

Freddy Simbaña Pillajo

La danza de la Yumbada

en el barrio La Magdalena

La danza de la yumbada en el barrio de La Magdalena

Freddy Simbaña Pillajo

La danza de la yumbada en el barrio de La Magdalena



ABYA | UNIVERSIDAD
YALA | POLITÉCNICA
SALESIANA

2018

LA DANZA DE LA YUMBADA EN EL BARRIO LA MAGDALENA

© *Freddy Simbaña Pilla*

Primera edición: Universidad Politécnica Salesiana
Av. Turuhuayco 3-69 y Calle Vieja
Casilla: 2074
P.B.X.: (+593 7) 2050000
Fax: (+593 7) 4088958
e-mail: rpublicas@ups.edu.ec
www.ups.edu.ec
Cuenca-Ecuador

Área de Ciencias Sociales
y del Comportamiento Humano
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA APLICADA
Grupo de Investigación en Educación
e Interculturalidad (GIEI)

Imagen de Portada: Foto JLB, 2006. Del libro *Máscara*, Ecuador, Mi País, el Ecuador por los ojos, de la muestra *Máscaras*, origen y vigencia en el Ecuador, BCE.

Diseño, diagramación e impresión: Editorial Universitaria Abya-Yala / UPS
Quito Ecuador

Derechos de autor: 052882

ISBN UPS: 978-9978-10-291-6

Tiraje: 300 ejemplares

Impreso en Quito-Ecuador, febrero de 2018

Publicación arbitrada de la Universidad Politécnica Salesiana

*Cuando la yumbada representa la muerte,
es más integrada, es más compleja la interpretación
de la ausencia y presencia de la vida*

(Freddy Simbaña)

Abreviaturas	11
--------------------	----

Introducción	13
--------------------	----

CAPÍTULO I

Quito como lugar de disputas simbólicas con los pueblos indígenas, a través del tiempo	23
---	-----------

Ciudad añeja	23
--------------------	----

Modernidad de la ciudad	24
-------------------------------	----

Dinámicas laborales urbanas.....	27
----------------------------------	----

Quito como espacio de disputas simbólicas	29
---	----

Indígenas en la ciudad metropolitana	32
--	----

El pueblo de Machangarilla o María Magdalena	38
--	----

El pueblo de Machangarilla y su transformación	42
--	----

Convivencia con la ciudad	46
---------------------------------	----

La Magdalena contemporánea.....	51
---------------------------------	----

Barrio La Magdalena Central.....	51
----------------------------------	----

Mapa parroquial con nómina de barrios	52
---	----

Magdalena	57
-----------------	----

CAPÍTULO II

Yumbos en la historia.....	61
-----------------------------------	-----------

Rúbrica histórica	61
-------------------------	----

Yumbos nativos.....	61
---------------------	----

Lengua	69
--------------	----

Agricultura, alimentación y economía	70
--	----

Red vial	73
Incorporación de los yumbos a la ciudad	75
La yumbada en los espectáculos	77
La fiesta barrial.....	79

CAPÍTULO III

Rituales de autoidentificación en la ciudad de Quito	87
Autoidentificación indígena en Quito.....	87
La Nación Quito	89
Indígenas urbanos: el caso del Pueblo Kitu Kara	92
Etnografía e investigación de co-labor	98

CAPÍTULO IV

Interpretación de la yumbada	101
La yumbada al zurich	101
El repaso y recogida de la yumbada.....	106
Descenso y toma de la plaza: 24 de Diciembre.....	109
La yumbada de La Navidad en la calle: 25 de Diciembre	111
La violencia ritual en la fiesta.....	115
La yumbada: roles sociales y sexuales.....	118
Priostes, prestigios y jochas.....	124
Yumbo guañuchiy o matanza del yumbo	130
La yumbada y sus churinkas	133
Conclusiones	137
Bibliografía	143
Documentos	148
Fondos documentales.....	148
Entrevistas.....	151
Anexos	153

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

ABREVIATURAS

AZEA	Administración Municipal Eloy Alfaro
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CODENPE	Consejo de Desarrollo de Nacionalidades y Pueblos Kichwa: <i>Ecuador Runakunapak Rikcharimuy</i> .
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
FENOCIN	Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras del Ecuador
FUTMYE	Fundación de Taitas y Mamas Yachak del Ecuador
MDMQ	Municipio del Distrito Metropolitano de Quito
FONSAL	Fondo de Salvamento del Patrimonio Cultural
NBI	Necesidades Básicas Insatisfechas
PKK	Pueblo Kitu Kara
INEPE	Instituto de Investigación, Educación y Promoción Popular del Ecuador
UCIC	Unión de Comunidades Indígenas de Calderón

Introducción¹

El *Pase del Niño* en 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 magos, etc.

La misa del Niño también es importante y, sobre todo, la *Misa del Gallo* celebrada en Navidad, a las doce de la noche. El símbolo central de la fiesta es el Niño Dios al cual se le tiene una profunda devoción y fe en que los milagros existen 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 disfrazados, comida para centenas de personas, baile y bebida para todos y todas.

1 Cabe indicar que esta publicación es una versión corregida y aumentada de la tesis de maestría de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO- Sede Ecuador.

En este universo interrelacionado se juntan simbolismos, cristianos y andinos. A diferencia de la celebración litúrgica y el uso de imágenes cristianas, la yumbada², se entregan y exponen rituales indígenas en donde el “diablo huma” o cabeza de diablo lo acompaña. Otros personajes 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 y más.

Esta investigación tiene un carácter exploratorio. Se trata de conocer, indagar y redescubrir la yumbada del barrio La Magdalena,³ integrada por familias indígenas y mestizas. Sin duda, será un aporte y desarrollo para el análisis notable de las identidades indígenas y urbanas, para la retrospectiva de logros y desafíos del Pueblo Kitu Kara en Quito.

El propósito será descifrar las relaciones sociales de las comunidades indígenas y mestizas urbanas en el sur-centro de Quito. Se proyectará 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? ¿De qué forma en la modernidad, en el Quito Metropolitano, están vigentes pueblos indígenas y mestizos con su concepción mágica en lo urbano?

Se espera contribuir al desarrollo social del tema a partir de los descubrimientos realizados en este primer estudio. Se estima que los resultados encontrados tendrán que ser enriquecidos en futuras investigaciones, para seguir avanzando con las PIUQ (Poblaciones Indíge-

2 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 amazonía ecuatoriana. Sus vestimentas son plumas y semillas de clima subtropical y lluvioso. En su mayoría los integrantes de la yumbada son familias con lazos de parentesco en todo el Distrito Metropolitano de Quito y en la provincia de Pichincha.

3 El barrio La Magdalena está ubicada en el sur centro de Quito, a 1 kilómetro del centro histórico, de la Plaza Grande y el Palacio de Carondelet de Quito.

nas Urbanas de Quito) en sus entendimientos, problemáticas, demandas, estrategias, consolidación y fortalecimiento en la metrópoli.

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, El Panecillo, La Libertad, La 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:

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, p. 155)

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

La yumbada es una danza ritual indígena y mestiza que se ha transmitido por generaciones y se manifiesta en lugares públicos donde se exponen la concepción propia sobre el mundo, el ser humano, el género sexual, el orden social comunitario, el tiempo y el espacio; que son representados en movimientos, coreografías, cantos y sonidos, vestimentas y símbolos. Esta danza ritual tiene un carácter religioso pues invoca a lo sagrado que irrumpe el tiempo de lo cotidiano, dramatiza problemáticas sociales al interno de la comunidad y finaliza con un acto sacrificial, para el restablecimiento del orden social y comunitario.

La yumbada es un ritual público. Se aprende y se representa en la calle. Es una danza masculina y femenina; requiere 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 de otro modo, que sea un sacrificio. (Eliade, 1981)

Entre los grupos de yumbas (personificación femenina) se representan diversos roles sociales y sexuales en la festividad. Entre ellos y ellas es común la dramatización de desafíos y duelos, a muerte, con maderas en forma de puntas, palos de escobas, lanzas y chontas.⁴ Los sonidos musicales interpretados por el tambonero pingullero⁵ 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, 1980, p. 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 es visible en las cicatrices o las autoflagelaciones en el cuerpo, obtenidas en el largo recorrido como danzante, en sus prácticas rituales o ceremonias y en las grescas o peleas callejeras en su vida cotidiana. De esta manera, el rito de la yumbada dramatiza la danza ritual del yumbo guañuchiy,⁶ 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

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

5 Palabra kichwa. Instrumento musical de hueso o madera con tres orificios para tonos.

6 Expresión kichwa: muerte del yumbo o yumba. La matanza.

comunidades y pueblos.⁷ Hay que ingresar al juego de la yumbada para conocer y vivir (con la posibilidad de perder) la vida.

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 en 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, que venían de zonas tropicales y subtropicales, al oriente y al occidente de Quito. Perteneían a diversos grupos étnicos y culturales, aunque en la actualidad la yumbada designa una identidad urbana y rural que 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 los 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, se examinará 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, p. 19)

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.

Aunque cabe indagar mucho más, para diseñar semejanzas entre los casos en el barrio La Magdalena, en los actuales momentos,

7 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 de El Panecillo, en el centro histórico de Quito. Julio 2009.

moradores/as pueden sentirse parte de la modernidad sin perder sus identidades locales y tratando de desarrollar una ideología contra las élites locales, reemplazando a categorías como “cholo” e “indio” por “magdalenos y magdalenas”.

Es el caso como la figura del yumbo danzante personifica 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 descubre la oportunidad, quizás la más importante, de 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 (Percevad, 2008, p. 5).

El sacrificio siempre es el pago de una deuda o el anticipo de un crédito. Se inmola el deseo de obtener algo o agradecer la respuesta favorable de la divinidad.

De esta manera la yumbada puede servir, al igual que la fiesta de la Navidad, como dispositivo de memoria para ver las maneras múltiples de ser indígena y mestizo en las áreas urbanas metropolitanas de los Andes en el siglo XXI.

Es importante acreditar la trascendencia del grupo étnico denominado Yumbos a pesar de haber desaparecido en el país. Actual-

mente, este grupo establece varias ramificaciones culturales relacionadas con los yumbos del antiguo pueblo de Machangarilla y presenta 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.

En referencia al primer capítulo, los estudios muestran las posibles ubicaciones del pueblo yumbo, tanto histórica como localmente dentro del Distrito Metropolitano de Quito. Adicionalmente, la inserción del ferrocarril que modernizó a la ciudad, el aporte económico que permitió el desarrollo de la comunicación social como resultante del tránsito de diversas multitudes.

Es importante destacar las dinámicas laborales que sucedieron en una época de diferencias mestizas e indígenas. La mano laboral indígena acuña tareas de saneamiento o construcción en algunos barrios del sur, tales como La Magdalena o Chillogallo. A través de los años la función indígena se modificó respondiendo siempre a la entidad andina de la Sierra. Se exponen contradicciones y dificultades en varias acciones del “rescate patrimonial” de sitios arqueológicos protagonizados por la gestión municipal.

La migración es uno de los elementos fundamentales en el que se erige la evolución de la ciudad, histórica, social, política y culturalmente. En este curso, la distinción de indígenas o afroecuatorianos prevalece y se profundiza determinando la condición *racial* que ha sido expuesta constantemente. Así, para los sectores excluidos se filtra una realidad que no cambia a través del tiempo. Dentro de las especificaciones culturales y geográficas es imprescindible puntualizar la variación entre el antiguo barrio La Magdalena y sus movimientos tradicionales, festivos y el moderno distrito que mantiene rituales y costumbres. Asimismo, hablar del barrio La Magdalena es también hablar de infraestructura: establecimientos comerciales, educativos; salud, vivienda y recreación.

Este primer apartado, concluye con reflexiones y acercamientos a las dimensiones de la fiesta y rituales mestizos e indígenas urbanos, al sur de la ciudad de Quito.

El segundo capítulo manifiesta el origen de los yumbos en la época preincaica, su descendencia, su organización política, sus creencias que consolidaron el uso de los recursos naturales.

El asentamiento yumbo es característico, y proporcional. A merced de su localización es posible identificar dos importantes regiones, aunque de acuerdo a estudios etnohistóricos se incorporan otros espacios que han de ser mencionados respectivamente.

En el marco cultural, la llegada de los colonizadores españoles y la inclusión del cristianismo tuvieron un efecto no sólo religioso sino lingüístico y de costumbres. Pero esto no fue el único impacto que tuvo la civilización de los yumbos. Como resultado de la invasión española, epidemias y guerras locales se avecinaron causando una eminente desaparición.

Finalmente, este capítulo de manera concisa hace referencias a las prácticas rituales de los yumbos, producción agrícola, confección y crianza de animales. Para la comercialización de sus productos, las redes viales fueron de mucha ayuda.

Los yumbos eran quienes construían las vías en base a la dirección que dejaban tras de sí los ríos de las montañas. Aunque tres vías principales se presentan en dicho capítulo.

El tercer capítulo describe los rituales de auto-identidad del Pueblo Kitukara y Nación Quito en la ciudad de Quito, cada uno 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 Care Quito. También es menester denotar la evolución y permanencia de ambas. La lucha y divergencias que durante años estuvieron presentes. Muchas comunidades prefirieron designarse solas como campesinas para evitar el maltrato. En este mismo sentido, un elemento peculiar de análisis es la vestimenta conforme a su localización. Mientras tanto, el mestizaje acoge su propio desarrollo.

El término del apartado establece una aproximación conceptual hacia la investigación de co-labor.

El capítulo final propone varios acercamientos con los sistemas culturales de violencia ritual, originada en la dramatización del yumbo guañuchiy (matanza del yumbo), en la celebración del *Pase del Niño* de La Magdalena. Lo sagrado y lo profano es de suma importancia para la comunidad de los yumbos, es por demás el flujo por expresar su cosmovisión presente en la realidad física y sobrenatural y más aún, valorarse dentro de cada uno de los rituales.

En adelante se realiza un análisis de la yumbada, sus roles sociales y sexuales en la fiesta navideña; detalles simbólicos y lingüísticos se representan y congregan para convertir esta fiesta exclusiva y tradicional.

El apartado en mención 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.

La presente investigación fue de tipo colaborativo y no experimental; en otras palabras, se observó a los personajes de la yumbada y su comportamiento respectivo en el transcurso de la fiesta del *Pase del Niño* en Navidad en el barrio La Magdalena.

En el estudio se utilizó la muestra intencionada para seleccionar a los informantes calificados que formaron parte de la investigación: sacerdotes, ancianos/as, espectadores y, aún, los mismos danzantes de la yumbada.

El diseño de la investigación se realizó 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.

Se realizaron los siguientes puntos para comprender el tema de estudio: i) Descripción de la yumbada: repasos de danza en preparativos, seguimiento fotográfico y celebración de La Navidad. ii) Recorridos de la yumbada: historias de vida de yumbos, hombres cuya edad oscile entre los 20 y los 55 años de edad, y que hayan participado en la Yumbada al menos en 15 ocasiones. iii) Recopilación de información con interlocutores especializados: priostes, cabecilla y yumbos/as. iv) Contemplaciones a la yumbada desde el punto de vista de: curas, familiares, amistades y público espectador, con un total de 22 entrevistas.

Con esta construcción colectiva del conocimiento, se trata de realizar un acercamiento ulterior a la yumbada e identificar la manera de potencializar esas manifestaciones, en el Distrito Metropolitano de Quito.

Quito como lugar de disputas simbólicas con los pueblos indígenas, a través del tiempo

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. (Mills, 1998, pp. 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.

A finales del siglo XIX, la población de la ciudad no ascendía a 40 000.

[...] 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, 2003, p. 15)

Para inicios del siglo XX, el Censo de 1906 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. La ciudad apenas había modificado su área espacial, sin embargo crecía internamente por lo tanto adquirió mayor densidad. 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%). El desplazamiento de otros habitantes de Loja, Los Ríos, Esmeraldas, El Oro, Cañar y Oriente, era mucho menor.⁸

En Quito, las casas coloniales y señoriales acogieron varias generaciones de familias y a su respectiva servidumbre. A partir de la segunda década del siglo XX se confirmó el arrendamiento a inmigrantes y distribución 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,⁹ lo que generó movilidad y cambio en el habitus vecinal, alrededor del centro histórico de Quito.

Modernidad de la ciudad

Es indudable que el arribo del ferrocarril a Quito en el año de 1908 fue un elemento dinámico y trascendental en la modernización de la ciudad. La llegada de mercancías a Quito también trajo noticias, pasajeros y el desarrollo de actividades económicas.

8 Informe del Director General de Estadísticas. (Quito, 1909) Citado por Eduardo Kingman (2006) *Capítulo IV: Espacio y sociedad*.

9 Cacharrero/a. Denominación que se otorgaba a personas que ingresaban productos de contrabando de la frontera con Colombia (Ipiates) para el centro histórico de Quito.

