatural donde se producen las ofrendas que provocan integración, cohesión y solidaridad en jugadores y públicos. En la matanza se busca la suerte en resultados inmediatos donde entra en juego la suerte, superstición y sanación en donde la entrega es de inmediato. La matanza es ambivalente, atrae y asusta, llena de significado y purificación. El tema de la muerte y resurrección es un relato mítico universal.

Huañuchiy



Imagen: Yumbo Guañuchiy en la Plaza de la Magdalena (2009.) Fotografía: Freddy Simbaña

Entre las funciones sociales del ritual matanza se vislumbran la creación de un consciente aprendizaje, explotar sensaciones, nacimiento, peleas, confrontación, ceremonias, riesgo, purificación, agonía, sanación, muerte, resucitación y viceversa.

La matanza se lo realiza de forma pública frente a imágenes religiosas, en presencia del cura, de sacerdotes, policías, militares y de niños/as.

El rito integra el acto sacrificial manteniendo una dosis de violencia –para su propia eficacia– para evitar una violencia sin duda mayor; en aquél está contenido, no un aspecto curativo para el conjunto social sino preventivo:

El rito es violento, ciertamente, es siempre violencia menor que hace trinchera frente a una violencia peor; busca siempre reanudar con la mayor paz que conozca la comunidad, aquella que, tras el asesinato, resulta de la unanimidad en torno a la víctima designada (Girard, 1972: 155).

Podemos reiterar que a la religión católica, a los curas de la Magdalena les interesa la matanza, ya que la religión está basada en el miedo: purgatorio, castigo, salvación, muerte, resurrección, moral, ética cristiana y dogmas.

El cura párroco de la Magdalena define a la muerte:

[...] en la parte religiosa cristiana, la muerte para nosotros los cristianos, tiene un valor muy importante que no se acaba pues con nuestra vida así no mas con la muerte, hay algo más Cristo Jesús, ha vencido la muerte. [...] La yumbada es símbolo de pecado de destrucción y también son ritos de vida y resurrección [...]. (E: Flores, 2010)

La yumbada es una purga (catarsis) que no es reprimida por los curas párrocos de la iglesia, el rito de la matanza permite reconocerse, arrepentirse, entregarse como pecadores en la tribu, en la comunidad al señor. La salvación de todos los sufrimientos y crisis económicas. Así como lo caracteriza Salomón (1992) y relaciona la Pasión de Jesús con el yumbo Huañuchiy con la doctrina de salvación a través de los diezmos, primicias y conversión en la Yumbada en los barrios obreros del norte de la ciudad de Quito.

Para Turner (1980) el ritual es una manera de manejar los conflictos. A través del ritual las sociedades se ponen a pelear en el ambiente sagrado y se manejan los conflictos de manera religiosa.

La matanza tiene un objetivo ulterior que inicia en mágico y supersticioso inmediato, frente a la religión católica la voluntad de Dios es largo plazo; toma más tiempo, pero con el Niño Jesús hay que danzar y seguir bailando es más rápido la salvación a los sufrimientos. Como se refiere Malinowski (1948), la magia tiene un objeto inmediato y la religión no. Entendiéndose que el discurso de la salvación equivale a la prosperidad y

el progreso desde visiones de inferiores a superiores. Así, Jorge Chulca, define el proceso la matanza:

FS: ¿Qué es la matanza?

JCH: La matanza, se llama el Guanuchiy, puedo decir que hay un yumbo que tiene una yumba que tiene marido y de los cuales la yumba tiene un amigo y el amigo se ha va tomar un día a la casa con el marido y la yumba se quiere hacer del amigo del marido de la yumba, se quiere enamorarse pero en cambio, ahí se introduce el marido que se da cuenta que le va a traicionar y le coge y le persigue, eso es la matanza que decimos el huanuchiy.

Entonces, ahí el marido mismo de la yumba le sigue al amigo que quiere enamorarse y le sigue a matarle, pero de los cuales, la yumba también se interpone ahí y dice que si va a matar que le mate a ella y a él también que para puedan vivir juntos muertos.

Ahí comienza la matanza y los muertos se presentan a los sacerdotes, eso representa que estamos entregando las cabezas de los dos a los papas de la yumba o sea eso representa la matanza y que entregamos o sea las dos cabezas que por traicioneros se les ha matado o sea eso es [...] (E: J. Chulca, 2010).

Una vez que el ritual de sacrificio (yumbo huañuchiy) ha operado su efecto purgante restableciendo la calma y el orden dentro del grupo, la víctima, sobre la que se habían transferido los rencores, las rivalidades, las envidias y los deseos de venganza, cambia repentinamente de valoración y se presenta con una instancia benefactora, divina, que salva del caos a la comunidad, que la instaura y la mantiene revitalizada.

**Tabla 9. Niveles cosmológicos de la Yumag**

EXPERIENCIA RITUAL	INDUCCIÓN	AXIS MUNDO
Niño Jesús y Guañuchig: Catarsis ofrenda. Alucinógenos (trago, licor y chicha)	Cantos, bailes, oración y danza de muerte, agonía y resurrección. Flagelación, dolor físico, cicatrices, peleas, confrontaciones.	Lugar (axis mundo)-lugares – centros- lugares- prohibidos: Iglesia La Magdalena, Montaña Ungüí, Plaza Magdalena/Quebrada de los Chochos.

Fuentes: Yumbada Elaboración: Autor 2010.

#### 4.9 La yumbada y sus churinkas

La yumbada tiene sus códigos y para que no desaparezca tiene unos ejercicios de inducción: Cantos, bailes, oración y danza de muerte, pelea, agonía y resurrección en un



medio de la autoflagelación, dolor físico, cicatrices y con todo esto la yumbada se convierte en un ordenador de la ciudad.

Para Bataille (1986) relaciona el acto de amor y sacrificio con sangre:

Es el asunto común del sacrificio el llevar la vida y la muerte a la armonía, el dar muerte al acceso de vida, (...) si consideramos la similitud entre el acto del amor y el acto del sacrificio. Ambos manifiestan la sangre” (Bataille, 1986, 92).

Se comprende que la fiesta representa una arremetida de vida resaltando tan violentamente sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria y traslada al individuo a mundo, donde se siente sostenido y transformado por fuerzas que lo rebasan, en donde la agonía y sangre son elementos constitutivos de la celebración.

De igual forma, junto al dolor, la sangre es un componente principal dentro de esta estética sacrificial... (...) cuando constata que de las dos naturalezas de la violencia, la sangre ilustra la tendencia hacia el beneficio, hacia la purificación del rito (Girard, 1972, 37).

