

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Desarrollo, Ambiente y Territorio

Convocatoria 2016 – 2018

Tesis para obtener el título de maestría en Investigación en Desarrollo Territorial Rural

Yumbadas: cultura, naturaleza y territorio

Katic Tamiana García Alvarado

Asesor: Teodoro Bustamante

Lectores: Carolina Páez y Micheal Uzendoski

Quito, junio de 2019

Con esta tesis cierro 25 años de estudio y voy por los 30 de aprendizaje

El trabajo de investigación es como meter un mensaje en una botella y lanzarla al mar...

No sabemos a quién llegará ese mensaje o si llegará a alguien

(Frank Salomón después de "traer recuerdos de los yumbos")

Tabla de contenido

Resumen	XI
Agradecimientos	XII
Introducción	1
Capítulo 1	6
Marco teórico y estrategia metodológica	6
1.1. Cultura	6
1.1.1. Concepto de cultura	7
1.1.2. Memoria colectiva y representaciones sociales	8
1.1.3. Expresiones culturales	10
1.2. Naturaleza	12
1.2.1. Evolución del término	13
1.2.2. Relaciones naturaleza – cultura	15
1.2.3. Naturaleza como objeto de representación	17
1.3. Territorio	18
1.3.1. Evolución del concepto	18
1.3.2. Percepción y apropiación del territorio	20
1.3.3. Niveles del territorio	23
1.4. Estrategia metodológica	25
1.5. Conclusiones	27
Capítulo 2	29
Yumbo: cimiento del ritual de la yumbada	29
2.1. Contexto histórico	29
2.1.1. Asentamiento y sociedad del pueblo yumbo	33
2.1.2. Comercio y rutas	37
2.2. Yumbos y su relación con la ciudad de Quito	40
2.2.1. Problemáticas territoriales de los yumbos y su inserción en la ciudad de Quito	40
2.2.2. El pueblo yumbo en Quito	44
2.2.3. Representación de los yumbos en las fiestas tradicionales	45
2.3. Conclusiones	49

Capítulo 3	51
“Yumbada: el tejido del espacio familiar y comunitario en el ritual”.....	51
3.1. Generalidades.....	52
3.2. Personajes.....	54
3.2.1. Yumbo.....	55
3.2.2. Pingullero o <i>mamaco</i>	56
3.2.3. Monos.....	58
3.2.4. <i>Rucu</i>	59
3.2.5. Archidonas.....	60
3.2.6. Aya huma.....	61
3.2.7. Santo padre.....	62
3.2.8. Priostes.....	63
3.2.9. Negros o molecañas.....	65
3.2.10. Payasos.....	66
3.2.11. Capariches.....	66
3.3. Ritual de la yumbada.....	67
3.3.1. Simbolismo del ritual de la yumbada.....	67
3.3.2. Momentos del ritual.....	68
3.4. Especificidades locales de las yumbadas de Quito.....	81
3.4.1. Yumbada de La Magdalena.....	81
3.4.2. Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto.....	84
3.4.3. Yumbada de la Tola Chica.....	88
3.4.4. Yumbada de San Antonio de Pichincha.....	90
3.4.5. Yumbada de Pomasqui.....	92
3.4.6. Yumbada de San Isidro del Inca.....	93
3.4.7. Yumbada de Cotocollao.....	95
3.5. Conclusiones.....	97
Capítulo 4	99
Territorio: el espacio vivido y apropiado.....	99
4.1. Marcas territoriales.....	99
4.1.1. Cerros.....	101

4.1.2. Fauna	107
4.2. Relaciones sociales y territoriales	109
4.2.1. Interacciones sociales dentro de la yumbada	110
4.2.2. Dinámicas entre yumbadas.....	115
4.2.3. Redes sociales fuera de la yumbada	116
4.3. Conclusiones	118
Conclusiones	120
Lista de referencias	125

Fotografías

Fotografía 2.1 Yumbo y yachag de Salache, Angamarca en el Inti Raymi de Pujilí.....	47
Fotografía 2.2 Yumbo de Cotocollao.....	48
Fotografía 3.1 Tipos de yumbos.....	56
Fotografía 3.2 Mamaco de Tola Chica.....	58
Fotografía 3.3 Monos.....	59
Fotografía 3.4 Rucus.....	60
Fotografía 3.5 Archidona de La Magdalena.....	61
Fotografía 3.6 Aya huma de San Francisco de Conocoto.....	62
Fotografía 3.7 Santo padre de Pomasqui.	63
Fotografía 3.8 Priestes de la misa del Niño en La Magdalena.....	64
Fotografía 3.9 Negros o molecañas.....	65
Fotografía 3.10 Payasos de Cotocollao.....	66
Fotografía 3.11 Capariches de Cotocollao.....	67
Fotografía 3.12 Recogida.....	69
Fotografía 3.13 Albazo.....	70
Fotografía 3.14 Procesión.....	71
Fotografía 3.15 Pambamesa.....	72
Fotografía 3.16 Limosna.....	73
Fotografía 3.17 Persecución del yumbo cazador al sachacuchi.....	75
Fotografía 3.18 Yumbo (víctima) atrapado por el cazador.....	76
Fotografía 3.19 Yumbo asesinado, Yumbada de San Isidro del Inca.....	77
Fotografía 3.20 Yumbo cazador soplando trago para revivir a su víctima.....	78
Fotografía 3.21 Juego del curiquinge.....	79
Fotografía 3.22 Despedida.....	80
Fotografía 3.23 Yumbada de La Magdalena.....	81
Fotografía 3.24 Grupo de archidonas de La Magdalena.....	82
Fotografía 3.25 Yumbada sector de Amaguaña.....	84
Fotografía 3.26 Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto.....	87
Fotografía 3.27 Yumbada de La Tola Chica.....	89

Fotografía 3.28 Yumbada de San Antonio de Pichincha.....	91
Fotografía 3.29 Yumbada de Pomasqui.....	92
Fotografía 3.30 Yumbada de San Isidro del Inca.....	94
Fotografía 3.31 Yumbada de Cotocollao.....	95
Fotografía 4.1 Soplar mano de los yumbos de San Isidro del Inca.....	108
Fotografía 4.2 Mujeres en la Yumbada de Cotocollao.....	113
Fotografía 4.3 Organización del Gobierno Parroquial de Amaguaña de la “Toma de la plaza”.....	117

Figuras

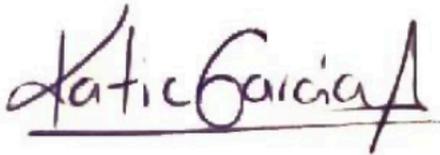
Figura 2.1. Acuarela: Yndio Yumbo de las inmediaciones de Quito.....	30
Figura 2.2 Acuarela: Indios (yumbos) de Archidona.....	31
Figura 2.3 Territorio de ubicación del pueblo yumbo.....	34
Figura 2.4 Yndio Yumbo de Maynas con su Carga.....	38
Figura 2.5 Mapa de las rutas y sitios de influencia comercial de los yumbos.....	39
Figura 2.6 Sacharuna. Indio cubierto de hierbas los días de fiesta.....	46
Figura 3.1 Ubicación de las yumbadas de Quito y sus variantes territoriales.....	53
Figura 3.2 Calendario festivo del ritual de la yumbada en Quito.....	54
Figura 4.1. Monte Corazón e Illinissa en los Andes y pueblo de Machachi.....	101
Figura 4.2. Quito.....	102
Figura 4.3. Ubicación de los cerros y montañas representados en las yumbadas en Quito.....	104

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Katic Tamiana García Alvarado, autora de la tesis titulada “Yumbadas: cultura, naturaleza y territorio”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de maestría de Investigación en Desarrollo Territorial Rural concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre y cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, junio de 2019

A handwritten signature in black ink that reads "Katic García Alvarado". The signature is written in a cursive style and is underlined.

Katic Tamiana García Alvarado

Resumen

La presencia del desaparecido pueblo yumbo proveniente de la selva noroccidental de Quito, se evidencia en la celebración del ritual de la yumbada en diferentes parroquias de la ciudad. Esta investigación analizará las significaciones sobre cultura, naturaleza y territorio presentes en el ritual de la yumbada en Quito.

Este trabajo es de carácter exploratorio y descriptivo, para lo cual se utilizaron herramientas etnográficas como entrevistas semiestructuradas a los yumbos danzantes y observación participante en cada una de las siete yumbadas seleccionadas para la investigación.

El trabajo de campo se realizó con las yumbadas de La Magdalena, San Francisco de Conocoto, Tola Chica, Cotocollao, San Isidro del Inca, San Antonio de Pichincha y Pomasqui entre junio de 2017 y julio de 2018, y la revisión de archivos personales de las yumbadas desde junio del 2013 a 2017.

Con esto se realizó la interpretación de la estructura simbólica de la fiesta del yumbo con la descripción de los diferentes momentos del ritual y determinando las variantes territoriales de la celebración de la yumbada, así como sus características principales. Se trabajó sobre la simbología de las marcas territoriales, los cerros, haciendo énfasis la relación entre su representación y el recorrido de los yumbos por los sitios donde tenían influencia comercial. Finalmente, se analizaron las relaciones entre los elementos simbólicos del ritual y la realidad de sus participantes a través de los vínculos que se generan dentro de la yumbada con otros danzantes, así como con instituciones estatales de administración para llevar a cabo dicha celebración.

Agradecimientos

Este es el resultado de una parte del trabajo de más de 10 años de tradición, viajes, fiestas, danzas, música, historias y aprendizajes de la mano de la familia, por lo que les agradezco infinitamente:

A todos los danzantes y músicos tradicionales que hemos conocido en estos años y que junto a sus familias son el sostén de la cultura en el Ecuador, en especial a los yumbos que nos permitieron compartir su espacio y contar sus historias.

A Teodoro Bustamante por creer posible este trabajo y en una biotecnóloga haciendo antropología.

A Frank Salomón, que con su conversación me brindó el último empujoncito para terminar la tesis.

A Carolina Paéz y Michael Uzendoski que, a más de ser mis lectores, junto a María Fernanda Troya e Ivette Vallejo fueron mis maestros en estos, mis primeros pasos en la antropología.

A mis profesores de la maestría de DTR por permitirme mostrar otro lado del territorio y a Edgardo Civallero por los aportes a la corrección de la tesis.

A la compañía que nació en este camino hace 2 años y a quienes siguen a mi lado empujando, escuchando y caminando.

A la música y mi voz que siempre me acompaña.

Al movimiento y los que llegaron con él.

A Roberto.

Introducción

La presente investigación propone repensar las formas de apropiación del territorio a través de las expresiones culturales, en este caso, mediante el análisis de las significaciones de la cultura, naturaleza y territorio en el ritual de la yumbada. A partir de una revisión teórica y de un trabajo etnográfico, la tesis se plantea como una investigación de tinte exploratoria y descriptiva de las siete yumbadas que se distribuyen a lo largo de la ciudad de Quito.

De esta forma, se propone que este ritual forma parte del paisaje simbólico de Quito como una expresión que se combina con la memoria histórica del pueblo yumbo y como un sistema complejo que extiende sus relaciones con elementos de la naturaleza mediante las representaciones simbólicas y las interacciones que se tejen con el territorio.

En este sentido se argumenta que dentro del contexto del ritual, los tres ejes – cultura, naturaleza y territorio – se fusionan en una expresión: la yumbada.

Yumbo huañuchy, matanza del yumbo o, actualmente, *yumbada*, es un ritual que data de épocas preincaicas. Actualmente aún lo podemos encontrar en algunos sectores de la ciudad de Quito, durante las celebraciones del Corpus Christi, aunque la Navidad o fiestas de santos patronos como San Sebastián o San Francisco, también suelen ser escenarios en los que se desarrolla dicha ceremonia (Salomón 1992).

Dependiendo del sector en el que se realice, el ritual de la yumbada o matanza de los yumbos cuenta la historia del “asesinato y resurrección del shamán” junto con la cacería del pecarí (Salomón 1992, 476), la recreación de la persecución de un yumbo mayor a un tsáchila con quien su esposa se fugó “matanza del infiel” (Chamorro 2011), o la representación de la muerte de Atahualpa. Sin embargo, el eje que mueve el ritual es la invocación de los cerros sagrados, a quienes se atribuye la capacidad de sanar o matar a los danzantes, sus hijos.

Una de las primeras descripciones de la presencia de esta celebración en el Ecuador, es la de Carvalho Neto en 1960, quien se refiere al yumbo únicamente como el “disfraz” que representaba

al pueblo amazónico, es decir, a los recursos y formas de vida de la selva tropical (Almeida 1993). A finales de los noventa se tiene una descripción minuciosa de dicho ritual hecha por Salomón, en donde se aprecian una serie de elementos del entorno natural y también representaciones de las interacciones humano – naturaleza.

El personaje principal es el *yumbo*, un danzante que, en la ceremonia celebrada al amanecer del segundo día del ritual, adopta el nombre de uno de los cerros sagrados y se vuelve un poderoso shamán con la capacidad de matar o sanar. Representa el poder shamánico de las tierras selváticas. La yumbada constituye una expresión cultural donde están representados varios elementos de la naturaleza que responden a la forma de vida, así como al uso, manejo y conocimiento del entorno de lo que fue el pueblo yumbo (Fine 1991; Salomón 1992).

En este sentido, es necesario remontarnos a la época colonial, en donde la palabra *yumbo* se utilizaba para identificar a las etnias de dos regiones con orígenes diferentes; por un lado, a un pueblo yumbo en la Amazonía ubicado en las actuales provincias de Napo y Pastaza y por otro, a la población asentada al noroccidente de los Andes: Cotopaxi, Pichincha e Imbabura (Almeida 1993).

El pueblo yumbo se caracterizó por ser una sociedad de grandes comerciantes de diversos productos de las tres regiones del Ecuador. Desde la época preincaica, e incluso llegada la colonia española, mantienen lazos permanentes con las tierras serranas y con los pobladores de la costa. Existía una red vial que conectaba *el país de los yumbos* con los alrededores de Quito. Mantuvieron una posición dentro del sistema administrativo inca y una relación inca-yumbo durante la resistencia a la colonización española (Salomón 1997).

A lo largo de su historia, este pueblo sufrió una serie de agravios en la ocupación de su territorio: la conquista incaica, la repartición de comunidades para la corona española, la penetración colonial y la apertura de caminos ecuestres a la costa del Pacífico, los procesos de evangelización, y desastres naturales como la erupción del volcán Pichincha. Para el siglo XIX este pueblo prácticamente había desaparecido (Almeida 1993; Salomón 1997). El recuerdo del

tránsito cotidiano de estos personajes por Quito, en la actualidad, se manifiesta cada año en la celebración del ritual de la yumbada.

En la actualidad, esta tradición está presente en varios sectores de la ciudad de Quito: Cotocollao, Calderón, San Isidro del Inca, San Antonio de Pichincha, Pomasqui, Tola Chica, San Francisco de Conocoto y La Magdalena. A pesar de que todas ellas tienen un origen en común, cada yumbada tiene características que la diferencia de otro sector: la música, los personajes, la vestimenta e incluso la estructura de la celebración pueden variar.

A pesar de que esta festividad está ampliamente distribuida no sólo en la ciudad de Quito sino que también existen otros grupos de yumbos o yumbadas en otras provincias de la sierra ecuatoriana ha sido escasamente descrita y registrada. No encontramos muchas fuentes de información escrita acerca de la yumbada, que nos permita acercarnos a la descripción, ubicación y demás, de los elementos del ritual, que son de interés de la presente investigación.

Sin embargo, Frank Salomón (1992) realiza una descripción detallada de la danza de matanza de los yumbos, también hay material que permite conocer la historia del asentamiento yumbo, en especial de los que se ubican en Cotocollao y ciertas referencias en cuanto a la yumbada de Calderón. También Eduardo Almeida (1993) hace un acercamiento al traje y visión actual de los yumbos en Rumicucho. Las investigaciones más actuales, de Freddy Simbaña (2011) y Margarita Romano (2013), hacen referencia a las yumbadas de La Magdalena y Cotocollao respectivamente. Y en general los aportes vienen principalmente de tesis relacionadas a estudios de turismo, con el fin de promover la yumbada como parte del patrimonio de Quito.

Por lo tanto, la presente propuesta de investigación se vuelve pertinente debido a que propone hacer una lectura histórica y actual de los actores – yumbos y yumbadas – así como de su espacio apropiado a nivel simbólico y material. Para lo cual se partirá de una breve descripción del papel del pueblo yumbo y los procesos de ocupación de la tierra y uso del territorio en las épocas precolombina, colonial y republicana; seguido del análisis de la celebración del ritual de la yumbada – que forma parte del uso simbólico del territorio; y finalmente determinar su relación con el uso cotidiano del espacio, como parte de los procesos apropiación del territorio. Esto

contribuirá con información sobre las dinámicas sociales, culturales y territoriales, que envuelve al yumbo.

Además, tomando en cuenta los factores sociales, culturales y territoriales que atraviesan a esta tradición, se ha visto la necesidad de una articulación dinámica entre: espacio, sociedad y cultura. Como menciona Chávez (2015), estos tres ámbitos, en los estudios sociales, suelen abordarse de dos maneras: por un lado, el espacio puede ser tomado como dato o referente y se analizan las relaciones sociales y la relación con el territorio propio, sin profundizar en los elementos espaciales; por el otro, se separa el ámbito territorial del social y se hace una “lectura semántica” de las características de un ambiente físico y los elementos que contiene.

De acuerdo con el contexto descrito anteriormente, se planteó la interrogante ¿Cuáles son las significaciones de cultura, naturaleza y territorio en el ritual?, pero de ahí nacieron otras preguntas, ¿Cómo se estructura el ritual de la yumbada? ¿Cómo se relacionan los danzantes de la yumbada con los rastros históricos del pueblo yumbo y con el territorio que habitan? ¿Qué tejidos sociales se tejen alrededor de la yumbada?

Es así que, la presente investigación tiene como objetivo analizar las significaciones sobre cultura, naturaleza y territorio presentes en el ritual de la yumbada en Quito. Para este fin se han planteado tres objetivos específicos: Interpretar el significado y estructura simbólica de la fiesta del yumbo en el contexto de su realidad de etnia interecológica. Trabajar sobre la simbología de las marcas territoriales que representan los cerros en el ritual de la yumbada. Y, relacionar estos elementos simbólicos del ritual con la realidad de los participantes de la yumbada.

Finalmente, la tesis se estructura de la siguiente manera:

En el primer capítulo hace un abordaje teórico de los tres ejes que atraviesan este estudio de las yumbadas. La *cultura*, que en su estado objetivado se manifiesta en las expresiones culturales de un pueblo (danza, música, pintura, entre otras), y que además exterioriza las representaciones sociales que se guardan en la memoria colectiva. La *naturaleza*, con la cual los seres humanos tejen relaciones que trascienden lo material y que en ese sentido son objetos de representación de

lo sagrado. Y el *territorio*, que es apropiado a través del conocimiento, la práctica y las creencias, y en el cual se construyen relaciones sociales y territoriales. Finalmente se expone la estrategia metodológica para alcanzar los objetivos de esta investigación.

A partir de este momento se toman en cuenta los niveles de organización social y geográfica del territorio como herramienta que nos permitirá describir los espacios, relaciones y momentos tanto simbólicos como materiales que se generan durante la celebración del ritual de la yumbada. Cada capítulo describe un nivel del territorio, responde a un objetivo específico e incorpora los tres ejes: cultura, naturaleza y territorio.

El segundo capítulo, “**Yumbo: cimiento del ritual de la yumbada**”, aborda el primer ámbito territorial: el individual, que se establece en el cuerpo como primera instancia de contacto con el mundo exterior. Por lo tanto, el yumbo como individuo y unidad fundamental para el desarrollo del ritual, abraza su historia – como comerciante, shamán, ser intercológico y visitante de los mercados de Quito – y también su función de danzante e hijo de los cerros en el ritual.

El tercer capítulo, “**Yumbada: el tejido del espacio familiar y comunitario en el ritual**”, es netamente descriptivo e inicia con la información de los personajes que pertenecen a la yumbada y a la fiesta comunitaria. Posteriormente se reseña la estructura “estandarizada” del ritual de la yumbada y se culmina identificando las características específicas de cada grupo de yumbos incluido en este estudio: Cotocollao, San Isidro del Inca, San Antonio de Pichincha, Pomasqui, Tola Chica, San Francisco de Conocoto y La Magdalena. En la yumbada, los espacios del hogar y la plaza se entretajan a partir de las relaciones sociales que florecen alrededor de la fiesta familiar y comunitaria.

En el cuarto capítulo, “**Territorio: el espacio vivido y apropiado**”, se exploran, en un primer momento, los lugares de memoria o marcas territoriales, que juegan un rol importante no solo en el desarrollo del ritual sino también en la generación de procesos de apropiación simbólica y material en los participantes de la yumbada. Por otro lado, se analizan la relación entre los elementos simbólicos y la realidad de los participantes en tres ocasiones: al interior de la yumbada, entre yumbadas y fuera de ella.

Capítulo 1

Marco teórico y estrategia metodológica

En el presente capítulo se realiza una revisión teórica sobre: cultura, naturaleza y territorio; ejes sobre los que se construye esta investigación del ritual de las yumbadas en la ciudad de Quito. Así también, crearemos la base con la cual podamos tejer estos tres ámbitos que están inmersos en el ritual de la yumbada.

El capítulo se divide en cuatro espacios, los tres primeros desarrollan los conceptos de cada eje mencionado anteriormente. El primero sobre la cultura se desenvuelve a partir de la evolución de este concepto, seguido a esto se presentan las formas de manifestación de la cultura, de la memoria colectiva y las representaciones sociales mediante las expresiones.

El segundo espacio comprende a la naturaleza, también desde la evolución en el análisis de este concepto y del entendimiento de la misma, para finalmente plantear cuáles son las otras posibilidades de relación entre el ser humano y la naturaleza que resulta y se refleja las representaciones dentro de las diversas expresiones culturales de cada pueblo. En el tercer espacio se aborda el eje del territorio como espacio apropiado tanto material como simbólicamente, en cual se desarrollan vínculos de diversa índole entre las personas y de estas con el entorno.

Finalmente, en la última sección se presenta la estrategia metodológica y las herramientas utilizadas para el desarrollo de los objetivos de la presente investigación.

1.1. Cultura

Las expresiones culturales que se exteriorizan a través de la danza, la música, la mitología, los ritos y fiestas se consideran parte de la cultura de un pueblo. En ellas se guardan y a la vez ponen en manifiesto las representaciones sociales de aquello que se atesora en la memoria individual y en los recuerdos colectivos.

1.1.1. Concepto de cultura

Etimológicamente, el término *cultura* proviene del latín *colere* que significa “cultivar”, o de *cultum* que se refiere a la propiedad de un campo a ser y/o estar cultivado, la “agricultura”. Es así que cultura puede sugerir lo “culto”, “cultivado” o lo que “tiene cultura” remitiéndose a la adquisición de conocimientos en las artes y ciencia (Enguix 2012).