Para Jean Paul Deler (1987) fueron dos los momentos básicos que marcaron la modernización de la urbe:

La llegada del tren en 1908 y el centenario de la Independencia en 1909. 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 1910 a 578 206 en 1938. El segundo suceso multiplicó los trabajos urbanísticos: saneamiento, rellenos, alumbrado público y asfaltado de calles. (Deler, 1987, pp. 169-170)

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 1911 había construido un sistema de tranvías, con una línea eléctrica desde la estación del ferrocarril en Chimbacalle, al sur, hasta el centro de la ciudad y que llegó a operar ocho tranvías en dos rutas, durante los siguientes 34 años.¹⁰ Regresando a términos poblacionales en Quito, para 1886 se estimó en 39 000 habitantes y en 1922 un número de 80 702 habitantes, quedó demostrado que se duplicó la población.

Para 1946, 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 1906, 174 hectáreas y en 1922 aproximadamente 743 hectáreas. Significa que en 16 años crece notablemente la ocupación del espacio. (Luzuriaga, 2009, p. 7)

Hacia finales del siglo XIX e inicios del siglo XX la ciudad de Quito experimentó un crecimiento y densidad poblacional en su área urbana, así como nuevas exigencias en cuanto a los servicios e higiene afín de progresar en 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 señalado son los aguateros y capariches (barrenderos de la ciudad).

10 Allen Morrison, Los tranvías de Quito-Ecuador. Traducción al español de Marcelo Madariaga en: <http://www.tramz.com/ec/q/qs.html>

Los indígenas de los pueblos de Zámbez y Nayón fueron ocupados en 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), Zámbez, y 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 y Kingman, 1989, p. 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 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, p. 31)

Jijón y Caamaño representó una figura clave de esta transición; pues, fue durante cuatro períodos Presidente y Alcalde del Municipio de Quito. 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, pp. 322-324)

Pero los años treinta, según Kingman, constituyeron el punto de partida para los procesos de modernización que se dieron a partir de las nuevas iniciativas terratenientes y del fortalecimiento del capital comer-

cial, que provocaron cambios en los comportamientos de las élites quiteñas. Fue en estos años cuando también emergieron nuevos tipos de sectores subalternos urbanos, con características propias, que les diferenciaban de los habitantes de zonas rurales, lo que provocó un recondicionamiento 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, hacia una ciudad moderna (Kingman, 2006, p. 359). La modernización sugeriría 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.

Dinámicas laborales urbanas

Si se analiza históricamente las dinámicas laborales urbanas en 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 Zámbez, 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 pro-

venía de Lumbisí (Cumbayá), Zámbez, La Magdalena, Chimbacalle, Conocoto, Sangolquí, Alangasí, Pintag, Santa Prisca y San Millán. (Goetschel y Kingman, 1989, pp. 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 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 (1992) otros momentos claves fueron las décadas de los ochenta y noventa, cuando la ciudad de Quito atravesó cambios en cuanto a 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, p. 171)

La movilización de los grupos campesinos e indígenas a la ciudad implicó nuevas dinámicas en su vida cotidiana, modificando las lógicas culturales,¹¹ 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, 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.

Quito como espacio de disputas simbólicas

Al referirse a la ciudad, homogeneidad no es precisamente el término adecuado en que se la puede situar; por el contrario, es una constante conjugación de diversidades que están en permanente disputa. La ciudad está construida de espacios y distintas subjetivi-

11 Ver en Espinosa (2003), donde devela el rostro de los inmigrantes que arribaron a Quito en la primera mitad del siglo 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.

dades que se resignifican y se reconstruyen permanentemente. 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 áreas indistintas, 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 vigilancia y suministro de las autoridades hacia higiene, alcantarillas, dotación de servicios básicos, alumbrados públicos, centros de economía local (mercados, ferias, negocios, etc.), que constituyen aspectos propios del desarrollo de una metrópoli.

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. (Aguirre, 2008, p. 46)

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-urbano¹² y cultural-histórico; sin embargo, no está libre de discontinuidades culturales producto de diversos órdenes político-admi-

12 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.

nistrativos. Además, la identificación de la ciudad está atravesada por el prisma con el que la miremos, de manera que podamos ver la ciudad:

...una ciudad de locos y vagabundos que duermen en los portales de las iglesias, cubiertos con papel periódico; de borrachitos trasnochados, 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, franclas, álbumes de fotos, discos piratas y drogas...la ciudad es un circo cuyos números centrales de tragafuegos, robots vivientes, mendigos tullidos... (Aguirre, 2008, p. 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 que ocupan esos espacios que dejan.

Quito se dibuja como una ciudad mestiza, pero sus colores de diversidad están ahí. No se pueden observar, pero permanecen ahí. Aun siendo invisibles 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 refleja diferentes formas de residir, ocupar lugares, recrear culturas provenientes de lo rural y suburbano; muestras que van más allá de lo marginal. En definitiva, una nueva manera de rehacer la ciudad.

Por lo expuesto, se considera que debemos ver más bien la interculturalidad para entender y aprender a convivir con esas otras maneras de existir en el sector metropolitano.

Prueba de ello es que no reconocemos que la presencia de los “otros” fue anterior a quienes ahora la habitan. “Visión de los Vencidos ha marcado el inicio de una nueva forma de historiografía cuyo propósito central es mostrar “la perspectiva y la imagen del otro”. (Portilla, 2008, p. 4)

Revisando la historia social de la presencia indígena en la parroquia La Magdalena, por ejemplo, se conoce que fueron parte de la ciudad, pero siempre desde una posición subalterna.

Este trabajo, al igual que los realizados por: (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”.

A través de la presente investigación se intenta proyectar un acercamiento hacia la construcción de representaciones no negativas de sus pobladores; representaciones socio-culturales y políticas de las diferentes formas de vivir en la ciudad y su entorno. Con esta construcción colectiva del conocimiento es posible alcanzar una aproximación ulterior a la yumbada e identificar la manera de potencializar sus manifestaciones en la ciudad metropolitana de Quito.

Indígenas en la ciudad metropolitana

La presencia y trascendencia histórica de los pueblos naturales¹³ del Distrito Metropolitano de Quito, es un tema que no ha sido abordado en su real dimensión sociocultural por la historia oficial y, por ende, excluida dentro de la estructura post colonial.

Sin palabras, ni voz, ni derechos, los naturales del Distrito Metropolitano 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 edificarla.

13 Naturales: Población indígena y mestiza pobre, con varios oficios, haceres y saberes: costureras, obreros, tejeros, adoberos, ladrilleros, jornaleros, vendedoras de comidas, etc.

El sistema de dominación social, a partir del siglo XVI, tuvo como elemento fundacional la idea de raza, imponiendo como criterio básico de clasificación social universal de la población del mundo, según ella fueron distribuidas las principales nuevas identidades sociales y geo-culturales del mundo. De una parte: “Indio”, “Negro”, “Asiático” (antes “Amarillos” y “Aceitunados”), “Blanco” y “Mestizo”. (Quijos, 1999, pp.141-152)

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. Emergió como un modo de naturalización de las nuevas relaciones de poder impuestas.

Para Quijano (2000) las relaciones de dominación, fundadas a partir de la conquista de América, demostraron ser más eficaces las 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 en el 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, 2000, p. 32)

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 impuesto la idea de raza e identificación racial como distintivo de su nuevo lugar en el universo del poder.

La 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 hizo imperceptible la presencia de otros grupos étnicos, como indígenas o afroecuatorianos o, en su defecto, minimizó su aparición en la vida nacional considerándolos como minorías y “folclorizando” sus manifestaciones culturales, para tenerlas como un rezago del pasado anclado en el presente; un obstáculo para el desarrollo del Estado moderno que los relega como ciudadanos de segunda clase.

En Quito, la realidad para los sectores excluidos no ha variado, ni en la época poscolonial ni en la actualidad, como se puede observar en varios de los procesos impulsados por las autoridades del Distrito Metropolitano de Quito. Tal fue el caso de la reubicación del comercio informal¹⁴ que, a criterio del gobierno local, constituía una grave amenaza al ornato de la ciudad y no correspondía con la denominación de Quito Patrimonio Cultural de la Humanidad,¹⁵ 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, p. 126)

14 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.

15 La UNESCO declaró el 8 de septiembre de 1978 a Quito como Patrimonio Cultural de la Humanidad.

Muchos fenómenos han propiciado que se ponga en duda la presencia indígena en la ciudad. Esta misma duda es todavía evidente no sólo en la sociedad en general, sino en las instituciones de gobierno, de justicia, 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 barrenaderos, picapedreros, albañiles, cargadores, servidumbre y demás oficios preservados, por generaciones, en varias parroquias rurales y urbanas de Quito.

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 en fiestas; además, hacen énfasis en realizar los entierros de los miembros en el cementerio de la comunidad.¹⁶

Al interior de lo cotidiano estas unidades organizativas y territoriales requieren ser pensadas, reflexionadas y politizadas tratando, en lo posible, de eliminar cualquier forma de estigmatización social. Es decir, 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 peligrisidad, 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.

16 Cementerio de La Magdalena. Institución comunitaria fundada y administrada por familias originarias de la comunidad.

Imagen 1
Tejedor de escobas



Fuente: En: Chiriboga, L. y Caparrini, S. (1994).

Foto: Vargas 1870.

Imagen 2
Barrendero de la ciudad



Fuente: En: Chiriboga, L. y Caparrini, S. (1994).

Foto: Domingo Lasso 1900.

El pueblo de Machangarilla o María Magdalena

La tradicional parroquia de la Magdalena estuvo habitada por un pueblo indígena que se dedicaba a la agricultura, crianza de ganado, pesca, actividades comerciales e intercambio con pueblos y naciones andinas.

La comunidad indígena tuvo por nombre Machangarilla hasta que, en 1577, durante la conquista española, la Parroquia de Santa María Magdalena reemplazó al nombre del pueblo originario.

La fundación del pueblo de Machangarilla sucedió en el segundo lustro de la década de 1590, puesto que ya en el listado realizado por el Obispo López de Solís sobre los sacerdotes del clero regular a cargo de doctrinas, se menciona a aquella bajo responsabilidad del clérigo Gonzalo Saavedra; es decir, un cura que hablaba la lengua kechua y servía por tanto de intérprete.¹⁷ Un año más tarde en la “Relación de la renta que hay en la Catedral de Quito y obispo.” escrita por Esteban de Marañón en 1598, se señala que Machangarilla “vale 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 1570 a 1644 sobre la Iglesia Catedral de Quito, escrita por Miguel Sánchez Sol mirón se indica, claramente, que al arribo de los nuevos prelados 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.¹⁸ (Reinoso, y Rubio, 2015, p. 28)

De igual manera, las Actas del Cabildo de Quito del siglo XVII recalcan la función de tambo que adquirió el pueblo de Machangarilla. Así, por ejemplo, en el acta del 25 de mayo de 1661 se registró la constancia del nombramiento de diputados, al mando

17 Ver Albuja Mateus (1998, p. 424).

18 Ver crónica del Libro Becerro (1570-1644) sobre la Iglesia Catedral de Quito y sus Obispos, escrita por Deán Miguel Sánchez Soimiron (1625), compilado por Burgos (1995).

del Alguacil Mayor Pedro de Molina, para el recibimiento del Presidente de la Real Audiencia y del Corregidor en Machangarilla.¹⁹

Imagen 3 El Ejido de La Magdalena



Imagen: Terreno arrendado al Regidor Juan José Guerrero y Mateus en el Ejido de La Magdalena. Este terreno se remató en Dr. Carlos Veles a treinta y tres pesos. PLANO DE TERRENO Tiene esta figura de área cuatro caballerías, dos cuadras, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas. Pueblo de la Magdalena y junio 4 de 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.

19 Revisar Crónica del Libro Becerro (1570-1644) sobre la iglesia catedral de Quito y sus Obispos, escrita por Deán Miguel Sánchez Soimiron (1625), compilado por Burgos (1995).

Tabla 1
Clasificación étnica de Quito
y los pueblos de su corregimiento 1781

Quito	A	B	C	D	E	F	G
Magdalena	1	16	14	449	454	9	943
Chillogallo	2	55	66	1 142	752	6	2 023
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..."²⁰

Tabla 2
Quito y el corregimiento: 1781-1825. Estimación de población,
según los datos de los censos oficiales

Quito	1781	1814	1825
Magdalena	943	1 397	743
Chillogallo	2 023	2 583	2 559
Chimbacalle	614	815	935

Manchón 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. 188²¹.

La Magdalena ha sido siempre un sector muy importante. "Ya desde el año 1546, 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 1575". (González, 1987)

20 Ver en Minchom (2007).

21 Ver en Minchom (2007, p.142).

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 familias solían fusionarse por sus fuertes lazos lingüísticos, religiosos, culturales, económicos y sobre todo de parentesco.

La Magdalena está en la zona sur-centro de Quito, a un kilómetro de la Plaza Grande, Centro Histórico de Quito, en las faldas de las montañas Ungüí, Chilíndalo, 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, p. 37)

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 “La Magdalena”. En ella se puede leer: “Acabose esta iglesia de construir, siendo obispo su Ex. Alonso de Santillán y beneficiario el P. Caruaxa Hinojosa, el año 1622”.

El 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. Esta zona mantiene sus mitologías y vestimentas tradicionales que fueron reconstruidas por gestores culturales locales.

Imagen 4
Vestuario reconstruido



Grupo Cultural Mural, con vestuario de Machangarilla (2009).

Foto: Freddy Simbaña.

El pueblo de Machangarilla y su transformación

Machangarilla²² 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

22 En 1577, el nombre originario Machangarilla es cambiado a Sta. María Magdalena por el corregidor de Cajas Reales, Licenciado Salazar de Villasante.

dieron lugar a nuevos escenarios de la vida moderna, que modificaron la actividad y la forma de vida de las poblaciones.

En los años 1940 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 y Trujillo, 2005, p. 73)

Este concepto enmarca dentro de una visión de centralidad y periferia propia del sistema colonial, donde existieron barrios de españoles, indios y mestizos pobres; al asignar el sector sur de la ciudad a hombres y mujeres inmigrantes, costureras, obreros, vendedores de comida, albañiles, 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; de relacionamiento cuestionadas y negadas desde el progreso (camino a lo moderno).

La idea de modernidad, como modo de existencia social y como patrón de desarrollo, surge en el centro mismo del sistema colonial, como parte integrante de esta estructura de dominación y de poder. Como sostiene Aníbal Quijano (2000), 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, 2000, p. 246).

Dichas considerables 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.

Imagen 5
Modificaciones del espacio habitacional.
Calle Cañaris y Autachi, 1960



Foto: Enrique Díaz (1960)

Imagen 6
Calle Cañaris y Autachi, 2010



Casa intermedia del Sr. Casimiro Puma, pintor de casas y albañil. Natural de La Magdalena.

Foto: Freddy Simbaña (2010)

Esta noción de modernidad, insertada orgánicamente a la estructura de poder colonial, tuvo una enorme capacidad destructora y desarticulada 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, para demostrar una imagen limpia y estética en la ciudad.

Imagen 7

Indígenas de La Magdalena. Pichincha 1870



Fuente: Chiriboga L. y Caparrini, S. (1994).

Foto: Vargas 1870

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, están vigentes.

Convivencia con la ciudad

Varios dispositivos de dominación aristocrática y “nuevos mestizos” se dispersaron en la ciudad social, política y económicamente. Cada sector social fue generando —hasta la actualidad— medios de protección a favor de sus intereses que se construyeron sobre distintos sistemas simbólicos para crear discursos, prácticas y costumbres (habitus) que les permitía diferenciarse de sectores sociales más bajos y, a la vez, una agresión representativa con las poblaciones indígenas, para legitimar su posición social dominante.

Los sistemas simbólicos: la lengua, la ciencia, el arte y demás instrumentos de comunicación y conocimiento, funcionan como herramientas para la integración social y hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo. Pero, al estar elaboradas sobre las divisiones objetivas de las estructuras sociales y sus respectivas relaciones de dominación, cumplen además una función política: ser instrumentos de imposición o de legitimación de la dominación, que operan en las percepciones de todos los individuos de una sociedad.

Estas estructuras simbólicas actúan en los agentes sociales a partir y en forma de habitus; en efecto, como esquemas de pensar,

obrar y sentir, adquiridas socialmente y que se desarrollan en determinadas condiciones materiales e históricas de existencia. En tal sentido, se convierten en principios desde donde se organizan las apreciaciones, actuaciones y elecciones en el mundo social.