A la yumbada la relaciono y trato de situar en ella la estética sacrificial y dolor con el término churinkas - tatuajes y dibujos de poblaciones indígenas australianas en Durkheim (1992) - y pongo en evidencia las cicatrices generadas y producidas con un objeto en la danza y ritual de la yumbada.

Víctor Chulca, segundo cabecilla ayudará en la interpretación:

FS: ¿Al momento de la matanza se hiere o lastima?

CH: ...Por supuesto, es por la misma lanza [...]

FS: ¿Pero puede haber heridas en la danza?

Si, le cuento que yo hace 4 años atrás que yo estaba, hubo un herido y a raíz que se quiso meter y la lanza fue clavada en el pecho o sea incluso llamaron la ambulancia [...]

FS: ¿Cuando se tiene más cicatrices se tiene mayor respeto?

[...] Eso es, mayor respeto al igual también como le digo esto mi hermanito también en paz descansa que se murió. El tenía una cicatriz, aquí tenía, otra acá, o sea lo que a veces se danza y se baila están atrás o están adelante a veces se, pasan las chontas o ya se les mete y se les clavaba [...]

FS: ¿Se podría decir de que mientras más cicatrices es mayor danzante?

...Si es mayor danzante... [...] Yo también, si tengo acá una cicatriz grande que como le digo, ya una vez que se me metió la lanza cuando yo morí en la Fiesta de Navidad, en una bajada que le hablo en 1998.

Yo tengo acá una cicatriz por la lanza que me abrió la piel y no me di cuenta, en ese oí decir que era bueno ponerse con trago y orinas, decían que es bueno [...] (E: J. Chulca, 2010).

Mientras tanto, en la misma comunidad, hay un curador dermatológico, Miguel Ángel Rodríguez, en un pequeño consultorio en barrio la Magdalena, en donde un rótulo artesanal publicita el tratamiento de eliminación de arañños, lacras, lastimaduras, cicatrices, etc. Decidí tener un acercamiento y preguntarle sobre las cicatrices y sus oficios:

F.S: ¿Cuántos pacientes ha tratado usted?

M.A.R: [...] he tenido más de 20.000 pacientes en cirugía regenerativa, en más 30 tomos donde constan números de cédula, fotos y teléfonos.

F.S: ¿Ha encontrado algunos problemas en su consultorio?

M.A.R: Sí, algunos problemas con algunos policías y agentes por el borrado de la cirugía de las lacras. Vienen de todas las clases pero yo no lo distingo. [...] todo mi arte y curación le debo a lo divino que me ha guiado por el camino de la relación cicatrices y lacras...

F.S: ¿Cuál es su primera impresión cuando llega un paciente donde usted?

M.A.R: Cuando veo una persona con una cicatriz que viene donde mí me pongo muy feliz porque es un reto y un desafío para poder compartir la curación [...] la curación es un proceso a seguir que no se lo encuentra en ningún centro médico o médico cirujante o dermatólogo. De Varias clínicas vienen a mi recomendados [...] en mi consultorio no tengo camillas y a veces voy a domicilio.

F.S: ¿Cuáles son sus técnicas y materiales médicos?

M.A.R: Eso, no le puedo decir. [...] mi arte es un secreto.

F.S: ¿Cuál es el tratamiento y duración?

M.A.R: Yo inicio la primera curación después de haber acordado con la personas y después continuo luego de 29 días la segunda curación [...] Está comprobado que luego de 4 días un tejido de piel se regenera.

(E: M.A.R., 2010)

Los churinkas de la yumbada se fortalecen en cuanto más fe se tiene en el baile y cuando más herido su cuerpo resulta: flagelaciones, dibujos con tinta verde gris, tinta china, letras mal formadas, laceraciones con uso de guillete o quemaduras y cicatrices que representan a grupos familiares, grupos sectoriales, clanes de diferentes barrios y como símbolos de prestigio otorgado en peleas, agresiones y disturbios. Los churinkas de algunos integrantes de la yumbada tienen dibujos de animales, plantas, militares, personas, letras, números, corazones, águilas, etc.

## Churinkas en la yumbada



Varias cicatrices en el cuerpo de la yumba y cabecilla de la yumbada.  
Foto: Freddy Simbaña (2010).

Estas cicatrices en la piel representan una fuerza corporal, cualidad, propiedad virtual y dimensional, porque son sagrados y representan su prestigio al interior de la yumbada, en la comunidad y fuera de ella.

Para finalizar, la yumbada provoca un contagio mimético que generaliza el conflicto, fruto de esto va a establecerse el acuerdo por tendencia de todo el grupo de jugadores contra un solo enemigo, el yumbo perseguido. Ese personaje que, sin ningún motivo o por cualquier motivo, se ha convertido en el foco que atrae las iras de todos, se presenta como el responsable de todos los males que afectan a la comunidad y será quien restablecerá la tranquilidad y equilibrio después de un asesinato público y ritual.

A la yumbada se le otorgan honores y ofrendas de renuncio desde la pirotécnica (quema de dinero) de parte de los priostes y ellos devuelven su capacidad ritualística y festiva mediante: fe, irreverencia, mutilación, peleas, persecución, agonía, muerte, perdón, resurrección y de forma cíclica se regresa a la tierra, en la ciudad del Quito moderno.

## **CAPÍTULO V CONCLUSIONES Y RECOMENDACIONES**

Desde las visiones institucionales de las organizaciones modernas autodenominadas indígenas y originarias del Pueblo Kitu Kara y de la Nación Quito, ellas asumen las representaciones y vocerías de pueblos y nacionalidades en la ciudad de Quito y a niveles locales, regionales e internacionales. Todas ellas mantienen limitación de expresar los sentimientos con otros indígenas y mestizos, con aquellos que están lejanos a sus intereses y proyecciones. Como son las demandas y problemáticas de barrios urbanos marginales alrededor de Quito y a la yumbada, a quienes los relacionan con el descontrol, poca identidad y baile urbano, muy lejanas a las aspiraciones inclusivas de los movimientos indígenas y socio culturales en Quito.

La yumbada y sus expresiones contienen un evidente sincretismo étnico-cultural, religioso dentro de este barrio urbano; el cual, se ha desarrollado de forma desigual y diferenciada. Es en este espacio simbólico material donde se establecen distintas relaciones de participación insertadas dentro del espacio de la fiesta y de la diversidad ritual donde se materializa y evidencia formas de concebir la vida en la ciudad.