En la esfera académica, la *cultura* como concepto antropológico ha evolucionado a través de diferentes corrientes teóricas considerándola como el sistema adaptativo del ser humano frente al entorno y través del aprendizaje cultural, sistema cognitivo o sistema simbólico y de significados compartidos. Es decir, algunas de ellas enfatizan aspectos materiales, otras los elementos simbólicos y difieren también en muchos otros aspectos relativos a las concepciones de la dinámica cultural, con algunas visiones que enfatizan la evolución, otras la difusión. Este no es el espacio para repetir toda una larga discusión que dura ya más de 100 años. En efecto son diversos los textos que resumen esta evolución por ejemplo: “Introducción a la antropología” de Beals y Hoijer (1972), “El desarrollo de la teoría antropológica” de Harris (1983), “Estudio del Hombre” de Linton (1956) e “Historia de la Antropología” de Marzal (1996).

Pero para esta ocasión y desde la antropología, la entenderemos “como proceso, como práctica y como acción social que se da en relación con los otros, en situaciones concretas y en un contexto dado” (Enguix 2012, 38). La cultura “es el lugar de las relaciones que los seres humanos mantienen con otros seres humanos y con los objetos de su mundo vital” (Díaz de Rada 2010, 94 en Enguix 2012), por lo tanto es aprendida y transmitida mediante la herencia social y, es también el resultado del uso de símbolos.

También otras ciencias como la geografía cultural han discutido la vastedad de este concepto, pero relacionando al ser humano con el territorio. Es así que la cultura pasó de ser una instancia de mediación entre los seres humanos y la naturaleza, a ser considerada como los mecanismos que permiten al hombre actuar sobre el exterior (hábitat, modos de producción, instrumentos de producción, entre otros), denominados como “modos de vida”. Sin embargo, en los últimos 20 años, la geografía cultural “descubre las formas interiorizadas de la cultura y coloca las

representaciones sociales en el centro de sus preocupaciones” alimentándose de las construcciones teóricas de la antropología (Giménez 2005, 16).

Tomando en cuenta los aportes de la antropología y la geografía cultural y para los fines antes mencionados de la presente investigación, definiremos la cultura como un complejo sistema de valores, signos, símbolos y creencias colectivas mediante el cual los actores sociales construyen y dan sentido a su entorno. Por lo que se toma en cuenta la interpretación simbólica que los grupos sociales dan al territorio, ya que éste existe mientras es percibido y representado.

La cultura puede expresarse mediante en un estado objetivado que se identifica en forma de objetos, instituciones o prácticas observables y, en un estado subjetivado o internalizado que se refleja en forma de representaciones sociales y esquemas de percepción de la realidad a través de símbolos (Giménez 1996, 2005). Esto se refleja en el ritual de la yumbada por el uso material de espacio, las relaciones sociales y redes que se forman entre los danzantes y la comunidad y, por la carga histórica y simbólica de su celebración. De esta manera la colectividad existiría a través de la cultura en la construcción de su memoria y la cohesión de sus actores.

1.1.2. Memoria colectiva y representaciones sociales

La historia hace referencia a los hechos del pasado, pero encontramos dos tipos de historia: la primera, una historia escrita que es estática y constante, no se modifica, es enseñada con libros y aprendida en escuela, es decir, la literacidad establecida por el poder hegemónico que ha prevalecido sobre otras formas de conocer y aprender del pasado como la oralidad. La segunda, es una historia viva que se renueva en el tiempo, se aprende mediante la vivencia y permite conservar y encontrar nuestra imagen del pasado e ir la renovando constantemente. Esta historia, es decir el pasado es reconstruido individual y colectivamente a través del recuerdo, que conecta las referencias antiguas y las trae al presente (Halbwachs 1995; Lefebvre 1983).

Aunque el pasado está en nuestra memoria, para que exista es necesario que quien recuerda tenga la sensación de remontarse a los hechos mismos de su pasado o los reviva constantemente o cada cierta época, a través del recuerdo. No obstante, cada individuo de un grupo social tiene su historia y la memoria colectiva solo conserva las semejanzas y retiene del pasado lo que aún está

vivo y ha trascendido en el tiempo y espacio. Esta memoria colectiva se basa en el conjunto de signos y símbolos de la vida social o psíquica de un grupo y a partir de esto se generan las representaciones que permiten crear la identidad colectiva (Halbwachs 1995; Kansteiner y Ortí 2007).

El recuerdo se distingue de la representación por la cualidad de la vivencia de esta última, la representación se ubicaría entonces entre lo vivido y lo concebido, entre lo que escapa y lo que se apropia. La representación no es una reproducción de un hecho u objeto, sino la construcción de los mismos en espacios colectivos de creación. Constituyen una forma de conocimiento social que permite interpretar y pensar la realidad; como función, pretende hacer familiar lo extraño y volver perceptible lo invisible (Durkheim 1993; J. Peña y Gonzales 2013).

Desde el cognitivismo social, la representación social tiene las siguientes características: i) es de un objeto, ii) tiene un carácter de imagen, iii) carácter simbólico, iv) significativa y, v) siempre conlleva algo social como la cultura (J. Peña y Gonzales 2013). Por lo tanto, la yumbada podría considerarse como la representación social del yumbo, el comerciante de las tierras selváticas cuya vestimenta contiene plumas de aves y lanzas de chonta, pero que en el ritual es un cerro sagrado que tiene la capacidad de curar.

Por otra parte, en la línea del análisis simbólico de las representaciones sociales: la identidad, la imagen, la ideología y el lenguaje son los elementos con los cuales los individuos construyen su realidad social. La identidad sería el reconocimiento que el individuo hace de sí mismo a partir de las representaciones propias y del grupo al que pertenece, por lo cual “el individuo se reconoce a sí mismo sólo reconociéndose en el otro” (J. Peña y Gonzales 2013, 317). Las imágenes por otro lado, se ubican entre el “yo” y la realidad y permiten que el individuo se oriente en el mundo tomando de él los elementos significativos; las representaciones se configuran mediante la articulación de varias imágenes. La ideología proviene de una forma religiosa de ver el mundo y la vida. Y, el lenguaje permite representar lo ausente reproduciéndolo en el tiempo y espacio.

Para J. Peña y Gonzales (2013) la representación social se presenta en forma de imágenes que sintetizan un conjunto de símbolos y en sistemas de referencia que son los que nos permiten

interpretar y dar sentido a lo que sucede. Este proceso pasa por dos etapas: la objetivación, que pone en imágenes nociones abstractas y el anclaje que indica el grado de correspondencia que tiene la representación y su objeto con la realidad de una sociedad. Se manifiesta como una actividad cognoscitiva, producción de significados, formas de discurso y prácticas sociales que exponen las estructuras sociales del individuo o grupo.

En este sentido las representaciones en el ritual de la yumbada, hablando del yumbo como personaje principal, podrían constituir el “recuerdo” y la historia viva que aún persiste del pasado, de este personaje selvático, exótico y a la vez cotidiano, que transitaba por los centros urbanos de la Sierra ecuatoriana, y que en la actualidad sigue presente cumpliendo otro rol. Se podría inferir que, de acuerdo a la idea de representación de Chartier (2017), la yumbada como representación sería la imagen (puesta en escena) que nos muestra lo ausente (persona, objeto o espacio) y también contiene a quienes lo representan (representantes - danzantes o yumbos).

1.1.3. Expresiones culturales

Estas representaciones y puestas en escena de la historia han sido tratadas como expresiones culturales. Las expresiones culturales son consideradas como un estado objetivado de la cultura y se compone de textos, ritos, imágenes y otros tipos de narrativas que permiten recordar eventos relevantes en la historia individual o colectiva; en ese sentido las imágenes o “lo visual” funcionan como vehículos en la construcción de la memoria. Por lo tanto, la yumbada constituye una expresión, un hecho cultural, donde encontramos la representación de varios elementos de la naturaleza, relaciones sociales que se construyen y conexiones con lo divino y con la historia que se ponen en manifiesto. Esta parte de la memoria colectiva es el principio básico del simbolismo ritual (Kansteiner y Ortí 2007; Turner 1967).

Los hechos culturales como ritos, creencias, hábitos y valores, pueden ser considerados a partir de tres dimensiones analíticas, según lo plantea Giménez (1996). La cultura como forma de comunicación, en la cual se incluyen los sistemas de símbolos, signos, y las prácticas culturales como alimentación, vestimenta, lengua y danza; como una forma de almacenamiento de conocimiento como la ciencia, creencias, la intuición, la contemplación, y el conocimiento práctico; y como visión del mundo que incluye las religiones, filosofías, ideologías y sistema de

valores que permiten interpretar el mundo. Estas tres dimensiones, que se encuentran altamente relacionadas y que funcionan simultáneamente, son descritas por Toledo y Barrera-Bassols (2009) como el complejo *kosmos-korpus-praxis* (creencias, conocimientos y prácticas) mediante el cual los grupos sociales se apropian de los recursos naturales.

El lenguaje, los mitos y la religión son hechos culturales que están fuera del conocimiento consciente de los individuos que los encarnan y transmiten. Además, el lenguaje y las narrativas que dan expresión a la memoria y son inseparables de criterios sociales. En el caso de lo yumbo, podemos ver que el lenguaje puede significar no sólo una forma de representación de otros, sino también la autorepresentación de una cualidad: lo salvaje o no civilizado (Farr 1983; Kansteiner y Ortí 2007).

Aunque la representación se relaciona con lo imaginario y la conciencia con lo real (con el otro lugar, con el otro cuerpo) por medio de imágenes, las mitologías como parte de los sistemas de representación han desempeñado un papel importante. Los mitos tratan de seres que pueden tener los atributos más contradictorios de forma simultánea, y que son a la vez uno y muchos, materiales y espirituales. Los primeros sistemas son de origen espiritual con especulación de lo divino y del mundo (Durkheim 1993, 42; Lefebvre 1983).

El ritual “pone de manifiesto los valores (...) los hombres expresan lo que más les conmueve” (Turner 1967, 18 y 21); es decir, expresa los valores y los problemas en la sociedad mediante símbolos. El símbolo es la unidad más pequeña del contexto ritual, puede ser un objeto, relación, acontecimiento, genera acción y es “la mejor expresión posible de un hecho relativamente desconocido” (Turner 1967, 29). Pero, también un símbolo es multivocal y puede representar muchas cosas a la vez y por lo tanto se convierte en un factor de la acción social (Turner 1988).

Se pueden distinguir dos clases de símbolos: por un lado, los referenciales que incluyen la lengua, escritura y símbolos nacionales (banderas) y se refieren a hechos conocidos; por otro, los símbolos rituales que tienen cualidades emocionales, el símbolo “más anciano” siempre está presente y se denomina dominante. Este símbolo representa los valores o propósito mismo del ritual, no son los medios sino los puntos de interacción del grupo, y la celebración es ante ellos.

Los símbolos instrumentales, en cambio, son los medios y se contemplan con el sistema total de símbolos del ritual (Turner 1967).

Los pueblos y las sociedades se contactan con lo divino mediante el ritual, con la creación de personajes fantásticos relacionados con su entorno o su historia. En este espacio se unifican y manifiestan las creencias del grupo, ellos acceden a otros tiempos y espacios. Por lo cual, el estudio de los rituales, creencias y prácticas místicas y religiosas son claves para comprender la constitución de las sociedades humanas, cómo piensan y sienten las relaciones económicas, políticas, sociales y sobre el entorno natural (Chamorro 2011; Turner 1988).

La fiesta es un acontecimiento en el que se expresan los conflictos de una sociedad o sus maneras de cooperación. En la fiesta se pueden relevar las estructuras de la mentalidad colectiva, es una teatralización del orden social del cual son productos. En ella se anuda la cultura popular; es una expresión cargada de simbologías (J. Peña y Gonzales 2013).

Los rituales se manifiestan en las fiestas populares a través de la representación de personajes, vestimenta ceremonial y conformación de relaciones sociales dentro del grupo. Sus escenarios son las casas, calles, plazas, iglesias y paisajes. Las fiestas tradicionales en el Ecuador se realizaban, y hasta la actualidad se ejecutan, de acuerdo a los cuatro ciclos solares del año, que corresponden a los solsticios y equinoccios (Chamorro 2011; Moreno 1972).

1.2. Naturaleza

La naturaleza simboliza para los seres humanos recinto de divinidades y de veneración, proveedora de alimento y vida y, móvil de leyendas, mitos y cultura. Aunque la percepción de la naturaleza ha cambiado con los procesos sociales (económicos, culturales, ambientales, entre otros), en diversas culturas alrededor del mundo encontramos formas más íntimas de entenderla y de relacionarse. De tal forma, que es común encontrar representaciones de la naturaleza y sus elementos en las fiestas tradicionales y expresiones culturales en diversos pueblos alrededor del mundo.

1.2.1. Evolución del término

El término *naturaleza* viene del latín *natura*, que significa “nacimiento”, por lo que naturaleza se ha utilizado para referir las cualidades o propiedades de un objeto o ser y para señalar ambientes no artificiales con flora y fauna nativa (Gudynas 2011).

Las raíces de la visión antropocéntrica de la naturaleza pueden venir con la tradición judeo-cristiana, sin embargo, tomó fuerza en la época del Renacimiento con el florecimiento de pensadores como Descartes y Bacon. La separación de naturaleza - sociedad y su función utilitaria se consolidó con la interpretación de la naturaleza como el reloj de Descartes, es decir, la necesidad de entender cada parte de la naturaleza para entender y controlar su funcionamiento (Gudynas 2011).

Durante la conquista de los pueblos de América, los europeos traían consigo una concepción de la naturaleza donde se entendía que los recursos debían ser controlados y manipulados por el ser humano. En las primeras etapas de la colonia y según lo descrito por una serie de cronistas, aunque existía admiración por la belleza de los paisajes de América, al mismo tiempo era considerada como un espacio salvaje con animales rudos y venenosos, y un clima agreste que producía enfermedades. La naturaleza era incontrolable: por lo tanto el hombre era quien debía volverla habitable (Gudynas 2011).

Así como la naturaleza y todo lo relacionado con ella era salvaje, el ser humano que habitaba en ella también fue considerado inferior, atrasado o débil, ya que no lograba controlarla. Por lo tanto, la misión colonizadora tenía como objetivo no solo civilizar a los indios, sino también conquistar la naturaleza. En este sentido, con la conquista europea no sólo llegó una forma de entender la naturaleza, sino también las prácticas y herramientas que permitan aprovecharla; la minería y la agricultura intensiva generaron una transformación de esa naturaleza salvaje (Gudynas 2011).

En este proceso, la visión utilitarista de la naturaleza se profundiza, con lo cual se distinguen especies de animales y plantas útiles para el ser humano y aquellas inservibles o peligrosas. La naturaleza pasa a convertirse en una canasta de recursos que no deben aprovecharse y ser

utilizados. De esta idea, nacen las primeras visiones conservacionistas, aunque igualmente utilitaristas, y para el siglo XIX, junto con los avances de la teoría de la evolución, se conoce que la naturaleza posee sus propios mecanismos y leyes para su funcionamiento (Gudynas 2011).

La naturaleza entendida como un sistema, hace que este término se reemplace por el de ecosistema. Sin embargo, esta visión organicista de la naturaleza, que asumía que dicho sistema se encontraba en completo equilibrio, se rompió una vez que se reconoció que la dinámica de los ecosistemas se encontraban en continuo cambio, es decir, que la naturaleza sería desordenada (Gudynas 2011).

Para los años 1960, las alertas de problemas ambientales como resultado de ese excesivo aprovechamiento y explotación de los recursos de la naturaleza dan vuelta alrededor del mundo. Entonces, la visión cambia, la naturaleza ahora es considerada frágil y debe ser cuidada. En este contexto, el término de biodiversidad (diversidad biológica) desplaza a los otros términos que se referían a la naturaleza (biosfera, ecosistema, entre otros) y se institucionaliza con organizaciones mundiales como el Instituto de los Recursos Mundiales de Washington D.C. (WRI), la Asociación Internacional para la Conservación de la Naturaleza y de los Recursos Naturales (IUCN) y el Fondo Global para el Ambiente y el Programa para el Medio Ambiente de las Naciones Unidas (UNEP) (Gudynas 2011; Santiago 2007).

El término biodiversidad abarca los ecosistemas que hay en el planeta, las especies de flora, fauna y microorganismos que los habitan, y también la variabilidad genética que estos poseen. También incluye a los elementos físicos inanimados, es decir, contiene toda expresión de vida en todas sus escalas de organización. Este término enfatiza la diversidad, las pluralidades y singularidades, aunque igualmente fragmenta el entorno. Con este término se generaron leyes, normativas e instituciones (Gudynas 2011; Santiago 2007).

Simultánea a la idea de conservación de la naturaleza o biodiversidad, desde las corrientes neoliberales surgió el concepto de capital natural, es decir, la economización de la naturaleza permitiendo que esta ingrese al mercado. Los ciclos ecológicos son considerados “servicios” que la naturaleza proporciona al ser humano. El valor de uso se refleja en el valor económico; por lo

tanto, la protección del ambiente es una inversión que ingresa al mercado. La consecuencia de estas concepciones, en cualquiera de sus presentaciones, es la fragmentación de la naturaleza y la privatización de recursos: se protege la naturaleza por ser un recurso que provee, mas no por su relación con los seres humanos que va más allá de lo material, ni por el conocimiento de la cual es portadora (Gudynas 2011).

Un redescubrimiento de la naturaleza silvestre se da en el siglo XX, como resultado de la preocupación por la pérdida de ecosistemas y especies en zonas biodiversas de importancia como la Amazonía; esa concepción apuntaba a una naturaleza libre de seres humanos, incluyendo a grupos indígenas y campesinos, aunque estas zonas habían sido su hogar desde tiempos ancestrales. En contraposición a esto, para el siglo XXI y desde los procesos de recuperación de conocimientos tradicionales con una visión no antropocéntrica de la naturaleza, se invoca a la Pacha Mama o Madre Tierra, que no solo ha hecho visible la forma de relación de los pueblos indígenas con la naturaleza, sino que también abre unas puertas diferentes al antropocentrismo europeo (Gudynas 2011).

Por lo tanto, se consideró que los indígenas y campesinos eran una mejor guía en el entendimiento y manejo del entorno. En la cosmovisión andina, no se evita la transformación de la naturaleza; por el contrario, las fiestas y ceremonias que se realizan son una forma de retribución o de pedir disculpas a la naturaleza por esos cambios (Gudynas 2011).

Como hemos visto, no solo las formas de entender a la naturaleza han cambiado a lo largo de la historia, especialmente en la región de América Latina; también las formas de manejar y usar la naturaleza y sus recursos se modificaron. La visión antropocentrista y utilitarista de la naturaleza aún están presentes en la sociedad, a nivel económico, político y cultural; sin embargo, es necesario recalcar que también se han mantenido y luchado contra el tiempo otras formas, no sólo de entender la naturaleza y su relación con el ser humano, sino también de usarla.

1.2.2. Relaciones naturaleza – cultura

Desde la etnología contemporánea se han cuestionado estas concepciones dualistas de la naturaleza y la cultura, ya que, como menciona Descola, dichas concepciones son construidas

socialmente y pueden variar con determinantes históricas o culturales. Por lo tanto “la clasificación de plantas y animales es sólo un aspecto limitado de la objetivación social de la naturaleza, ese proceso por el cual cada cultura dota de un relieve particular a ciertos rasgos del ambiente que la circunda y ciertas formas de relacionamiento práctico con él” (2001, 104).

La diversidad cultural es directamente proporcional a la diversidad biológica, ya que la naturaleza es el elemento que expresan a través de la cultura. Cada cultura es un sistema de significados que codifica el mundo natural, y este posee las características que nuestra propia cultura le atribuye. El primer vínculo que se crea entre el ser humano y la naturaleza corresponde a los sistemas productivos, y a partir de estos se generan otras formas de expresión de los usos y costumbres (Descola 2001; Santiago 2007).

A diferencia de los modelos antropocéntricos de las cosmologías occidentales, donde la naturaleza es una proyección estática de categorías sociales pero que existen independiente de la acción humana, también encontramos otros modos de relación de la sociedad con la naturaleza, y que se evidencian de mejor manera en las cosmologías de los pueblos indígenas (Descola 2001).

De esta forma, Descola (2001) plantea unos modos de identificación del propio ser con la otredad, de los humanos con los no humanos que habitan la naturaleza. El totemismo utiliza discontinuidades empíricamente observables entre especies naturales para organizar conceptualmente un orden segmentario que delimita unidades sociales. Por otro lado, el animismo dota a los seres naturales de disposiciones y atributos sociales, usando categorías elementales que estructuran la vida social para organizar en términos conceptuales las relaciones entre los seres humanos y las especies naturales.

Sin embargo, desde la epistemología relacional se entiende que los actores y el medio ambiente mantienen relaciones sociales con otros seres (los no humanos) no porque sean considerados como personas: esas relaciones se basan más bien en la reciprocidad, cuyo principio es de equivalencia o equilibrio entre lo que dan y reciben los humanos de los no humanos que conviven con ellos en el mismo entorno (Barabas 2010; Descola 2001).

Las relaciones de reciprocidad que se mantienen entre humanos y entre humanos y no humanos se basan en el intercambio de “servicios” (almas, alimentos, etc.). En este sentido, los humanos son quienes tienen una deuda con los no humanos quienes les proporcionan el alimento: si los humanos esquivan sus obligaciones, los no humanos buscarán restablecer dicho equilibrio. Las ceremonias o fiestas son una forma de mantener el equilibrio entre la gente y las entidades sagradas; así mismo permiten la construcción de la identidad individual y su reproducción en la sociedad (Barabas 2010; Descola 2001).

1.2.3. Naturaleza como objeto de representación

La representación puede ubicarse en el centro, entre el medio ambiente o territorio y la sociedad, debido a que la naturaleza no puede hablar por sí misma, sino que necesita quien la represente. En la geografía cultural, un lugar o un accidente geográfico que alimenta la identidad individual o colectiva desde una dimensión simbólica se denomina *geo-símbolo*; en el caso de las representaciones de no humanos – los cerros en el ritual de la yumbada - se expresan en acciones e interacciones cotidianas, en conocimiento vivido y desde la corporalidad. En otras palabras, la objetivación social de no humanos es estructurada por la combinación de los modos de relación e identificación (Boström y Ugglá 2017; Descola 2001; Giménez 1996).

La interacción social con las entidades territoriales en cada encuentro cotidiano o ritual genera representaciones que permiten a la colectividad elaborar un imaginario social compartido de las características y la fisonomía de lo no humano. Una sociedad busca elementos clave de la naturaleza donde sitúan a sus divinidades, dirigen sus oraciones y de los cuales componen sus mitos. El ser humano llega así a imaginarlos antropomorfos y a su mundo como sociomorfo (Barabas 2010; Gil García 2012).

De hecho, en el proceso de la elaboración de una imagen espacial es evidente que existen elementos del paisaje que atraen más la atención que otros y, en este sentido, el ser humano genera una asignación de valores a las distintas partes o elementos del espacio y se generan áreas que son objeto de consideración especial y respeto cultural. En esta evaluación de los recursos de la naturaleza cada grupo social los valora de acuerdo a su propia estructura social y a su concepción del mundo (Capel 1963).