Para Bourdieu (1999) este conjunto de disposiciones o *habitus* son el resultado de la implantación en el cuerpo de las relaciones de dominación y los principios que permiten ejercer la violencia simbólica, a la cual define de la siguiente manera:

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por medio de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando solo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que esta se presente como natural. (Bourdieu, 1999, pp. 224-225)

El sociólogo francés se refiere a la violencia simbólica como la relación asimétrica entre dominantes y dominados, que funciona en el plano de las significaciones socializadas o por socializar, en donde tiene finalmente lugar la pugna —otra vez la violencia— en un campo planteado para la naturalización de las relaciones de dominación. “El ejercicio de la violencia simbólica es aquel tipo de agresión que no se da en el plano de lo físico pero que si lo hace en el plano de la significación. El discrimen como violencia simbólica”. (Bourdieu y Wacquant, 1992, p. 142)

La consolidación de la República y la proclamación de la ciudadanía universal posibilitaron que los indígenas fueran incorporados a la sociedad ecuatoriana, en el campo de los derechos ciudadanos, pero sin cambiar su condición material ni la discriminación social y cultural a la cual seguían sujetos. Esta inserción sesgada benefició particularmente a los intereses de los sectores criollos, quienes para seguir ejerciendo la dominación utilizaron el mecanismo más eficaz con el que contaban en ese tiempo: las letras.

La mención previa —*letras*— se entiende como sistema simbólico que permitió el acceso y control de la información social, económica y jurídica a los agentes sociales que entendían la escritura castellana, en sus distintos usos y que solo se obtenía con la educación formal superior, que era casi exclusiva del sector criollo de la época. Este manejo exclusivo de las letras y de capital cultural (títulos y profesiones) mantuvo el sometimiento de los indígenas, ya no en base a la violencia física o jurídica, sino en base al acceso y control del conocimiento. “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, pp. 11-33)

Dicho 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, se determinaron los 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” para legitimar el despojo de tierras comunales.

En el testimonio de Luis A. Asitimbay, de 97 años, exsecretario de la Comuna de Tarma en 1954, que al igual que su padre fue secretario comunal, se refiere así al tema:

[...] Yo con unos pocos conocimientos de la escritura y apuntes realizaba las cuentas de liquidación y contador de tejas en el año 1950 y liquidación de entrega de tejas 1954... 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. (Asitimbay, 2009)

Otro dispositivo que mantuvo patrones de dominación y diferenciación fue lo que varios autores han denominado como la cholificación. Este se conformó como un verdadero instrumento

simbólico, que articulaba la diferencia racial y la estética, para imponer y legitimar diferencias económicas, sociales y morales, en base al fenotipo: color de la piel, estatura, color de los ojos, etc., toponimia; y, las normas estéticas, sobretodo, la moda de la vestimenta.

Como proceso, la cholificación denota la transformación en los elementos de la identidad cultural, como parte de los cambios estructurales y del territorio, que provocaba la creciente urbanización de la ciudad de Quito, ya que conectaría diferentes sectores sociales y económicos (indios, mestizos y blancos) en un mismo espacio territorial urbano. En cambio, el dispositivo de dominio, permitía legitimar disparidades económicas y sociales en base a la clasificación del fenotipo, la toponimia y la vestimenta; y, la exclusión y discriminación de sectores sociales que no cabían en la norma estética; pero, que convivían en la urbe.

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, p. 108)

Otro argumento válido de las poblaciones, al interior de los barrios, fue el cambio de la vestimenta, de apellidos y formas de conexión con otras clases hacendadas, en los diversos espacios. En otras palabras, de los segmentos indios, mestizos y blancos 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, 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, p. 69)

Al interior de lo cotidiano en estas unidades organizadas y territoriales, la tradición es ‘algo que se vive, siente y envuelve’; 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. 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 desarrollo metropolitano, determinados por las políticas estatales y municipales, enfocados al crecimiento 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 homogeneización 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.

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 cómo fue exactamente la identidad del pueblo Machangarilla, debido a su ausencia en el 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 de interpretar y vivir lo moderno. Han encontrado, desde la yumbada, modos de mantener sus valores y tradiciones, enmarcados en una nueva relación de convivencia y poder.

La Magdalena contemporánea

Ahora la población 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 la renovación 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 ha decrecido aún a pesar del 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

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.

Imagen 8

Parque e Iglesia de La Magdalena



Foto: Freddy Simbaña (2009)

Mapa parroquial con nómina de barrios

La mayoría de sus edificaciones son de cemento armado; y mixtas, con adobe y ladrillo. No obstante, todavía existen espacios, como canchas y parques infantiles, donde no hay alumbrado público por el deterioro de sus luminarias.

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 servicios de telefonía, 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.

Imagen 9

Mapa de la parroquia La Magdalena



Fuente: Administración Municipal Eloy Alfaro (2008).

Una parte de la población mestiza e indígena, especialmente del sector del parque de La Magdalena, poseen casas o departamentos en alquiler. De tal modo, que aseguran la sobrevivencia de las tradiciones y oficios familiares generacionales en la construcción, plomería, mecánica, venta de comidas y etc.

También se registran centros educativos fiscales y católicos como la Escuela Roberto Cruz, Escuela Manuel Cabeza de Vaca, Escuela de los Hermanos Cristianos, Escuela Pío Jaramillo, Colegio Benito Juárez; Colegio de las Hermanas Doroteas, Instituto Guayasamín, Colegio Paulo Sexto, Guardería Amigos de Jesús y Guardería A B C, Unidad Educativa Sagrado Corazón de Jesús.

Tres parques habituales se hallan en el sector. En primer lugar, el parque central que está frente a la iglesia de la Magdalena, el mismo que ha acogido principales fiestas como 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.

Seguidamente, se halla el próximo parque ubicado frente al mercado, el mismo que cuenta con juegos infantiles (deteriorados) y una cancha de ecua vóley. Finalmente, el tercer parque similar al segundo (con juegos infantiles estropeados y un pequeño terreno de juego para ecua vóley) está en la entrada al barrio por la Av. Mariscal Sucre.

Además, hay centros médicos disponibles: Centro de Salud N° 5, 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 población total de La Magdalena es de 74 444 habitantes. (Centro de salud “La Magdalena”, 2009)

La Magdalena evidencia varios factores estructurales que afectan a la población, como es el alcoholismo, la crisis económica, la violencia intrafamiliar, el desempleo y la migración. De acuerdo a 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 vive 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. (INEPE, 2007).

Estos datos coinciden con la grave crisis económica y la dolarización que afectó a Ecuador en el año 2000.

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	78 866	78 056

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.

Los porcentajes de pobreza por necesidades básicas insatisfechas, obviamente 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.

Tabla 5
Muertes violentas (2009 DMQ)

	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 DMQ)

	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 el año 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 el año 2003 y concluyó que los robos a viviendas se mantienen en un mismo número; ese año se produjeron 2 138, mientras que en 2004 fueron 2 113. 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 las estadísticas difundidas por el Observatorio Ciudadano, en enero de 2010, la zona norte encabeza la lista de sectores más peligrosos, debido a que presenta las cifras más altas en atracos y robos a lo largo de todo el año, seguida por las zonas Eloy Alfaro (sur) y La Delicia.

Tabla 7
Centros de diversión nocturna
por administración territorial MDMQ

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.

Magdalena

La mayor concentración de nights clubs y cabarets está en la Administración 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, p. 8)

Hasta el momento, según las estadísticas, se han 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: 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, pp. 149-176)

Hay que observar los fenómenos sociales no como una acción transparente sino como un conglomerado con muchas y clasificadas 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, construido desde lo neoliberal (Núñez, 2009). Es muy frecuente caracterizar a la población pobre ubicada en barrios suburbanos y marginales. Se puede caracterizar el ejemplo de los barrios Chilibulo, Marcopamba, La Raya, La Magdalena, del suroccidente de Quito, que según los medios de información²³ son los barrios pertenecientes AZEA²⁴ más peligrosos del suroccidente de Quito. Pero estos a su vez, son sectores de la población de amplia participación social y con referentes organizativos anteriores a la Colonia, a más

23 Diario Metro Hoy de circulación gratuita. Sistema Trolebús. Quito. Noviembre 2009.

24 Administración Municipal Sur Eloy Alfaro, organizada por 47 barrios.

de tener un bagaje cultural insospechable,²⁵ con oficios y haceres de ladrilleros, vendedoras ambulantes, albañiles, ladrilleros, jornaleros, costureras, preparadores 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 pobres, los violentos de los barrios indígenas y mestizos de La Magdalena y Chilibulo.

25 Yumbada de La Magdalena, danzantes, músicos albañiles y varios gestores culturales.

Yumbos en la historia

Rúbrica histórica

Según el arqueólogo Holguer Jara (2007), 4 000 años a.C. ya existieron civilizaciones en los sitios donde hoy se conoce como los yumbos; pero, a causa de la erupción de los volcanes Pichincha y Pululahua, desaparecieron. Después de 400-500 años d.C., viene el segundo período de asentamiento, denominado como los yumbos.

Entre los grandes pueblos originarios precolombinos encontramos las naciones Niguas y Tsáchilas, conocidas desde el siglo XVII por el apodo de “Colorados” y la nación Yumbos.

Yumbos nativos

El origen yumbo se remonta a periodos preincaicos de la historia del Ecuador. Sobre el origen o el porvenir étnico y lingüístico de los pueblos yumbos, según el investigador Espinoza Soriano, la significación de la palabra Tulipe:

La palabra Tulipe, nombre de un centro arqueológico importante cerca del pueblo de Gualea, ocurre como unos de los once Ayllus de la nación “Chachapoya” existentes, duran la invasión Inca en el norte del Perú, según la “información sobre los curacazgos de Leimebamba y Cochabamba, que escribió Diego de Vizcarra, en 1574,

a base de testimonio indígena. (Espinoza Soriano, 1967, pp. 224: 332 citado por Frank Salomón, p. 17)

Imagen 10
Yumbos nativos



“Indios (Yumbos) de Archidona”, en Charles Wiener 1879-1882 en *Le tour du monde*, t. XLVI y XLVII, Eduard.

Fuente: Imágenes de Identidad. Acuarelas quiteñas del siglo XIX, Quito, FONSAL, p. 152. En: Jara Chávez (2006)

Si se reconstruye desde este enfoque, se podría manejar la hipótesis de que el pueblo yumbo desciende de uno de los once “ayllus” (familia) de la nación “Chachapoya”, como lo menciona Frank Salomon, “Por falta de otros datos sugerentes de un origen mítmaq, creemos que esta semejanza sería consecuencia de alguna afinidad lingüística entre los grupos aborígenes de las dos zonas” (1997, p. 17), aunque él mismo cuestiona que la falta de fuentes rigurosas, sobre esta idea esta hipótesis, podría ser una especulación.

El término yumbo proviene del idioma quichua y significa brujo. Durante la época colonial, esta palabra fue utilizada para identificar a las etnias de dos regiones completamente diferentes en su origen, lengua y cultura (Velasco, 1979, tomo III). Esta demarcación se la aplicaba a cualquier cultura o etnia tropical o selvática.

Se aplica a miembro de cualquier etnia tropical o selvática. Es más comúnmente usada para designar a la gente de la montaña amazónica, particularmente a los Quijos. En el moderno folklore quichua de la Sierra está asociada con la idea del “natür mensch”, una persona feroz, vanidosa, impulsiva, imperfectamente socializada y con ciertos momentos de poderes mágicos. (Salomon, 1980, p. 111)

Pero también menciona que algunos testigos autorizados reconocían la existencia de ciertas poblaciones concretamente llamados “yumbos”.

Los yumbos fueron los que ayudaron al desarrollo económico, cultural y político de los Quitus. No tenían propiedades privadas ni lotizaciones. Se auto definieron como un pueblo amante de la paz. Fueron independientes, personas maduras y abiertas a las relaciones exteriores e incluso fueron clasificados como una sociedad tribal; es decir, que no pagaban tributo a un individuo porque no tenían un étnico o un jefe gobernante. A veces se reconocía un líder o jefe, cuando tenían que enfrentarse a otros grupos; por ello, los yumbos, aunque utilizaban estos sitios, no tenían una organización centralizada.

Los yumbos vivían dispersos; sus distintos asentamientos compartían creencias y rasgos físicos. Las mujeres se encargaban de realizar actividades de la agricultura. Tenía un avanzado conocimiento sobre poderes curativos de algunas plantas medicinales, como de coca, cedrón y menta; construían sus viviendas en formaciones artificiales llamadas “tolas” asentadas a cierto nivel del suelo tanto para evitar a animales peligrosos y para no sentir el frío.²⁶

Imagen 11

Viviendas construidas en formaciones artificiales llamadas “Tolas”

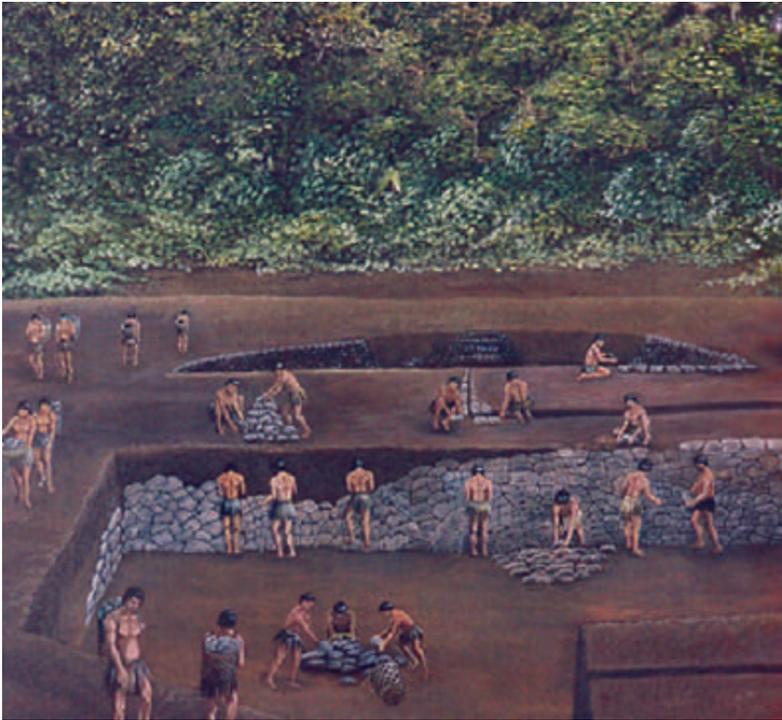


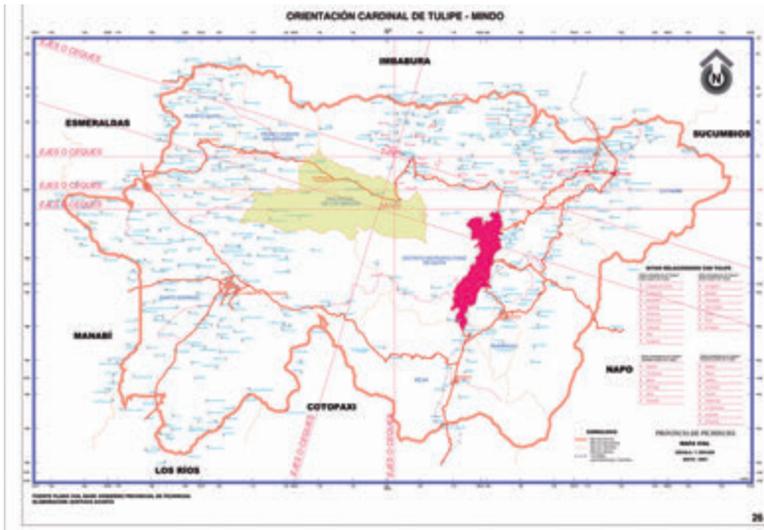
Ilustración de las estructuras hundidas de Tulipe que fueron construidas por los yumbos durante el periodo de Integración (600 d. C a 500 d. C.) - Pintura de Galo Jurado, 2002.

Fuente: Jara Chávez (2006)

26 Información de audio y video “Los Yumbos: una cultura perdida en el Ecuador”.

Los primeros nexos de conquista de los yumbos fueron los Incas, que trataron de apropiarse de sus territorios, entre 1520 y 1534; pero, los juzgaron por ser “gente desnuda” y pobres, ya que su vida cotidiana y la fuente económica era la agricultura, por lo cual se retiraron a Quito. (Jara, 2007)

Imagen 12 *Yumbos y localizaciones históricas*



Elaboración: Gustavo René Acosta Bolaños. Arq. Fernando Loayza Codovez.
Universidad Central del Ecuador. Quito-Ecuador. Código; 8030908.

El pueblo yumbo tuvo movilidad de ascenso por los valles fluviales, hasta las llanuras y, por las estribaciones de la cordillera que se hallan por encima de esas elevaciones de 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 se dispone, como estudios clásicos y contemporáneos, referidos a la distribución de grupos indígenas de la Sierra y la Costa ecuatoriana. Esos estudios son los

de (Jijón y Caamaño, 1941; Carvalho-Neto, 1964; Lippi, 1998; Salomon, 1997; Costales, 2002; y Jara, 2006).