Así como también la construcción de un pensamiento nutrido de concepciones entre las distintas tradiciones espirituales católicas del festejo y la fiesta, en esta comunidad cultural nutrida y modelada por lo popular. Este festejo, cumple un rol fundacional que ayuda a la integración e interacción entre el mundo socio-barrial comunitario de la parroquia y cada participante; ya sea en calidad de espectador, danzante, diputada, priosta, jugador, bailarín, cabecilla, síndico entre tantos otros caracteres que conforman este espectáculo público ritual, agregado al sentido colectivo en el barrio.

Entonces, la fiesta de la yumbada tiene una función educativa y socializadora dibujada en los rituales que no es sólo posicional (relación a los demás) y conductual (comportamiento), sino que también es emocional, es decir relativa a cuáles son los sentimientos que cada individuo tiene que acumular respecto de las distintas circunstancias que presenta su existencia sociocultural en la ciudad.

Anualmente en la fiesta de la Navidad cada sacrificio del yumbo repite en su ritual el mecanismo eficaz que restauró el orden la primera vez: el acuerdo violento

contra la víctima. Con el sacrificio se trata de hacer volver a los miembros del grupo al seno de la comunidad y la función del sacrificio es, sobre todo, mecanismo de la violencia ritual.

Lo mismo sucede en la fiesta de la yumbada: los individuos yumbos y yumbas se ven inmersos en la celebración enmascarada, se transmutan, buscando la misma resolución sacrificial que reproducen los ritos. Todo en lo sagrado primitivo busca la representación mimética de la crisis violenta y su resolución victimaria al yumbo traicionero.

Pese a todo, varios dispositivos se presentan en las relaciones de prestigio de los participantes de la yumbada y sus familias. Uno de ello es la matanza (huañuchiy) que es la celebración de una aniquilación o muerte de forma pública que se concibe como un asesinato mágico-religioso que permite y pretende a los participantes purificarse para mejorar la vida y seguir viviendo en la ciudad. Además, la yumbada conserva y guarda instrumentos sagrados de animales disecados, chontas, wincha (corona de plumas), vestimenta, cestos y otros, que le confieren un poder político y que evidencian sus jerarquías con el respaldo de la naturaleza.

Las relaciones de intercambio y prestigio asumidas por la yumbada se consolidan en la calle y fragua lazos afectivos, económicos, culturales y sociales en el polvo y asfalto. Y, mediante la repetición del rito de la matanza le permite revivir, recordar, renovarse y reafirmarse. También, restaura valores y principios alrededor de las familias –comunidad-, y al interior de la yumbada de manera cíclica y generacional.

La yumbada es colectiva y obligatoria en familias con profunda vocación; por su situación generacional se construye antes y después de nacer y es muy independiente de la religión cristiana. Está encarnada por el pecado y su resarcimiento a la comunidad está representado en sus rituales de iniciación: danzas, cicatrices, cortaduras, moretones, golpes, rituales y penitencias. No se trata de hombres y mujeres apáticos/as, manipulables y pasivos frente a lo que sucede. Por el contrario, sus creencias influyen en su vida cotidiana y dan respuestas a los principales desafíos que se presentan en la ciudad moderna: angustias, pertenencias, integración familiar, alcoholismo, desempleo, racismo, discriminación, etcétera. En este punto, la ética religiosa aparece en situaciones

de angustias e incertidumbre generalizada como el gran otorgador de libertad de espíritu y de sentidos en el ritual de la muerte y resurrección pública del yumbo.

En la fiesta de la Navidad, la yumbada en la parroquia urbana de La Magdalena y Chilibulo no solamente es cohesión, sino confrontación entre familias, grupos, sectores, rendición y ajuste de cuentas, resolución de conflictos, entre otros. En la fiesta de la Navidad la yumbada tiene delegaciones, prescripciones o normas como: recorrido (inicio Sector Los Dos Puentes y llegada plaza de la Magdalena); Reglas (paradas en estaciones a saludar al síndico de la imagen niño Jesús y no ingresar a iglesia); Roles (orden por cargos de yumbos); Prestigio (antigüedad de cabecillas según barrios); Jerarquías (trajes y vestuarios) Prioridad (comida y presas de comida); Relación (cantidad de comida). Todos estos se convierten en reglas para las acciones y modelo ejemplar a seguir en la sociedad de la yumbada.

En la dramatización de la yumbada, el teatro-trágico, sus ritos, como violencia ritual y expulsora del mito tienen un ciclo conductor, y este radica en que sólo por rito del huañuchiy, se resuelve momentáneamente la rivalidad, la reciprocidad, la asimetría, inequidad de las conductas humanas. Sólo expulsando al otro, al doble, al par, es como se consigue crear la diferencia, el orden, la jerarquía, las estructuras; regular la vida social. Así, la violencia se positiviza, pues trae consigo el orden y el equilibrio perdidos. Entonces, el yumbo traicionero, en un principio inculpado del desorden, de la confusión, del adulterio de la indiferenciación trágica, es ahora elevado como benefactor; la muerte violenta libera una energía equilibradora para la vida de la comunidad.

Para la yumbada lo sagrado es real (juego, drama, matanza y vuelta a la vida) y lo profano es irreal (la ciudad señorial y central). El ideal de la yumbada es abolir el tiempo profano y que todo se sacralice, porque vive en un tiempo verdadero en la danza ritual (huañuchic). Y, mientras más dure el tiempo y se consolide el “juego-drama” es vivir lo real para cientos de familias indígenas y mestizas en los barrios de La Magdalena, Chilibulo, Marcopamba, La Raya y sus alrededores.

Siempre que una parte de la ciudad es desnudada etnográficamente se produce un “tambaleo” y hay posibilidad que el significado de poder sea reexaminado. La yumbada motiva por unos pocos meses o semanas una concepción mágica de auge

de rebelión hacia lo normativo y constituido en la centralidad histórica y colonial de la ciudad. Y, de esta manera logrando desestabilizar a la modernidad quiteña y al orden superior alrededor del Centro Histórico de Quito. Varias voces quieren decir basta a la perpetuación de la idea de que el Otro es un eterno desvalido y desamparado.

La yumbada busca maneras de explicar el caos-orden, de tolerar el sufrimiento, la persecución, la aniquilación y resurrección de forma pública en la ciudad metropolitana de Quito.

Las negociaciones sexuales y sociales están presentes en el proceso del travestismo de la yumba. La yumbada dentro del espacio de la fiesta de la Navidad, es considerada personaje primordial tanto por el papel de interacción que realiza entre el público y la intervención cuanto por el propio travestismo en el que incurre para representarla en los roles en la yumbada. La yumba en la navidad incita a la transgresión de las normas establecidas mientras que por otra parte refuerza la heteronormatividad existente. Además, construye el espacio que a través de bromas, gestos, teatro se muestra el erotismo y sensualidad, la liberación de la sensualidad de los hombres que se travisten frente a sus iguales.