El eje de argumentación de los rituales, ceremonias o fiestas son los mitos que recrean pasiones o conflictos sociales en estos paisajes humanizados. Por lo tanto, el espacio deja de existir como entorno geográfico mientras es habitado y apropiado por el ser humano, y pasa de ser un espacio geográfico a ser un espacio social construido desde la racionalidad cultural de cada grupo o sociedad (Gil García 2012).

1.3. Territorio

En el *territorio* se teje una infinidad de redes y lazos a partir de la interacción del ser humano con el entorno y entre individuos. Este espacio no sólo es habitado y valorizado en la vida cotidiana, sino que a través de las representaciones festivas y ritos tradicionales se manifiestan las formas en las que un pueblo concibe el entorno, su historia y se conjuga con el presente.

1.3.1. Evolución del concepto

El término *territorio* se ha utilizado como una forma de reapropiación tanto del área geográfica en donde habitan los pueblos, así como de los recursos (materiales y/o simbólicos) que esta les provee. Los problemas sociales, económicos, políticos, culturales y ambientales actuales han vinculado el territorio con reacciones de resistencia y lucha a escala local y global frente a procesos de dominación de políticas neoliberales.

Desde la Geografía en términos de practicidad técnica, el *espacio* es una extensión o área de la superficie de la Tierra (Haggett 1994, 5). Sin embargo, otros autores proponen la amplitud de este término. Es así que el espacio puede presentarse como soporte de acciones sociales (Blanco 2007) o ser considerado como conjunto de sistemas de objetos y acciones que son indisociables, ya que la naturaleza se transforma por las acciones de la sociedad (Schneider y Peyré Tartaruga 2006).

Este debate pretende dejar de suponer al *espacio* como un fragmento o una extensión geográfica, ya que se contempla a la naturaleza y sociedad. El espacio es un constructo social, una base material en la cual se desarrollan relaciones sociales, y estas a su vez no se pueden establecer sin la construcción del espacio. En el análisis del espacio no se pueden separar los sistemas, objetos, acciones y relaciones (Blanco 2007; Haesbaert 2013).

Los términos *espacio* y *territorio* son categorías diferentes utilizadas en el área geográfica y, actualmente, en ámbitos públicos y privados. El término *territorio*, por su lado, viene del latín *terra*, que se hace referencia a una extensión de la superficie que puede ser delimitada a escalas: local, regional, nacional o supranacional, que es representada cartográficamente y que puede ser valorada ambiental o culturalmente (Giménez 1996).

El debate por definir y entender íntegramente el *territorio* ha sido extenso y partió desde una visión clásica en donde, en el sentido más básico del territorio, hace referencia a un espacio geográfico, con una influencia de la cartografía como soporte de los Estados nacionales. Esto no sólo permite describir los límites, sino también hacer un recuento de los recursos que el Estado posee (Llanos 2010).

En el contexto de implementación del paradigma del desarrollo, el territorio dejó de valer exclusivamente por sus recursos naturales, sino que adquirió una relevancia política y económica (Llanos 2010; Schneider y Peyré Tartaruga 2006). Es así que Gottman (1973) hace referencia a que las relaciones que se generan con el territorio pueden ser no sólo de poder sino también económicos y culturales, el eje central de su postulado es la visión política del territorio para la organización de una nación o entre naciones. Por otro lado, Raffestin (1993) revela que existen una multiplicidad de poderes y actores en ese espacio geográfico, donde influyen las relaciones sociales que han sido determinadas por acciones y estructuras, concretas y simbólicas, que permiten la transformación espacial.

Algunos autores critican el vínculo que se hace del territorio únicamente con el poder del Estado-Nación y proponen así un concepto más flexible; de seguir siendo el soporte geopolítico de los Estados-Naciones, también se manifiesta desde el espacio social como reproductor de las acciones de los actores sociales (Llanos 2010, 213). De esta manera Haesbaert (2013) propone que el territorio debe ser percibido, no solo por la política sino también a nivel cultural o simbólico-cultural, como el producto de la apropiación simbólica de una colectividad y, a nivel económico como fuente de recursos. De Souza considera importantes a estos ámbitos, ya que permiten la comprensión del origen de un territorio o las razones para mantenerlo (2013, 14).

Entonces, el territorio puede ser entendido como un producto de la sociedad, por lo cual las condiciones de orden histórico son determinantes en la continuidad cultural, en la articulación de lo nuevo con lo antiguo, y en el grado de transformación que se experimenta en la re-funcionalización del espacio (Ortega 1998). Es decir, el territorio varía entre las sociedades, así como en el tiempo y el espacio: “es el resultado de la experiencia, la suma de todos los lugares concretos con los cuales el individuo es involucrado a través del tiempo: en el pasado (...), el presente (...) y el futuro (...)” (Monnet 1999, 112).

Por lo tanto, los diversos conceptos de territorio “llevan implícito un valor simbólico que le imprimen quienes desde él se han configurado como seres sociales y actores de una realidad” (Cárdenas 2010, 1). Los valores históricos y sociales, sumados a la aceptación colectiva, permiten que el territorio pueda ser reconocido como un espacio biocultural, es decir, la relación de la sociedad y la naturaleza a través de los diferentes ámbitos que las interconectan (Ortega 1998).

En este sentido, el ritual de la yumbada en Quito implica una relación e interacción del danzante con el territorio, con otros danzantes y otros actores sociales de la comunidad. Es una forma de resistencia de la memoria colectiva, de la historia, y de las prácticas y conocimientos tradicionales. También es la apropiación material y simbólica del espacio. Esto, haciendo referencia al territorio como el espacio en el que se desarrollan las relaciones sociales, la vida cotidiana, festiva y ritual, como una construcción cultural, un espacio que ha sido valorizado ya sea de forma material como un objeto ecológico, económico o geopolítico, o de forma cultural como simbólico expresivo (Chávez 2015).

1.3.2. Percepción y apropiación del territorio

La visión tradicional de la relación ser humano-naturaleza lleva implícita la idea de que el hombre adapta sus acciones de acuerdo a las características del medio que le rodea, pero a su vez, el entorno estaba considerado como algo real separado de la mente y acción del ser humano (Capel 1963; Capel y Urteaga 1991).

La acción y el comportamiento del ser humano se encuentra íntimamente relacionado a la percepción que este tiene de su entorno. Se entiende que cada individuo crea esferas de espacio

percibido cada vez más alejado y menos familiar, por lo tanto, encontramos un mundo “real” y el universo que mediante los órganos sensoriales genera una imagen y también una realidad diferente e individual del espacio (Capel 1963).

De esta forma, el individuo tendría una visión sesgada de la realidad la cual está determinada por sus valores culturales, la percepción y también la experiencia basada en las sensaciones táctiles e incluso el movimiento corporal que permite integrar los elementos objetivos y subjetivos del mundo de un individuo, creando un espacio vivido (Capel 1963).

El conocimiento tradicional puede ser visto como una expresión del territorio inmaterial, en tanto tiene su origen en la forma como las comunidades campesinas o tradicionales han generado procesos milenarios de apropiación de la naturaleza. De esos procesos derivan los saberes acumulados acerca de su medio, presentes en la memoria colectiva y oral (Cárdenas 2010).

Sólo existe un territorio para alguien, individuo o colectivo, y por lo tanto su importancia es relativa a la experiencia directa del individuo con el territorio y de sus representaciones sociales, así como el conocimiento y el manejo del territorio. Así, el territorio puede ser definido por la apropiación física permanentemente de una pequeña extensión en los territorios de la intimidad; la apropiación regular de una extensión mayor mediante trayectorias repetidas que encierren el espacio (la calle, el barrio, el pueblo, los campos) en los territorios de la familiaridad; la apropiación de una extensión mayor (la ciudad, región, el país) mediante la representación social de la comunidad mediante la experiencia directa en lugares concretos; y, finalmente, la identificación de porciones del vasto mundo cuya existencia es validada por las representaciones culturalmente disponibles en una sociedad (Monnet 1999).

Como se mencionó anteriormente, el territorio es un espacio apropiado; por lo tanto, se lo habita, produce, regula y protege. Las formas de apropiación de un territorio pueden ser utilitarias y funcionales: por ejemplo, cuando el territorio es considerado un medio de subsistencia, como área de control militar o zona de refugio, entre otros. También la apropiación puede ser simbólico-cultural: como lugar de origen de una tradición, recinto sagrado, o como referente de la identidad de un grupo (Giménez 2005).

Giménez (2005) indica que entre los grupos étnicos la apropiación del territorio es netamente de carácter simbólico con las ceremonias, rituales y festividades. Sin embargo, podemos inferir que dicha apropiación también puede ser “material”, por medio del uso mismo de los espacios en los cuales se realizan las expresiones culturales, pero también por el uso diario del espacio. Podemos ver que en la actualidad quienes participan en el ritual de la yumbada no son grupos netamente indígenas, sino que, por la distribución de los grupos a lo largo de la ciudad de Quito, quienes lo representan suelen ser poblaciones mestizas, aunque sí de ascendencia indígena.

Las relaciones entre cultura y territorio pueden darse en el espacio convirtiéndolo como geo-símbolo y por los bienes ambientales que brinda, además es área de distribución de instituciones y prácticas culturales específicas. De esta manera, las formas de cultura objetivada se expresan en elementos como la vestimenta, las fiestas del ciclo anual y los rituales específicos, la gastronomía, lengua y la forma subjetivada. El territorio puede ser objeto de representación y de apego afectivo como símbolo de identidad socio-territorial, es decir, los individuos interiorizan el espacio a su propio sistema cultural (Giménez 2005).

Una de las formas de apropiación del territorio es la defensa del área y las estrategias que los individuos generan para controlar los recursos de áreas específicas. Para definir esta acción se utiliza el término *territorialidad*. De esta forma en el ejercicio de la apropiación se dan los procesos de *territorialización*, que implica la construcción de nuevos territorios; la *desterritorialización*, que es destrucción, abandono o desplazamiento de un territorio con la pérdida de control y poder estatal o la hibridación cultural; y, finalmente, la *reterritorialización*, que es la reconstrucción de un territorio (Giménez 1996; Haesbaert 2013; Schneider y Peyré Tartaruga 2006).

En este sentido, cuando se conecta la realidad territorial externa culturalmente marcada con la realidad territorial interna e invisible, las formas objetivadas y subjetivadas de la cultura permiten entender que la desterritorialización física no implica la desterritorialización en términos simbólicos. Se puede abandonar físicamente un territorio, sin perder la referencia simbólica mediante la memoria y el recuerdo (Giménez 1996).

1.3.3. Niveles del territorio

El territorio es un espacio apropiado y de naturaleza multiescalar, es decir, tiene niveles de la escala geográfica que van desde lo local a lo mundial, pasando por lo regional, nacional y lo plurinacional (Giménez 2005). De esta forma se entendería que el territorio únicamente comprende la realidad material del espacio y que no se relaciona con la realidad de quienes se apropian del él.

Con el entendimiento actual del territorio que se ajusta a los valores culturales de los grupos sociales, Monnet (1999) cita a Abraham Moles, quien nos muestra otra forma de ver estos niveles de organización: identifica las esferas con las cuales el individuo entabla su relación con el entorno, y las denomina *cáscaras del ser humano*. Por otro lado Capel y Urteaga (1991) describen las esferas concéntricas que forman parte del espacio percibido por un individuo de acuerdo a su nivel de interacción con el entorno.

Tomando en cuenta ambos postulados que nos permiten entender la relación del ser humano con el entorno y la organización del territorio, expondremos los niveles del territorio que consideramos relevantes para el entendimiento y organización de las fiestas tradicionales como parte de la cultura de un pueblo.

Puede considerarse como un primer nivel del territorio al individuo, tomando en cuenta que el primer límite que lo conecta con el mundo es el cuerpo (Monnet 1999). En este sentido, el cuerpo se considera un territorio y también que a través del movimiento del cuerpo se conecta con su entorno. Esta escala se determina por la experiencia directa e inmediata; por lo tanto, la relación individuo-exterior es primordialmente física, pero se construye por procesos de simbolización. El individuo aprende, conoce y explora su entorno a través del contacto sensorial con el otro o con lo otro, con lo que está fuera de sí mismo.

Un segundo nivel tendría una característica de similar intimidad que el primer nivel: el hogar concilia la experiencia íntima del individuo con su primer círculo del entorno, del otro, mediante el vínculo de la familiaridad que habita en la memoria. El hogar es nuestro rincón en el mundo y, por lo tanto, un punto de mediación ente el “yo” y lo externo (Monnet 1999).

El nivel de los *territorios próximos* corresponde al mundo social cotidiano, con el que nos encontramos en constante comunicación. Es el nivel local que es objeto de afecto y apego. Además, en cierta forma expande las fronteras del hogar: por ejemplo el barrio, el pueblo, la comunidad (Giménez 2005; Monnet 1999; Vacas 2015).

Otro nivel corresponde a los *territorios intermediarios*; estos separan la esfera de lo íntimo con lo nacional, es decir, la región cuyas dimensiones geográficas y funciones varían en la realidad. El Estado-Nación hace referencia a un nivel que abarca la dimensión político-jurídica del territorio y no excluye la dimensión simbólico-cultural, ya que al igual que el territorio local, el territorio nacional es un territorio-signo (Giménez 2005). Finalmente, las relaciones entre Estados nos llevan al nivel de los *territorios supranacionales* o *territorios de la globalización*, que también responden a una organización socio-política que abarcan organizaciones y relaciones internacionales entre naciones.

Por otro lado, se puede mencionar un nivel que sobrepasa a los de organización geográfica y también social y que conecta los niveles de la intimidad. Monnet (1999) lo denomina como el “vasto mundo” y sus elementos componen un territorio imaginado por el individuo y la sociedad: la apropiación se da mediante la imaginación, mediante las representaciones públicas de la memoria colectiva.

La descripción de estos niveles del territorio es necesaria para entender el análisis y organización de los capítulos de la presente investigación, debido a que, en las fiestas tradicionales, y específicamente en la yumbada, podemos evidenciar la relación de estos ámbitos espaciales, sociales y simbólicos, en el desarrollo y ejecución del ritual.

Así, el primer ámbito corresponde al individuo, es decir, el yumbo como personaje principal del ritual. A través de su cuerpo y mediante la danza conecta con el espacio y las personas, generando relaciones materiales y simbólicas. La historia del antiguo pueblo yumbo forma una pieza fundamental en su memoria individual y en la representación del ritual.

Al ámbito familiar del ritual pertenecen dos espacios sociales. El primero corresponde a la familia “real” del yumbo, cuyos miembros lo ayudan y acompañan en los primeros preparativos para su representación. El segundo espacio familiar abarca a la yumbada (grupo de danzantes yumbo) y algunos otros personajes, quienes durante todo el ritual no se separan y al mismo tiempo se cuidan entre sí. El espacio físico es el hogar de cada danzante.

Por otro lado, en el ámbito comunitario haremos referencia a las relaciones que se establecen con los miembros de la comunidad en el desarrollo de la fiesta comunitaria que engloba la ejecución del ritual de la yumbada. La plaza es el espacio de encuentro entre danzantes, priostes, vecinos y visitantes en épocas de fiesta. Así este espacio compartido con el grupo, adquiere sentido, y este es reproducido colectivamente.

Finalmente, el ámbito territorial con el que relacionamos la yumbada también abarca dos momentos. Tales momentos se dan, por un lado a través de la apropiación material del territorio con el establecimiento de relaciones con los otros grupos de yumbadas que están distribuidos en la ciudad de Quito, así como con los sistemas de administración pública; y, por otro, lado con la apropiación simbólica del territorio que va más allá de la comunidad, es decir, la representación de los cerros y otras marcas territoriales en la celebración del ritual, también se manifiestan las representaciones sociales del yumbo como el comerciante que ha quedado guardado en la memoria colectiva de varios grupos en la ciudad de Quito.

1.4. Estrategia metodológica

Para responder al problema de estudio y cumplir con los objetivos planteados para este trabajo, en primer lugar se planteó como una investigación de tipo exploratoria y descriptiva, que toma como referencia el método etnográfico que, mediante la convivencia, permite captar percepciones, costumbres y creencias (Hammersley y Atkinson 1994). Se llevaron a cabo las siguientes actividades: revisión bibliográfica, observación participante, aplicación de entrevistas semiestructuradas y análisis de registros audiovisuales.

La revisión bibliográfica se centró en la investigación histórica del antiguo pueblo yumbo y de las descripciones de la presencia de los yumbos en fiestas populares. Esto con la finalidad de

comprender las relaciones que existen con las representaciones de los danzantes yumbos que están presentes en algunas celebraciones tradicionales en la ciudad de Quito, tanto en la historia, como en la ubicación entre los antiguos yumbos y las yumbadas, las similitudes de vestimenta, entre otras características generales.

La observación participante se realizó durante el periodo de junio de 2017 a junio de 2018 en los sectores de La Magdalena, San Francisco de Conoto, Cotocollao, San Isidro del Inca, Pomasqui y San Antonio de Pichincha - Mitad del Mundo. El propósito dual de este método indica que el investigador se involucra en las actividades de la situación de estudio y a la vez observa las actividades, las personas y los aspectos físicos de dicha situación (Spradley 1980). Así se hizo el acompañamiento a los grupos de yumbos durante las celebraciones de la yumbada que se realizan en las fiestas del Inti Raymi, Fiesta del Árbol, Navidad, y fiestas de Santos. La información se registró mediante notas de campo, fotografías, grabaciones de video y audios que posteriormente fueron procesados.

Las entrevistas semiestructuradas se realizaron en el mismo periodo de junio de 2017 a junio de 2018. Dependiendo de la posibilidad de los yumbos, las preguntas se realizaron durante las fiestas o mediante visitas a la sede principal de encuentro de los danzantes. En la mayoría de los casos, el acercamiento y contacto con los danzantes se realizó a través de los músicos tradicionales y con la aprobación de los cabecillas de las yumbadas o de algún miembro de ellas. Esta actividad se realizó con diferentes miembros que acompañan al grupo durante la fiesta, es decir, yumbos, monos, entre otros personajes; sumando un aproximado de 12 personas en 6 entrevistas, las cuales fueron transcritas a texto y categorizadas para sintetizar la información.

Ozonas y Pérez (2004) explican que las entrevistas semiestructuradas, desde un punto de vista simbólico, no oprimen a los participantes en la investigación debido a su carácter conversacional, por lo cual esta herramienta se utilizó para explorar sobre la inserción social de los yumbos, la conexión interecológica y sus visiones de la cultura, naturaleza y territorio. Para este fin, las entrevistas se estructuraron de tal forma que nos permitiera responder cada uno de los tres objetivos planteados en la investigación: significado y estructura simbólica de la yumbada, marcas territoriales en la yumbada y el contexto actual de los participantes. De esta forma, se

abordaron temas de memoria colectiva relacionadas al contexto e historia de la celebración de la yumbada en cada sector, así como las relaciones con otros miembros de la comunidad que participan y han participado en las fiestas, y también su conexión con las otras yumbadas.

Finalmente, se analizaron registros audiovisuales del ritual de la yumbada previos a esta investigación y que fueron levantados desde julio del 2013 hasta junio del 2017 como parte de un trabajo familiar que realizamos desde hace más de 10 años de registro de patrimonio sonoro en los Andes ecuatorianos. El material de archivo consta de fotografías, videos y grabaciones de audio de las diferentes yumbadas que fueron catalogadas, categorizadas y transcritas para los fines de esta investigación. Este material permitió complementar la información obtenida en el registro del periodo 2017-2018 para todas las yumbadas, y también utilizar la información que se levantó con respecto a la Yumbada de la Tola Chica, a la cual no se pudo ingresar en este último periodo.

1.5. Conclusiones

De esta forma a lo largo de este capítulo se ha evidenciado que las concepciones de la cultura, naturaleza y territorio que se plantean desde la academia, permiten que nos acerquemos a los argumentos necesarios para comprender cuáles son las significaciones de cultura, naturaleza y territorio dentro del contexto del ritual de la yumbada en Quito. Así que, realizar un recorrido por las diversas concepciones de estos tres términos nos proporciona los elementos de juicio necesarios para construir las definiciones que nos guiarán en el análisis de nuestro problema de estudio. Entonces:

La cultura es “un sistema de símbolos y creencias colectivas mediante el cual los actores dan sentido a su entorno”. La cultura a su vez puede manifestarse en dos formas “la subjetivada mediante las representaciones sociales o esquemas de percepción de la realidad a través de símbolos y la objetivada mediante prácticas que se pueden observar”.

Como se menciona anteriormente, esta primera forma de manifestación de la cultura está atravesada por las representaciones sociales, pero que hacen referencia a la memoria colectiva que permite crear una identidad común. Así, en la memoria colectiva se guarda no sólo la historia

de un pasado común sino también los sitios de importancia de su entorno, los símbolos y significados comunes, los cuales son reactualizados en cada nueva ocasión que se lo representa o es contado.

De esta manera, la naturaleza y sus elementos también forman parte también del recuerdo de la memoria colectiva, manifestándose como representaciones, que tienen sus significados y su simbología. Esto como resultado de lo que Descola (2001) denomina como los otros modos de relación de la sociedad con la naturaleza, por ejemplo, en la cosmología de los pueblos indígenas de los Andes existe un principio de reciprocidad que los seres humanos deben cumplir para mantener el equilibrio de la vida.

Entonces, estas representaciones y estas formas de ver y entender la naturaleza y su entorno en general, suelen ser plasmadas en las expresiones culturales – la forma objetivada de la cultura – a través de las fiestas tradicionales, la música, danza, pintura, los ritos, la mitología, etc. Entonces el espacio es habitado y apropiado, tanto a nivel material como simbólico... se vuelve territorio.

En este territorio se tejen redes de diversa índole, lo que permite no sólo la recreación de las relaciones sociales de un presente, sino que también forma parte de acciones de resistencia, de la coexistencia del pasado y de la interacción de diversos actores y espacios. El territorio permite la construcción de una identidad a través de reproducción de estas formas de expresión de la cultura.

En este sentido, el ritual yumbada en Quito abarca estos tres componentes, los cuales se irán descubriendo a lo largo de la tesis. Sin embargo, para comenzar me he visto necesario crear un contexto histórico de la presencia de los yumbos en el Ecuador y específicamente en Quito, así como conocer la transición de un pueblo que “desapareció” y su posterior representación en las fiestas tradicionales, que se desarrolla en el siguiente capítulo.

Capítulo 2

Yumbo: cimiento del ritual de la yumbada

Como se mencionó en el capítulo anterior, una de las bases de las representaciones sociales dentro de las expresiones culturales es la memoria colectiva que se encuentra anclada a la historia común de un grupo social determinado, sus recuerdos y la reproducción de estas manifestaciones a lo largo del tiempo. De esta manera, he considerado necesario escarbar en las fuentes históricas para conocer los antecedentes de lo que hoy conocemos como yumbadas. Así llegué a conocer un espacio de la historia del Ecuador, en donde existió lo que los colonizadores españoles llamaron “País yumbo”.