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 DMQ. En efecto, la descripción más antigua sobre esta etnia (Balboa M. C., 1583) 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.

...en 1578 estableció el territorio yumbo entre los siguientes límites: Norte, Lita; Sur, Sigchos; Oeste, Atacames; Este, Quito. Según el cronista, esta zona es tierra “áspera, húmeda y por ello montuosa”, en la que viven los yumbos dispersos en aldeas como las de Gualea, Cachillacta, Alosqui, Nappa, Cansacoto, Bilau y Carapullo. (Balboa C., 1945)

Pero en el trabajo de Jara (2007) se encuentran también datos donde menciona los siguientes límites territoriales de los yumbos:

Norte: cuenca del río Guayllabamba (margen sur)
Noreste: Pucara de Chacatapá, Meridiano, Curupugyu y Cariyacu
Noroeste: Paraguas, Saguangal y Guayabillas
Sureste: Tandayapa (Nono)
Suroeste: Soloya (Mindó)
Este: Margen occidental del río Alambi
Oeste: Ingapi (Mashpi). (Jara, 2007, p. 17)

Los asentamientos o aldeas de esta cultura fueron identificados con topónimos como: “Gualla (Gualea), San Juan de Las Niguas, Llulluto, Nanieal (Nanegal), Alambi, Camoqui, Cachillata, Zarabullo, Napa, Alaqui, Canzacoto, El Ambo, Topo, Mindó y Tuza” (Salomon, 1980, p. 13), y otros que aún se conservan en la geografía actual en el Distrito Metropolitano de Quito.

Las pruebas de campo aportadas por Ronald Lippi (1998) y los datos etnohistóricos de Salomón (1997) y (Costales, 2002), 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, p. 110)

De acuerdo con 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.

Pero el autor que fija la región yumbo con mayor precisión es Miguel Cabello de Balboa: “esta provincia de Yumbos... toma de largo más de veinte leguas, tiene a levante la ciudad de Quito, al medio día la provincia de Sicchos, y al poniente la bahía de Tacames y al norte la Sierra de Lita” (D579iJ 1945, p. 62). Como asentamientos yumbos, Cabello enumera: “Gualea, Cachillacta, Nanieal, Alanbi, Mindo, Jitan, Embitusa, Alosqui, Nappa, Cansacoto y Bilau Carapullo, éste es el último pueblo a la parte de Sichos”. (Salomon, 1980, p. 13)

Las concentraciones de población, poblados o llajtakuna, como los quiere llamar Salomón, 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 Gualea. 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, pp. 114-116)

Con estos datos, se puede determinar que los yumbos fueron tribus de la montaña occidental y los tributarios del río Guayllabamba. Podría deducirse que se refieren a los actuales Chachis o Cayapas. Según Luciano Andrade Marín, la Provincia Yumbo corresponde al país occidental y selvático de Quito, poblado por los Cayapas y por los mal llamados “indios Colorados de Santo Domingo y San Miguel” (Andrade, 1954).

A pesar de estos datos, Frank Salomon (1997) menciona que no existen documentos que verifiquen con exactitud los asentamientos de los yumbos; por lo tanto, los sitios o la extensión del territorio yumbos hoy conocidos, son ubicados desde un estudio antropológico, por haberse encontrado lugares en los cuales se podría especular; pero, como no existen escritos precolombinos, se asume como asentamientos de los yumbos los tópicos ya mencionados.

...Durante la Colonia entera se declara repetidamente que las casas yumbas normalmente fueron construidas a ciertas distancias de una a otra. No fueron mutuamente visibles, pero sí fueron suficientemente cercanas como para formar “pueblos”. Los yumbos pasaban la parte del tiempo afuera de sus “pueblos”. (Salomon, 1997, p. 33)

El Proyecto Pichincha, llevado a cabo en el flanco occidental de esta provincia, puso al descubierto más de 230 yacimientos prehistóricos. Tulipe: un complejo de minas, conocido en la región como “Piscinas del Inca”, ubicado a 1 500 m.s.n.m., en el camino de la Sierra a la Costa. Presenta un grupo de canchas semisubterráneas y patios, que figuran el aspecto de sitios ceremoniales. Nambillo: otro sitio ceremonial, con tolas en la zona oeste de Pichincha, y cerámica similar a la de los constructores de tolas de la sierra-norte, fechadas entre 1250-1525 d.C. También en el camino de Quito a la Costa.

Algunos datos nos dan los cronistas que transcribieron los testimonios de personas originarias, luego de la conquista española; por lo tanto, en muchas ocasiones pueden ser deducibles algunos detalles a través de los trabajos investigativos, donde se sustenta con los documentos preferentes plasmados, como de los cronistas,

antropólogos, arqueólogos e historiadores, entre los cuales podemos mencionar la lingüística.

Imagen 13

*Tulipe: un complejo de minas,
conocido en la región como “Piscinas del Inca”*



Pintura de Galo Jurado, 2002

Fuente: Jara Chávez (2006)

Lengua

Los datos son extremadamente escasos y es necesario extrapolar reseñas de otros períodos u otros lugares, para explicar los hechos justificados. En este caso nos respaldamos en las grafías o escritos a través de los topónimos:

La prevalencia de topónimos quichuas (Cachillacta, “pueblo del sal”; Ingachaca, “puente del Inga”; Chacapata, “borde del puente”, etc.), indica la utilización de la “lengua del Inga” como *lengua franca*. El mismo contenido de estos topónimos sugiere que fueron lugares

transitados por serranos viajeros. Sin embargo el quichua no fue suficientemente divulgado como para servir del idioma de enseñanza en la colonia temprana. A los doctrineros de yumbos se les exigía los aprendizajes de la “lengua particular” hablada por esos. La mayoría de los topónimos yumbos, y la casi totalidad de los antropónimos, son de tipo no-quichua. (Salomon, 1997, p. 33)

Y esto ocurre en todas las culturas o pueblos originarios donde los datos son insuficientes, por la ausencia de informaciones documentadas, desde la época precolombina

Los yumbos fueron cultura pacífica, personas de comercio y agricultura; no aceptaban una imposición y eran intolerantes a cualquier forma de intervención del altiplano, lo cual llevaría en los períodos de conflicto entre españoles y Niguas, a estipular como épocas de asesinatos a líderes y poderosos yumbos. Paralelamente, se introdujo el cristianismo y la evangelización, a través de la entrega de doctrinas a los sacerdotes franciscanos. Este proceso permitió que la población indígena incorpore comportamientos culturales propios del estrato dominante.

La civilización de los yumbo, al parecer, fue aniquilada por las epidemias introducidas por los invasores europeos (15 000 murieron entre 1560 y 1570), las guerras locales y la erupción del Pichincha, en particular la de 1660, que cubrió Tulipe entre 20-25 cm (8-10 pulgadas) de ceniza volcánica (Jara, 2007). El investigador señala también:

...Que para mediados del XVIII, Canzacoto, Santo Domingo, y San Miguel, -pueblecitos miserables situados entre el río Toachi y el Quinindé, formaban la misión de Santo Domingo de los Colorados; en la región de los yumbos, apenas subsistían las aldeas casi en extinción de Gualea, Nanegal, Mindo, Nono, Tambillo, Niguas, Cachillac-ta, Yambe, y Cocaniguas. (Jara, 2007, p. 46)

Agricultura, alimentación y economía

Las investigaciones arqueológicas e históricas modernas han permitido ampliar el conocimiento de la etnia yumbo, de tal suerte

que hoy conocemos cuáles eran sus poblados, su modo de vida y los cambios que soportaron, a raíz de la presencia española en la zona. Los yumbos fueron un pueblo principalmente agrícola y de comercio, que también cazaban y elaboraban artesanías. Aunque las informaciones documentadas sobre productos agrícolas que sembraban son de fuentes relativamente tardías, se pueden clasificar productos pertenecientes al desarrollo colonial.

Es así que podemos enumerar los principales cultígenos de raigambre prehispánica como; yuca, maíz, ají, camote, jiquima (*Pachyrhizus tuberosus*), maní y coco; identificado por Jiménez de la Espada como cacao, se deduce que pudo ser la coca. Entre comestibles no domesticados o semidomesticados, se nombran: miel, plátanos, aguacates, piñas, lúcumas (achras), palmitos, “cedras”, limas, naranjas, guabas, guayabas. (Salomon, 1997, p. 17)

También criaban animales como saino, pavas, “guanta” o “sacha cuy”, y pescado o pexe. Ornamentales, rituales o plantas medicinales, tales como las orquídeas y la coca, fueron cultivadas en terrazas. La planta de suprema importancia fue el algodón, cultivada en todo asentamiento yumbo, no solo para uso local sino también para enviar a la Sierra en forma de ovillo, más grande que la cabeza; camisas, “líquidas” (*lijlla o reboso indígena*), pañizuelos, mantas ordinarias y mantas blancas, delgadas, de hilo lujoso consideradas así en la Sierra.

Con la Conquista, “los españoles obtuvieron de los yumbos cobijas de algodón, con diseños distintivos; camisas, chales, bufandas y bolas de hilo. Esto fue un estímulo para que Quito se convirtiera en el centro de la industria textil de SurAmérica” (Jara, 2007).

De igual modo, la guadua era esencial en las construcciones de las viviendas locales. Entre las plantas silvestres exportadas incluyen: cauchos, inciensos y muchas plantas curativas. Los estudios indican que uno de los recursos minerales de más trascendencia para la economía Yumbo fue la sal, que era exportada en “taleguillas”. (Salomon, 1997, p. 18). “La economía política de los Yumbos precolombinos fue la existencia de robustos lazos de complementa-

riedad económica de las llajtas serranas, antes aborígenes no incayos vecinos a Quito”. (Salomon, 1997, p. 18)

Imagen 14

Yumbos de Nanegal posando con visitantes (1920-1930)



Fuente: Archivo documental del Banco Central del Ecuador.

En: Jara Chávez (2006)

El maíz, como fuente de la dieta invariable, como sostén de la vida entre antepasados quiteños, aunque también menciona otros productos:

Los indios... sustentánse con maíz tostado, hecho bolas y mazamorra; comen papas y unos gusanos que crían en la tierra, gruesos, que llaman cuzos. Y otro género de pescadito que se cría en los ríos, que llaman chanco, y ocas, ollacas, maxuas, arracachas, zapallos, jíquimas y avincas, raíces que se dan debajo de la tierra, como las papas, que se llaman turmas; y asimismo ají, que con otro que llaman chiche sabe y huele a camaroncillos; asimismo con yerbas que llaman yucas, sic, por yuyus? de diferentes maneras: unas se nombran paico, que ésta es buena para los dolores del estómago, vientre y muelas; y otras yuyoslluto, guacamullos, chimborazo, chuico,

la hoja del nabo, altramuces, fríjoles, habas, albejas y quinua, esta es buena como arroz, para suelda con suelda (sic), y su agua para la orina. (Rodríguez Docampo 065~ 1965: 75, citado en Colección Pendoneros, 1980)

Su mantenimiento ordinario es vino hecho de maíz, que los españoles llaman chicha y los naturales azua, y unas yerbas que llaman yuyos, Y papas, y frisoles y maíz cocido; cualquiera cosa de estas cocida con un poco de sal es su mantenimiento, y tienen por buena especia, de que se aprovechan en sus guisados, el aj í. Todas estas cosas las cogen alrededor de sus casas” (Anónimo [1573] 1965, p.226) (Salomon, 1980, p. 123).

Y para la comercialización de todos estos productos, tanto en su propio territorio y mucho más para los traslados a la Sierra y viceversa, tenían redes viales muy bien determinadas.

Red vial

Se menciona que los yumbos construían vías o caminos siguiendo las rutas que dejaban los ríos naturales de las montañas; pero, en los datos documentados, se encuentran tres vías principales para el mantenimiento del eje yumbo-serrano.

La primera ruta es la más conocida. Salía de Cotocollao a Pacto, atravesando los principales centros de poblaciones yumbos septentrionales.²⁷ Dos señalamientos de tierras recién fundados cabildos de Quito, en los registros más cercanos la historia, nos dan pistas del posible partidero de este camino:

...una estancia questas de aquel cabo de Cotococallao ques donde están vnos de unos tanbos questan a la mano yzquierda del manyno más baxo por donde vamos a yumbo e más abaxo hazia bien pueblo que se dize pasuli. (Primer LCQ t.1:139; 12 Julio 1535)

27 El norte o septentrión es el punto cardinal que indica, sobre un meridiano, la dirección al Polo Norte. En el hemisferio norte, se corresponde con el punto del horizonte, cuya perpendicular pasa por la Estrella Polar.

...bna estancia ques junto al acequia del agua que sale de los tanbos y de la otra parte con el camyno real que va al yumbo (Primer LCQ t.1:148; 21 junio 1535). (Salomon, 1997, p. 20)

De estos datos, se deduce que primero el camino partía de las alturas de Cotocollao, corta distancia del sitio formativo de Cotocollao y, segundo, se clasifica como “Camino Real”, calificativo que este periodo normalmente se reserva para caminos mantenidos por el Estado Inca; tercero, que habían tanbos en el partidero y, cuarto, que estos tanbos servían simultáneamente para controlar una acequia de agua utilizada, con fines agrícolas, en la zona Cotocollao. (Salomon, 1997, pp. 457-479)

La segunda ruta, la que conducía a los yumbos meridionales, cuya población parece haber tenido cercanías con el desaparecido pueblo del Cansacoto (cf. Canchacoto moderno cerca del camino Quito-Santo Domingo), tuvo su partidero sobre Alóag, igualmente tuvo su rango de camino Real. (Salomon, 1997, p. 22)

La tercera ruta, menos conocida, pasaba sobre la boca de la montaña, debajo de Lloa, rumbo a Mindo; y, la cuarta, también escasamente conocida, pudo haber pasado por debajo de Calacalí, por una boca de montaña al norte de Cotocollao y Nono. Considerable importancia para el trueque con los yumbos, habrá sido resultados de la comodidad de estas vías, que evitan los tránsitos de la páramos altos y fríos que los separan a las comunidades circunquiteños de la Amazonía.

Entre estos datos se menciona la tecnología para construir puentes, para cruzar los numerosos ríos caudalosos. La construcción de estos puentes colgantes se practicaba hasta mitades del siglo XVIII.

Estos puentes colgantes estaban formados de “dos maromas delgadas de bejucos de árbol”, “tendidas de una a otra banda”, de los cuales los bejucos, “quedan colgados formando un arco de medio circulo” y otros bejucos menores, a intervalo de una vara. En el fondo de estos colgantes se estiraron cañas, tres, paralelo para formar la vía del peatón. No se explican en qué se apoyaban los extremos de las “maromas” principales (Astorga [1741] 1948: t.1:227). (Salomon, 1997, p. 23)

A través de estas vías o caminos transportaban productos hacia las tierras bajas de la Amazonía y viceversa, provocando así los primeros nexos entre dos regiones.

Incorporación de los yumbos a la ciudad

Una de las primeras fuentes documentales en las que se refieren los colonos españoles a los yumbos, son las Actas de Entrega de Tierras del Cabildo de Quito. En una de ellas, fechada en marzo de 1584, se entregan tierras a Esteban Rodríguez, especificando su localización con la frase “por el camino arriba que va a los yumbos” (Archivo Municipal, 1941). Como es conocido hasta hoy, el camino a la zona yumbo se inicia en Cotocollao, subiendo las faldas del Pichincha para luego ir a desembocar en los pueblos de Nono, Nane-gal y Mindo. Siendo por lo tanto esta zona poblada, las autoridades españolas se vieron obligadas a designar funcionarios que tuvieran en cuenta esta jurisdicción. (Archivo Municipal, 1941)

Se sabe que los indios yumbos del noroccidente de Quito, fueron reconocidos e incorporados a la administración del Cabildo desde 1534, cuando la autoridad ejercía su gobierno en los pueblos de las cinco lenguas de la ciudad.

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.

En efecto, las investigaciones de Salomón, Jara, Isaacson (1979-1984) y del equipo consultor del Fondo de Salvamento Municipal (FONSAL, 2001-2004), nos permiten conocer que en la zona antes mencionada existieron asentamientos desde hace 3 500 años, aproximadamente, registrándose materiales culturales del período formativo (2000-500 A.C.), y los correspondientes al pueblo yumbo, del período de integración (800-1660 D.C.). Tales hallazgos pudie-

ron sustentar, 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 (1660 D.C.) estos pueblos debieron abandonar 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 para sus descendientes, tanto del norte y como del 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 convergieron en Quito y una rebeldía ante el sometimiento colonial.