La yumbada genera temor hacia los “otros” recién llegados y foráneos en los barrios circundantes. Así como lo enfatizan varios interlocutores “hay personas aptas para ver la Yumbada, para los que no conocen da temor y miedo”. Ya que detrás de la aparentemente inocencia de la yumbada, hay un poder insospechable para producir significados y dar significados del mundo andino amazónico trasladado a la ciudad, a la urbe. En fin, desconocer a los poderes, a las instituciones y las jerarquías quiteñas de manera cíclica año tras año.

Lo que está pasando en la periferia de la ciudad es una transformación en el uso del espacio público que toma lugar en el barrio La Magdalena, donde la aceptación de la fiesta de la Navidad es acompañada de mecanismos propositivos de identidades indígenas revitalizadas.

Todo esto adjunto a un proceso de economía de la calle y subterránea: La demanda de trabajo, la falta de regularización organizacional de los barrios y los fracasos de la ayuda gubernamental han promovido el crecimiento de una economía no

regulada y liderada por actividades ilegales, delitos menores, venta de droga, cachinería y robo en los sistemas de trolebús y en aglomeraciones.

Las realidades socio espaciales de la yumbada nos presenta las distintas maneras en que la desigualdad, la segregación, el desempleo y el abandono estatal se inscriben en el espacio urbano, y las distintas experiencias de vida de la población Care Quito en el sur centro de Quito. Cierta población cercana a la yumbada encuentra sus principales bases de sustento de sobrevivencia en el comercio callejero: el trabajo asalariado es muy escaso y muy poco confiable para ser el impulso principal de sus estrategias de vida.

## **RECOMENDACIONES**

Resulta más importante en la construcción de conocimiento –investigación- conocer los procesos de significación y los sentidos de la yumbada en la ciudad de Quito; más no los orígenes y arqueologías de los yumbos en los diversos sectores urbanos. No hay que menospreciar la gestión de yumbada en la ciudad frente a otros gestores sociales y culturales. Ciertos gestores culturales en el D.M. de Quito critican sus trajes y apariencia con una visión siempre superficial. Pero, la yumbada tiene un pensamiento mágico (no menos desarrollado) que va escalando desde su violencia ritual hasta la posibilidad de reinterpretación investigativa social.

Uno de los problemas al tratar el estudio de yumbadas es fijarnos en una realidad y desde allí se priorizan las diferentes perspectivas artísticas escénicas y culturales. Sería bueno que aprendiéramos de la yumbada, no apenas sobre sus especificidades culturales, sino también sobre sus estrategias, muchas veces vistas por los estudios como cuestionables, ingenuos o inoperantes.

La yumbada se presenta como una propuesta de interés urbano indígena-mestizo desde los fenómenos y problemáticas que poseen los grupos sociales a nivel económico social-psicológico y político en la ciudad de Quito.

Los programas en la Municipalidad de Quito (Red Metropolitana de Movilidad Humana, Observatorios de Seguridad Ciudadana (Epidemiología del Delito), Secretaría de Inclusión y otras entidades dirigidas hacia la equidad étnica, con la población



CareQuitu todavía no ha podido abordar el trabajo en los temas sociales y psicológicos en el centro de Quito y sus alrededores.

Durante los últimos 15 años, el trabajo de la Unidad de Pueblos Indios en la Secretaria de Inclusión Social del Municipio de Quito, orientó programas y talleres de capacitación sobre medicina tradicional y el fomento de celebraciones andinas, por lo que recomiendo promover estudios etnográficos en las zonas caracterizadas y motivar a volver la mirada a las poblaciones indígenas y mestizas modernas en la construcción y participación en festividades y celebraciones en la metrópoli.

Además, sugiero prestar singular atención a las entidades de seguridad y sus políticas ciudadanas, invito a reflexionar sobre las violencias rituales muy características y profundas en celebraciones religiosas y culturales en las ciudades. La yumbada nos provee de herramientas para pensar las raíces, los mecanismos, y las consecuencias de estas distintas violencias rituales en diferentes y diversos barrios marginales en la ciudad de Quito.

Las familias y comunidades de la yumbada representan a un mismo clan o familia, auto representándose, adorándose y problematizándose con sus visiones de grupo y para diferenciarse de otros sectores en la ciudad que desde la festividad de la yumbada buscan y recrean maneras de explicar, sentir, vivir y morir en el Quito moderno.

Podemos argumentar el hecho de que la violencia en las sociedades humanas es un dato que no podemos entonces observar sino a través de la continuidad y desde el nacimiento de la humanidad. Girard (1987) nos sugiere, en todo caso, y en un sentido antropológico, reexaminar el mito y el ritual sacrificial para mejorar la posibilidad de relaciones sociales pacíficas.

Pero la violencia, además de ser plural es histórica. La del siglo pasado es distinta a la de ahora; el contexto de aquella época es diferente a la actual: los actores cambian, la tecnología es otra, así como las violencias se modifican. Así significa también que las fuentes, las variables, los indicadores [...] (Carrión, Espín, 2009:14).

En el Quito moderno, la yumbada no deja jamás de producir violencia, pero para su control o regulación, se han creado mecanismos de resistencias a los jugadores de la yumbada conjuntamente con nuevas tensiones, nuevos conflictos de intereses y nuevas intolerancias. En muchos de los casos, hay tendencias de sacerdotes/ curas/ municipio/

para modificar la agencia de la yumbada, muchos tratan de “moderar” a la yumbada y como una forma de anular sus rituales, y propender a una fiesta “moderada” y “moderna”.

A la yumbada considero uno de los grandes asuntos que deberán ser abordados por la historia de las mentalidades, que encontró en él una de las muestras más representativas de cómo se encarna un determinado sistema de representación centrado en la idea de las relaciones entre violencia ritual y comunidad. Faltaría una investigación sobre las conductas festivas colectivas y apropiaciones violentas del espacio público en la Magdalena en estas décadas.

## BIBLIOGRAFIA

Aguirre, Milagros. “*Imaginarios: culturas urbanas en América Latina y España*”. En *Quito Imaginado*, Milagros Aguirre, Fernando Carrión y Eduardo Kingman (coordinadores). Proyecto: Culturas urbanas en América Latina y España desde sus imaginarios sociales. p.33. Quito. FLACSO. Universidad Nacional de Colombia. Convenio Andrés Bello y Taurus.

Almeida, José V. (2003) *Antología Ciudadanía e identidad. Identidades en el Ecuador*. Un balance antropológico. FLACSO, Sede Ecuador.

Allan Henry (2009) "Reordenamiento urbano, seguridad ciudadana y centros de tolerancia en *Quito y Guayaquil*" en: Ciudad Segura. FLACSO.