De esta manera, esta contextualización histórica nos permitirá encontrar rasgos que asemejan o rememoran a los antiguos yumbos con los danzantes del ritual de la yumbada en Quito y a su vez, mediante un hilo conductor podremos enlazar a estos dos grupos que, en ciertos episodios de la historia, se consideraron extintos.

Con el propósito de indagar en estos primeros elementos de la memoria colectiva construida en la historia del país, el capítulo se organizará de la siguiente forma. En primera instancia se realiza una descripción de las características generales del antiguo pueblo yumbo, revisión que se hace también con referencias desde la época preincaica hasta la republicana, pasando por la conquista española. En un segundo momento, hacemos referencia a la inserción de los yumbos en la ciudad de Quito como producto de diversos problemas sociales y territoriales y la transición de los yumbos o las representaciones de estos, en las fiestas tradicionales.

2.1. Contexto histórico

Como menciona Peña, el uso del término yumbo “ha presentado no pocos problemas entre quienes han estudiado a este pueblo” (2016, 11). Esto se debe a que, en primer lugar, durante la época colonial los españoles denominaban *yumbos* a cualquier indígena proveniente de las estribaciones de los Andes, especialmente de zonas tropicales tanto al oriente como al occidente de Quito (Figura 2.1.).

Figura 2.1. Acuarela: Yndio Yumbo de las inmediaciones de Quito con su traje de Plumas de Cormillos de Animales de Caza de que usan cuando están de Gala. Vicente Albán, 1783, Museo de América, Madrid.



Fuente: Ortiz 2005

Alfredo y Dolores Costales, en su obra “Etnografía, lingüística e historia antigua de los caras o yumbos colorados”, indican que el término *yumbo* pudo ser tomado del kichwa para la denominación de brujo: sin embargo, tanto el pueblo como el término en sí se remontan a la antigüedad. Según indican los autores “podía venir de la lengua klesgua del Perú pre-quichua; yunga, con significado de montaña cálida” (2002, 11). Con el paso de los años el vocablo hizo referencia a los habitantes de la selva.

Este término, que se generalizó a comienzos del siglo XVIII, fue empleado de forma genérica para denominar a diversos grupos étnicos, como los Quijos, Archidonas o Niguas (Figura 2.2.), sin que estos tuvieran relación con quienes habitaban el denominado País Yumbo, pero cuya similitud se podría atribuir a las pinturas corporales realizadas con *huito* y *achiote* (Chamorro 2011; Costales y Costales 2002; Simbaña 2011).

Figura 2.2 Acuarela: Indios (yumbos) de Archidona, en Charles Wiener, “Amazone et cordillères” [1879-1882], en *Le tour du monde*, t. XLVI y XLVII, Édouard Charton, París, 1883



Fuente: Ortiz 2015

En un segundo momento de la historia, el término *yumbo* describiría a los pueblos y personas menos civilizadas, haciendo referencia a “una cultura atrasada, tribal y mágica” (Simbaña 2011, 48). Hasta la actualidad se utiliza, en algunos casos, de forma despectiva, para hacer referencia a lo salvaje, lo que está fuera de la ciudad; también se conocen como yumbos a los danzantes de fiestas tradicionales de Inti Raymi, las yumbadas.

De acuerdo con lo mencionado anteriormente, a lo largo de este capítulo, al usar el término *yumbo* haremos referencia a los pueblos que habitaron el noroccidente de Pichincha. No se dejarán de lado las relaciones que tuvieron con los otros pueblos también denominados yumbos, por su relevancia histórica en cuanto a la dinámica social y territorial de estos pueblos, y que nos

servirá como introducción para entender la celebración de las actuales yumbadas en la ciudad de Quito.

Aunque no se tienen datos concretos sobre la organización social o costumbres de los yumbos en épocas preincaicas, las exploraciones arqueológicas realizadas al noroccidente de Pichincha, específicamente en la zona de Tulipe, han podido recoger información de algunas características sociales y culturales de este pueblo. Junto a las descripciones de cronistas, se ha podido saber que los yumbos fueron hábiles mercaderes - seres intercológicos - ya que a través del comercio construyeron relaciones interregionales no sólo de mercado, sino también de entendimiento y apropiación del espacio y recursos a nivel material y simbólico.

Frank Salomón (1997), uno de los autores que más ha descrito a este pueblo, indica que los aspectos característicos de la cultura yumbo son. En primer lugar, la capacidad comercio de diversos productos de las tres regiones del Ecuador. Los yumbos, desde la época preincaica, e incluso llegada la colonia española, mantenían lazos permanentes con las tierras serranas y con los pobladores de la costa. Por otro lado, el pueblo yumbo manejaba y transitaba una compleja red vial que conectaba el País yumbo con los alrededores de Quito. Finalmente, los yumbos tenían una posición de autonomía territorial dentro del sistema administrativo inca, de ahí la relación inca-yumbo que existió posteriormente, durante la resistencia a la colonización española.

La historia de los últimos 500 años del noroccidente de Pichincha podría resumirse en tres períodos: en el primer periodo, lo que Galo Ramón Valarezo (2011) denomina “la época aborígen”, el área de asentamiento de los yumbos era una zona autónoma y se caracterizó por su especialización en la producción de artículos exóticos que se intercambiaban o vendían en los mercados de Quito. Con la llegada de los Incas. y la existencia previa de lazos de intercambio, estas economías coexistieron de forma complementaria, debido al carácter descentralizado del régimen yumbo (Salomón 1997; Ramón 2011).

Durante la colonización española (1562-1740) – segundo periodo – las autoridades coloniales impusieron el sistema de caciques locales para recaudación de tributos, las diversas misiones religiosas evangelizaron a los yumbos, y las haciendas de producción de caña de azúcar

empezaron a emplear mano de obra local, lo que significó los primeros cambios en el sistema de organización social y territorial de este pueblo (Ramón 2011).

El tercer período ocurrió en el siglo XIX: se consolidaron grandes haciendas y, a pesar de la introducción de ingenios azucareros, continuó el intercambio entre los habitantes de la sierra y los yumbos. Artículos como plumas, hierbas y animales silvestres, únicamente fueron utilizados o consumidos por grupos indígenas, con lo que estas actividades cayeron. En esta época se evidenció la desaparición o declive poblacional de los yumbos, ya que su organización económica y política se rompió debido a la imposición del sistema colonial, la construcción de carreteras Quito – Costa, el establecimiento de un sistema de alcaldes indígenas en Mindo y Gualea para la recaudación de impuestos, y los intentos por parte de los Mercedarios por controlar el sistema de intercambio (Ramón 2011).

2.1.1. Asentamiento y sociedad del pueblo yumbo

2.1.1.1. Ubicación

Las primeras descripciones sobre la región de yumbos o la tierra de montaña fueron hechas por Cabello de Balboa y otros curas de la zona. Las crónicas, en su mayoría, describían a esta zona de montaña como un lugar agreste y lleno de dificultades para habitar o transitar. Los animales ponzoñosos, la dureza del agua, la escasez de alimentos, las altas temperaturas o el aire húmedo fueron los responsables de problemas de salud en los sacerdotes, generando enfermedades como hidropesía y gálico. La geografía de esta zona también representaba un problema para los religiosos por la falta de caminos y numerosos obstáculos en largas extensiones de recorrido que debían hacerse a pie o en hombros de indios (C. Peña 2016).

La información más detallada de la extensión y ubicación del pueblo yumbo nos la brinda Miguel Cabello Balboa, cronista y clérigo español nombrado Vicario de la provincia de los Yumbos. Dicha población se calculaba en treinta mil yumbos, sin contar aquellos que no pertenecían a una encomienda o doctrina. Sus límites fueron:

[...] todo el territorio al Oeste de Quito, hasta Atacames (Tacames) en el Oeste, hasta Lita en el Norte, y hasta Sigchos (Sicchos) en el Sur (Cabello Balboa 1945 {1579?}: 62). Luego hizo una

aclaración, estipulando que algunos moradores no son Yumbos sino “Niguas” que viven en las partes planas, o sea, en la Costa (ibid.: 62-63). Según esta aclaración, la frontera occidental del país yumbo es la cordillera, desde Sigchos hasta donde nace la cordillera de Lita [...] (Chamorro 2011, 48).

Los Yumbos ocupaban las cordilleras laterales de Chilluri, Lachas, Cayapas, Toisan, Intag, Lita y Nanegal, al centro Norte; Chugchilán, Alusí e Ila, al centro Sur y, hacia el Occidente, antes de llegar al mar, los cerros de Balza, Convento, Jama, Cuaque y Mache (Costales y Costales 2002, 25).

Según lo anterior, el territorio de asentamiento del pueblo yumbo, se extiende entre la zona de cordillera y la Costa ecuatoriana, es decir, la caja de montaña, que se caracteriza por tener ecosistemas que van desde el bosque andino hasta bosque húmedo tropical (C. Peña 2016), como se muestra en la Figura 2.3.

Figura 2.3 Territorio de ubicación del pueblo yumbo



Fuente: Chamorro 2011, 49

2.1.1.2. Sociedad

La organización del pueblo yumbo, así como las relaciones sociales y los patrones de asentamiento fueron cambiando y sufriendo adaptaciones por la conquista de diferentes imperios.

Primero, y en menor magnitud por la llegada de los Incas. Luego de una manera más, radical por la conquista española. El momento más representativo de la cultura yumbo se da entre los siglos VIII y XV d. C., debido a su alto grado de organización reflejada principalmente en la compleja red vial y en la arquitectura ceremonial que edificaron (C. Peña 2016). Así mismo, un punto clave en la organización del pueblo yumbo desde esta época es la complementariedad económica con pueblos de la Sierra, especialmente Quito, basada en el trueque de productos como la sal y el algodón de los yumbos por el maíz y los tubérculos de los serranos (Salomón 1997).

Ya para el periodo Incaico, Quito se dividió mediante el sistema de cuatripartición por *suyu* y estos a su vez en sectores o *saya*. El pueblo yumbo septentrional representado en Gualea y los yumbos meridionales en Cansacoto (actual pueblo Tsáchila) fueron tomados como anexos en este sistema administrativo quedando fuera de las comunidades que formaron parte de la urbe principal. Esta forma de organización y de relación entre incas y yumbos, significó que además de eximir a estos últimos del pago de tributos, reafirmó su autonomía territorial y su organización social propia. Por otro, lado aseguró el comercio entre las tres regiones del Ecuador (Salomón 1997).

La escasa información que habla sobre las costumbres de los yumbos, hasta este momento, indican que adoraban al cielo, a los cerros y nevados mediante el sacrificio. La lengua de los yumbos probablemente era el tsafiqui, relacionado a las tierras selvícolas como Santo Domingo de los Colorados, pero al mismo tiempo. Los lugares transitados por este pueblo tienen nombres en donde prevalecen los topónimos kichwas: por ejemplo *Cachillacta*, “pueblo de sal”, o *Ingachaca*, “puente del Inga” (Costales y Costales 2002; Salomón 1997).

Los yumbos mantenían el sistema administrativo de los Incas en las primeras décadas de la conquista española, y estos últimos, al no poseer suficientes conocimientos de las tierras montañosas, no se precisaron límites específicos, lo cual implicó que las relaciones comerciales con Quito y otros pueblos serranos se mantuvieran, sin afectar su organización. Sin embargo, tiempo después se realizó la repartición de comunidades, incluyendo al pueblo yumbo, en encomiendas que unían a comunidades serranas y habitantes yumbos para abarcar diferentes

pisos ecológicos (desde el páramo hasta la selva) en el comercio y mantener la complementariedad ecológica y económica (Salomón 1997).

Es a partir de 1550 que en el País yumbo se implantaron fuertemente las instituciones coloniales, con la explotación de doctrineros y encomenderos para el pago de tributos en la zona septentrional (yumbos de Mindo, Nanegal y Gualea) y un acaparamiento de mano de obra para ser integrada a la red comercial europea en la zona meridional (yumbos de Cansacoto). En años posteriores, junto con los intentos de construir carretera a la costa del Pacífico, se intensificó la exploración de la zona para aumentar yumbos tributarios. También se generó una modificación en la organización social, con el nombramiento de alcaldes naturales y los “portadores de bastón”¹ (Salomón 1997).

Junto a estos procesos de intervención tanto a nivel territorial como en la organización social, se suma la implantación de las llamadas doctrinas de indios, cuya función fue evangelizarlos y al mismo tiempo controlar a la población y sus tributos. El País yumbo fue dividido en tres zonas para el establecimiento de las diferentes doctrinas o curatos.² En primer lugar, estaban los yumbos septentrionales, que reunían a las poblaciones de Gualea, Nanegal, Alambi y sus alrededores, y que fueron encomendados a la orden de Nuestra Señora de la Merced, quienes no expidieron un mandato para la congregación de pueblos nucleados al estilo europeo, permitiendo el patrón de asentamiento de los yumbos, la iglesia era exclusivamente un centro ceremonial. Por otro lado, el curato de Mindo y Nambe, de los yumbos centrales, estuvo bajo el control del clero secular. Y, los yumbos de la zona de Cansacoto o meridionales fueron asignados a los dominicos, quienes posteriormente dieran origen a la región de Santo Domingo y junto a Aloag (C. Peña 2016; Salomón 1997).

Finalmente, la presencia de ingenios azucareros en la zona generó un cambio en la forma de vida y economía de los yumbos, quienes en parte se dedicaron a trabajar como jornaleros en estas

¹ Tanto los alcaldes naturales como los “portadores de bastón” fueron representantes originarios de la autoridad española en la zona del Pueblo Yumbo (Salomón 1997).

² El término curato hace relación tanto a un cargo de tipo espiritual que adquiere un cura sobre un territorio en el cual ejerce su jurisdicción, para que se extraiga la congrua para su sustento y, otros beneficios para el Estado y la Iglesia (C. Peña 2016).

fábricas para pagar los tributos a los doctrineros; por ello sus actividades comerciales a lo largo del tiempo fueron disminuyendo (Salomón 1997).

2.1.2. Comercio y rutas

Como se ha mencionado a lo largo del capítulo, una característica principal de la economía del pueblo yumbo, antes y durante la colonia, fue la comercialización de productos entre las tres regiones del país y de diverso origen, desde plantas domesticadas y cultivadas en sus chacras hasta flora exótica del monte, así como animales de caza de este sector. Entre los cultivos domésticos estaban el maíz, la yuca, el camote, la jíquima, el ají y probablemente la hoja de coca; también frutas tropicales como plátanos, piñas, naranjas, guabas y diferentes yerbas medicinales; y el algodón en forma de ovillos, camisas o mantas, que se consideraban indumentaria de lujo en la sierra. La carne de animales de caza como el saño o *sacha cuchi*, pavas de monte, guanta y pescado también era requerida (Salomón 1997).

Debido a su ubicación, el oro era uno de los recursos que controlaban los yumbos, era obtenido de lavaderos locales o traído desde Esmeraldas. A pesar de esto, el principal recurso mineral de comercio fue la sal, que se extraía de salinas de Cachillacta, ya que al igual que el algodón, era considerada como un artículo de primera necesidad (Salomón 1997).

Los productos eran transportados en canastos (*ashangas*) llevados a la espalda, mientras atravesaban culuncos.³ Estos caminos relativamente cómodos, permitieron una comunicación con los pueblos serranos, propiciando el intercambio regional. Las rutas ocupadas por los yumbos evitaban el tránsito por los páramos altos y fríos que dividen a las comunidades quiteñas de las comunidades amazónicas; también permitía acceder, aunque indirectamente, a los productos de Manabí. Finalmente, la presencia de tambos y ríos, fueron cruciales para calmar la sed y tomar descansos durante el trayecto (Chamorro 2011; C. Peña 2016; Salomón 1997).

³ Los culuncos eran caminos que atravesaban difíciles pasos naturales de la cordillera occidental. Se abrían entre paredes de tierra de varios metros de alto y con agua en el piso (Chamorro 2011).

Figura 2.4 Yndio Yumbo de Maynas con su Carga [...], Vicente Albán, 1783, Museo de América, Madrid.



Fuente: Ortiz 2005

Frank Salomón (1997) describe dos rutas principales y dos rutas secundarias que utilizaban los yumbos para transportar sus productos (Figura 2.5.). La primera ruta, clasificada como “camino Real” (mantenido por el Estado Inca), partía de Cotocollao hacia Pacto atravesando los principales centros de los yumbos septentrionales. El camino bajaba de Cotocollao a Nono, posteriormente descendía por la selva nublada hacia Alambi (posiblemente ubicado cerca de Nanegalito) y Gualea, finalmente avanzaba a Tambillo y de aquí hacia Bola niguas, antes de transitar hacia los cerros de Colonche y del litoral. La importancia de esta ruta posiblemente radica en la presencia de lugares culturalmente valiosos para este pueblo, como un camino inca asociado a una fortaleza o pucara, la existencia de guacas o sepulturas precolombinas, y una salida de *cachiyaco* o agua salada (similar a salinas de Cachillacta).

La segunda ruta era utilizada por los yumbos meridionales concentrados en el pueblo de Cansacoto (cerca del camino Quito-Santo Domingo). Esta vía partía desde Aloag y también tenía su rango de Camino Real. La tercera ruta conducía de Lloa hacia Mindo por la boca de montaña.

La última ruta se presume que bajaba de Calacalí, al norte de Cotocollao y Nono, también por boca de montaña.

Cabe destacar que las rutas antes mencionadas no eran los únicos sitios de influencia de los yumbos con el comercio, sino que tenían una gran red de comercialización (Figura 2.5.): los yumbos de Cansacoto, por ejemplo, tenían gran influencia en las zonas que conectaban las salinas de Tomavela con los pueblos costeros productores de pescado y oro. También los yumbos septentrionales fueron hábiles en la construcción de caminos por entradas naturales hacia Tandapi, Sigchos, Angamarca, Pallatanga, Guanujo, Sicoto y Píllaro, lo que permitió que el pueblo Panzaleo de Cotopaxi, se viera incluido en el circuito serrano de intercambio de productos, extendiéndose hasta las cuencas del Guayas y Esmeraldas al occidente y los ríos Napo y Pastaza al oriente (Borchart y Moreno 1997; Costales y Costales 2002; Salomón 1997).

Figura 2.5 Mapa de las rutas y sitios de influencia comercial de los yumbos



Fuente: Google Earth. Trabajo bibliográfico

A pesar de esta enorme influencia que tenían principalmente a nivel económico dentro de cada administración que hubo en el territorio a lo largo de cada conquista, este pueblo no se vio

exento de sufrir agravios a nivel social y territorial lo que llevó a los que algunos cronistas e historiadores denominaron como “extinción del pueblo yumbo”.

2.2. Yumbos y su relación con la ciudad de Quito

2.2.1. Problemáticas territoriales de los yumbos y su inserción en la ciudad de Quito

Desde la antigüedad, el ser humano ha generado formas específicas de adaptación al entorno y aprovechamiento de los recursos que puede obtener de él. Las prácticas de intercambio de productos en el Ecuador tomaron como base una racionalidad económica que integra de forma transversal a las tres regiones, es decir, el comercio se apoya en la complementariedad ecológica. Es así que la producción y exportación de productos exóticos de los yumbos fue de suma importancia para definir su lógica en el uso y el manejo de recursos locales (Borchart y Moreno 1997; Ramón 2011)

El pueblo yumbo, a lo largo de su historia, sufrió una serie de agravios en la ocupación de su territorio, incluyendo la conquista incaica y la española, lo cual quebrantó de a poco su organización económica, política y social, contribuyendo a la huida y abandono de sus tierras. Debido a esto para el siglo XIX se habla de que este pueblo prácticamente había desaparecido (Almeida 1993; C. Peña 2016; Ramón 2011).

La repartición de comunidades para la corona española, los procesos de evangelización e incluso la apertura de caminos ecuestres a la costa del Pacífico generaron cambios en las actividades productivas de los yumbos. A eso hay que sumarle la incursión de los ingenios azucareros y los intentos de explotación minera, conflictos con otros grupos étnicos y, como se mencionó anteriormente, el abandono de tierras una vez implantadas las vías hacia la Costa. A continuación, profundizaremos en lo que he considerado las principales problemáticas territoriales del pueblo yumbo.

2.2.1.1. Cambios en las actividades productivas del pueblo yumbo

Con el establecimiento de las encomiendas como parte del sistema administrativo colonial, y con el posterior el ingreso de las doctrinas religiosas, se produjo un cambio en las actividades productivas del pueblo yumbo. Quienes siempre tuvieron autonomía en el comercio y el

intercambio de productos ahora se convertían en tributarios de la corona española. La estructura social también se vio afectada por la instauración de alcaldes naturales para la cobranza de tributos y por el control del sistema y las rutas de comercio (Salomón 1997).

El pago de tributos se mantuvo durante todo el periodo colonial, promoviendo la exploración de la zona para acaparar y explotar los diversos recursos. Es así que durante los siglos XVI y XVII se entregaron tierras para el creciente sistema latifundista basado en la producción de caña para los ingenios azucareros, y además se dieron intentos de explotación minera en depósitos de oro en las faldas del Pichincha (camino de Lloa a Mindo), planes que fueron difíciles de ejecutar por falta de mano de obra (Salomón 1997; Ramón 2011).

El forzado pago de tributos – cuya presión aumentaba conforme el nivel de población disminuía – la ruptura de lazos con poblaciones de la Costa y la Sierra, y la introducción de instituciones mediadoras de origen colonial, obligaron a los yumbos a combinar sus servicios como jornaleros en ingenios azucareros y pesqueros con la producción de subsistencia o la tala artesanal de árboles de la selva. Los pocos lazos mantenidos con indígenas urbanos de San Blas y San Roque, permitían a los yumbos comerciar miel, frutas y madera para la fabricación de cajas y escritorios (Salomón 1997).

Por otro lado, los fracasos en los proyectos viales contribuyeron al abandono de las zonas de montaña. La frágil economía no era suficiente para completar las cuotas de los tributos, por lo que los doctrineros empezaron a exigir la movilización de productos (miel, frutas, ropa) hacia Quito para la venta, siendo las ganancias exclusivamente del sacerdote. Esto, en un segundo momento provocó, que los sacerdotes impidieran el trabajar en los ingenios aunque el jornal era mayor (Salomón 1997).

La situación social, económica y política del pueblo yumbo, junto su descenso poblacional, generaron una disminución abrupta en las cuentas de tributos y también en la mano de obra que se necesitaba en los ingenios, caminos y demás. Con lo cual los hacendados se vieron en la necesidad de importar trabajadores mestizos de la Sierra (C. Peña 2016; Salomón 1997; Ramón 2011).

2.2.1.2. Penetración vial

Los constantes intentos de la colonia por dominar las vías de comercio, que hasta un momento pertenecían a los yumbos, generaron una serie de proyectos de penetración vial para conectar a Quito con la Costa ecuatoriana. Para el siglo XVII ya se conocían tres posibles rutas: la primera conectaba Ibarra y el país Cayapa con las cuencas del río Mira y el río Esmeraldas, la segunda vía recorría el antiguo camino de los yumbos septentrionales hacia el río Esmeraldas mientras atravesaba los principales poblados como Calacalí, Gualea, Nanegal y Tambillo, y la tercera ruta se dirigía al río Esmeraldas o al río Daule por la vía de Cansacoto (Salomón 1997).