El historiador ecuatoriano Jorge Trujillo sugiere:

[...] que la Yumbada pudo haberse originado en la llegada a Quito en 1654, de una expedición que había partido de Maynas, región amazónica actualmente ubicada en Perú, y que estaba compuesta en su mayoría por indios “xeberos”, 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. (Trujillo, 2000, p. 88)

Durante la Colonia se recalcó el término genérico de yumbos para referirse a indios provenientes de zonas tropicales y subtropicales, del oriente y del 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 [...]. (Ramírez, 2010, p. 257)

La presencia de los yumbos en Quito es milenaria, alimenta incluso toda 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 de su padre y de su abuelo que, a su vez, se inició muy pequeño en esta danza ritual.

A grandes rasgos, la yumbada es una fiesta de tres días, que se inicia con 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.

La yumbada en los espectáculos

Llama la atención el poder interpretar y representar los datos arqueológicos de los yumbos; pues, sin duda hay que hacerlo en un contexto antropológico que responda al tiempo y al espacio de procedencia de las evidencias de los grupos, y relacionarlos con los existentes, si los hubiere. Intentar hacerlo de otra manera, definitivamente, conduce a distorsionar y sobredimensionar lo monumental y lo representado.

A manera de ejemplarizar lo anterior, se describe cuando la Administración Municipal zona La Delicia, (2008) inauguró el Museo de sitio de Tulipe (Piscinas de la cultura yumbo) y, como una forma turística, reinventó el evento cultural ceremonial en el lugar

señalado, denominada la Ceremonia del Mushuc Nina (Nuevo Fuego), el 20 marzo.²⁸ A continuación se reseña lo suscitado:

[...] Antes del mediodía las primeras personas en ingresar fueron la Fundación de Taitas y Mamas Yachak del Ecuador (FUTMYE); ellos sacaron de sus maletas “herramientas”;²⁹ al momento arribaron la Yumbada de Cotocollao, el público y las autoridades. 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 debiera realizarse en uno de los corredores de las piscinas... Los de FUTMYE representados en el taita Franklin Columba³⁰, 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)

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

Producto de la vigente investigación es imprescindible la necesidad de conectarse sensiblemente con la cultura yumbo, y no de vivirla como referente genuino de antigüedad arqueológica o idealizada. No debe ser vista como cultura del “otro”, sino como

28 En el año 2008, fui invitado por FUTMYE al museo de sitio Tulipe.

29 Lanzas, coronas de plumas, collares, colonias y demás accesorios de los shamanes.

30 Expresidente FUTMYE. Taitas y Mamas Yachak de Ecuador. Exasambleísta alterno de Pichincha por movimiento político Alianza PAIS. Exsubsecretario de tierras en el Ministerio de Agricultura (2011). Dirigente de la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras del Ecuador (FENOCIN).

vínculo de identificación de un “nosotros”; observando las relaciones, mecanismos y tensiones de los yumbos, durante la fiesta que se realiza al sur de Quito.

Imagen 15

Celebración del Sol Recto en el sitio Arqueológico de Tulipe



Foto: Archivo particular (2008).

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 períodos 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, 1996, p. 14)

De lo mencionado, se comprende que la fiesta crea o quiere crear sociedades momentáneas; muchas personas no podrían conocerse hasta entonces; gente que gracias al nexo festivo siente vincularse temporalmente. Asimismo, la fiesta establece, sanciona o renueva un compromiso entre individuos o grupos, 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 llegan a vislumbrarse. (Pujol, 2006, p. 38)

El autor nos confirma que en la arena festiva resulta adecuado examinar cuáles son las relaciones de poder en una sociedad, cómo interactúan los principios ideológicos, las 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 (1993) 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. (Ramón, 1993, citado por F. Simbaña, p. 44)

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 cómo 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. (Calvo, 1991, p. 212)

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 festividades 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 Girad (1972), 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. (Girald, 1972, p. 37)

Este análisis del autor Girad se correlaciona 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. A continuación, se revisará 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 [...] fue una tradición de un hermanito mío que falleció [...] me enamoré más de esas fiestas, o sea, conocí más a fondo; pero más le agradezco a mis abuelitos porque 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 so-
plaba duro el trago y le gustaba el trago, él se murió por el trago,
[...] esa herencia quedó 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: ¿Por qué el barrio Marcopamba es más conocido a nivel de yumbada mejor que otros barrios?

JCH: Porque en Marcopamba nacieron los viejos yumbos, o sea, desde ahí salió la tradición de los yumbos. Ahí bailaban los abuelitos de mis 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 Imashuticangui, quiere decir es que como es su nombre, ¿cómo has pasado? I manallatacangui,...

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

JCH: Soy cargador de materiales pétreos, 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... (Chulca, 2009)

Lo esencial es identificar y 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 antagonicas.

Las fiestas no se limitan, siguiendo a Geertz (1987) y Zulaika (1992), 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 (1987) sobre las peleas de gallo en Bali, en la cual relataba cómo ciertas celebraciones utilizan el miedo, la excitación, el placer y sirven para recordar que, de estas emociones, la sociedad está hecha y que son estos sentimientos los que permiten a la humanidad estar cohesionada.

Las fiestas serían entonces recursos culturales al servicio, designada por Geertz (1987), 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, expone los sentimientos de cada individuo y cómo tiene que acumular los saberes y conocimientos a través de las prácticas, 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, en espiral, para la dramatización de momentos de ánimo, su escenario y espacio nunca dejaron de ser la calle, la plaza, el parque, la intemperie, bajo la cual la yumbada ha podido existir, vivir, morir y volver a nacer.

La fiesta en el sector urbano de La Magdalena ha perdurado como un instrumento de expresión, acciones sociales, memoria dilatada entre modelos de actos colectivos, dramatización de 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, p. 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 únicamente de alguna estructura más o menos grande de calles, veredas, parques y plazas frías, o de una muchedumbre humana inagotable, un cierto tipo de edificios, conjuntos residenciales o un mercado inmobiliario. Por el contrario, lo urbano es más bien una cualidad de la socialización y emergencia comunicativa contemporánea, en continuo avance hacia espacios sociales, locales-globales. En definitiva, se deben proponer 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.

Imagen 16
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. (2010).

Foto: Freddy Simbaña

Rituales de autoidentificación en la ciudad de Quito

Autoidentificación indígena en 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 ontogénesis 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, 2008, p. 107)

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 distrito.

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, se originaron los cimientos para el surgimiento de pueblos, organizaciones y movimientos apoyados por un marco normativo local, regional e internacional, que apoyó a las minorías étnicas discriminadas históricamente; que permitió, entre otras, el surgimiento de nuevas denominaciones y auto identificaciones del tema indígena urbano, en algunas ciudades metropolitanas latinoamericanas.

Para iniciar la caracterización de los rituales de auto identificación, primeramente se ha localizado el debate desde los procesos organizacionales y actoras de lo étnico y mestizo, en lo urbano y sus representaciones en la ciudad de Quito.

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

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. No hay identidad. Es otro mundo [...] (Quijia, 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 empobrecida, circunscrita en el sur-centro de la ciudad de Quito.

Para esto me propuse describir de forma moderna³¹ a dos grupos principales en proceso de etnogénesis en el distrito, con cotidianidad “natural”, todos ellos de un mismo tronco familiar; pero, diverso en acciones, interés y representación.

La Nación Quito

Resulta oportuno precisar dicha nación habitante de parroquias rurales, historiadores autodidactas, autodeterminados y definidos como Nación Quito³². Replican los textos del historiador y sacerdote Juan de Velasco y, para su legitimación, difunden de forma pública la existencia del “Reino de Quito”.

31 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.

32 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.

Adicionalmente, es una entidad de hecho que cuestiona la lengua Kichwa (por ser conquistadora); pero, reivindica nombres, apellidos y designaciones lingüísticas y toponimias de la región, antes de la llegada de los Incas.

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 sí 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?

LZ: Son los abolenos 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 identifica. Las evidencias arqueológicas y paleontológicas están en el territorio. No nos quieren reconocer pero no nos importa, seguimos con nuestros principios. (Zhuño, 2010)

En la 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 2005, como nacionalidad Quito. A pesar de 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 1549, 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. (Pulula, 2010)

Ellos causan fricciones con las organizaciones indígenas de la ciudad y organizaciones nacionales, como la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) y la FENOCIN (Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras del Ecuador), debido a que en varios intentos la Nación Quito acudió al CODENPE (Consejo Nacional de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador) para solicitar la legalidad o representación de los estatutos de la comarca; pero, los resultados fueron negativos.

Indígenas urbanos: el caso del Pueblo Kitu Kara

Los estudios sobre la ciudad prehispánica de Quito han generado diversas tensiones y debates sobre la existencia, permanencia y vigencia de comunidades originarias en la ciudad. Desafortunadamente, ciertas investigaciones históricas han mantenido lineamientos colonialistas con la finalidad de sepultar la historia de muchas ciudades de nuestro país y, Quito no fue excepción.

Desde finales del siglo XX, diversas indagaciones enunciaron que Quito no tenía minorías étnicas, pese a que algunos sectores, comunidades y barrios formaron mayorías. Eso muestra la invisibilidad del otro, el inferior, el que no existe, lo que está del otro lado, lo que Boaventura de Sousa denomina la sociología de las ausencias. (De Sousa Santos, 2011)

El Distrito Metropolitano de Quito es una ciudad con la mayor presencia indígena, tanto por la existencia de las comunas y comunidades en sus territorios, como de representantes de pueblos y nacionalidades indígenas, del pueblo afro ecuatoriano y otros grupos culturales.

El proceso de lucha social del Pueblo Kitu Kara se enmarca, a partir de los años 70-72, cuando se aparece la “ECUARUNARI” (Ecuador Runacunapac Riccharimui), donde muchas organizaciones indígenas de Pichincha conformaron la Federación Indígena Pichincha Runacunapac *Riccharimui*, Filial de ECUARUNARI. La Federación de Comunidades Indígenas de Pichincha aglutinó a varias comunidades campesinas y nativas, de toda la provincia de Pichincha, con sus cantones. Finalmente, en el año 2000, las comunas, comunidades y organizaciones culturales, en una gran asamblea, consolidaron el Pueblo Kitu Kara y fue consolidándose como nacionalidad Kichwa de la Sierra, filial de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), donde están todos los pueblos y las nacionalidades del país.

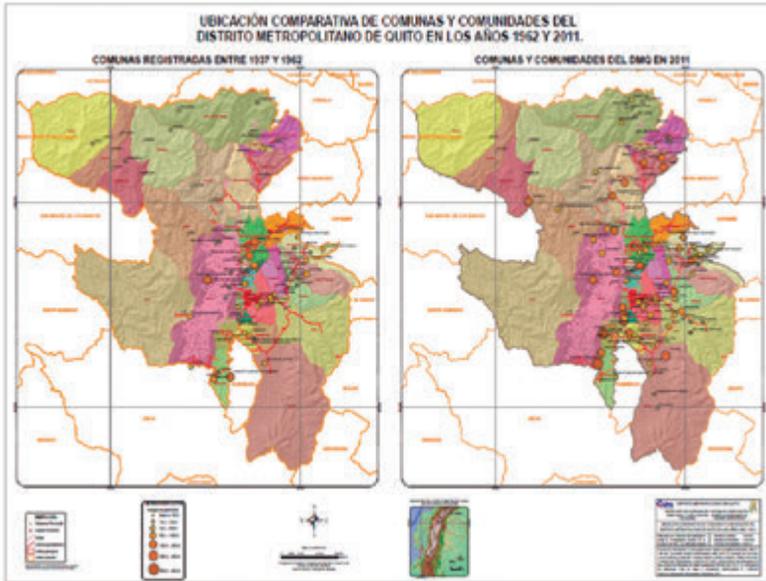
El Pueblo Kitu Kara reivindica el territorio, en el sur desde del cantón Machachi, pasando por la parroquia de Cusubamba, El Quinche y llegando a la parroquia de San José de Minas y sectores del noroccidente, Pacto y Gualea, en los tramos y conexiones del Pueblo yumbo. Los Kitu Kara están en varios cantones de la provincia de Pichincha. Históricamente rompe el esquema territorial de Distrito Metropolitana de Quito.

Al interior del pueblo Kitu Kara están las comunas y comunidades, unas fundadas bajo la normativa estatal el año de 1937, creadas bajo la ley de la Reforma Agraria; otros pueblos de origen ancestral, que siempre han estado ahí, como por ejemplo las comunas de Lumbisí en Tumbaco; La Toglla en los valles; Llano Grande y Cocotoc al norte; la comuna de Santa Clara al centro norte de Quito; La Tarma³³ y Chilibulo Marcopamba La Raya al sur de la ciudad.

33 La Comuna de Tarma, en el sur occidente, fue disuelta en 1969. La presión de los barrios del centro histórico de Quito y el modelo urbano, motivaron a los pobladores del Pueblo de Machangarilla, al sur de Quito, para que liquiden la comuna ancestral. Hoy convertida en barrio periurbano Jesús del Gran Poder.

Imagen 17

La problemática agraria en Ecuador/ Ubicación comparativa de comunas y comunidades del Distrito Metropolitano de Quito en los años 1962 y 2011.



Fuente: Secretaría de Coordinación Territorial y Participación Ciudadana, MDMQ. Elaboración: Marcela Alvarado 2011

Hay comunas que se definen como “campesinas”, porque la población indígena fue subyugada y era mejor ser campesino que ser considerado autóctono, de tal suerte que el maltrato no fuese evidente. Algunas comunas de Quito, en varias zonas, han sido absorbidas por los procesos de colonización mestiza. Ellas se reconocen como campesinas, pero eso no las aparta de sus raíces ancestrales indígenas.

Muchas comunidades en el Distrito Metropolitano de Quito se auto definen como pueblo Kitu Kara, puesto que provienen de estas poblaciones ancestrales: los Kitus y los Karas, que abarcaban el señoría preincaico en este territorio, denominado ahora como Distrito Metropolitano de Quito, donde se ubican lugares sagrados como San

Francisco y las tolas ceremoniales como el Yavirak (Panecillo); Catequilla, Itchimbia, Ilaló, Ungüí, entre otros que han sido distribuidos en 67 comunas, en 22 parroquias rurales y en 2 parroquias urbanas.³⁴

Imagen 18

Comunas Patrimoniales del Distrito Metropolitano de Quito



Mapa: Distrito Metropolitano de Quito. Organización socio política del Pueblo Kitu Kara. Está distribuido en 67 comunas, en 22 parroquias rurales y en 3 parroquias urbanas. Elaboración: Freddy Simbaña P.

Fuente: DMQ, Secretaría de Cultura. 2016.

El pueblo Kitu Kara, antes de los 80, incidió en la producción agrícola, desde las comunidades hacia la ciudad. El boom petrolero determinó nuevas líneas de acción a través de la industria, ahí es como se desfigura territorialmente el esquema de las comunidades indígenas de Quito; los sistemas inmobiliarios urbanos fueron desconfigurando las zonas de las comunidades rurales y despojando a las mismas haciendas.

34 Referencia Secretaría General de Coordinación Territorial y Participación y Dirección Metropolitana de Parroquias Rurales, 2016. Documento interno. Mesas de diálogo Pueblo Kitu Kara y Municipio de Quito. (2015-2106).

Claramente, el Art. 17 de la Ley de Comunas del año 1974, señala la prohibición de escriturar, de forma privada —individual—, el territorio comunal: La prohibición es, precisamente, un sistema jurídico conformado con los notarios y registradores de la propiedad. Esta falta de observación de estas autoridades, junto a la diversificación económica, está quebrantado el territorio de las comunidades y comunas del pueblo Kitu Kara.

Hasta los años 80, en Llano Grande y Calderón, norte de la Capital, las personas se vestían con sus trajes propios, lo que no sucede con las comunidades que, siendo muy ancestrales o igualmente ancestrales que las otras, reflejan una disminución en el lenguaje, vestuario, y cultura.

La resistencia de las tierras del pueblo Kitu Kara data desde los años 1600, en relación a la impugnación y demandas sobre la legitimidad, de las autoridades de la sociedad colonial mestiza. El *mandato restitutorio* defendía la intención de los hacendados de posicionarse de la tierra de los “naturales” o indígenas. En 1930 se codifican estas leyes y mandatos, y en ellas se prohíbe escriturar o vender las tierras comunales de los naturales.

En 1998 se incorporan los Derechos Colectivos en la Constitución, pero esto no ha parado las irregularidades notariales y de los registradores de la propiedad que continuaron escriturando la compra-venta de terrenos comunales ilícitamente, en el caso de Quito.

La Constitución, en el Capítulo Cuarto, artículos 56 hasta el 58, sobre los Derechos Colectivos, dice que los derechos de las comunidades, pueblos y nacionalidades tienen 5 ejes fundamentales: el autogobierno o la autoridad propia; el respeto a su territorio, definidos como inalienables, inembargables e indivisibles; la aplicación de la justicia de acuerdo a las costumbres y, ligado a esto, está el art. 171 que dispone el respeto a las resoluciones que tomen las autoridades indígenas, incluido todo lo que tiene que ver la vida comunitaria; y, el último que se relaciona con la participación comunitaria, como es la consulta previa.