Albuja, Augusto M. (1998) *Doctrinas y parroquias del obispado de Quito en la segunda mitad XV*. Abya-Yala. Quito.

Bataille, Georges. (1997): *El erotismo*, Tusquets editores. México.

Bustos, Guillermo (1992) *Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas (1920-1950)*», en Quito a Través de la historia, Quito, Dirección de Planificación del I. Municipio de Quito / Consejería de Obras Públicas y Transportes / Junta de Andalucía.

Bourdieu. Pierre y Wacquant, Loïc J.D. (1992). *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México: Editorial Grijalbo.

Balboa, Cabello, (1945): *Obras Vol. I*. Editorial Ecuatoriana, Quito.

Büschges, Christian (2009) *Familia, honor y poder: la nobleza de la ciudad de Quito en la época colonial tardía (1765 – 1822)* FONSAL. Quito. Ecuador.

Botero, M., Trujillo E. (2005) “*Del Panecillo para allá... está el Sur*” en: *Revista Mundo Diners*. Enero. Quito, Ecuador.

Burgos Hugo (1995) “*En la Crónica del Libro Becerro (1570-1644) sobre la iglesia catedral de Quito y sus Obispos de Sánchez, Miguel Solmirón (1625)*” en: *Primeras doctrinas ante Real Audiencia de Quito*. Abya Yala- Ecuador. Pp. 411-432.

B. Brunem Felder-Elliker 2010. Conferencia. Perspectivas teológicas y sus implicaciones socioculturales. Spiritis and Spirit of Capitalism” Conferencia FLACSO. Quito- Ecuador.

Carrión, F y Espín, J. (2009). “Estudio Introductorio. Las cifras de la violencia” en: *Un lenguaje colectivo en construcción: el diagnóstico de la violencia*. Quito, Ecuador. FLACSO. ediciones. Pp.12-16.

- Camacho, Margarita (2006) *Fiesta*. Monografía. Quito. 2006.
- Caillois, Roger (1996) *El hombre y lo sagrado*, México, FCE
- Carvalho-Neto, Paulo de (1964). *Diccionario del folklora ecuatoriano* En: *Tratado del Folklore Ecuatoriano: 1*. Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana. Quito, Ecuador.
- Cardus, Laura (2002) Reseña de “Collaborative Ethnography” de Erick Lassiter Luke en: *Estudios Sociales y Humanísticos*. Vol. 1, diciembre. México. Pp. 16-19.
- Costales, Alfredo (2002). *Etnografía, lingüística e historia antigua de los Caras o Yumbos Colorados*. Editorial Abya Yala- IEAG. Quito, Ecuador.
- Cicala, Mario (2008) *Descripción histórica topográfica de la Provincia de Quito de la Compañía de Jesús*. Segunda Edición. “Aurelio Espinosa Polit”. Quito, Ecuador.
- Cohen, Abner (1979) “El análisis del simbolismo en las relaciones de poder “en: *Antropología política*”. Anagrama. Barcelona. España.
- Chiriboga I. Caparrini. S. (1994) “*La temprana fotografía del indio de los Andes “en: Identidades Desnudas Ecuador 1860-1920*. Ediciones Abya Yala, Quito.
- Durkheim, E. (1992) “El sistema totémico en Australia” en: *Formas elementales de vida religiosa*. Cosmos, hombre y sacralidad. Abya Yala. Ecuador.
- De Mills, Nick (1998) *Economía y sociedad en el período de la Independencia (1780-1845)*, en ed. Enrique Ayala Mora, Nueva Historia del Ecuador, Vol. 6, Independencia y período colombiano, CEN, Quito, p. 132-133.
- Deler, Jean Paul (1987) Ecuador, *del espacio al Estado nacional*, Biblioteca Geográfica Ecuatoriana, vol. 2, Quito, Banco Central del Ecuador, 1987, pp.169-170.
- Espinosa Apolo, Manuel (2003) *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito primera mitad del siglo XX*, UASB (sede Ecuador), Edit. Abya Yala, CEN, Serie Magister, Vol. 49, Quito.
- \_\_\_\_\_ (2000) *Quito según los extranjeros. La ciudad, su paisaje, sus gentes costumbres observados por los visitantes extranjeros. Siglos XVI-XX*, Quito, Centro de Estudios Felipe Guamán Poma, 2ª. ed.
- Frigolé, Joan (1980). "Inversión simbólica e identitaria: una aproximación al caso de Catalunya." *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 1: 3-28.
- Fine-Dare Kathleen S. (2006) *Más allá del folklora: La Yumbada de Cotacollao: como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos*. Quito. Ecuador.

Luzuriaga, Sofía (2009) Agua potable y discursos que moldearon su abastecimiento. Quito en el cambio del XIX al XX, Tesis, UASB (Sede Ecuador), Área de Letras, Estudios de la Cultura, mención Comunicación, Quito.

Johannes, Fabian (2004) "Etnografía y memoria" en: Revista: *Anuario de estudios en antropología social*. Buenos Aires-Centro de Antropología Social del IDES y Editorial Antropofagia. Pp. 29-38.

Geertz, Clifford (1994) Centros, reyes y carisma: una reflexión sobre el simbolismo del poder" en: *Conocimiento local*, Buenos Aires, Paidós

\_\_\_\_\_ (1987) "La religión como sistema cultural" en: *La interpretación de las culturas*. Gedisa. Barcelona, Pp. 87-117.

Gómez, Ricardo (2008) *Indígenas urbanos en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara*, en: *Etnicidad y Racismo en América Latina*, Colección 50 años, FLACSO, Ministerio de Cultura, Quito-Ecuador.

Girard, René (1982) *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.

Gil Calvo, Enrique (1991) *El estado de fiesta*. Espasa-Calpe, Madrid.

Goetschel, Ana María (1992) *Hegemonía y Sociedad en: Ciudades de los Andes visión histórica y contemporánea* Compilador: Eduardo Kingman G. Primera Edición: CIUDAD, 1992, Quito, Ecuador.

Goetschel, Ana María y Kingman Eduardo G (1989) *La participación de los indígenas en las obras públicas y los servicios de la ciudad de Quito, en el último tercio del siglo XIX*; en: *Las ciudades en la historia*, Eduardo Kingman Garcés (Coordinador), CIUDAD, Quito.

Guerrero, Patricio. (2004) *Usurpación simbólica, identidad y poder*; Quito, Abya-Yala.

Ileade, Mircea (1989) "Historia de la religiones" en: *Cosmos hombre y sacralidad*. Ed. Cristiandad, Madrid, 1989, Abya Yala, Pp. 25-28.