Aunque era evidente la necesidad de la colonia por conectar los diferentes sectores de Quito con áreas y poblaciones vecinas por medio de vías, no se tomó en cuenta que dichas intervenciones contribuirían a la destrucción de los débiles lazos que existían entre los yumbos con pueblos vecinos como los mulatos, cayapas y niguas. Incluso generó divergencias entre los yumbos septentrionales, centrales y meridionales (Salomón 1997).

Todas las rutas antes mencionadas tuvieron diversos problemas, desde el momento de la construcción hasta cuando ya eran utilizadas. Estos problemas se pueden resumir en: la dificultad para adquirir mano de obra (yumbos) que para este momento ya era bastante escasa, por lo que las clases dominantes (doctrineros) prohibían servir en el camino y dejar de lado las actividades que se requerían para pagar los tributos. Tampoco existía el suficiente conocimiento de la geografía o la composición del terreno por donde se levantaban las obras, lo cual generó que los caminos se hundieran en temporada de lluvias o incluso que la extensión que debían recorrer los nuevos caminos fuese mucho mayor que en las rutas antiguas. Finalmente, con los problemas existentes entre grupos indígenas de la montaña y mulatos o sambos de Esmeraldas, los viajeros y habitantes de la zona eran constantemente acechados por grupos enemigos (Salomón 1997).

Para 1739 Pedro Vicente Maldonado optó por un nuevo camino que atravesase la zona de los yumbos septentrionales. Esta ruta no difería mucho de la originaria del pueblo yumbo, dividida en tres intervalos partiendo de Cotacollao al río Esmeraldas. Esta obra también presentó varios problemas: el principal fue el trabajo gratuito que exigía a los habitantes cercanos al camino. También intentó clausurar el paso por los caminos originarios, y aunque el camino era apto para

recorrer a caballo, por su extensión no era óptimo para los peatones y fue abandonado pronto. De manera general, como consecuencia de la construcción de estos caminos, las poblaciones aledañas a la vía se desvincularon unas de otras, quedando pocos núcleos aislados de poblaciones aborígenes, pero el fracaso de este camino permitió la restauración de los lazos políticos entre yumbos y Quito (Salomón 1997).

2.2.1.3. Disputas territoriales con otros grupos étnicos: guerra con mulatos y cayapas

Las primeras disputas territoriales y económicas se dieron una vez instauradas las encomiendas españolas en territorio yumbo. Con el nombramiento de alcaldes naturales y la resistencia del pueblo yumbo al gobierno, los combates resultaron de conflictos entre indios amigos, del lado de la corona, e indios de guerra, quienes estaban en contra de la corona (Salomón 1997).

Con la llegada de los navíos de esclavos negros a las tierras de Esmeraldas, el enclave de mulatos se hizo cada vez más fuerte. De esta forma la integración de zonas periféricas a Quito mediante caminos tenía como objetivo desarraigar a los negros autoemancipados y evitar las amenazas a la seguridad de la colonia; con lo que también se redujo su territorio de acción y explotación de recursos. El pueblo mulato también tenía cierto dominio político sobre pueblos indígenas de la costa: muestra de esto es la alianza que floreció con los Cayapas, quienes intervenían en el secuestro y cautiverio de poblaciones no aliadas. Es así que participaron en una serie de ataques contra los yumbos (Salomón 1997).

A partir del siglo XVIII se vuelve complejo diferenciar algunos grupos étnicos, por ejemplo, entre yumbos y niguas, quienes establecieron su organización en base a chacras remotas. También en el sector de los yumbos meridionales, los colorados o tsáchilas empezaron a absorber a los yumbos de Cansacoto (Salomón 1997).

2.2.1.4. Guerras internas: desaparición de yumbos

Todas estas formas de presión colonial sobre el territorio y la organización yumbo condujeron a la relativa desaparición de dicho pueblo. Se tiene referencia que solo un shamán intentó montar la oposición directa al régimen colonial de los españoles, pero debido a la falta de apoyo de los indígenas quiteños para resistir y levantarse en contra del poder colonial, este fue un hecho

aislado que no tuvo mayor repercusión. Sin embargo, en 1743 se publicó un informe que detalla la autodestrucción del pueblo yumbo mediante una guerra entre shamanes quienes se mataron entre sí con hechizos y venenos (Ramón 2011).

A finales del periodo colonial, las noticias sobre el País yumbo son bastante escasas. Incluso los padrones de Mindo y Gualea, en 1840, muestran que la población indígena era inferior a la población mestiza o no originaria. A pesar de esto, Salomón nos presenta un dato aislado, sobre la presencia de yumbos originarios:

(...) en la memoria de los actuales habitantes de Nanegal y Nanegalito, último “cacique yumbo” vivió y ejerció autoridad sobre la comarca de Nanegal (conocida en ese entonces como “la yumbada”) durante las primeras tres décadas del siglo XX (...) El, y su señora Manuela Acosta, conservaron toda la vida su vestimenta al estilo yumbo (Salomón 1997, 116).

2.2.2. El pueblo yumbo en Quito

Como hemos visto, desde los primeros años de la colonia el pueblo yumbo fue descrito por los cronistas y desde ahí fueron conocidos como comerciantes que provenían de la selva. Durante un largo periodo ejercieron su autonomía, pero en 1534, mediante la autoridad que ejercían los colonizadores, fueron incorporados al Cabildo (Simbaña 2018).

Asimismo, desde el periodo incaico y durante la colonia, los yumbos, visitaban centros urbanos interandinos como Lulumbamba, Calacalí, Pomasqui y en especial los mercados de Quito, para intercambiar frutas tropicales, sal y algodón por objetos manufacturados o herramientas. Los yumbos eran personajes extravagantes y al mismo tiempo cotidianos, que mostraban prácticas propias como el shamanismo (Chamorro 2011; Salomón 1997).

Pero los conflictos políticos y sociales, así como fenómenos naturales como las erupciones del Pululahua y del Pichincha, más allá de producir la “extinción” de este grupo, se puede suponer que se generaron desplazamientos de este pueblo hacia lugares cercanos al suroccidente de Quito, o incluso desplazamientos hacia los lugares conocidos por ellos, reflejados en las diferentes rutas de comercio. Así, el descenso en la población produjo que el comercio también disminuyera y

algunos artículos exóticos como plumas, hierbas medicinales y animales silvestres eran requeridos únicamente por los grupos indígenas.

Sin embargo, los yumbos a más de ser expertos comerciantes también eran hábiles carpinteros y artesanos, con las maderas finas que conocían fabricaban escritorios, cajas, bateas e incluso hacían trabajos escultóricos. Por esto el encomendero de Mindo los trasladó a San Roque y San Sebastián, en Quito. Los yumbos además transportaban las cargas de ramos y los tejidos de las hojas de palma que se utilizaban en las procesiones de Semana Santa (Costales y Costales 2002; Ramón 2011).

De esta manera, los yumbos, que en épocas anteriores eran personajes cotidianos que sólo transitaban por Quito para la comercialización, empezaron a integrarse a las actividades productivas que ofrecía la ciudad y por lo tanto también a sus modos de vida.

Con la ciudad de Quito también se encontraban asociados los sectores del Valle de los Chillos y el Valle de Tumbaco, por los cuales también recorrían y comerciaban los yumbos, y por lo tanto se relacionaban con los pobladores que pertenecían a las haciendas de estos sectores (Borchart y Moreno 1997).

2.2.3. Representación de los yumbos en las fiestas tradicionales

A pesar de su posterior inserción en la vida cotidiana como un poblador más en Quito, para la población indígena y mestiza de Quito, los yumbos simbolizaron, incluso hasta la actualidad, lo salvaje. Y, a partir de esto fueron representados como el *sacharuna* (hombre del bosque) en diversas fiestas en Quito (Figura 2.6.).

Figura 2.6 Sacharuna. Indio cubierto de hierbas los días de fiesta, Ernest Charton (atribuido), Museo del Banco Central del Ecuador, Cuenca.



Fuente: Ortiz 2005

Carvalho-Neto (1967) a finales de los años sesenta utiliza la palabra *yumbo* para nombrar al disfraz que representa al antiguo pueblo yumbo en celebraciones de diferentes poblaciones, como la Mama Negra, pases del Niño, Inti Raymi e incluso fiestas religiosas para santos en todo el Ecuador.

Los primeros registros de esta celebración indican la presencia de la fiesta de yumbos en las provincias de Imbabura, Pichincha, Bolívar, Cañar, Tungurahua y Chimborazo, territorio que probablemente era transitado por el antiguo pueblo yumbo o por indígenas provenientes de la Amazonía ecuatoriana (Almeida 1993; Carvalho-Neto 1967; Chamorro 2011).

En este sentido, hasta la actualidad podemos encontrar al personaje yumbo. Como mencionan Alfredo y Dolores Costales (2002), la danza de los yumbos se ha extendido de norte a sur del país

y a lo largo del año en las diferentes celebraciones del calendario festivo indígena. Por ejemplo, en la provincia de Imbabura, en el cantón Cotacachi, se realiza la danza de los Yumbos de Cumbasconde; en diversos sectores de la provincia de Pichincha se celebra la *matanza de los yumbos*, o en el Valle de Los Chillos, donde los yumbos acompañan a la danza de los *Rucus*; en la provincia de Cotopaxi y Chimborazo también existen grupos de danzantes yumbos (Fotografía 2.1); y en la provincia de Tungurahua, en la parroquia Tisaleo, se representa la llegada de los yumbos a la Sierra (Chamorro 2011; Costales y Costales 2002).



Fotografía 2.1 Yumbo y yachag de Salache, Angamarca en el Inti Raymi de Pujilí. Fuente: Trabajo de campo

En la actualidad a pesar de la desaparición del grupo étnico, aún persisten las huellas culturales del pueblo yumbo, que se expresan en los rituales de la yumbada, en el Valle de los Chillos y también al norte y sur de Quito (Simbaña 2011; Ramón 2011).

En este sentido, los yumbos danzantes rememoran la histórica actividad comercial de este pueblo con los pueblos de la Sierra y, debido a su importancia, participan como invitados en las fiestas de pueblo. Más allá de representar a seres selváticos o salvajes, los yumbos son los hijos de los cerros, por lo tanto poderosos shamanes que tienen el poder de sanar o matar y de conectarse con los otros seres de la selva (Chamorro 2011; Naranjo 2007; Salomón 1992).

Como personaje de un ritual o celebración, y a su vez como representación del hombre de la selva que transitaba y comerciaba en los mercados de Quito, el yumbo suele vestir con camisa y pantalón o anaco, ya sean blancos o de diversos colores llamativos. Algunos adornan su vestimenta con collarines de conchas marinas y semillas naturales, otros portan ponchos o pañuelos coloridos que cruzan su pecho, también tienen *ashangas* o canastas con animales disecados o muñecos que los representen. Siempre llevan una lanza de chonta y una corona de plumas de aves de la selva (Fotografía 2.2). Como veremos en el siguiente capítulo, a pesar de que se puede hacer una descripción a breves rasgos de cómo se ve un yumbo, esto también dependerá del sector al cual pertenezca el danzante.



Fotografía 2.2 Yumbo de Cotacollao. Fuente: Trabajo de campo

2.3. Conclusiones

En esta breve y resumida contextualización histórica del pueblo yumbo podemos rescatar varios aspectos del pueblo yumbo que nos servirán como información base de la memoria colectiva que puede estar presente hasta hoy en la representación de los yumbos en las fiestas tradicionales. Así, la característica que prima en la descripción del pueblo yumbo trata sobre su papel de expertos comerciantes de lo que hoy conocemos como tres regiones del Ecuador: Costa, Sierra y Amazonía; y también de las relaciones que se construyeron con los pueblos indígenas originarios y posteriormente con mestizos y colonos.

Dentro de esto, la movilización de productos exóticos desde plantas, animales y minerales o los productos más demandados de la época y de mayor interés comercial y de intercambio sus prácticas de sanación y su colorida vestimenta fueron aspectos que retrataron los cronistas en diferentes obras gráficas de la época. Aunque esto nos da una idea de cómo era la vida en esos años también, a través de su entendimiento y forma de ver, se fueron construyendo representaciones de lo que era el yumbo en la época colonial. Concepciones, muchas de ellas, haciendo referencia al yumbo como lo selvático o salvaje e incluso como brujos, que hasta la actualidad se mantiene en la memoria colectiva.

Por otro lado, conocer la ubicación del pueblo yumbo, así como de las rutas comerciales resulta importante para el posterior análisis y comparación de la distribución de los grupos de yumbadas en la ciudad de Quito. Ya que, a pesar de que el pueblo yumbo se consideró desaparecido como resultado de los problemas sociales y territoriales que los aquejaron durante varios años, se puede pensar en la posibilidad de un desplazamiento de los pobladores yumbos hacia los lugares que fueron de influencia comercial, incluyendo las rutas que utilizaban.

Como parte de este desplazamiento los yumbos llegaron a Quito y poco a poco se introdujeron o fueron cambiando o encajando a los nuevos cambios que planteaba la naciente ciudad en transformación. De esta manera, el pueblo yumbo fue traslapándose o como denominaron los cronistas “desapareciendo” dentro de la multitud de la vida citadina. Sin embargo, la idea del yumbo como hombre que venía de la selva tardo en extinguirse. Entonces, años posteriores, ya en la época republicana, se ubican grupos de yumbos en diferentes provincias, pero estos no se

describen como los pobladores antiguos de las selvas noroccidentales de la Sierra, sino que son personas disfrazadas de hombres de la selva que aparecen en ciertas festividades a lo largo de los Andes.

De esta forma, en el siguiente capítulo nos acercamos más a conocer la yumbada en Quito, en donde el estereotipo del yumbo como brujo o salvaje viene de su historia y del ritual de *matanza del yumbo*. Es evidente la vitalidad con la cual este ritual se celebra actualmente en espacios anteriormente rurales que han sido absorbidos por la urbanidad, donde lo indígena o lo no civilizado, parece ajeno. En cierta forma han logrado ser un símbolo de resistencia cultural, impulsada año tras año por los actores de esta celebración (Borja 2012; Salomón 1993, 1997).

Capítulo 3

“Yumbada: el tejido del espacio familiar y comunitario en el ritual”

El capítulo anterior estuvo dedicado a una revisión historiográfica del pueblo yumbo que estuvo presente en el territorio ecuatoriano desde épocas preincaicas, conocer las características principales que fueron descritas por cronistas e historiadores. En este capítulo, a través del trabajo realizado en campo, nos acercamos a los yumbos que en la actualidad habitan los espacios de la ciudad de Quito.

Estos personajes ya no son los comerciantes esbozados en los cuadros de los primeros cronistas, ahora son danzantes, hijos de los cerros, shamanes que cada año realizan el ritual de la *matanza*. Este ritual está cargado de una gran cantidad de contenido histórico, simbólico y de significaciones comunes para cada localidad. Por lo tanto, en esta sección se realiza una descripción detallada de la yumbada y sus componentes para llegar a interpretar el significado y la estructura simbólica de este ritual.

La yumbada está constituida por una gran cantidad de participantes, entre ellos los danzantes yumbos, junto a otros personajes de las fiestas comunitarias, los pobladores del sector, visitantes y hasta la administración municipal. Pero dentro de la organización social del ritual cada participante forma parte de un espacio y un momento específico. Así, los espacios físicos y simbólicos de la fiesta tradicional evidencian el vínculo del individuo, la familia y la comunidad y permite la reafirmación de los lazos de un grupo social, previo a su exposición frente a otros grupos.

Por lo tanto, en este capítulo haremos referencia a estos espacios como ámbitos territoriales que se crean a partir de las relaciones que se construyen entre los participantes, y sobre los que se estructura este capítulo de la siguiente manera:

Después de un breve resumen de las generalidades de las yumbadas de Quito, se aborda el primer ámbito territorial que hace referencia al individuo – el “yo” – como primera instancia de contacto con el mundo exterior a través del cuerpo. En el contexto del ritual de la yumbada, el individuo se

lo ha representado con el yumbo, como individuo y en el texto se puntualiza en características que asume este personaje dentro de la fiesta.

Después, este individuo se vuelve parte de un grupo social dentro de una familia, y en este sentido el hogar es el espacio físico de encuentro de este conglomerado. En la descripción de la yumbada, se detallan los personajes que comparten este espacio familiar dentro del ritual: la familia “real”, con lazos de consanguinidad y el segundo grupo que son algunos danzantes que los acompañan.

Seguido a esto, las relaciones y espacios de uso cotidiano que salen del contexto familiar pertenecen al ámbito comunitario y la plaza es el espacio de congregación de sus pobladores durante las fiestas populares. Entonces, para finalizar se realiza una descripción de los personajes que acompañan las fiestas comunitarias, los momentos del ritual y las especificidades locales de cada yumbada que está ubicada en la ciudad de Quito.

3.1. Generalidades

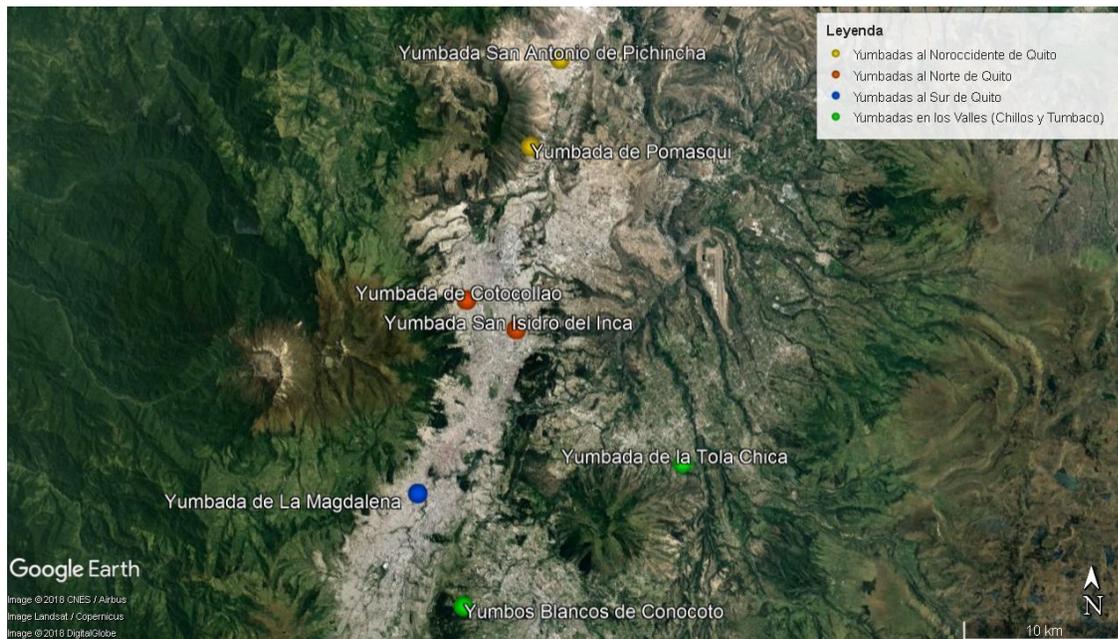
Para Frank Salomón, la yumbada es “un acto ritual heredado del pasado preincaico e incaico” (1992, 457) y en la actualidad se evidencian rasgos heredados de las invasiones incaicas y españolas, sobre todo la influencia de la religión católica. De forma general evoca las relaciones comerciales del antiguo pueblo yumbo con los habitantes de la Sierra, pero son recuerdos de las celebraciones realizadas por este pueblo (Almeida 1993; Borja 2012; Jara 2007).

Pero la yumbada no es sólo el acto del ritual: se denomina así también a la agrupación de danzantes yumbos, quienes portan trajes coloridos similares a los hombres de la selva y realizan el ritual a través del baile, al son del pingullo y el tambor (Chamorro 2011; Jara 2007; Salomón 1993).

La celebración de la yumbada cumple con dos funciones a nivel social: como un espacio de mediación de conflictos de la comunidad mediante la representación de enfrentamientos a nivel simbólico y como una forma de armonización del barrio a través del manejo de energía a través de la magia y brujería y del uso de instrumentos sagrados como la lanza de chonta, corona de plumas (*wincha*), animales disecados y plantas medicinales (Simbaña 2011).

Actualmente encontramos ocho yumbadas en la ciudad de Quito, distribuidas en cuatro variantes territoriales: la primera al Sur de Quito, correspondiente a la Yumbada de la Magdalena; la segunda variante ubicada en el sector de los Valles, con los Yumbos Blancos de San Francisco de Conocoto en los Chillos y la Yumbada de la Tola Chica en Tumbaco; la tercera variante la encontramos al noroccidente de Quito, con la Yumbada de la San Antonio de Pichincha y la Yumbada de Pomasqui; finalmente, la cuarta variante está ubicada al norte de Quito, en donde encontramos a la Yumbada de San Isidro del Inca, la Yumbada de Cotocollao y la Yumbada de Calderón (Figura 3.1.). De acuerdo a las entrevistas y visitas realizadas habían yumbadas en El Arenal, Pifo, Zábiza y Chillo Jijón, pero se han perdido.

Figura 3.1 Ubicación de las yumbadas de Quito y sus variantes territoriales



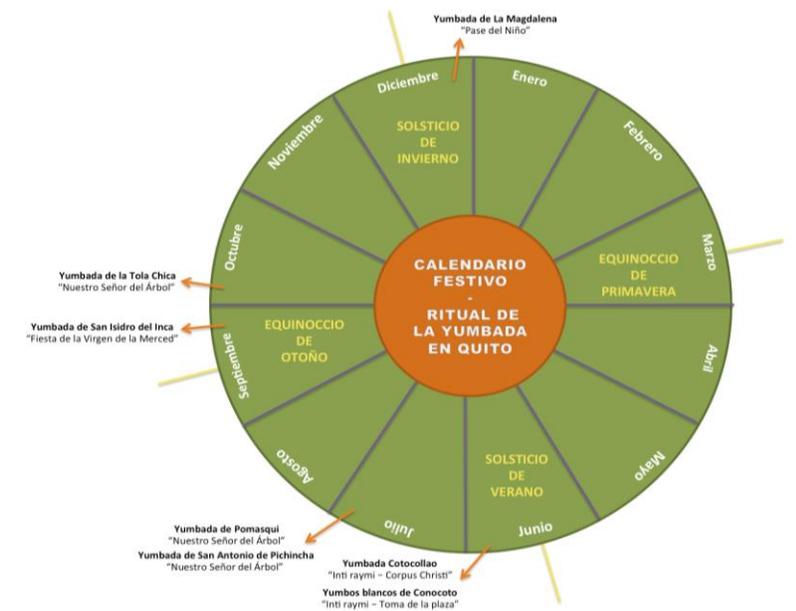
Fuente: Google Earth. Trabajo de campo

La vestimenta, los personajes e incluso la estructura del ritual pueden variar de acuerdo al lugar en donde se realiza. Es por eso que a continuación presentamos una descripción detallada de los principales personajes que participan en la celebración de la yumbada y de la estructura general del ritual, posteriormente aterrizamos en las particularidades locales del ritual de la yumbada en Quito.