Imagen 19 *Ceremonia ritual*



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

Los Kitu Kara en la Magdalena- Chilibulo es una colectividad de barrios tradicionales e históricos. Su agrupación se funda con familias comerciantes que laboran en mercados o plazas, también vendedores/as ambulantes, y en general, personas de ambos sexos que dedican su tiempo en varios oficios tradicionales aún vigentes en Quito. Esta población étnica y mestiza sobrevive día tras día en la ciudad, relegada de proyectos que fomenten la etnicidad, inclusión y derechos comunes.

Tanto los grupos auto-identificados como Nación Quito y Pueblo Kitu Kara realizan acciones políticas válidas en la lucha y la resistencia social, en busca del reconocimiento y aplicación de políticas públicas encaminadas al fortalecimiento de las memorias, patrimonios y sistemas de representación, en los espacios metropolitanos y en la ciudad quiteña.

Los autores Jackson y Warren (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 forma, la identidad étnica y el auto identificación se vuelven estrategias en la ciudad metropolitana de Quito.

De manera válida, la yumbada se convierte en dispositivo de memoria, activado por “guerreros del pavimento”, blindado con la identidad quiteña, que cumple ciclos de regreso, juego, muerte y, nuevamente, retorna para convertirse en una de las posibilidades —desde la danza ritual— con un fin claro, acercarnos a las identidades andinas amazónicas vigentes en la ciudad.

Etnografía e investigación de co-labor

En sentido amplio, la etnografía es una representación escrita que observa y describe una cultura. Se diferencia de otras formas de representación porque su fin explícito es juntar la cultura y la experiencia del investigador con la de 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, p. 8)

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, p. 25)

De acuerdo con esta visión, el contexto etnográfico se construye con actores sociales que dan forma y sentido a las prácticas de sus vidas. Para Lassiter 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, p. 79)

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 mutuamente constituida y construida.

Interpretación de la yumbada

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

Los rasgos del ritual en la yumbada son, año tras año, la repetición de la historia, lo cual permite revivirse, innovarse, reafirmarse y recordar la penitencia y el sacrificio de la matanza.

La yumbada al zurich³⁵

Dadas algunas preliminares referencias, la antropología de la yumbada es la propia experiencia ritual manifiesta en la Fiesta de la Navidad, en el Barrio La Magdalena. Para Eliade (1981) el símbolo tiene muchas significaciones, multivalencias y profundidad enorme.

Para Geertz, (1987) el símbolo produce motivaciones entre lo divino, lo humano y esto nos llama a concepciones de vida. Los pueblos, las culturas tienen perspectivas “perpicere”; es decir, mirar a través de las cosas. La visión de la yumbada se basa en un ritual violento y festivo, es aceptada con fe en la comunidad y en los barrios. Acciones ostensibles no se cuestionan para la yumbada (grescas, riñas, delitos menores, escándalos, etc.); se acepta el ritual como tal. Sin yumbada no hay Fiesta de La Navidad.

35 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.

Según, explica Mircea Eliade (1981) 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, 1981, p. 209).

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 muerte y resurrección es universal; es un fenómeno natural respaldado por un relato mítico de persecución agonía, muerte, resurrección y, así, sucede 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 así como sus niveles de conciencia: danza, cantos, alucinaciones, persecuciones, cicatrices en luchas, peleas, flagelaciones, sueños, etc. El mito de la yumbada se consolida en persecución, agonía, muerte, resurrección y, viceversa.

Lo sagrado es de beneficio real, esfuerzo, castigo divino, significado de purificación; la dramatización presente, también asusta a los foráneos de la barrida y a los que pudieran integrarse, o incluso estudiosos, periodistas e investigadores de los temas festivos urbanos capitalinos.

Para los que desconocen sobre la yumbada puede causar temor, está muy al interior de la comunidad. Un anciano del sector central de La Magdalena menciona: “[...] 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” (Maisincho, 2010).

Esta festividad, porque no se podría llamársele de otra manera, trata de sacralizar y bendecir la naturaleza: árboles, coronas (winchas), animales disecados, piedras, las chontas, el agua, licor y, trata de abolir por días o semanas, lo profano: la ciudad señorial, la urbe

y lo contemporáneo, generando niveles de conciencia mágica en las celebraciones de La Navidad.

En la yumbada existe dos tiempos el sagrado y el profano. Por un lado, el sagrado es un tiempo histórico cronológico, el ritual de la matanza del yumbo, el yumbo guañuchiy; por el otro, es un tiempo eterno, que sucede luego del ritual: la normalidad, el orden y la disciplina.

Su cosmovisión es una realidad física y sobrenatural que va desde la inmólación y matanza, para llegar a una armonización y equilibrio. Persiste la reiterativa historia y la renovación de estos conocimientos mediante el sacrificio, por la culpabilidad de sus hechos, del mal o 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.

Imagen 20
Muerte del yumbo



Jorge Chulca en exhibición pública de la ejecución del yumbo guañuchiy (2009).

Foto: Freddy Simbaña

Al celebrarse la hecatombe ritual se incorpora a la comunidad y con sus ceremonias de iniciación mantiene en nivel de conciencia pagana lo sagrado. La iniciación se efectúa y expresa a través de cicatrices y flagelaciones en el pecho, espalda, brazos, rostro, piernas. En unos casos como producto del esfuerzo dancístico y, en otros, 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 a las fuerzas del mal: el engaño, la traición, adulterio, el abuso de confianza, lo pernicioso, etc.

Para Salomon (1992) el simbolismo de la yumbada, al sur 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 Eliade, (1981) lo sagrado es real y lo profano es irreal. El ideal del hombre religioso es abolir el tiempo profano y que todo se consagre. Es, por lo tanto, notorio, que la yumbada prolifera en un tiempo verdadero. En el caso de la matanza del yumbo y, mientras más dure el tiempo del guañuchiy, 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 La 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 Pillaño (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 [...]. (Pillajo, 2010)

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

[...] No hay coordinación con la Iglesia, no se sabe quién 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. [...] (Flores, 2009)

La Magdalena es considerada como un espacio material y simbólico donde reinventan sus costumbres y creencias durante este festejo pagano; como consecuencia, los antepasados de muchos de sus pobladores se identificaban 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” (Salomon, 1991).

Según Winderman, (1993) 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, transmite beneplácito al yumbo muerto. En la esfera pública, se congracia la tribu, grupo, clan, familia, parentesco y barrios.

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

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

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 (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhiy?, 2010).

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 yumba-

da representa la muerte, es mayormente integrada, 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, otorga honor a sus mayores y espera que los otros, el público, la honren y la respeten.

El repaso y recogida de la yumbada

Durante los meses de agosto a 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 localiza en la cancha de ecuavoley, en el barrio Marcopamba o, los días viernes, en las canchas 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 les digo vengan una semana, un domingo cercano a La Navidad, que ahí hacemos el repaso. Venga, si ve que le gusta se queda y si no, no. [...] (Lugmaña, Sobre el repaso de la danza de la Yumbada, 2009)

El cabecilla de la yumbada hace la convocatoria un domingo antes de La Navidad, desde las 2 de la tarde, en el barrio Marcopamba. Poco a poco, llegan las primeras familias y varios niños acompañantes. También se forman grupos familiares donde cada uno se encuentra distante, en un inicio. El lanzamiento de cohetes provoca juegos y malabares con los potentes voladores. Al lanzar 3 cohetes, tres por minuto, se da la señal de la última llamada a los integrantes de la yumbada, que andan perdidos buscando “a los jugadores”,³⁶ en los barrios cercanos.

36 Término que menciona Galo Tituaña, músico pingullero, a los danzantes de la Yumbada de la Magdalena.

Entre alzada y bajada de copa de vino, ron, chicha, etc., los yumbos mayores sin vestimentas o trajes hacen 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) comienza la primera llamada a los jugadores; al mismo tiempo, se preparan dos columnas: una de yumbas y otra de yumbos. Los danzantes “yumbas” seleccionan a sus parejas para el repaso o para todo el “juego”, cada jugador busca su pareja (masculina) pariente, vecino o amigo.

El diablo persigue y fuetea³⁷ a los desordenados e inquietos; los espectadores buscan la mejor posición para observar el repaso de la yumbada. Las miradas más atrayentes son las de los niños quienes, junto a sus padres, bailan al tono del danzante. Algunos se encuentran nerviosos y con recelo porque están sin la vestimenta apropiada. Una copa de licor o vino calma sus temores.

Con el tono “chalicargui”,³⁸ del pingullo y la caja, (tambor) dan la señal de entrada de una pareja (yumbo y yumba). Los danzantes levantan sus rodillas y avanzan a la señal de un palo de escoba alzado. Una pareja de yumbos avanza formando círculos hacia el frente, seis veces, de esquina a esquina. Luego, avanzan seis veces de forma individual, de frente y detrás, en baile sincronizado alrededor de veinte minutos. En esta etapa, las primeras formas de cansancio se expresan en sudor y en algunos tropiezos frente a los espectadores.

El público disfruta. Los yumbos y yumbas tratan de descansar en cada parada de cruce del baile; luego, uno a uno, durante tres veces, se mira y simulan con los brazos, cruzar las lanzas de chonta o palos de escoba, y regresan a su posición o puesto. Al final, en el centro del pavimento, forman un círculo los cuatro yumbos y, con las lanzas en el suelo de izquierda a derecha, retornaron a su lugar: cansados, sudados y exhaustos de la danza física. La danza tiene una duración de dos horas, aproximadamente.

37 Azotar algo o a alguien con un fueite u otro objeto semejante.

38 Nombre de tonada interpretada por el músico pingullero.

Para ejecutar la matanza intervienen tres jugadores: un yumbo cazador, un yumbo infiel y la yumba infiel/protectora. Al momento, el yumbo cazador y el yumbo mayor salen del medio de las columnas y dibujan un círculo, con cuatro orejas; es el inicio del juego ritual: un yumbo cazador busca al yumbo infiel, la yumba protectora va “mareándolo”, borrando las huellas, lo despista, lo engaña soplando licor en la cara, y mintiendo.

El yumbo cazador va preguntando, empujando y corriendo en las filas de los yumbos; al mismo tiempo toma licor y lo tiene en la boca, por varios minutos. Lo guarda, 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 sopla licor en la cara o con dirección a los ojos, para despistar al yumbo cazador. Los yumbos cercanos también soplan licor al rostro del cazador.

Algunos yumbos bailan controlando las filas y abriendo paso a la gente, a descuidados, curiosos y borrachos, quienes al encontrarse muy cerca del juego reciben también un baño de licor en el rostro, lo cual causa risa, gritos y chillidos en el tumulto de espectadores.

El yumbo cazador agota su fuerza siguiendo al yumbo infiel, mientras la yumbada con su cuerpo protege a la yumba. Luego de dos horas de baile, los yumbos muestran cansancio. El yumbo cazador dirige el palo de escoba hacia el cuerpo de la yumba, en algunos casos de forma certera y, en otros, fallando la estocada mortal.

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

Al yumbo infiel y a la yumba protectora se los coloca en un círculo dibujado, ubicados juntos para ser sujetados con una soga, cuerda o correas, lanzadas desde el público.

Con los aplausos de la multitud, la yumba protectora, el yumbo infiel y los diablos son desatados. Al yumbo muerto se le hace recorrer de principio a fin las columnas donde están los demás yumbos, como señal de escarmiento; el yumbo muerto es entregado al sacerdote y al Niño Jesús.

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

El cabecilla coordina, con la tribu, la recepción de la:

Hucha³⁹ de comida ofrecida por el sacerdote; en la calle se forman grupos relacionados y familiares de la yumbada, por quienes pasan rondas de licor, chicha y vino. Los sacerdotes se despiden con voladores para recibir a otros grupos de disfrazados en otro barrio. (Freddy Simbaña. Diario de Campo, 2008)

Descenso y toma de la plaza: 24 de Diciembre

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

A las 14h00, un bus contratado llega al barrio Marcopamba y moviliza a la yumbada hasta el parque Stone (Los dos puentes). En ese lugar se prepara el saludo al Niño Jesús. Así, cada uno de los disfrazados: reyes magos, negros, pastores, archidonas, barrenderos y demás grupos de danza, rinden la veneración respectiva al Niño Jesús.

A pocas cuadras, el tráfico vehicular es interrumpido en la Av. Mariscal Sucre y, desde allí, se inicia el descenso a la Plaza de la Magdalena, con varias estaciones y paradas.

39 Hucha en idioma kichwa significa obsequio, regalo y presente comunitario.

La yumbada comienza con el “tejido” de dos parejas, caminan y bailan durante 10 paradas, realizando esta rutina durante la danza.

Imagen 21
Descenso de la yumbada



Cruce de la Yumbada de frente y para atrás (2008).

Foto: Freddy Simbaña

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, hay una última parada de veneración. A manera de descanso, poco a poco se llena la iglesia de La Magdalena. Allí se forma una calle de honor para el ingreso de la imagen hacia la iglesia, conjuntamente con sacerdotes, síndicos, autoridades, ex sacerdotes y fieles; alumbrantes, sahumeriantes, floreras, seguidoras y acompañantes. La yumbada no ingresa a la iglesia. El descenso de la yumbada, a la plaza, dura aproximadamente tres horas y media.

La yumbada reunida con sus familias descansa en el parque. Algunos se retiran sus winchas; otras familias, entregan chicha o agua, y comida liviana. Los diablos con el fueite vigilan a los yumbos y yumbas, para que no se separen del grupo, y cuidan las pertenencias de los jugadores. Alrededor, las principales cantinas o sitios de expendio de licor son abarrotadas por disfrazados y acompañantes.

Los diputados (cargo otorgado por el prioste) convocan a los cabecillas para que la yumbada se forme en columnas y reciba alimento, que suele estar compuesto por papas cocinadas, hornado, mote y lechuga, o una salsa de maní.

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

La Banda de Músicos de La Magdalena, al tono de danzantes, (guañuchiy) convoca a los yumbos que dejan todo y corren al centro de la calle. El público se asusta y corre; mientras tanto, en la calle, frente a la iglesia, sigue la danza alrededor de una hora más.

El yumbo cazador, el yumbo infiel y la yumba protectora demuestran sus roles y asignaciones de este año, frente a los priostes y al público. Luego, los priostes se levantan y se dirigen hacia su respectivo barrio, en peregrinación. La yumbada, sigue al barrio de los priostes y se queda cuidando la casa de los priostes y al Niño Jesús, toda la noche.

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

La yumbada de La Navidad en la calle: 25 de Diciembre

Antes de las 07h00 de la mañana, en la casa de los priostes, se entrega 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 se inicia el descenso, desde la casa de los sacerdotes hasta la plaza de La Magdalena. La yumbada interrumpe el tráfico. Los curiosos y niños se esconden de los yumbos; varios de ellos ingresan a tiendas de abarrotes y toman algunas colas, pan y agua, sin pagar. Los disfrazados de mono y oso van por las aceras, causando desorden público, chocando y colisionando con varias ventas ambulantes.

Un grupo de yumbos y yumbas acuden 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 abastecen de frutas por “su pago” de limpieza, con o sin consentimiento de vendedoras. Se producen juegos, peleas, disgustos, apretones y caídas, que causan risas entre quienes observan y quienes son parte de la yumbada.

A pocas cuadras antes de llegar a la plaza, nuevamente hay un descanso para la toma de alguna agua, chicha, licor o cerveza. Es un lapso de tiempo para arreglar su vestimenta y preparar al yumbo cazador, yumbo infiel y a la yumba protectora. Las familias de estos personajes se reúnen por separado y les desean suerte en la cacería y matanza.

Luego de un breve descanso, la banda y el pingullero convocan a la yumbada. En una calle abarrotada de gente, cientos de espectadores, puestos de comida y cerveza, observan el ingreso de la yumbada hacia el escenario; los danzantes se abren paso a empujones, con lanzas y gritos, con las chontas alzadas, soplan licor hacia algunas personas, preparando su axis mundi, la calle.

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

Regresando a la yumbada, la banda y los espectadores se quedan en silencio. El yumbo infiel y la yumba se esconden. La gente se encuentra a la expectativa. Dos parejas de yumbos mayores inician el juego.

Comienza a bailar la “tejida” o “trenzada” al público, de un frente hacia otro. El cabecilla, con la chonta alzada y con al grito kapari, kapari, kapari, wawkicunas, señala un cruce de parejas. Así, todos cambian de posición.