\_\_\_\_\_ (1981). Lo sagrado y lo profano en: *Tratado de la historia de las Religiones* Ediciones Cristianidad, Madrid.

Jara, Holguer (2006) *Tulipe y la Cultura Yumbo. Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño*. FONSA. Quito, Ecuador.

León, Edizon, Moscoso Lucía, Egas José, Simbaña Freddy (2011). *Etnografía de la calle Chimborazo de Quito*. FONSA. Quito. Ecuador.

Leyva, Xochitl y Shanon Spedd (2008) “*Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor*”, en Leyva, Araceli burguete y Shanon Speed (coordinadoras), gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor, CIESAS, FLACSO, Guatemala y Ecuador, México. D.F.

Lozano, C. Alfredo (2006) “*Ordenación del territorio y concepción simbólica del espacio en la región Ecuatorial*” en: Congreso 52 Internacional de Americanistas, Sevilla, España.

Jijón y Caamaño. J. (1941) *El Ecuador Interandino y Occidental*, Tomo I - II, Editorial Ecuatoriana, Quito, Ecuador. 1941.

Jackson, Jean y Kay Warren (2005). *Indigenous Movements in Latin America, 1992-2004: controversies, Ironies, New Directions*, en Annual Review of anthropology, N° 34: 549-573.

Kingman, Eduardo y Goetschel, Ana María (1989) “*La participación de los indígenas en las obras públicas y los servicios de la ciudad de Quito, en el último tercio del siglo XIX*”, en Eduardo Kingman, coord., *Las ciudades en la Historia*, Quito, Ciudad.

Kingman, Eduardo y Goetschel, Ana María (1992) “*Quito: las ideas de orden y progreso y las nuevas extirpaciones culturales*”, en *Quito a través de la Historia, Quito*, Dirección de Planificación del I. Municipio de Quito / Consejería de Obras Públicas y Transporte, Junta de Andalucía, España.

Kingman Garcés, Eduardo (1992) “*Historia urbana: diversos enfoques*”, en *Quito a través de la Historia*, Quito, Dirección de Planificación del I. Municipio de Quito / Consejería de obras públicas y Transporte, Junta de Andalucía, España.

Kingman E. Garcés. (2008) “Textos introductorios. Higineismo, ornato y policía en: *Prologo En la ciudad y los otros 1860-1940*. Flacso 2008. Quito. Ecuador.

\_\_\_\_\_ (2009) “*Estudio introductorio. Lo urbano, lo social: la historia social urbana*” en: *Historia social urbana. Espacios y flujos*. Quito – FLACSO ediciones. Pp. 11-33.

Kingman, Salman y Van Dan, Anke *Las culturas urbanas en América Latina y los Andes: lo culto y lo popular, lo local y lo global, lo híbrido y lo mestizo, en Antigua Modernidad y Memoria del Presente: Culturas Urbanas e Identidad*. FLACSO-Ecuador, Quito. 1999.

Lander Edgardo, ed., (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*, s/r. CLACSO.

Lévi-Strauss, Claude. (1994) *Mito y significado*. Madrid: Alianza Editorial.

Muratorio, Blanca (1994) *Imágenes e Imagineros Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO - Ecuador, Quito.

Mauro, Amalia (1986) *Albañiles Campesinos, migración temporal de los obreros de la construcción*. Ciudad Centro de Investigaciones, Quito- Ecuador.

Minchom Martin. (2007) *El Pueblo de Quito 1690-1810. Demografía. Dinámica Sociorracial y protesta popular*. FONSA. Quito- Ecuador

Lippi, Ronald, (1998): *Una exploración arqueológica del Pichincha Occidental*, PUCE, Consejo Provincial de Pichincha, Quito, Ecuador.

Molina A, Núñez J (2009). *Antropología de la pobreza urbana en Ecuador*. s/l. Ecuador.

Morrison Allen , *Los Tranvías de Quito-Ecuador*, (traducción al español de Marcelo Madariaga .En: <http://www.tramz.com/ec/q/qs.html>

Minango N., Gloria (2010) *Los años viejos y las viudas: ¿negociaciones del orden sexual?*. FLACSO- Abya Yala Quito Ecuador.

Naranjo M. y Ponce A. (2003). *La yumbada. Drama ritual celebrado en el barrio de La Magdalena, al sur de la ciudad de Quito*. Centro interamericano de artesanías y artes populares –Cidap. Cuenca- Ecuador.

Nick De Mills, *Economía y sociedad en el período de la Independencia (1780-1845)*, en ed. Enrique Ayala Mora, *Nueva Historia del Ecuador*, Vol. 6, *Independencia y período colombiano*, CEN, Quito, 1988, p. 132-133

Moreno, Segundo (1985) *Sublevaciones Indígenas en la Audiencia de Quito*. Quito: PUCE.

Núñez, Jorge (2009) s/f. V, *Notas sobre Re ensamblar lo social de Bruno Latour*. FLACSO – Ecuador.

Ponce Pilar (1992) “Relación de la ciudad y provincia de Quito (1570-71). Salazar de Villasante, Lic, (1570-71)” en: *Relaciones Histórico-Geográficas de la Audiencia de Quito* “, t. 1. Marka, Abya-Yala, Quito.

Pujol Adriá C. (2006) *Ciudad, fiesta y mundo contemporáneo*. Liminar. Estudios Sociales y humanísticos, diciembre, año/vol.IV número 002. México. Pp.36-49.

Percevad, José Maria (2008) *El espacio sagrado y la violencia*. Universidad internacional de la Pau.

Rappaport, Joanne (2007) “Mas allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, volumen 43, enero diciembre.

- Roy, Ananya, (2002) *City Requiem*, Calcutta: gender and the politics of poverty, University of Minesota Press.
- Ramos, Alcida (2007) ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? en: *Revista Colombiana de Antropología*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, Colombia. Vol. 43. Enero-diciembre. Pp. 231-261.
- Ricoeur, Paul (1990) *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid.
- Salomon, Frank, (1997): *Los Yumbos, Niguas y Tsáitchila o “Colorados” durante la colonia española: Noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Abya Yala, Quito.
- \_\_\_\_\_ (1980) *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*, Instituto Otavaleño de Antropología.
- \_\_\_\_\_ (1991) “La Yumbada: un drama ritual quichua en Quito” en *Las Ciudades de los Andes: perspectiva histórica y contemporánea*, IFEA-CIUDAD.
- Salgado, Mireya (2004) “Museos y Patrimonio. Fracturando la Estabilidad y la Clausura en: *Revista Iconos* No 20. Quito, Ecuador.
- Turner, V. (1980), *La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, México.
- Trujillo Montalvo, Patricio ( 2000) *Pueblo Quito-Cara, Caracterización de los Pueblos Cañari, Tomabela, Salasaca, Quito-cara, Cayambi, Caranqui y Natabuela de la Nacionalidad quichua del Ecuador*. (CODENPE). Quito, Ecuador.
- Tournier, Paul (1986) *Violencia y poder.*, Argentina: Ediciones La Aurora, 1986.
- Bajtín, Mijail (1996) *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*.
- Van Maanen, John (1988). *Tales of the Field On Writing Ethnography*. University of Chicago Press.
- Windengren, Geo (1993) *El rito*. En: *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*. Instituto de Antropología Aplicada. Quito.