Las fiestas andinas se caracterizan por realizarse durante los solsticios y equinoccios, y están ligadas al ciclo agrícola, como forma de agradecimiento a la Madre Tierra (Pacha Mama) por la vida y por los alimentos que ofrece al ser humano. Sin embargo, a partir de la época colonial dichos festejos se escondieron o articularon con celebraciones de orden religioso para perdurar. Si bien no son las celebraciones o rituales originales sobrevivieron como resultado del sincretismo religioso. En este sentido, a lo largo de la Región Andina, no solo de Ecuador, dichas fiestas se caracterizan por la presencia de personas que usan vestimentas o disfraces (Romano 2013; Salomón 1993).

Es así que el calendario festivo de las yumbadas está estrechamente vinculado a celebraciones de orden religioso y agrícola, siendo la fiesta del Inti Raymi o Corpus Christi, en donde encontramos la presencia de casi todas ellas. Sin embargo, y como se ha mencionado anteriormente, cada sector tiene una fecha específica de su celebración (Figura 3.2).

Figura 3.2 Calendario festivo del ritual de la yumbada en Quito



Fuente: Trabajo de campo

3.2. Personajes

Como ya se mencionó anteriormente, el primer ámbito territorial de la yumbada corresponde al individuo. En este caso, cada individuo cumple un rol dentro de la fiesta y, ocupa y se

desenvuelve en un espacio simbólico específico dentro de la celebración sea este, el familiar o el comunitario. En un inicio, cada individuo tiene un momento para asumir su rol y buscar dentro de él mismo la nueva personalidad a través de su personaje de representación.

3.2.1. Yumbo

El yumbo como danzante es el personaje principal del ritual de la yumbada, y aunque visualmente representa a los habitantes de la selva del noroccidente de Pichincha, también representa a los cerros o montañas de la Región Andina del Ecuador.

La vestimenta general de un yumbo evidencia la representación de un hombre proveniente de la selva. Se basa en pantalones de tela colorida, al igual que las camisas, *alpargatas* o sandalias de fibra, pañuelo brillante que cubre una peluca de pelo de caballo, y una máscara de malla metálica que cubre el rostro. Siempre porta una adornada lanza de madera de chonta de más de un metro y una corona de plumas.

(...) nosotros estamos fortalecidos, por la indumentaria que llevamos en la cabeza son de aves del oriente no son cualquiera y significa la riqueza que teníamos en nuestro oriente ecuatoriano la flora y la fauna que teníamos y ya no tenemos (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018).

Podemos diferenciar tres tipos de yumbos (Salomón 1993):

Lluchu yumbo o yumbo: es un cerro macho como los taitas Cotopaxi, Pichincha, Imbabura o Chimborazo, pero no lleva capa. Porta una *ashanga* o canasta muy bien adornada, y en la que generalmente carga animales silvestres disecados o su representación mediante muñecos o peluches. Asimismo, parte importante de la vestimenta es la presencia de una gran cantidad de collarines elaborados con semillas de la selva o con conchas y caracoles, que se colocan de forma diagonal desde el hombro a la cintura del danzante (Fotografía 3.1.a).

Yumbo mate: también representa un cerro macho, cuya característica principal es la presencia de un poncho cubierto con calabazas secas partidas en la mitad, llamadas pilches. Al bailar, el

sonido que genera permite marcar el paso junto con el tambor y el pingullo y también ahuyenta los malos espíritus y la mala energía durante el ritual (Fotografía 3.1.b).

Yumbas: son cerros hembras, como las mamás Cotacachi o Tungurahua. En este caso visten blusas bordadas similares a las blusas de las mujeres indígenas de la Sierra ecuatoriana, y anacos o faldas indígenas de colores como el rosado, celeste o azul ajustadas con fajas tejidas con lana. También portan *ashangas* con animales y en lugar de collarines, usan collares como las *hualcas* (Fotografía 3.1.c).



Fotografía 3.1 Tipos de yumbos: a) Lluchu yumbo de San Antonio de Pichincha, b) Yumbo mate de San Isidro del Inca, c) Yumba de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.2.2. Pingullero o *mamaco*

La música es fundamental para la realización de las fiestas tradicionales. Músicos tradicionales, específicamente los pingulleros, que se encuentran a lo largo de la Región Andina del Ecuador,

acompañan a los danzantes en actos ceremoniales: por ejemplo, los *tamboneros* acompañan a los *danzantes*⁴ durante las fiestas del Inti Raymi, las *mamas tamboneras* guían a los *rucus*⁵ y de forma similar el *mamaco* se vuelve el guía de los yumbos (Fotografía 3.2.).

El *mamaco*, también conocido como *urcu mama* o madre de los cerros (yumbos), es el músico tradicional que guía y acompaña a la yumbada y “representa la voz de las madres montañas” (Salomón 1992, 461) a través de los *tonos*⁶ que se interpretan con el pingullo y el tambor o caja. Aunque la música que interpreta el *mamaco* a “primera vista” puede ser repetitiva, lo cierto es que un pingullero, especialmente los más antiguos, tienen un amplio repertorio, de tal forma que cada *tono* sirve para cada momento del ritual, es decir, existen *tonos* específicos para la recogida de yumbos, la matanza, la despedida y los juegos, entre otros. Además, la especificidad es tan estricta que, por ejemplo, un pingullero del Valle de los Chillos que acompaña a *yumbos* y *rucus* no usa los mismos *tonos* en ambas agrupaciones.

Es así que, como se mencionó anteriormente, el papel del músico tradicional es fundamental en las celebraciones tradicionales, y el caso de la yumbadas no es la excepción. Se evidencia, de esta manera, un alto grado de complementariedad entre el *mamaco* y los danzantes: por lo que los yumbos aseguran que por un lado los músicos no pueden existir sin sus danzantes, y los danzantes no existen y no pueden bailar sin su *mama* ni su música.

⁴ Se denominan *danzantes* a los bailarines de Inti Raymi o Corpus Christi que se encuentran en la provincia de Cotopaxi.

⁵ Se denominan *rucus* a los bailarines tradicionales del Sector del Valle de los Chillos y el valle de Tumbaco en la Provincia de Pichincha.

⁶ El término *tono* hace referencia a la música que acompaña a cada baile tradicional. Son melodías cortas y repetitivas que ejecutan los *pingulleros*.



Fotografía 3.2 Mamaco de Tola Chica. Fuente: Trabajo de campo

3.2.3. Monos

Como su nombre indica, este personaje viste un traje o disfraz que representa al mono; generalmente suele ser colorido y posee una lengua y cola larga para hostigar a la audiencia (Fotografía 3.3.). Su personalidad es picaresca y trampista: por un lado asedia y molesta a los espectadores, pero por otro es el encargado de mantener en alto la energía de los yumbos durante los 3 días del ritual.

El *mono* también es una figura de autoridad, ya que, a más de guiar a los yumbos, los cuida y protege. Es el mediador entre el mundo exterior material y los cerros: no permiten que el público moleste o se acerque a los danzantes con el golpe o azote de sus colas. “En su papel disciplinador humilla a los visitantes (...), simulan orinarse en ellos o con imitación de un espasmo coital” (Salomón 1993, 346). Ellos actúan como intermediarios entre los yumbos y los espectadores, y reciben los regalos o propinas.



Fotografía 3.3 Monos: a) Mono Martín de San Isidro del Inca, b) Mono de La Magdalena, c) Mono de Pomasqui. Fuente: Trabajo de campo

3.2.4. Rucu

Rucu es el “padre de los yumbos” (Salomón 1992, 461). Podemos apreciar dos variantes: la primera corresponde al sector del Valle de los Chillos y acompaña a los Yumbos Blancos de San Francisco de Conotoco, y la segunda acompaña a la Yumbada de San Isidro del Inca (Fotografía 3.4.).

Los primeros representan, al capataz de la hacienda de Jijón y Camaño, de la cual formaban parte. Ellos llevan una máscara de color blanco y un casco del mismo color, visten con camisa blanca y pantalón de tela negra, y se cubren con un pequeño poncho de negro y rojo. En la mano derecha portan un pañuelo de colores y un toro de madera, y en sus tobillos cuelgan cascabeles con los que van marcando el ritmo del baile.

Los segundos, en cambio, tienen un aspecto de anciano. Llevan una máscara que cubre su rostro, y su vestimenta no se reconoce muy bien ya que está cubierta por un gran poncho. De una mano

llevan colgada una pequeña bolsa con machica y pinol que brindan a los espectadores, y en la otra mano lleva, un *fuate*⁷ con el cual reprende a los asistentes que se acercan, a los yumbos o a los danzantes cuando bajan su energía.



Fotografía 3.4 Rucus: a) Rucu de San Isidro del Inca, b) Rucu de San Francisco de Conocoto. Fuente: Trabajo de campo

3.2.5. Archidonas

Como se mencionó en el capítulo anterior, eran diversos los grupos étnicos de las tierras selváticas que transitaban por la Sierra ecuatoriana y en especial por la ciudad de Quito. Los archidonas son danzantes que también representan a hombres de la selva, pero se diferencian de los yumbos en que cantan coplas acompañados por una guitarra, y en que el baile es acompañado por la banda de pueblo.

⁷ El fuate o acial, es un látigo elaborado con cuero de vaca o toro seco, y en las fiestas tradicionales, algunos personajes como el *rucu* o el *Aya huma* lo utilizan para reprender a los asistentes.

Su vestimenta suele basarse en el uso de bermudas o faldas fuertemente coloridas. Si bien no suelen emplear camisas o blusas, si llevan adornos similares a los de los yumbos, como la corona de plumas, los collares con dientes de animales o semillas, y también portan lanzas de chonta y *ashangas*. Suelen pintarse el rostro, el torso, los brazos y las piernas con achiote o tinta vegetal, a manera de símbolos de pueblos amazónicos (Fotografía 3.5.).

El número de participantes rebasa los 30 danzantes, y se caracteriza también por la amplia participación de mujeres.



Fotografía 3.5 Archidona de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

3.2.6. Aya huma

El *aya huma*, conocido también como *diablo huma*, es el guardián de los yumbos (Figura 3.6.). Su papel es similar al de los monos; sin embargo, su apariencia y personalidad imponen mayor autoridad, es menos picaresca que las del mono y más enérgica y ceremonial. Él “siempre va haciendo diabluras, molestando al público, haciendo que el propio público se motive. Pero el

diablo no habla, solo silba, porque es diablo” (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018).



Fotografía 3.6 Aya huma de San Francisco de Conocoto. Fuente: Trabajo de campo

3.2.7. Santo padre

El santo padre es un personaje con el cual se hace parodia del comportamiento católico. Él viste una sotana larga y colorida, similar a la de los curas de la parroquia, y cubren su rostro con una máscara de tela (Fotografía 3.7.). Generalmente está sahumando el espacio donde danzan los yumbos o al público. La personalidad se asemeja a la del mono, suele molestar al público.



Fotografía 3.7 Santo padre de Pomasqui. Fuente: Trabajo de campo

Estos son los personajes que siempre están presentes en las yumbadas y que protegen y acompañan a los yumbos durante la celebración del ritual; es el círculo más cercano y más íntimo de danzantes, es decir, el núcleo de la yumbada. Por otro lado, los personajes que describiremos a continuación, pertenecen a la esfera de las relaciones comunitarias que se tejen en el ritual, y su presencia depende de la celebración, así como de la variante territorial. Salomón los denomina como “bailarines disfrazados menores” (Salomón 1993). Entre ellos se cuentan payasos, capariches y vaca loca, que son bailarines cómicos y que no son específicos del Inti Raymi, sino que, siempre están presentes en las fiestas comunitarias. Estos personajes, a diferencia de los ya mencionados suelen, bailar al ritmo de la banda de pueblo, mas no del pingullero.

3.2.8. Priestes

Los priestes juegan un papel importante, no sólo en el ritual de la yumbada, sino en general en las fiestas de orden religioso que se realizan en comunidades, comunas e incluso barrios y familias (Figura 3.8.). Son las personas que organizan y auspician la fiesta: pueden ser nombrados por el sacerdote de la parroquia, por alguna dignidad importante como la dirigencia comunitaria, e

incluso por antiguos sacerdotes, y aceptan dicho cargo de manera voluntaria. Salomón indica que los sacerdotes son “figuras de perfecta piedad, modestia y generosidad” (Salomón 1993, 343) y “se comportan con una abnegación casi monástica” (Salomón 1992, 458).

Aunque generalmente los sacerdotes son marido y mujer, estos se ven apoyados económica y logísticamente por su familia y personas de la comunidad. Entre las responsabilidades de los sacerdotes encontramos que deben alimentar al conjunto de personas que forman parte de la celebración, es decir, músicos, danzantes, familia y acompañantes. Además, pagan el diezmo al sacerdote para realizar una misa en honor a un santo o virgen, y se encargan de castillos de luces y de todos los gastos que se generan durante los tres días de fiesta.



Fotografía 3.8 Sacerdotes de la misa del Niño en La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

3.2.9. Negros o molecañas

Estos personajes representan a los negros de Esmeraldas o, en algunos casos, incluso a comunidades fuera del país, como los negros de Costa Rica. Su característica principal es el uso de máscaras que simulan los rasgos afros. Su vestimenta puede variar dependiendo de la comunidad o de la organización del mismo grupo. Llevan camisas blancas o de diversos colores, pantalones cortos, sombreros de paja y pañuelos rojos en el cuello (Fotografía 3.9.). Portan cantimploras de cuero con licor de caña para brindar a los danzantes y asistentes; también suelen llevar machetes o armas de juguete como pistolas, y muñecos de animales selváticos.



Fotografía 3.9 Negros o molecañas: a) Negro de Cotocollao, b) Negro de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

3.2.10. Payasos

Son personajes que siempre encontramos en las fiestas populares y desfiles, generalmente visten trajes de telas coloridas y llevan un chorizo de tela también para molestar o reprender a los asistentes (Fotografía 3.10.).



Fotografía 3.10 Payasos de Cotacollao. Fuente: Trabajo de campo

3.2.11. Capariches

Los capariches también son de los personajes que comúnmente encontramos en las fiestas populares; ellos representan a los barrenderos de la ciudad. Suelen vestir camisa y pantalón blancos y un poncho corto de color rojo, llevan a su espalda una especie de jaula con gallinas y en la mano una escoba (Fotografía 3.11.).



Fotografía 3.11 Capariches de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3. Ritual de la yumbada

El ritual de la yumbada se desarrolla en los cuatro ámbitos espaciales definidos para esta investigación: el individual o corporal, el familiar, el comunitario y el territorial. Cada uno de los momentos de la celebración conecta a los actores con los espacios materiales y también con los simbólicos de la comunidad.

3.3.1. Simbolismo del ritual de la yumbada

El ritual en la mayoría de los casos dura tres días de baile, sin contar los ensayos que hace el grupo de danzantes antes de la celebración. Sin embargo, debido a una serie de problemáticas que van desde las represiones religiosas por tratar de erradicar las expresiones culturales tradicionales, hasta la constante falta de interés de las nuevas generaciones por mantener dichas costumbres, en algunas yumbadas ya no se realiza el ritual completo, por lo que hay momentos del ritual que en algunos lugares ya no se realizan, como por ejemplo la recogida de los danzantes o su despedida. Incluso tanto asistentes como danzantes aseguran que las fiestas “ya no son como eran antes”, ya sea por el tiempo de duración o por la dificultad para conseguir a los danzantes o músicos, e incluso por la inversión económica que implica en la actualidad el desarrollo de una fiesta comunitaria.

Para describir el ritual he decidido apegarme a la versión más amplia del mismo, que abarca los tres días de celebración. Sin embargo, es necesario indicar que esta sería una forma de estandarización de los momentos que se viven en el ritual, y que, al igual que ocurre con los personajes, estos momentos pueden variar de acuerdo con cada territorio, las cuales se abordarán en el último apartado de este capítulo.

3.3.2. Momentos del ritual

3.3.2.1. Recogida o recogimiento de los danzantes

El primer espacio del yumbo es consigo mismo, dejar de ser un “ser humano” y volverse un cerro, adoptar su personalidad y la apariencia de un hombre de la selva. Este momento se da en la intimidad del hogar en otros casos, como parte de la preparación para el ritual, los yumbos visitan su cerro para pedirle permiso de asumir su papel, y ser su digno hijo. Los danzantes, deben exponer el cerro por el cual ha sido llamado y su aceptación o permiso se realiza en colectivo; las montañas más grandes o de mayor poder pertenecen a los yumbos mayores y con más años de danza, mientras que los cerros más pequeños son para los jóvenes que empiezan sus primeros años en la yumbada.

La familia se convierte en un soporte de esta tradición, ellos ayudan en la preparación la indumentaria de los yumbos que pertenecen a su familia, con los arreglos de la casa y la preparación de la comida y bebida, como parte de la bienvenida a quienes formarán parte de ese círculo cercano en la celebración del ritual, con los yumbos y el *mamaco*.

La primera noche del ritual, el o la cabecilla de los yumbos se encarga de recoger a cada miembro de la yumbada en sus casas. Los primeros en salir suelen ser los cabecillas o gobernadores, acompañados del *mamaco*; los monos (Cotocollao y San Isidro) ayudan a vestir a los danzantes yumbos que van ingresando al grupo. En cada hogar, este momento se vuelve una fiesta: los dueños de casa esperan a las visitas con comida y bebida, mientras que los danzantes llegan y se despiden con música y baile. Los danzantes reciben la bendición del *mamaco* y del cabecilla para empezar la jornada de celebración (Fotografía 3.12.). Frank Salomón describe: “recoge primero el *mamaco*, y, luego, el trueno de la madre montaña llama a los huahuas para que se despierten y se vistan” (1993, 350).

La jornada de recogimiento inicia en las primeras horas de la noche y debe terminar al amanecer, antes de las 6:00 am. El tiempo en cada hogar depende del número de yumbos que formen parte de la yumbada, y el orden de recogida depende de los rangos y posición del yumbo en la yumbada, mas no de la ubicación de la vivienda de los danzantes. Generalmente estos rangos no tienen una relación con la organización social comunitaria o barrial, sin embargo, lo que si sucede en estos espacios es que, las familias de danzantes suelen participar como otros personajes en otras fiestas tradicionales de la comunidad o también participan activamente de las actividades de su sector.



Fotografía 3.12 Recogida de la Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.2. Albazo

El segundo día de la celebración llega con el grupo de yumbos completo, acompañados del *mamaco* y los monos. A las 6:00 am los yumbos se toman la plaza y reciben el amanecer (albazo) con danzas, silbidos, tonos y banda de pueblo (Fotografía 3.13.). Se sigue con la visita de los yumbos a los priostes, bailando en honor a ellos y al santo o divinidad al que estén encomendados.

Los yumbos se ubican en el patio y saludan a los priostes, quienes están acompañados de vecinos y familia que ayudan en el desarrollo de la celebración. Los anfitriones de la fiesta sirven comida y bebida a los danzantes, músicos y demás invitados a la celebración. Este es el primer momento en donde lo familiar tiene contacto con lo comunitario, con el primer espacio del entorno comunitario: los hogares de los vecinos de la comunidad y la plaza.



Fotografía 3.13 Albazo de la Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.3 Procesión y desfile

Las fiestas populares, y en especial las fiestas religiosas, suelen tener un momento de procesión por las calles de la comunidad o barrio, donde se unen los personajes devotos de la religión y los personajes paganos (Fotografía 3.14.). La imagen del santo o virgen a quien se realiza la misa en agradecimiento por los favores concedidos suele encabezar la procesión.



Fotografía 3.14 Procesión de la Yumbada de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.4. Misa

Como se ha mencionado anteriormente, muchas de las fiestas tradicionales o de origen indígena suelen estar asociadas a fiestas religiosas, como el Inti Raymi lo es con el Corpus Christi, o los solsticios y equinoccios con las fiestas de San Francisco, San Juan y la Navidad. De tal forma que las fiestas tradicionales suelen realizarse en honor a un santo patrono o virgen, y la yumbada no es la excepción.

El segundo día “es el clímax del ciclo desde un punto de vista católico, y también la parte más abierta a la vista del público” (Salomón 1993, 354). Suele ser precedida por el desfile y generalmente en este momento los personajes “paganos” o de origen indígena no participan: ellos deben esperar fuera de la iglesia, mientras los personajes católicos o religiosos si participan de ella.

Los yumbos, monos, músicos, archidonas, capariches, payasos y negros, entre otros, durante la misa suelen tomarse espacios de descanso o de alimentación. Una vez que esta culmina, retoman el baile.

3.3.2.5. Fiesta comunitaria (Noche de juegos pirotécnicos)

Llegada la noche del segundo día, la plaza vuelve a ser el escenario de encuentro de la comunidad a través de la fiesta, con la presencia de todos los danzantes y la banda de pueblo. En esta noche se prenden los castillos e incluso puede haber vacas locas.

3.3.2.6. Pambamesa (compartir los alimentos)

Es un espacio en el cual los danzantes reúnen los alimentos que traen sus esposas o familiares y los colocan en un gran mantel blanco (Fotografía 3.15.). La idea de este espacio es el de compartir los alimentos entre los participantes. hay jerarquías, un orden específico en el cual pueden acceder a los alimentos: el *mamaco* y los yumbos son los primeros, seguidos de los monos, y finalmente las familias de los danzantes e invitados.

Una vez que los yumbos se han alimentado, estos se reúnen para coleccionar el dinero destinado al pago del pingullero por el acompañamiento al grupo.



Fotografía 3.15 Pambamesa de la Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.7. Regalo a los priostes y mamaco

Llamados en algunos sectores como *charoles*, son regalos que cada yumbo y su familia otorga a los priostes de la fiesta. En el caso de Cotocollao, aún se realiza. Cada yumbo se encarga de traer los regalos que describe Salomón:

Cada ofrecimiento consiste en dos partes. La parte masculina comprende una gran cuenca llena de bocados preciados que incluyen, por lo menos, dos botellas de licor fino, un pan enorme (...). La parte femenina consiste en cacerolas, platos u otros tiestos durables para preparar comida, envueltos en papel celofán” (Salomón 1993, 358).

En el mismo orden que han participado en la yumbada, con una danza, los yumbos pasan en parejas a entregar y hacer bailar a los priostes. A cambio de los regalos, los priostes otorgan la bendición a los danzantes. En otros casos, como en San Isidro del Inca, corresponde a la entrega de la limosna al cura párroco (Fotografía 3.16).



Fotografía 3.16 Limosna de la Yumbada de San Isidro del Inca. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.8. Matanza o *yumbo huañuchiy*

Como indica Salomón “...(La) Matanza del Yumbo, pertenece a una familia casi pan-andina de bailes con disfrazados de naturales de la selva” (1992, 458). Es el principal elemento del ritual de la yumbada, y tiene varias interpretaciones del simbolismo ritual.