El cazador espera. El yumbo infiel y la yumba tratan de esconderse detrás de los yumbos y de la gente. Con la tonada del sonido del pingullo, los jugadores realizan 6 cruces, danzando de un extremo a otro; luego, 6 cruces con el choque 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, dos parejas bailan colocando la chonta en el suelo para, luego, tomar posiciones. Esto resulta ser un juego totalmente agotador. Al mismo tiempo, el cazador y el infiel corren, escondiéndose detrás de los yumbos. Algunos yumbos, de su boca, escupen licor para ahuyentar al cazador; los “diablo humas”, abren los bordes de las calles para dar espacio a los jugadores y evitar la aglomeración de personas. Todos quieren ver la persecución. El yumbo cazador arroja licor a la multitud y persigue al yumbo infiel. En el trajín de la persecución, la gente salta y grita de emoción.

La banda inicia con el ritmo musical del yumbo guañuchiy, un ritmo ritual que contagia a la multitud. Durante la tonada, el yumbo infiel y la yumba protectora muestran heridas en el cuerpo, provocadas por lanzas durante la persecución, choques, caídas y algunos golpes.

Luego de una hora y media, aproximadamente, mientras el juego de la yumbada está en escena, la yumba mayor realiza un círculo de cuatro orejas, con un carbón o tejuela, en el medio de la plaza. Al final, el yumbo infiel se rinde ante el agotamiento de la persecución, y cae. Es entonces cuando el yumbo cazador simula introducir la lanza en la espalda del yumbo infiel.

Al mismo tiempo, los diablos grandes y pequeños son perseguidos, atrapados y atados frente a la muchedumbre. Algunos yumbos y algunas yumbas, con ortiga en mano, recorren la humanidad de los diablos y de los yumbos apresados.

Entre cuatro yumbos recogen al yumbo infiel. El yumbo cazador mantiene la lanza en la espalda del yumbo; luego, éste es sacrificado y exhibido alrededor de la plaza. Varios asistentes muestran su emoción. Aplauden. Se exaltan.

El cuerpo del yumbo muerto es expuesto ante la multitud. Esta suerte de trofeo se entrega a los sacerdotes, junto a la imagen del Niño Jesús de La Navidad. El yumbo cazador y sus acompañantes llevan al parque al yumbo ajusticiado.

La yumba protectora escapa con su tribu. La multitud se aglomera para ver el entierro del yumbo. Se simula el sepelio y, luego de treinta minutos, el yumbo resucita y corre rápidamente para abrazar a sus familiares, yumbos y yumbas.

Ya resucitado, el yumbo se integra al conjunto de yumbos y descansa bebiendo agua, chicha y licor; comentando que su viaje fue largo y agotador.

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

Familias de la yumbada y acompañantes de otros grupos disfrazados se aglomeran en las cantinas o tiendas, para proveerse de licor y cerveza. Luego de unas horas, el parque de La Magdalena se convierte en un gran sitio de peleas callejeras, donde participan hombres y mujeres. Cada barrio o sector, o núcleo familiar, pone en escena toda su parentela durante la confrontación, haciendo uso de botellas rotas, navajas, cuchillos, vidrios, lanzas de yumbos y otros accesorios, para una pelea callejera de la Navidad, en La Magdalena.

La policía y guardias municipales son solo espectadores, ya que existen varios grupos en confrontación. Al final, la multitud se dispersa y, en este caso, el barrio Marcopamba, frente a Chilibulo, resulta victorioso. El yumbo “plomo”, el segundo cabecilla, es uno de los principales protagonistas en la pelea callejera. Al atardecer finaliza la celebración de La Navidad 2009, en el parque de La Magdalena.

Para el día 26 de diciembre, la yumbada es convocada a las 10h00 de la mañana para bajar a la Plaza de La Magdalena. Las familias interrumpen el tráfico de las avenidas principales. Muchos se asombran de los danzantes y disfrazados, ya que, para otra población, el día 26 de diciembre es un día de trabajo normal y no festivo.

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

La violencia ritual en la fiesta

Se propone ahora extraer algunas reflexiones a partir de una pregunta básica: en el barrio La Magdalena, sin duda alguna, en nuestra sociedad de mestizaje y de herencia colonial, ¿cómo se representa la violencia ritual? Para empezar, es importante indagar el significado relacionado a la interpretación de violencia. Según el ensayo, al origen mimético de la violencia, el español Ángel Barahona la define así:

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. En todos y cada uno de ellos. Sin embargo, 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, 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 constitutivo ser humano.

Las fronteras que separan ciertas celebraciones a explosiones de violencia, fueron analizadas por visiones clásicas de la antropología, sobre todo, a partir de autores como Roger Caillois (1939) o Georges Bataille (1957) quienes enfatizaron, en su momento, la manera cómo 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 son precisos varios años para reunir la cantidad de víveres y de riquezas que se ven, no sólo consumidos con ostentación, sino también deshechos, porque el derroche y la destrucción, que son 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, p. 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 La Navidad, en diciembre de 2009, 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 calmaron.

Los integrantes de la yumbada, por lo general en su actividad cotidiana, se dedican a oficios artesanales, construcción y servidumbre. Todo esto sólo ocupa su tiempo y provee capital para cubrir sus necesidades inmediatas. Ponen, sin duda, en ella atención, paciencia, habilidad; pero, más profundamente, viven en el recuerdo de una fiesta y en la espera de otra, porque la fiesta representa para ellos, sus memorias y sus deseos, 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”. (Percevad, 2008)

Las fiestas de navidad católicas estremecen el alma de los fieles, auguran alegría, revelan angustia a la vez. Se refuerzan los excesos de toda clase, 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, 1996, p. 110)

Ciertamente, la agitación desordenada y la exuberancia de la fiesta responden a una especie de afán por 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 consagrados a lo divino, en los cuales 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.

La yumbada: roles sociales y sexuales

Durante la celebración de la Navidad en el barrio La Magdalena, a simple vista se presenta la superioridad de la heterosexualidad, debido a 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, (1980) 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, 1980, p. 160)

La autora señala que las heterosexualidades son una institución política que controla y fortalece reglas, normativas y leyes que obligan a mantener la uniformidad. Todo esto es impuesto mediante discursos y representaciones, utilizadas 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 hetenormatividad. Minango (2009) señala: “[...] Así pues la hetenormatividad 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, 2010, p. 19)

De esta forma, la hetenormatividad va mucho más allá de la sexualidad; pues, como modalidad estructurante de hegemonía es un hecho sociocultural, político y económico.

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, p. 8) y de negociaciones múltiples (Viteri, 2008).

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

Judith Butler, (1997) 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 radial, 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, p. 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, (2010) señala que 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 femineidad, menos de su condición social o de su perfil psicológico. (Minango, 2010, p. 12)

La yumbada y su concepción en la cultura, como palabra sagrada, pone en el tapete de discusión la multiplicidad de géneros que conviven en el espacio-tiempo del barrio La Magdalena, quienes permiten practicar ciertas conductas que en nuestra visión dividida es considerada para el sexo opuesto. Así en la yumbada, un hombre puede vestirse de mujer, poseer abundante maquillaje, cabello trenzado, 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 cómo una convención cultural es corporeizada y actuada”. (Butler, 1997, p. 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. Esta circunstancia 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. Este 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 yumba 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 generan una

profunda satisfacción libidinal, gracias a estos cuerpos desobedientes! Durante el ritual “pagano” cristiano. (Camacho, 2006, p. 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 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 danza.

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 sacerdote. Otros, pequeños grupos, en cambio, provocan peleas y desorden público, producto del alcohol.

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

Imagen 22
Travestismo de las yumbas



Yumba adulta-Yumba joven.
Foto: Freddy Simbaña

Imagen 23
Yumba niña-Yumba infiel



Foto: Freddy Simbaña

Imagen 24
Pareja yumba-Yumba cabecilla.



Pareja yumba-Yumba cabecilla.

Foto: Freddy Simbaña. Yumbas de La Magdalena (2011).

Priostes, prestigios y jochas⁴⁰

La experiencia de la yumbada tiene una función social del ritual, la unificación y la solidaridad. Los priostes 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 no solamente se muestra cohesión sino confrontación entre familias, ajuste de cuentas entre parientes, conocidos, vecinos, etc.

40 Expresión kichwa. 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.

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, administrar la comida, preparar la bienvenida 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 priostes 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 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, que en sí involucra dinero, en La Magdalena [...] (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; está vinculado con diversas tradiciones precolombinas, como el eficiente y singular sistema de las “jochas”. Este es el puntal socio-organizativo de la exitosa realización de este ritual, que involucra altos costos de dinero, por lo que difícilmente una sola persona o familia podría financiarlo.

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

[...] yo devolví las jochas que recibí, que en mi caso, cuando yo ya quise devolver, fui donde las personas y dije: sabe que quisiera saber cuánto se le debe y pagar la cantidad de dinero que ha gastado. Esa es la jocha, aquí la tradición es la jocha... sí, una jocha es que se va a

devolverles, o sea, es prestadito y luego se devuelve el dinero... (Lugmaña, 2010)

De forma pública, la gran mayoría de la población reconoce los alcances, incidencia y acciones positivas y negativas de la yumbada. 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 es que el yumbo siempre está en la fiesta. [...] (Lugmaña, 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.

Imagen 25
Yumbos del barrio Marcopamba



Cabecillas de Yumbada, Jorge Chulca (izq.) y René Lugmaña (der.) (2008).

Foto: Freddy Simbaña.

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, ambas tienen una estrecha relación en la vida del ser humano, pues se han transmitido 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 han “brujeado”⁴¹, que le han cogido la pisada, le han dejado en las iglesias... Yo esto aprendí de mis antepasados, 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. (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 recojen 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. (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 la ciudad de Quito.

41 Actos de brujerías.

Tabla 8
Rituales y vigencia ritual

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

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 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. En sí, lo mío, fue el ofrecimiento porque yo estaba enferma. Mi esposo, en el rato de la desesperación, había ofrecido pasar la fiesta, y la priosta nos dijo que el Niñito salía para la fiesta grande. [...] así que se nos dio la oportunidad y pasamos la fiesta del Niño, de la Navidad. (Lugmaña, 2010)

La yumbada es un ritual de conflicto ya que la subversión de los yumbos, en el trayecto de descenso hacia la plaza de La Magdalena, muchas veces alteran el orden público y político. Ridiculizan a la policía nacional y metropolitana, a las familias pudientes, autoridades, 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.

Imagen 26
Ofrendas y accesorios mágicos (2009)



Foto: Freddy Simbaña

En la Fiesta de la Navidad se produce una coraza ideológica, o fortaleza, frente a la ideología imperante (la yumbada en torno a lo moderno). Al barrio central de La Magdalena se lo representa como sistemas de micro poderes —cierto linaje— de algunas familias y

status de familias indígenas y mestizas, opuestas a otras que están rezagadas en la misma comunidad. Como 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 Marco-pamba y Chilibulo; han sido desde nuestros abuelitos. Son señores los de La Magdalena [...]”. (Lugmaña, 2010).

Yumbo guañuchiy o matanza del yumbo

Los integrantes de la yumbada manejan las cosas y el mundo a su antojo, con conciencia mágica. El rito de la matanza es sobrenatural. La ofrenda desarrollada induce integración, cohesión y solidaridad entre jugadores y público. En la matanza se busca la suerte en resultados inmediatos. Entra en juego la suerte, la superstición y sanación, cuya entrega se hace de manera inmediata. La matanza es ambivalente. Atrae y asusta. Llena de significado y purificación. El tema de la muerte y resurrección es un relato mítico universal.

Entre las funciones sociales del ritual de 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 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 ello 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 (Girald, 1972, p. 155).

Imagen 27
Yumbo guañuchi en la Plaza de la Magdalena (2009)



Foto: Freddy Simbaña

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 más, con la muerte. Hay algo más. Cristo Jesús ha vencido a la muerte. [...] La yumbada es símbolo de pecado de destrucción y, también, son ritos de vida y resurrección [...]. (Flores, 2009)

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 Salomon (1992) y relaciona la Pasión de Jesús con el yumbo guañuchiy, con la doctrina de salvación, a través de los diezmos, primicias y conversión, en la Yumbada, en los barrios obreros 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 donde la voluntad de Dios es cumplida a largo plazo. Toma más tiempo; pero, con el Niño Jesús hay que danzar y seguir bailando, para hacer más rápida 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 al progreso, desde visiones de inferiores a superiores. Jorge Chulca define el proceso la matanza.

FS: ¿Qué es la matanza?

JCH: La matanza se llama el guañuchiy. 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 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 guañuchiy.

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, 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 papás de la yumba, o sea, que entregamos las dos cabezas, ya que por traicioneros se les ha matado o sea eso es [...]. (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhiy?, 2010)

Una vez que el ritual de sacrificio (yumbo guañuchiy) 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 Yumbada

Experiencia ritual	Inducción	Axis Mundo
Niño Jesús y Guañuchiy: 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 Ungüi, Plaza Magdalena/Quebrada de los Chochos.

Fuente: Yumbada.

Elaboración: Autor 2010.

La yumbada y sus churinkas

La yumbada tiene sus códigos y, para que no desaparezca, mantiene unos ejercicios de inducción: Cantos, bailes, oración y danza de muerte, pelea, agonía y resurrección, en medio de la auto-flagelación, dolor físico, cicatrices. A partir de ello, la yumbada se convierte en un ordenador de la ciudad.

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, p. 92 citado por Freddy Simbaña)

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 al 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 benéfico, hacia la purificación del rito. (Girald, 1972, p. 37)

A la yumbada se la relaciona y sitúa en la estética sacrificial y de dolor, con el término *churinkas* —tatuajes y dibujos de poblaciones indígenas australianas, en Durkheim (1992); y, se pone en evidencia 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: ¿Cuándo se tiene más cicatrices, se tiene mayor respeto?

[...] Eso es, mayor respeto al igual también como le digo esto mi hermanito, también, en paz descanse, que se murió. Él 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 que mientras más cicatrices es mayor danzante?

...Sí 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 eso oí decir que era bueno ponerse con trago y orinas, decían que es bueno [...]. (Chulca, ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhí?, 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 rasguños, lacras, lastimaduras, cicatrices, etc. Al tener un acercamiento y preguntarle sobre las cicatrices y sus oficios, dice.

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 mí 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 persona y, después, continuo luego de 29 días la segunda curación [...] Está comprobado que luego de 4 días un tejido de piel se regenera. (Rodríguez, 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 grillete, 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 churingas de algunos integrantes de la yumbada tienen dibujos de animales, plantas, militares, personas, letras, números, corazones, águilas, etc. 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 se ha convertido en el foco que atrae la ira de todos, se presenta como el responsable de 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 desde la piro-técnica (quema de dinero) de parte de los priostes y, ellos, devuelven su capacidad ritualística y festiva mediante la fe, la irreverencia, la mutilación, las peleas, la persecución, la agonía, la muerte, el perdón, la resurrección y, de forma cíclica, se regresa a la tierra, en la ciudad del Quito moderno.

Conclusiones

Desde las visiones institucionales de las organizaciones modernas, autodenominadas indígenas y originarias del Pueblo Kitu Kara y de la Nación Quitú, se asumen representaciones y vocerías de pueblos y nacionalidades en la ciudad Capital, también 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 el área urbana.

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 evidencian formas de concebir la vida en la ciudad.

También se percibe la construcción de un pensamiento nutrido de concepciones entre las distintas tradiciones espirituales católicas de algarabía y fiesta, en esta comunidad cultural vigorosa 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.

Las relaciones de intercambio y prestigio asumidas por la yumbada se consolidan en la calle y crean lazos afectivos, económicos, culturales y sociales en el polvo y asfalto. Mediante la repetición del rito de la matanza se permite revivir, recordar, renovarse y reafirmarse. También, restaura valores y principios alrededor de las familias –comunidad— 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 Navidad, la yumbada tiene delegaciones, prescripciones o normas como: recorrido (inicio sector de Los Dos Puentes y, llegada, a la Plaza de La Magdalena); reglas (paradas en estaciones a saludar al síndico de la imagen del Niño Jesús, y no ingresar a la 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). Todo esto se convierte 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 que radica en que sólo por rito del guañuchiy, 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 (guañuchiy). Mientras más dura el tiempo y se consolida el “juego-drama”, se vive la danza como algo 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 del auge de la rebelión hacia lo normativo y constituido en la centralidad histórica y colonial de la ciudad; de esta manera, se logra 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 yumba, 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, muestra erotismo y sensualidad.

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”. Detrás de la aparentemente inocencia de la yumbada, hay un poder insospechable para producir significados y dar significados del mundo andino amazónico trasla-

dado a la ciudad, a la urbe. 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 las 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 Kitu Kara, 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.