## DOCUMENTOS

Machangarilla (2008) Tríptico de la Fiesta de la Quebrada de los Chochos 2008. Quito – Ecuador.

Cementerio La Magdalena (1993-1994) Comité Pro-adelanto, Morada Santa. Revista informativa I y II. Imprenta Josefinos. Quito. Ecuador.

Hinojosa Elio. T. 2002. Algo de la historia de La Magdalena, mecanografiado, 2002.

Antonio González, (1987) A. Intervención en Sesión Solemne 18- 11- 87. Citado de unos renglones de historia. Documento Parroquia la Magdalena.

Centro de Salud Área 5. (2009) La Magdalena (Estadísticas 2009) Documento Institucional. Quito. Ecuador.

(INEPE) 2009 Instituto de Investigación, Educación y Promoción Popular del Ecuador. Población infantil Chilibulo. Censo de migración. Quito.

SIISE (2006) Secretaría técnica del frente social.

DMTV, MDMQ: Unidad de Estudios e Investigación, 2001-2006. Observatorio Metropolitano de Seguridad Ciudadana de Quito (2008) Estadísticas Departamento Médico legal. Quito Ecuador

## FONDOS DOCUMENTALES

### (AMQ) ARCHIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE QUITO

AHMQ 1934 Libro Primero de Cabildos de Quito. Tomo I. Publicaciones del Archivo Municipal. Quito.

AHMQ 1934 Libro Primero de Cabildos de Quito. Expediente de señalamiento de tierras.  
1800-1815. Publicación del Ilustre Cabildo de Quito.

AHMQ 1943 Libro Primero de Cabildos de Quito. Oficios y Solicitudes dirigidos Al Presidente del Consejo Señalamientos de estancias para algunos conquistadores y de ejidos al norte y al sur de la villa. Tomo 1800-1815.

AHMQ 1941 Libro de Proveimiento de Tierras, cuadras, solares, aguas, etc. Por los cabildos de la ciudad de Quito 1583 – 1594. Quito

AHMQ 1993 Actas de Cabildo Colonia San Francisco de Quito de 1658 a 1663. Quito

- (AHMAG) ARCHIVO HISTÓRICO MINISTERIO DE AGRICULTURA Y GANADERÍA
- AHMAG 1937 Comuna de Tarma. Expediente 23, Ministerio de Agricultura y Ganadería. Quito.
- AHMAG 1938 Comuna Chilibulo Marcopamba La Raya. Expediente 112, Ministerio de Agricultura y Ganadería. Quito
- (AHIM) ARCHIVO HISTÓRICO IGLESIA DE LA MAGDALENA
- AHIM 1798 Parroquia La Magdalena. Registros de Archivos de matrimonios, bautizos y entierros. Tomo I-II años: 1798-1869; 1799-1869; 1972- 1879; 1879-1890; 1892-1898; 1892-1902
- AHIM 1937-1897 Padres Josefinos (1987) La Magdalena, bodas de oro de la parroquia. Quito.
- (ANH) ARCHIVO NACIONAL DE HISTORIA
- ANH 1923 Sección Pulperías y carnicerías. Caja N 1 Exp. 5. Pp. 148  
Contrabando de tabaco, fruterías, pulperías, delitos miserables de indios se piden justicia. Indios naturales de esta ciudad. Indio frutero de la ciudad.
- ANH 1826 Serie Criminales Caja 245. Folio 5  
Contenido; sentencia contra mariano Muñoz, acusado por el robo de dos bestias, aunque él dijo haber tomado un indígena borracho para poder llegar a Iñaquito y luego devolverlas.
- ANH 1670 Serie Indígenas. Caja 10 Años: 1670-1672  
Contenido: cartas cuentas de los tributos que deben pagar los indios del pueblo María Magdalena (Machangarilla)
- ANH 1671 Serie Criminales. Expediente 5. Quito Año: 1671  
Contenido: Querellla criminal contra Juan Yuna, natural del pueblo de llambo en la provincia de los yumbos, presentada por don Gabriel Masapungo cacique principal del mencionado pueblo, por agresión física extrema contra su hija y su yerno.
- ANH 1698 Serie Criminales Caja 15. Expediente 10 Año: 1698.  
Contenido: Causa criminal seguida contra Nicolás de Leguia, escribano real y de provincia contra Juan Rodríguez, Indio, oficial de albañil, por robo que le hizo de unas piezas de oro que guardaba en su domicilio.

## ENTREVISTAS

### YUMBADA DE LA MAGDALENA Y SU VIOLENCIA RITUAL REGISTRO DE ENTREVISTAS, INTERLOCUTORES Y ACTORÍAS

ENTREVISTADO/A	LUGAR/ BARRIO	FECHA	CÓDIGO
Ayme Quijia	Parroquia Nayón	Abr-10	(E: A. Quijia, 2010)
Jorge Pillajo	La Magdalena	Ene-10	(E: J. Pillajo, 2010)
Luis Zhuño	Parque el Ejido	Mar-10	(E: L. Zhuño, 2010)
Pedro Pulupa	Parroquia Calderón	Mar-10	(E: P. Pulupa, 2010)
Enrique Tasiguano	Centro de Quito	Dic-08	( C: Tasiguano, 2008)
Andrés Andrango	U. Amautay Hausi	Abr-10	(E: A. Andrango, 2010)
Segundo Maisincho	La Magdalena	May-10	(E: S. Maisincho, 2010)
Jorge Víctor Chulca	Chilibulo	May-10	(E: J. Chulca, 2010)
René Lugmaña	Marcopamba	Mar-10	(E: R. Lugmaña, 2010)
Amparo Lugmaña	Marcopamba	Abr-10	(E: A. Lugmaña, 2010)
José Ignacio flores	Iglesia La Magdalena	Jul-09	(E: Flores, 2009).
Galo Tituaña.	Chilibulo	Ene-10	(E: G. Tituaña, 2010)
Jorge Lagla	Mercado La Magdalena	Nov-09	(E: J. Lagla, 2009)
Lourdes Rojano	Comuna de Chilibulo Marcopamba La Raya	Mar-09	(E: L. Rojano, 2009)
Miguel Ángel Rodríguez	C. Libertadores	Jun-10	(E: M.A.R, 2010)
Fabián Chinchín	La Magdalena	Jul-10	(E: F: Chinchín, 2010)
Luis Asitimbay	Puente del señor	Jul-09	(E:L, Asitimbay, 2009)

Elaboración: Freddy Simbaña (2010)

## Mapas



1 La Magdalena. .... Figura asignada a D. Domingo Quintana en catorce ... medio solar y seiscientos quince y media varas... rebajado de ella una cuadra, tres solares y medio y doscientas media varas asignadas y cuatro indios. Indios del pueblo de la Magdalena... cuatro trozos que consta de su Plan particular. Pueblo de la Magdalena Junio 1 de 1803.