En una primera versión, “La matanza es la simulación de un verdadero asesinato” (Moreno 1972, 221) en el cual un indígena de una tribu extraña pretende adueñarse del tesoro, una bola de oro, que conserva Atahualpa como herencia de sus ancestros. De esta forma el asesino busca alcanzar la confianza de Atahualpa, pero para conseguir su cometido debe asesinarlo. Este significado simbólico suele ser el menos difundido entre las yumbadas, a excepción de los Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto.

En la segunda versión, que se cuenta en la Yumbada de La Magdalena, la matanza es el resultado de una traición de una yumba a su marido. Al conocer del intento de traición, éste último va en busca del yumbo que lo ha engañado y lo persigue hasta matarle.

...los muertos se presentan a los sacerdotes, eso representa que estamos entregando las cabezas de los dos a los papas de la yumba o sea eso representa la matanza y que entregamos o sea las dos cabezas que por traicioneros se les ha matado o sea eso es (Simbaña 2018, 133).

Finalmente, la tercera versión indica que durante una batalla de shamanes, uno de ellos toma la forma de *sacha cuchi* o saño (la víctima) y el cazador debe perseguirlo entre los tambos del monte y atraparlo mediante la adivinación y posteriormente asesinarlo (Salomón 1992, 1993).

Una vez que termina la misa o la pambamesa, los danzantes vuelven a su ritual, bailando al ritmo del tambor y el pingullo. El inicio de la matanza, al yumbo, Atahualpa o al saño, se anuncia mediante el *tono* de la matanza que interpreta el *mamaco*. Independientemente del significado simbólico de la matanza, que suele variar entre las yumbadas, la estructura de la danza de este momento suele ser la misma.

Primero es necesario abrir espacio en la plaza, separar a los espectadores de los danzantes, y los monos en unos casos y en otros el aya huma, son los encargados de hacerlo. Cada yumbo toma su *tambo* o puesto en la yumbada y se colocan en parejas. Los yumbos que han sido elegidos para representar al “cazador” y la “víctima” empiezan por tomar sus papeles: “el combate mágico entre shamanes, por lo tanto, toma la forma de una caza de monte” (Salomón 1992, 464). Los yumbos que se encuentran en sus tambos mueven sus lanzas para ayudar a que la víctima (saíno, yumbo o Atahualpa) escape de la lanza del cazador que lo busca imparablemente entre cada tambo.

Las energías aumentan conforme el cazador se acerca a la víctima, el *mamaco* acompaña este proceso con el tono de la matanza que cada vez se vuelve más fuerte y anímico. Cada vez que el cazador se encuentra cerca de su víctima, los monos o los mismos yumbos toman un sorbo de trago o puntas y lo escupen a su compañero. Algunos quieren despistar al cazador, otros que la víctima no escape; así mismo estos dos tratan de confundir a sus adversarios (Fotografía 3.17.). Salomón indica que la persecución del cazador se basa en la adivinación, el yumbo o shamán

Escupe el licor, que el llamado ayahuasca, bejuco del alma, o jayac huasca bejuco amargo, o yana yacu, agua negra (...). De esta manera podrá decir, de acuerdo al lado que el viento empuje, hacia dónde se ha ido su enemigo. Como un shamán shuar, se dice, el matador puede interpretar el viento, los olores, el movimiento de las ramas y el ruido de los insectos, para decidir dónde cazar en el monte imaginario (Salomón 1993, 363).



Fotografía 3.17 Persecución del yumbo cazador al sachu cuchi, Yumbada de Pomasqui. Fuente: Trabajo de campo

Finalmente, después de una larga lucha, el cazador atrapa a la víctima y este cae muerto por una puñalada. El cazador, por otro lado, escapa, corre a través de los danzantes y asistentes al ritual, se esconde mientras sus hermanos yumbos salen en su búsqueda, para que reviva al saíno o lo encuentren y maten (Fotografía 3.18.).



Fotografía 3.18 Yumbo (víctima) atrapado por el cazador, Yumbada de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

Mientras tanto, los monos cubren el cuerpo con una sábana blanca y evitan que los visitantes se acerquen a él; además, amarran una protuberancia en la sábana (Fotografía 3.19.):

... este animal contiene en su ombligo dorsal una esencia de corrupción: son muy buena comida; pero es menester quitarles luego aquel redondo que tienen en el ombligo del espinazo, porque de otra suerte dentro de un día se corrompen (Salomón 1993, 364).

... es necesario que el cazador quite el "ombligo" dorsal enseguida, o si no se pudre la carne del saíno al cabo de un día (Salomón 1992, 468).

En el ritual,

... se cree que el yumbo saíno, durante el tiempo que yace tendido y "muerto" con la glándula intacta, está en peligro mortal. Si sus hermanos no le quitan el "ombligo" en quince o veinte minutos, su "muerte" dramática se transformará en muerte verídica e irremediable (Salomón 1992, 468).



Fotografía 3.19 Yumbo asesinado, Yumbada de San Isidro del Inca. Fuente: Trabajo de campo

Es así que los yumbos se apresuran en encontrar al cazador y lo regresan para que reviva a su hermano. El proceso de sanación se da mediante una limpia con plantas medicinales que los demás yumbos han preparado, y el soplo de puntas sobre el cuerpo. Como esto no da resultado, el yumbo cazador toma su lanza y realiza un movimiento en el cual arroja la lanza hacia los cuatro puntos cardinales por encima del cuerpo (Fotografía 3.20).

Una vez realizado esto, los demás yumbos cruzan sus lanzas por debajo del cuerpo del yumbo que ha revivido a manera de camilla y lo ayudan a ponerse de pie o lo llevan frente al sacerdote. El yumbo ha vuelto a la vida y sus hermanos celebran su regreso; la víctima y el cazador se reconcilian mediante la toma de licor.



Fotografía 3.20 Yumbo cazador soplando trago para revivir a su víctima, Yumbada de Cotacollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.9 Juegos del *curiingue*⁸

Para finalizar, los yumbos realizan una serie de bailes o juegos con los cuales, todo el conflicto generado al momento de la matanza se revierte en fraternidad y alegría. Uno de estos juegos es el del *curiingue*. El *mamaco* toca el tono específico de este momento y los monos preparan pilches con chicha: los yumbos deben alcanzar el recipiente que se encuentra en el suelo y tomar todo su contenido sin usar las manos. Cuando el primer yumbo logra cumplir con esta prueba el juego termina y empieza la despedida de la fiesta (Fotografía 3.21.).

⁸ Curingue (*Phalcoboenus carunculatus*), es un ave que se encuentra en la región andina del Ecuador. Forma parte del panteón andino.



Fotografía 3.21 Juego del curiquinge, Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.3.2.10. Despedida

Para terminar el ritual, los yumbos ofrecen un canto de coplas: el agradecimiento es a los sacerdotes y a quienes han hecho posible la fiesta. También se agradece al *mamaco* por el acompañamiento y guía con su música. El espacio puede ser la plaza o el hogar de los sacerdotes. Este acto no se realiza sin la presencia de estos últimos: los yumbos realizan una reverencia a los sacerdotes a través del baile y del canto (Fotografía 3.22.).

Al mismo tiempo los anfitriones reparten comida y bebida a los familiares, músicos y danzantes, en orden de jerarquía. La fiesta continúa durante la noche al ritmo de la banda de pueblo, y con los invitados. Los últimos en retirarse son los yumbos y con esto culmina la celebración.



Fotografía 3.22 Despedida, Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.4. Especificidades locales de las yumbadas de Quito

Si bien en los apartados anteriores, se hizo un intento por presentar un esquema general del ritual de la yumbada en base a sus semejanzas, tanto en sus momentos de celebración como en los personajes que participan, lo cierto es que también debido a la distribución de estas yumbadas a lo largo de la ciudad de Quito y al proceso histórico que han vivido dichos grupos, podemos encontrar particularidades en cada localidad, que pueden ir desde las fechas de celebración, hasta la forma de celebrarlo, pasando por las modificaciones en su vestimenta también. Es así que, en este último apartado realizamos una revisión de esas especificidades locales que presentan cada grupo de yumbos.

3.4.1. Yumbada de La Magdalena

Los yumbos de La Magdalena están presentes únicamente durante la Navidad, acompañando a la misa del Niño. Su función es la de “danzar y proteger al Niño Jesús durante la fiesta” (Chamorro 2011, 61). Si bien no se conoce con exactitud el comienzo de esta tradición, los danzantes cuentan que su participación viene de herencia de sus familiares, tíos, padres y abuelos, que ya no

están y que ellos aprendieron igual (Yumbada de La Magdalena en conversación con la autora, diciembre 2017).

Esta es una celebración que se encuentra estrechamente relacionada con la religión católica, de tal forma que no sólo encontramos la presencia de los yumbos como danzantes, también participan personajes que pertenecen a los conocidos Pases del Niño. Entre ellos se cuentan el *ángel*, una niña que monta a caballo y recita loas al Niño Jesús; los Reyes magos que llevan regalos al Niñito; pastores, la Virgen María y José. Los fieles católicos que acompañan a los sacerdotes también participan y tienen su función específica: los bracerantes llevan el sahumerio y las alumbrantas llevan grandes y coloridas velas.

En la yumbada podemos identificar yumbos (*lluchu yumbos*), cuya vestimenta consiste en camisa y pantalón blanco; pueden tener un pequeño poncho blanco adornado con cintas de diversos colores o dos pañuelos que cruzan su pecho. Las yumbas visten blusa blanca y anacos de diversos colores, llevan *ashangas* y bebés yumbo de muñeco. Ambos tienen pelucas largas, llevan sus coronas de plumas y las lanzas de chonta (Fotografía 3.23).



Fotografía 3.23 Yumbada de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

Además de los yumbos, también encontramos la presencia de otros personajes, como el aya huma, los negros o molecañas, militares que llevan amarrados a los monos, policías y payasos. Sin embargo, el otro grupo que es igual de numeroso que los yumbos, son los archidonas (Fotografía 3.24.), que como ya se mencionó, también representan a otro grupo étnico proveniente de la selva. De esta manera, se podría considerar a esta yumbada como la más grande de Quito, llegando a tener un aproximado de 50 yumbos, entre niños, jóvenes y adultos, y un número igual de archidonas.



Fotografía 3.24 Grupo de archidonas de La Magdalena. Fuente: Trabajo de campo

En general, en las yumbadas que hemos visitado, y La Magdalena no es la excepción, se reconoce que “antes” la fiesta duraba varios días y hasta semanas, pero que, en la actualidad, los días de fiesta se han reducido en algunos casos a tres días e incluso a un día. De forma frecuente, los costos a los que el prioste debe hacer frente durante la fiesta – en comida, bebida y música – en la actualidad son demasiados altos para mantener las jornadas de fiesta que se realizaban antes.

Como Simbaña menciona, “la yumbada inicia alrededor del mes de junio, en el proceso donde los sacerdotes de la imagen del Niño Jesús son visitados por varias familias de la parroquia Magdalena y Chilibulo” (2011, 72). Después de esto, los danzantes se citarán para realizar repastos dos días antes de Navidad.

El primer día, el 24 de diciembre, consiste en la procesión y toma de la plaza, e inicia con el saludo al Niño Jesús. Los danzantes, sacerdotes y demás fieles recorren las calles del Sur de Quito desde el Parque Stone en Los Dos Puentes hasta llegar a la Plaza de La Magdalena. La procesión hace varias paradas antes de llegar a su destino, para realizar oraciones o saludos al Niño Jesús y bailar. Una vez que llegan a la iglesia, los yumbos forman una especie de calle de honor por la cual van pasando los diferentes grupos de personajes que hemos mencionado. Los fieles entran a la iglesia para llevar a cabo la misa del Niño Jesús, mientras que los personajes no católicos permanecen fuera del lugar.

El 25 de diciembre, los danzantes y acompañantes parten de la casa del sacerdote hacia la plaza de La Magdalena, donde se realiza otra misa al Niño Jesús y posterior a eso, todos se trasladan, en esta ocasión (Navidad 2017) por falta de autorización del Municipio, al patio trasero de la Iglesia de La Magdalena, para continuar con la celebración. En este espacio bastante reducido se concentran los actores de las fiestas, así como espectadores del barrio.

Los yumbos y archidonas ocupan casi la totalidad del patio, pero siempre divididos en los dos grupos, y realizan el ritual de la matanza de forma simultánea; cada grupo tiene su cazador y su víctima. Una vez que el cazador regresa para revivir a su hermano, este es llevado frente a los sacerdotes, quienes también soplan trago y pasan las yerbas medicinales para regresarlos a la vida. Los archidonas llegan y se despiden cantando coplas, y los yumbos al ritmo del tambor y el pingullo.

3.4.2. Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto

Los Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto en tiempos de hacienda participaban en la toma de la plaza en Conocoto o Amaguaña, por orden del patrón. Danzantes de San Lorenzo, San Miguel y Armenia, pertenecientes al Valle de los Chillos, llegaban a la plaza frente a la iglesia

para hacer la toma, aunque no todos los grupos de danzantes eran yumbos, sino también grupos de rucus y lo que ellos denominan *yumbada*.

Para el sector del Valle de los Chillos existe otro grupo de danzantes que es la *yumbada*, pero que representan al pueblo de las haciendas y no son semejantes a los hombres de la selva (Fotografía 3.25.). Por esto es necesario aclarar que ellos se llaman *Yumbos blancos* para referirse justamente al verdadero hombre de la selva que transitaba por estos lugares y por lo tanto las yumbadas es el pueblo disfrazado. En este sentido los Yumbos blancos reconocen como *yumbos* a los danzantes que describimos en esta tesis. Pero debido a que el uso del término *yumbada* se ha generalizado en Quito para designar al grupo de yumbos, lo seguiremos manteniendo de esta forma a lo largo de la tesis.



Fotografía 3.25 Yumbada sector de Amaguaña. Fuente: Trabajo de campo

Retomando la descripción, la toma de la plaza consistía en que el grupo de danzantes más fuertes debía estar en primer lugar, en una especie de competencia. de esta forma el patrón solía premiar

a los danzantes de su hacienda si llegaban a ocupar este lugar regalándoles un toro para que sea faenado y que se sirviesen los yumbos danzantes con toda la familia.

En este espacio se medía la bravura de los danzantes. Los yumbos cuentan que debido a que portan la lanza de chonta como arma y eran los más bravos, siempre ocupaban el primer lugar, y si algún grupo llegaba antes, ellos “armaban la guerra con tal de desalojarles y que los yumbos blancos siempre estecen en el centro de la plaza” (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018). Sin embargo, el baile y la música también importaban para llegar al primer lugar: los mejores pasos en la yumbada y el *tejido de la chonta* eran primordiales.

Los Yumbos blancos son los únicos que quedan en el Valle de los Chilllos, pero comentan que también existieron en la hacienda de Chillo-jijón en Amaguaña, los cuales pedían refuerzo a los yumbos de San Francisco de Conocoto para la toma de la plaza en sus fiestas.

El ritual de los Yumbos blancos ha tenido ciertas modificaciones: por ejemplo, los danzantes comentan que antes del ritual los mayores solían tener fe a unos árboles grandes y ellos los abrazaban para llenarse de energía. Al ser la tercera generación de danzantes, y con las consecuencias de las reformas agrarias, el fraccionamiento de las haciendas y la urbanización de San Francisco, muchas de los detalles del ritual fueron modificándose y adaptándose a las nuevas realidades de sus participantes.

Los Yumbos blancos actualmente participan en el Corpus Christi o Inti Raymi en Amaguaña durante el mes de junio, la cual sigue siendo su principal celebración. A este lugar bajan diferentes agrupaciones de danzantes para la toma de la plaza. Sin embargo, la ocupación no es violenta, pero si eufórica en el encuentro de las diversas comunas ancestrales que participan. En esta celebración se da un espacio de 30 a 35 minutos para que cada grupo realice su “presentación”.

Tomando en cuenta que en los últimos años, con los procesos de patrimonialización de las expresiones culturales y las injerencias de los gobiernos autónomos o administraciones zonales

del Municipio de Quito, muchos de los eventos, incluyendo las fiestas tradicionales han sido reemplazadas por festivales con escenarios o desfiles que convocan a distintos grupos de danza folklórica, bandas de guerra y carros alegóricos, entre otros, las dinámicas del ritual y de la organización del grupo cambian.

Los Yumbos blancos también participan en los desfiles de parroquialización de Conotoco, pero en estos espacios, donde los tiempos de participación de cada grupo son escasos, no se puede apreciar por ejemplo la *matanza del yumbo*: el espacio se limita a los saludos a las dignidades políticas de la parroquia. En la actualidad la parroquia de Amaguaña es la única que celebra el Corpus Christi, y ellos participan en este espacio desde hace diez años.

A diferencia de algunas de las yumbadas, la estructura del ritual en este sector varía. Los danzantes ubican sus momentos como coreografías. La principal es la representación de la matanza; el simbolismo de este momento corresponde al de la muerte de Atahualpa. También realizan la declamación del poema "Pachacamac – Boletín y elegía de las mitas" de César Dávila Andrade. Durante el desfile o procesión para llegar a la toma de la plaza y al momento en que ingresan, los danzantes realizan el cruce de lanzas, o la elaboración de la choza con las lanzas de chonta. Por otro lado, no realizan la recogida de los yumbos, sino que tienen un lugar de concentración con el *mamaco* y se dirigen bailando hacia su destino.

Esta yumbada cuenta con 16 a 18 danzantes, les acompañan de 1 a 3 *rucus* y 2 Aya huma. Los Yumbos blancos se diferencian de los otros grupos por su vestimenta. en primer lugar, los yumbos visten camisa y pantalón blancos, y llevan pañuelos de color amarillo, azul y rojo y alpargatas. Los accesorios son lanzas de chonta y coronas de plumas, pero de estas últimas cuelgan monedas antiguas, cascabeles que ayudan a marcar el ritmo del tambor (Fotografía 3.26.). No hay *yumbos mate*, ni *yumbas*, pero los danzantes indican que:

Teníamos un personaje que hacía de yumba. Pero lamentablemente se nos fue, era la madre de todos los yumbos, siempre bailaba amarcado un hijito un yumbito que no era de a deveras, era un chichobelo disfrazado, y no hay otra persona que pueda reemplazarlo que sea entusiasta, para cubrir ese puesto (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018).



Fotografía 3.26 Yumbos blancos de San Francisco de Conocoto. Fuente: Trabajo de campo

En la matanza, una vez que el cazador ha matado a su víctima, el aya huma es quien persigue al criminal junto a algunos yumbos. Una vez que lo capturan, ellos le piden que lo devuelva a la vida, por lo tanto, él “tiene que hacer sus modos” para revivirlo con la limpia de hierbas medicinales. También tiene que invocar a los cerros, para que le den el poder de resucitar al yumbo. Una vez que regresa a la vida y los yumbos hacen una tarima con lanzas, el yumbo se sube y expone lo que ha presenciado en el trayecto de su muerte. Para finalizar, los yumbos realizan una danza de despedida a todo el público.

3.4.3. Yumbada de la Tola Chica

El ritual consiste en una caminata desde la comuna hacia la cima del cerro Ilaló, donde participan los fieles católicos, dignidades comunales y danzantes de las comunas Tola Chica Comuna Central y la Comuna Leopoldo Chávez. La caminata se realiza con la presencia de las imágenes de San Francisco y del Señor de los Milagros, que son colocadas junto a la Huila.⁹ Es así que la celebración se denomina Rogativa a la Huila del Señor.

⁹ Huila es un árbol milenario, también conocido como Arrayán, que se encuentra en la cima del Ilaló. Es un árbol muypreciado, “cuya importancia trasciende a nivel de lo divino” (Naranjo 2007).

La forma en la que se realiza esta celebración rememora los encuentros entre comunas que se realizaban en la antigüedad. En este caso, las procesiones de cada comuna finalizan con la confluencia de todos los participantes en la cima del cerro Ilaló. Los danzantes, los yumbos, acompañan la caminata con música, baile y canto; danzan durante la procesión, así como lo hacen junto a la Huila y a sus santos (Fotografía 3.27.).

Esta tradición, según comentan los entrevistados, estuvo a punto de desaparecer. Las razones son generalizadas en muchos de los espacios que visitamos: la discriminación hacia las expresiones culturales de origen indígena y en especial hacia quienes participan en ellas, comprometieron muchas veces la consecución de este ritual.

... ya no querían bailar, porque tanta gente decía... disculpando... estos indios... me he de ir a denunciar en Quito al consejo, al municipio donde político. Estos indios bailan, no habiendo que hacer... solo para tragar. No es vago, sabiendo pensar... es dejado de nuestros abuelos (Yumbada de la Tola Chica en conversación con la autora, septiembre 2015).

Sin embargo, esta expresión cultural se encuentra activa en la actualidad, debido también a la organización de las comunas, que se fortaleció a partir de su separación durante la apertura de la Ruta Viva.¹⁰

El ritual de la Yumbada en la Tola Chica también difiere, en varios aspectos, de las demás yumbadas. En primer lugar, los yumbos “salen” en el mes de octubre, durante las fiestas del Kolla Raymi; al igual que la mayoría de celebraciones de origen indígena, esta fiesta se encuentra asociada a la de San Francisco en el sector del valle de Tumbaco.

A manera de altar se colocan flores y velas delante de San Francisco, el Señor de los Milagros y la Huila. Las peticiones que se realizan, a más de las personales a través de la misa y el baile, también es con el fin de llamar a la lluvia y que haya fertilidad en la siembra y abundancia en la cosecha de los alimentos.

¹⁰ La llamada Ruta Viva es una carretera que conecta a Quito con el nuevo aeropuerto Mariscal Sucre en Tababela y que cruza por la Comuna Tola Chica, dividiéndola en varias comunas pequeñas y modificando su organización social.

Como lo describen los entrevistados, antes la procesión de San Francisco también se hacía en el camino hacia el Ilaló, que era cubierto de chilca y cabuyo, pero se festejaban las vísperas con juegos pirotécnicos en castillos de carrizo. El músico tocaba el pijuano y los yumbos bailaban y cantaban en kichwa.



Fotografía 3.27 Yumbada de La Tola Chica. Fuente: Trabajo de campo

3.4.4. Yumbada de San Antonio de Pichincha

La yumbada de San Antonio de Pichincha en Mitad del Mundo se conoce también como Yumbos de Rumicucho y suelen estar presentes en las fiestas del Señor Árbol, de la Virgen del Tránsito y de San Antonio.

A esta yumbada pertenecen cerca de 10 danzantes, de los cuales 8 sobrepasan los 60 años; participa un niño y una mujer joven. Al igual que la yumbada de la Tola Chica, esta es una de las agrupaciones más pequeñas y en donde se pudo evidenciar una pérdida en el conocimiento de esta tradición. Es así que los danzantes afirman que “...como sería antes la yumbada, los

antepasados no nos han contado, no han dejado explicando qué es...” (Yumbada de San Antonio de Pichincha en conversación con la autora, junio 2018).