Bibliografía

- Aguirre, M. (2008). Imaginarios: culturas urbanas en América y España. En M. Aguirre, E. Kingman, y F. Carrión, Proyecto: *Culturas urbanas en América Latina y España* (p. 33). Quito: FLACSO.
- Albuja Mateus, Augusto (1998). Doctrinas y parroquias de Obispado de Quito en la segunda mitad del siglo XVI. Quito: Abya-Yala.
- Allan, H. (2009). *Reordenamiento urbano, seguridad ciudadana y centros de tolerancia en Quito y Guayaquil*. Quito: FLACSO.
- Andrade, L. (1954). *El reino de Quito*. Quito: Editorial Los Andes.
- Andrade, X. (2007). *Políticas y vandalismo institucionalizado en la práctica de los años viejos*. Quito: FONSA.
- Archivo Municipal (1941). *Libros de Proveimiento de Tierras, cuadras, solares, aguas, etc., por los cabildos de la ciudad de Quito 1583-1584*. Quito.
- Asitimbay, L. (23 de agosto de 2009). Organización y autoridad comunitaria. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Bajtín, M. (1996). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El texto de Francois Rabelais*. Madrid: Alianza.
- Barahona, Á. (2006). *Origen mimético de la violencia*. Madrid: UNED.
- Bataille, Georges, (2009) [1957] El erotismo. Barcelona, Tusquets.
- Becker, H. (1998). *Tricks of the trade: How to think about your research while you're doing it*. Chicago: University of Chicago Press.
- Botero, M., y Trujillo, E. (2005). Del Panecillo para allá... está el Sur. *Mundo Diners*.
- Bourdieu, P., y Wacquant, L. (1992). *Respuesta por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, Pierre (1999) *Meditaciones Pascalianas*. Ed. Anagrama.
- Burgos, Hugo (1995). *Primeras Doctrinas en la Real Audiencia de Quito, 1570-1640*. Quito: Abya-Yala.
- Bustos, G. (1992). *Quito en la transición: actores colectivos e identidades culturales urbanas*. Quito: Dirección de Planificación del I. Municipi-

- pio de Quito/ Consejería de Obras Públicas y Transporte/Junta de Andalucía.
- Butler, J. (1997). *Lenguaje, poder, e identidad*. Madrid: Madrid.
- Cabello Balboa, M. (1945). *Obras*. Quito: Editorial Ecuatoriano.
- _____. (1583). *Verdadera descripción de la provincia de Esmeraldas*. Esmeraldas: Consejo Superior de Investigación Científica.
- Caillois, R. (1939). *El hombre y lo sagrado*. Fondo de Cultura Económica, México: Fondo de Cultura Económica (2006).
- Calvo, E. G. (1991). *El estado de fiesta*. Madrid: Calpe.
- Camacho, M. (2006). *Fiesta. Monografía*. Quito.
- Carvalho-Neto, P. (1964). *Diccionario del Folklore ecuatoriano*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Centro de salud “La Magdalena”. (2009). *Estadísticas*. Quito: Organización Machangarilla.
- Chiriboga, L. y Caparrini, S. (1994). *Identidades desnudas, Ecuador 1860-1920. La temprana fotografía del indio de los Andes*. Quito: Ildis, Abya-Yala, Taller Visual.
- Chulca, J. (9 de abril de 2009). La Yumbada y la danza. (F. Simbaña, Entrevistador)
- Chulca, J. (2 de diciembre de 2010). ¿Qué se siente cuando te matan en el Guañuhí? (Freddy, Entrevistador) Quito.
- Coba, L. (2007). *Fin de año: una noche de viudas alegres*. Quito: CL.
- Costales, A. (2002). *Etnografía, lingüística e historia antigua de los Caras o Yumbos Colorados*. Quito: Abya-Yala.
- De Sousa Santos, B. (2011). Justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad en Ecuador. En B. D. Santos, y A. Grijalva, *Cuando los excluidos tienen derecho: justicia indígena, plurinacionalidad e interculturalidad* (pp. 169-170). Quito: Fundación Rosa Luxemburg, Abya-Yala.
- Deler, J. P. (1987). *Ecuador, del espacio al Estado nacional*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Durkheim, E. (1992). El sistema totémico en Australia. En *Formas elementales de vida religiosa. Cosmos, hombre y sacralidad*. Quito: Abya-Yala.
- Eliade, M. (1981). Lo sagrado y lo profano. En *Tratado de la historia de las Religiones*. Madrid: Cristianidad.
- Espinosa, M. A. (2003). *Mestizaje, cholificación y blanqueamiento en Quito primera mitad del siglo XX*. Quito: UASB, Abya-Yala.

- Espinosa, M. A. (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.
- Flores, J. (14 de diciembre de 2009). Iglesia y sacerdotes. (F. Simabaña, Entrevistador).
- Geertz, C. (1987). *La religión como sistema cultural, en la interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Girard, R. (1972). *Violence and the Sacred*. Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Goetschel, A. (1992). *Hegemonía y Sociedad en: Ciudades de los Andes visión histórica y contemporáneo*. Quito: Primera edición.
- Goetschel, A., y Kingman, E. (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*. Quito: Las ciudades en la historia.
- Gómez, R. (2008). Indígenas urbanas en Quito: el proceso de etnogénesis del pueblo Kitukara, Etnicidad y racismo en América Latina. En R. Gómez, *Colección 50 años*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- González, P. (1987). *Sociología de la explotación*. México: Siglo XXI.
- Guerrero, P. (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Abya-Yala.
- INEPE (2007). *Datos estadísticos*. Quito: Instituto de investigación, Educación y Promoción Popular del Ecuador.
- Jackson, J., y Warren, K. (2005). Indigenous movements in Latin America 1994-2004. *Annu. Rev. Anthropol*, 34, 549-573.
- Jara, H. (2006). *Tulipe y la cultura yumbo. Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño*. Quito: FONSA.
- Jijón y Caamaño (1941). *El Ecuador interandino y occidental. Tomo I - II*. Quito: Editorial Ecuatoriana.
- 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, E. (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.
- _____ (2006). *Textos introductorios. Higineismo, ornato, y policía*. Quito: FLACSO.
- _____ (2008). *En la ciudad y los otros 1860-1940*. Quito: FLACSO.

- _____ (2009). *Estudios introductorios. Lo urbano, lo social: la historia social urbana*. Quito: FLACSO.
- Lagla, J. (4 de diciembre de 2010). Salud y saberes. (F. Simbaña, Entrevistador)
- Lassiter, L. (2005). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago.
- Lippi, R. (1998). *Una explotación arqueológica del Pichincha Occidental*. Quito: PUCE, Consejo Provincial de Pichincha.
- Lugmaña, A. (12 de septiembre de 2009). Sobre el repaso de la danza de la Yumbada. (F. Simbaña, Entrevistador)
- Lugmaña, A. (8 de diciembre de 2010). Priestazgo. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Luzuriaga, S. (2009). *Agua potable y discursos que moldearon su abastecimiento. Quito en el cambio de siglo del XIX al XX*. Quito: UASB.
- Machangarilla (2008). Fiesta de la quebrada de los chochos. *Críptico*. Quito, Pichincha, Ecuador: Organización Machangarilla.
- Maisincho, E. (10 de Noviembre de 2010). La Magdalena y sus familiares. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Mills, N. D. (1998). Economía y sociedad en el periodo de la Independencia (1780-1845). *Independencia y periodo colombiano*, 132-133.
- Minango, G. (2010). *Los años viejos de las viudas: ¿negociaciones del orden sexual?* Quito: FLACSO, Abya-Yala.
- Minchom, M. (2007). *El pueblo de Quito 1690-1810. Demografía. Dinámica sociorracial y protesta popular*. Quito: FONSA.
- Percevad, J. M. (2008). *El espacio sagrado y la violencia*. Universidad Internacional de la Pau.
- Pillajo, J. (6 de febrero de 2010). El síndico de la imagen. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Portilla, M. L. (2008). *Visión de los vencidos: Relaciones indígenas de la conquista*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pujol, A. (2006). Ciudad, fiesta y mundo contemporáneo. *Estudios Sociales y humanísticas*, 36-49.
- Pulula, P. (15 de abril de 2010). Los Quitus y sus formas organizativas. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Quijano, A. (1999). ¡Qué tal raza! *Revista Debate Quito*, 141-152, diciembre.
- _____ (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En CLACSO, *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (p. 246). Buenos Aires-Argentina: CLACSO.

- Quijia, A. (19 de marzo de 2010). Lo rural y lo urbano en el DM de Quito. (F. Simbaña, Entrevistador).
- Ramírez, A. (2010). *Chin Chin el Teporocho*. México: Oceáno México.
- Ramón, G. (1993). *La fiesta barrial en Quito. El Comercio*.
- Rich, A. (1980). *La heterosexualidad obligatoria y la existencia lesbiana*. Nueva York: Norton.
- Rodríguez, M. Á. (10 de Abril de 2010). Curaciones y cicatrices. (Freddy, Entrevistador)
- Rojano, L. (8 de Noviembre de 2009). Salud y sanación. (F. Simbaña, Entrevistador)
- Roy, A. (2002). *City Requiem, Calcutta: gender and the politics of poverty*. University of Minesota Press.
- Salomon, F. (1980). *Los señores étnicos de Quito en la época de los Incas*. Otavalo: Gallocapitán.
- _____ (1991). *La Yumbada: “un drama ritual quichua en Quito” en las Ciudades de los Andes: perspectiva histórica y contemporánea*. Quito: IFEA-CIUDAD.
- _____ (1997). *Los Yumbos, Niguas y Tsátchila o “Colorados” durante la colonia española: Noroccidente de Pichincha*. Quito: Abya-Yala.
- Trujillo, J. (2000). *Pueblo Quitu-Cara, características de los pueblos Cañari, Tomabela, Salasaca, Quitu-Cara, Cayambi, Caranqui, y Natabuela de la nacionalidad quichua del Ecuador*. Quito-Ecuador: CODENPE.
- Turner, V. (1980). *La selva de los símbolos*. México: Siglo XX Editores.
- Van Maanen, J. (1988). *Tales of the field On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Viteri, M. A. (2008). “Queer no me da”: traduciendo fronteras sexuales y raciales en San Salvador y Washington D.C. En Kathya Araujo y Mercedes Prieto (Ed.), *Estudios sobre sexualidades en América Latina*. Quito: FLACSO.
- Winderman, G. (1993). El mito. En: *Mito, rito, símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito: Instituto de Antopología Aplicada.
- Zhuñio, L. (5 de mayo de 2010). ¿Quiénes son los pueblos Quitus? (F. Simbaña, Entrevistador).
- Zulaika, J. (1992). *Caza, símbolo y eros*. Madrid: Nerea.

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.

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: Querrela 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

Registro de entrevistas, interlocutores y actorías

Interlocutor/a	Lugar/ Barrio	Código
A.Q.	Parroquia Nayón	(A. Quijia, 2010)
J.P	La Magdalena	(J. Pillajo, 2010)
L.Z	Parque el Ejido	(L. Zhuño,2010)
P.P.	Parroquia Calderón	(P. Pulupa, 2010)
E.T	Centro de Quito	(Tasiguano, 2008)
A. A	U. Amautay Wasi	(A.Andrango, 2010)
S.M	La Magdalena	(S. Maisincho,2010)
J.V.CH	Chilibulo	(J. Chulca, 2010)
R. L.	Marcopamba	(R. Lugmaña,2010)
A. L	Marcopamba	(A. Lugmaña, 2010)
J.I F.	Iglesia La Magdalena	(E: Flores, 2009).
G.T.	Chilibulo	(G. Tituaña, 2010)
J. L	Mercado La Magdalena	(J. Lagla, 2009)
L.R.	Comuna de Chilibulo Marcopamba La Raya	(L. Rojano, 2009)
M. A R.	C. Libertadores	(M.A.R, 2010)
F.CH.	La Magdalena	(F.Chinchín, 2010)
L. A.	Puente del señor	(L. Asitimbay, 2009)

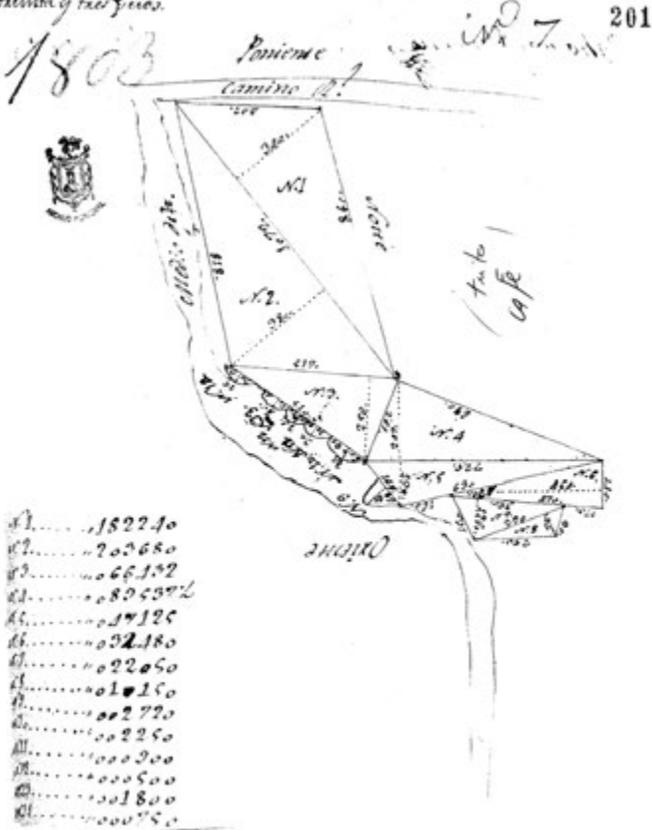
Oficios y solicitudes dirigidos al presidente del consejo 1800-1815



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.

Tierrero arrendado al Reg. D. Juan José Guerrero y Matéu 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 cuadras, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas. Pueblo de



2. Terreno arrendado al Reg. Juan José Guerrero y Matéu 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 cuadras, un solar y ciento catorce y media varas cuadradas Pueblo de la Magdalena y junio 4 de 1803.

Memoriales Santos Correa Asitimbay 1918.
Parroquia La Magdalena

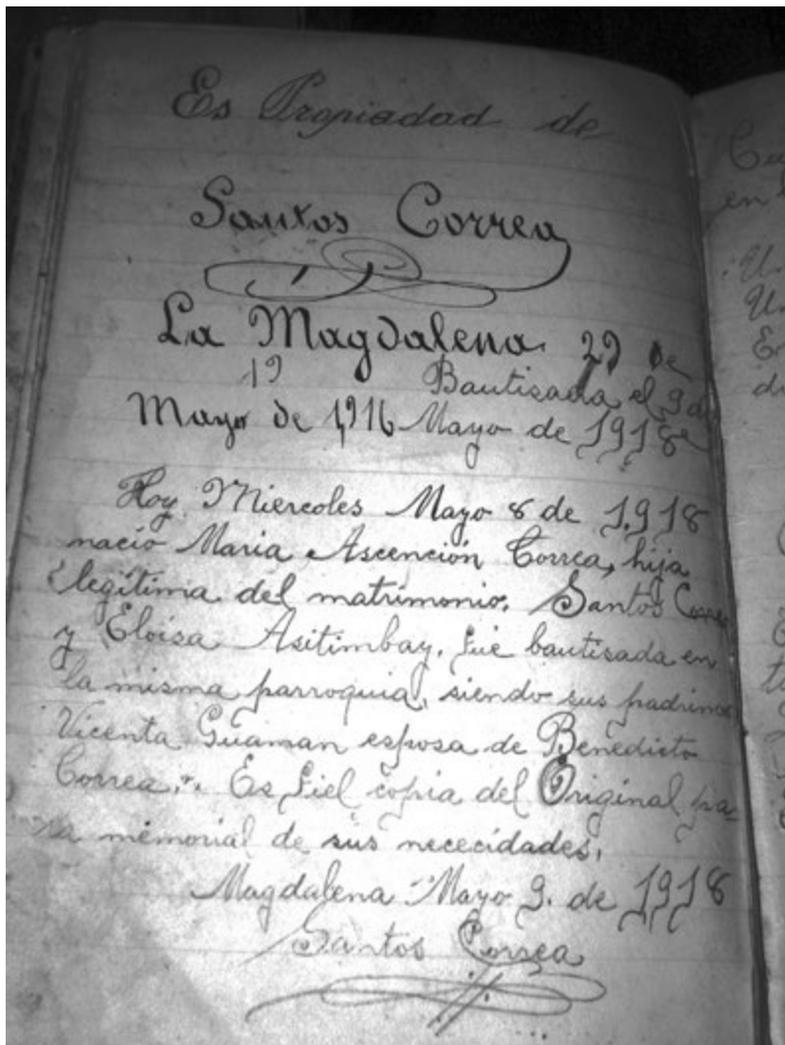


Foto: Freddy Simbaña

*Archidona. Don Carlos Mullo,
segundo cabecilla del grupo de los Archidonas*



Foto: Archivo particular (2009).

*Exhibición al público del yumbo aniquilado
en recorrido por la plaza de la Magdalena*



Foto: Archivo particular (2009)



Foto: Archivo particular (2009)

Yumbo muerto preparándose para la presentación pública a priostes



Foto: Archivo particular. (2009)