FUENTES: Oficios y Solicitudes dirigidos al Presidente del Consejo 1800-1815.

Terreno arrendado al Reg. D. Juan José Guerrero y Mateu en el Ejido de la Magdalena. Este terreno se remató en Dr. Carlos Veles a treinta y tres pesos.

1803 Poniente Camino P. 201



1.	1822.40
2.	2026.80
3.	663.52
4.	8053.22
5.	17125
6.	32180
7.	22050
8.	10150
9.	2220
10.	2250
11.	200
12.	500
13.	1800
14.	250

66.16 66261.4%

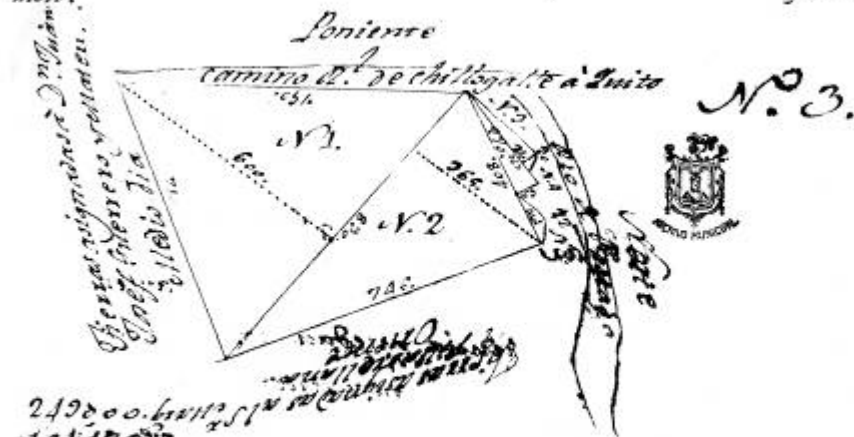
2500

11.4%

Tiene esta figura de área quatro caballerías, dos cuadradas, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas. Pueblo de la Magdalena y Junio 4 1803.

2 Terreno arrendado al Reg. Juan José Guerrero y Mateu en el Ejido de la Magdalena. Este terreno se remató en Dr. Carlos Veles a treinta y tres pesos. PLANO DE TERRENO. Tiene ésta figura de área cuatro caballerías, dos cuadradas, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas Pueblo de la Magdalena y Junio 4 1803.

Plano de terreno arrendado a D. Joaquín Pinedo 200 722



249000  
 151475  
 003150  
 006750  
 001540  
 411915  
 1250  
 424415  
 cab.

de esta figura de terreno asignado a D. Joaquín Pinedo, Caballero, nueve Cuadradas, medio Solar y sesientas sesenta y no varas cuadradas. Pueblo de Magdalena y Junio 2 de 1803.

Don D. Benavides Pedro Calisto y Illunza  
 Don D. Plario

Francisco de las Casas  
 Manuel Antonio García

3 Terreno arrendado al Regidor Juan José Guerrero y Mateu en el Ejido de La Magdalena. Este terreno se remato en Dr. Carlos Veles a treinta y tres pesos. PLANO DE TERRENO: Tiene esta figura de área cuatro caballerías, dos cuadradas, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas pueblo de la Magdalena y Junio 4, 1803.

Fuentes: Oficios y Solicitudes dirigidos al Presidente del Consejo 1800-1815. Las antiguas Quintas Stacey, Villa Flora, Quinta Barahona, Quinta y más, se convirtieron en las nuevas ciudadelas y barrios quienes re-conformarían el nuevo poblamiento del sur centro de Quito.

## Fotografías

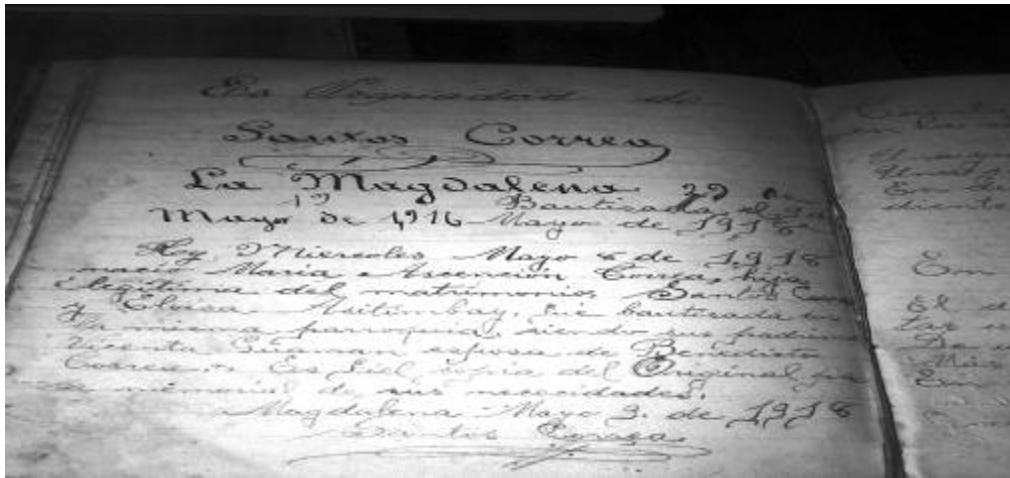


Imagen: Memoriales Santos Correa Asitimbay 1918. Parroquia La Magdalena. Foto: Freddy Simbaña



Imagen: Yumbo muerto preparándose para la presentación pública a priostes.  
Foto: Archivo particular. (2009)



Imagen. Don Carlos Mullo, segundo cabecilla del grupo de los Archidonas  
Foto: Archivo particular (2009)



Imagen 1: Foto: Archivo particular (2009)





Imagen 2. : Exhibición al público del yumbo aniquilado en recorrido por la plaza de la Magdalena Foto: Archivo particular (2009)