A pesar de esto, los yumbos de Rumicucho siguen haciendo acto de presencia en las diferentes celebraciones que hemos mencionado, pero dentro de las fiestas populares, su participación suele centrarse en los desfiles dentro de San Antonio. Se los puede apreciar, danzando y silbando al ritmo del *mamaco* o de la banda de pueblo, pero acceder al ritual de la matanza suele ser casi imposible ya que, como ellos mencionan, solo uno de los miembros aprendió la *matanza* y otro recién aprendió, por lo que solo lo hacen cuando “hay pedido”, es decir, si los priostes de alguna de las celebraciones lo piden; caso contrario, ellos participan con el baile (Yumbada de San Antonio de Pichincha en conversación con la autora, junio 2018).

La vestimenta de los yumbos de San Antonio es parecida a la de los Yumbos blancos. Solo hay yumbos machos (*lluchu yumbos*) que visten pantalón y camisa blancos; sobre esta portan ponchos hasta la cintura, también blancos con rayas grises casi imperceptibles, e incrustadas cintas de diversos colores. Llevan dos pañuelos que cruzan su poncho y los colores predominantes suelen ser el rojo, azul, verde y amarillo. La corona de plumas y las lanzas de chonta con cintas de colores, como en toda yumbada, son infaltables (Fotografía 3.28.).

Durante las fiestas de San Antonio, cuando se realizó la visita, no hubo la presencia de otro personaje de los que hemos mencionado que los acompañen. Sin embargo, en fiestas más privadas, donde la presencia y organización del barrio junto con los priostes es la principal, se pueden encontrar payasos, *aya huma*, y policías, entre otros.



Fotografía 3.28 Yumbada de San Antonio de Pichincha. Fuente: Trabajo de campo

3.4.5. Yumbada de Pomasqui

La yumbada de Pomasqui se lleva a cabo durante las fiestas del Inti Raymi y las fiestas de Nuestro Señor del Árbol, que en este sector se realiza en el mes de julio, semejante a las fiestas de San Pedro de otros lugares de la región andina del Ecuador.

La vestimenta de los yumbos de Pomasqui se caracteriza por la camisa y el pantalón blancos. Llevan ponchos pequeños blancos con rayas grises casi imperceptibles (al igual que los yumbos de San Antonio de Pichincha), y usan pañuelos coloridos que cubren la cabeza y cuello. Asimismo, portan la corona de plumas de aves y la lanza de chonta adornada con cintas de colores. El grupo de la yumbada está conformado por aproximadamente 8 yumbos, 10 monos, 8 santos padre y el *mamaco* (Fotografía 3.29.).

El ritual de la yumbada hace referencia a la matanza del *sacha cuchi* o saíno, papel que en este sector es asumido por uno de los monos pequeños (niño) que acompañan a los yumbos. Los personajes santo padre y los monos son quienes ayudan al saíno a escapar de la lanza del yumbo

cazador. Durante toda la celebración, los yumbos buscan espacios en los cuales cantan coplas o realizan el soplo de mano.



Fotografía 3.29 Yumbada de Pomasqui. Fuente: Trabajo de campo

3.4.6. Yumbada de San Isidro del Inca

La yumbada de San Isidro del Inca suele estar presente durante las fiestas del Inti Raymi, pero su fiesta principal se celebra en honor a la Virgen de las Mercedes, en los meses de junio y septiembre respectivamente.

Con respecto al origen y evolución de la yumbada, los danzantes indican que el grupo perdió algunos de sus participantes debido a diferentes causas, como la migración al exterior e incluso por situaciones políticas o sociales dentro del país y del barrio. La yumbada se comenzó hace 40 años, cuando aún no existía la iglesia de San Isidro, y con la entrega de la limosna lograron construirla: “en esa temporada que nosotros empezamos a bailar por primera vez, botábamos 5 sures para construir la iglesia, ahora botamos 30 – 40 USD para la Virgen” (Yumbada de San Isidro del Inca en conversación con la autora, junio 2018).

La fiesta ha mantenido su tradición en la que la celebración dura tres días. Inicia con la recogida de los yumbos de casa en casa durante la noche de un día viernes, la cual culmina a las 5 de la mañana del sábado. El segundo día parten con el albazo (amanecer) en la plaza y posteriormente se retiran a la casa del cabecilla para el almuerzo. El domingo, tercer día, se celebra la misa principal, y los yumbos deben estar listos desde la mañana para llegar con la Virgen a la iglesia; este día, además de realizar el ritual de la *matanza* como se ha descrito anteriormente, también se hace la entrega de la limosna al cura de la parroquia, quien recibe el dinero de manos de cada uno de los danzantes.

Para finalizar el ritual de la *matanza*, este grupo realiza el juego del curiquingue hasta que el primer yumbo consiga beber la chicha del pilche que se encuentra en el suelo, y se despiden cantando coplas de despedida a los sacerdotes y espectadores del ritual.

La yumbada de San Isidro del Inca consta de aproximadamente 30 a 40 danzantes, quienes participan de este ritual “hasta que fallecen” (Yumbada de San Isidro del Inca en conversación con la autora, junio 2018) y en la actualidad se está integrando gente joven en el grupo, con el fin de que la tradición pueda continuar (Fotografía 3.30.).

Aquí encontramos la presencia de los tres tipos de yumbo que habíamos descrito en el apartado anterior, el *yumbo*, la *yumba* y el *yumbo mate*, con vestimentas coloridas, ashangas, collarines de conchas y semillas, corona de plumas y las lanzas de chonta. Los monos acompañan fielmente a los yumbos, y durante el tercer día podemos ver la presencia de los capariches en la fiesta e interviniendo en la *matanza* del yumbo.

Esta yumbada, al igual que la de Cotocollao, que describiremos a continuación, tiene más semejanzas entre ellas que con las demás yumbadas que hemos descrito anteriormente. Además, la forma en la que se celebra el ritual en estos sectores ha servido a autores como Frank Salomón como base para esquematizar la yumbada.



Fotografía 3.30 Yumbada de San Isidro del Inca. Fuente: Trabajo de campo

3.4.7. Yumbada de Cotocollao

La celebración principal de la yumbada de Cotocollao se lleva a cabo en el mes de junio, durante las fiestas del Inti Raymi, pero en honor al santo patrono de los yumbos, San Sebastián (Fotografía 3.31). Semejante a la Yumbada de San Isidro del Inca, el ritual es realizado durante tres días, con características similares: el primer día se realiza la recogida de los yumbos hasta llegado el amanecer, el segundo día parte con el baile al albazo y el tercer día se celebra la *matanza* del yumbo.

Una característica especial de esta celebración es la relación que existe con la administración zonal La Delicia del Municipio de Quito. Esto se ve reflejado en la visita que realizan los yumbos a sus instalaciones durante el segundo día, después de realizar la respectiva visita a los priostes y su familia, quienes tienen la imagen de San Sebastián. En los patios de la Administración zonal, se encuentran los yumbos (*lluchu yumbo*, *yumba* y *yumbo mate*), los monos y el *mamaco*, con los servidores públicos, la banda de pueblo, y llegan también los grupos de capariches, negros y payasos, quienes acompañan la celebración hasta el último día. El baile continúa hasta la noche, en donde se quema el castillo (pirotecnia) que ha sido donado por la Administración zonal.

El tercer día, se realiza la misa a San Sebastián, mientras que en la plaza los yumbos preparan la pambamesa para compartir los alimentos, posteriormente se hace el pago al *mamaco* y se entregan los regalos a los sacerdotes de la fiesta. Pasado el mediodía empieza el ritual de la matanza del yumbo, con el cazador y la víctima. Para despedirse de la fiesta comunitaria realizan el juego del curiquingue. Para finalizar, el grupo de danzantes e invitados especiales se retiran a la casa del sacerdote para realizar la despedida y agradecimiento por el esfuerzo para llevar a cabo la fiesta; esto se hace mediante cantos de coplas y música del *mamaco*.

Es necesario mencionar que esta es la única yumbada en la cual el cabecilla es una mujer, por herencia de su padre y con el reconocimiento de la yumbada por el trabajo que realiza en la organización para las festividades (Yumbada de Cotocollao en conversación con la autora, junio 2017) Debido a esto, el grupo, en la actualidad, posee un alto número de mujeres danzantes como yumbos en relación a las otras yumbadas.



Fotografía 3.31 Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

3.5. Conclusiones

En la yumbada, como se mencionó al principio de este capítulo, participan una gran variedad de personajes, los cuales interactúan en diferentes ámbitos territoriales que conforman el ritual. En cada uno de estos ámbitos se pueden evidenciar dos esferas en las relaciones sociales que se sintetizan durante todo el ritual: la simbólica y la “real” o material.

Así en el núcleo de la fiesta encontramos al yumbo como individuo, el cual se relaciona en su grupo más íntimo (familiar) con los otros yumbos como hermanos, con los monos (guardianes), rucus (padres), mamaco (madre), archidonas, entre otros, formando el grupo de la yumbada. La familia “real” de cada danzante también cumple un papel importante en la celebración ya que son quienes ayudan a los yumbos durante el uno o tres días que dura el ritual, la familia se encarga de la apertura del ritual, de recibir a cada miembro de la yumbada en su hogar con comida y bebida.

A nivel comunitario, se suma otro personaje representativo de un grupo social, los priostes, y son quienes conectan a los danzantes tradicionales con la comunidad. También en la fiesta de la plaza, donde se suman los pobladores y visitantes externos, participan los personajes que son típicos de las denominadas “fiestas pueblo”: los payasos, aya huma, capariches, negros, etc.

Así, a lo largo de este capítulo, se hizo una descripción detallada de la estructura simbólica y los componentes del ritual de la yumbada en Quito. De esta manera, pudimos observar que el desarrollo de este ritual responde a las celebraciones tradicionales agrícolas-religiosas durante los equinoccios (San Isidro del Inca y Tola Chica) y los solsticios (Cotocollao, Pomasqui, San Antonio de Pichincha, Conocoto y La Magdalena).

Además, podemos apreciar un alto grado de similitud entre la ubicación del antiguo pueblo yumbo, sus rutas y sitios de influencia comercial, que vimos en el segundo capítulo, con respecto a la distribución de las siete yumbadas, del presente estudio, a lo largo de la ciudad de Quito.

Por otro lado, a pesar del tronco común del ritual de la yumbada que incluye al yumbo como principal personaje y que gira alrededor del asesinato y resucitación de un yumbo, este no es un solo grupo homogéneo de danzantes, sino que, son diversos grupos distribuidos a lo largo de la

ciudad y que poseen características específicas que los distinguen unos de otros. La variedad de representaciones e interpretaciones como resultado de la presencia de ocho grupos de danzantes yumbos en Quito, nos permiten concluir que esta celebración implica una familia de celebraciones e historias que nacen de un mismo origen, la representación del antiguo pueblo yumbo.

De esta forma, se van tejiendo lazos y redes entre los actores de la celebración y el territorio y por lo tanto se generan estas expresiones que permiten la apropiación del espacio, que se desarrollarán en el siguiente capítulo.

Capítulo 4

Territorio: el espacio vivido y apropiado

En el capítulo anterior se dio a conocer los actores que participan en el ritual y las relaciones que se tejen en los círculos más íntimos del ritual – individual, familiar y colectivo – sin embargo, estas interacciones pueden traspasar estas esferas y ampliarse a las administraciones seccionales municipales o nacionales.

Por lo tanto, para cumplir con los objetivos planteados en la presente investigación, este último capítulo tiene como objetivo hacer un acercamiento a las formas de habitar, vivir y apropiarse del territorio que se manifiestan a través de la representación de las marcas territoriales en el ritual y de la construcción de las relaciones sociales en el espacio a partir de la realidad de los participantes de las yumbadas.

De esta forma el capítulo se divide en dos secciones: la primera en la que se analizan las principales marcas territoriales – cerros y fauna – como elementos de la naturaleza que se representan en diversos espacios y momentos del ritual. Y, la segunda parte en la que se describen las relaciones sociales que se construyen al interior y fuera de la yumbada, así como la dinámica que existe entre las distintas yumbadas.

4.1. Marcas territoriales

Son diversas las formas en que el ser humano se relaciona con el territorio y sus elementos. Los denominados lugares de memoria, son espacios donde se dan o se han dado acontecimientos importantes, están cargados de significados y reafirman sentimientos. En estos territorios cotidianos y vividos se fijan una multiplicidad de memorias individuales y colectivas, muchas veces de luchas sociales, culturales o políticas, que generan costumbres con un alto valor simbólico y material, marcando dicho espacio (Jelin y Langland 2003).

En este sentido, durante el proceso de “marcado” de los espacios están presentes los individuos que ligan el pasado con el presente y aquellos que lo ligan con el futuro mediante la transmisión del conocimiento a nuevas generaciones. Junto a esto, debido a las luchas de poder o territoriales,

los espacios materiales se transforman en vehículos para la memoria; por lo tanto, las marcas territoriales buscan traer al presente esas memorias del pasado e incluso recrearlas. Estos vehículos de memoria se dan en espacios de controversia o disputa política o simbólica, entre otros (Jelin y Langland 2003).

Por lo tanto, la primera relación se da al conmemorar los sucesos importantes en el espacio material donde ocurrieron, o incluso al transformar el uso o significado de esas marcas del pasado, cargándolas de sentidos. Aunque por un lado se genera este sentido de territorialidad a partir de la acción en el espacio material, por otro, la territorialidad puede no estar ligada al espacio físico “sino un trayecto, un itinerario, una manera de enunciar y denunciar”, y estos siempre guardan un cierto tipo de relación con los acontecimientos del pasado. De esta forma, los sentidos simbólicos pueden trascender del nivel comunitario y vincular a otros espacios del territorio a través del reconocimiento (Jelin y Langland 2003, 5).

Si bien estas marcas territoriales nos remiten a las memorias individuales y colectivas del pasado, con la acción humana y el paso del tiempo se añaden o construyen formas diferentes de uso, interpretación y acción en estos lugares de memoria.

Aunque anclar la memoria histórica y colectiva a los espacios materiales es una de las tantas formas de relación entre el ser humano y la naturaleza, como se mencionó en el primer capítulo, autores como Descola y otros plantean un modelo diferente de relación o interacción, donde se reconocen las relaciones entre los humanos con los no humanos. Es decir, en varias sociedades las plantas y los animales no se separan de los humanos, ya que están dotados de conciencia (lenguaje, razón, intelecto y código moral) y forman parte de esas mismas sociedades (Descola y Palsson 2001).

En este sentido, los diversos elementos que conforman el paisaje, como los ríos, los lagos, el sol, las montañas y demás, también están dotados de personalidad; la comunidad a la que pertenecen se sujeta a las mismas reglas que los humanos (Descola y Palsson 2001; Descola 2012). Esto es bastante evidente en la cultura andina, a través de los diversos mitos e historias que se dan alrededor de los cerros, sus comportamientos, relaciones, y jerarquías, entre otros. Por lo tanto se

generan otras formas no solo de relacionarse con el entorno o territorio, sino también de significarlo, habitarlo y apropiarse de él (Borja 2012).

Es así que en la celebración del ritual de la yumbada se pueden identificar al menos dos lugares de memoria cuya apropiación es material y simbólica, y algunos elementos del territorio como es la fauna, que nos permiten situarnos en la realidad de los yumbos (danzantes) como seres intercológicos.

Una muestra de esto es que el danzante yumbo nos permite tener una idea de cuáles son esos espacios de memoria a los cuales rememoran y a la vez nos transportan, y que describiremos a continuación. Su vestimenta puede ser considerada el vehículo hacia las distintas regiones del país: de la zona tropical de la Amazonía encontramos la corona de plumas o *llauto*, la lanza de chonta, y la canasta de frutas o *ashanga*; de la región Andina están las blusas bordadas de las yumbas; y de la región Costa encontramos los collarines de concha marina e incluso el poncho de pilches del *yumbo mate*.

Esta diversa procedencia de los componentes del traje demuestra que su origen está íntimamente ligado al uso de los recursos y costumbres del habitante de las selvas tropicales, sea ésta de la Amazonía, de la Montaña Occidental de la Sierra e incluso del sector del Chocó en la Costa (Almeida 1993).

4.1.1. Cerros

En los pueblos andinos, la cordillera de los Andes marca las relaciones entre los humanos y la naturaleza. Estas sobrepasan los vínculos materiales y generan otras que son simbólicas y engloban lo mágico, mítico y festivo. Los cerros, como parte de los elementos del territorio andino, también permiten la construcción de identidad de sus habitantes (Figura 4.1.).

En este sentido, los cerros aun en la actualidad son considerados puntos de referencia geográficos, espacios económicos por el cultivo de alimentos y la producción de ganado, reservorios y proveedores de fuentes de agua, y lugares de origen y desarrollo de alteridades y pueblos, con lo cual se identifican como marcas territoriales (Borja 2012; Gil García 2012).

Figura 4.1. Monte Corazón e Illinissa en los Andes y pueblo de Machachi. En Gaetano Osculati, *Esplorazioni delle regioni equatoriali* [...]



Fuente: Ortiz 2005

Los cerros dentro del pensamiento andino han dado paso a la creación de varios mitos y ritos en torno a sus relaciones. Estas van desde pasiones hasta conflictos y amistades. Sus historias han sido transmitidas de generación en generación a través de la tradición oral y representadas mediante diversas expresiones culturales. Tomando en cuenta la personificación de estos espacios y el principio de reciprocidad en el que se fundamenta la lógica del pensamiento andino, los cerros, al ser divinidades humanizadas, tienen la potestad de mantener las condiciones favorables del entorno para el bienestar de los seres humanos o, en su defecto, castigarlos o reprenderlos (Borja 2012; Gil García 2012).

Esta realidad no es ajena en el Ecuador. Al formar parte de la región andina y estar cruzado por la Cordillera de los Andes, muchos de los pueblos que se asientan cerca de las grandes montañas o nevados les piden permiso o favores mediante la entrega de ofrendas, sacrificios o celebración de ritos y fiestas. Es así que “hacer el bien a la comunidad es hacerse bien uno mismo, criar bien la montaña solo puede traer beneficios” (Borja 2012, 520).

Un ejemplo peculiar de la relación que se generan entre los habitantes de los Andes y los cerros se puede observar en la ciudad de Quito durante las yumbadas. En este caso, y a pesar de las ligeras variaciones sectoriales que se identificaron en el capítulo anterior, los danzantes buscan sacralizar y bendecir la naturaleza.

En este sentido, una vez que los danzantes reciben la bendición de los mayores del hogar, y mientras llega el amanecer, se transforman en diferentes cerros sagrados cercanos a Quito (Figura 4.2.) y a los que forman parte del callejón interandino en el Ecuador, convirtiéndose en poderosos shamanes que tienen la capacidad de matar o sanar y de hablar con las plantas y los animales (Fine 1991; Salomón 1992; Simbaña 2011).

Figura 4.2. Quito. Rafael Salas (atribuido), Ca. 1860, Museo del Banco Central del Ecuador, Quito.



Fuente: Ortiz 2005

Cuando un yumbo era llamado por la montaña, porque “la montaña te llama, uno no va nunca a la montaña” (Yumbada de Cotocollao en conversación con la autora, junio 2017), la tradición consistía en llevar la ofrenda a su cerro o montaña madre para “pedirle permiso, para danzar por ella y ser su digno hijo, su representante en la Tierra” (Yumbada de Cotocollao en conversación

con la autora, junio 2017). Con esto la representación de la yumbada se desarrolla durante los tres días como lo que es: una danza de montañas, de deidades y de dioses.

Sin embargo, no podemos dejar de mencionar los impactos que han tenido estos grupos que se encuentran mayormente ligados a las expresiones y tradiciones culturales como consecuencia de los diferentes procesos sociales, políticos, culturales y hasta económicos que se han dado en la historia. De esta manera, por ejemplo, en el ritual de la yumbada de Cotacollao ya no todos los yumbos acuden al llamado de la montaña de forma física para la entrega de ofrendas, sino, como resultado del sincretismo religioso, se da una especie de interiorización de la fe a través de la devoción al patrono de los yumbos, San Sebastián.

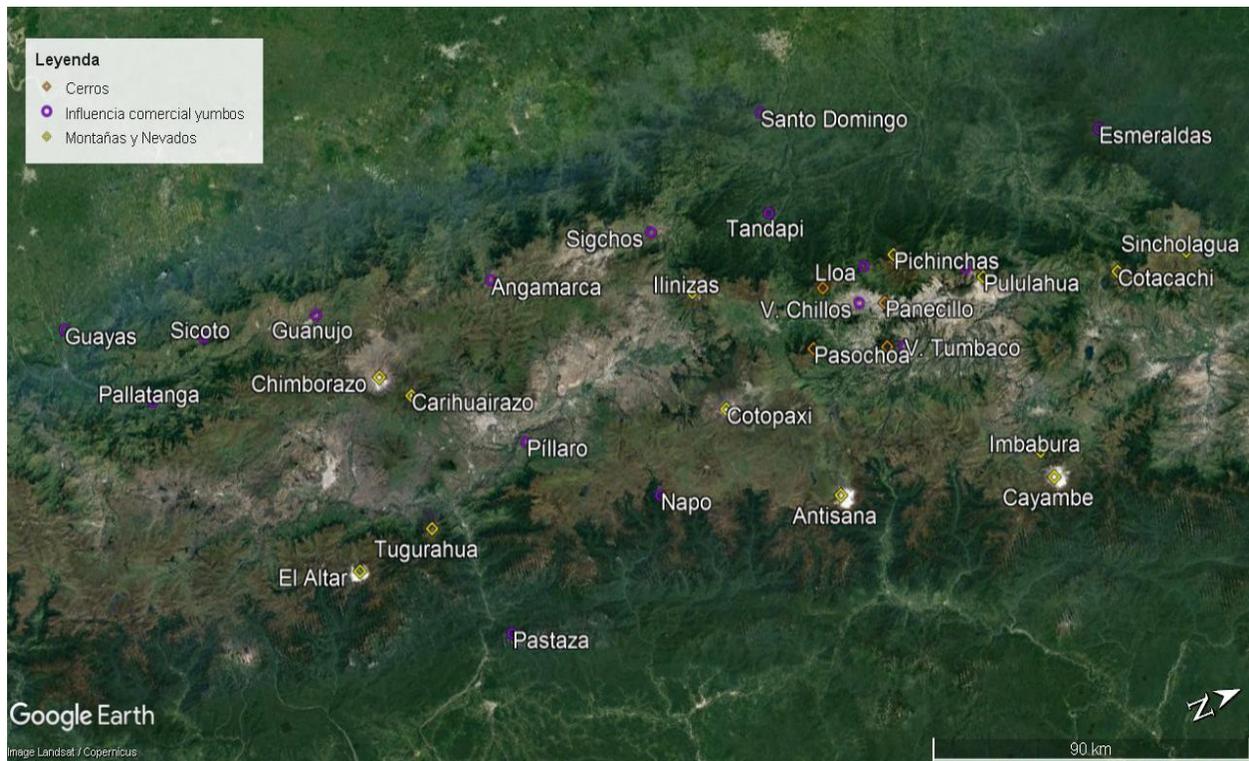
Según explican los yumbos, los cerros sagrados pueden ser hembras, como la Mama Cotacachi, Mama Tungurahua o Mama Cayambe, y quienes adoptan su nombre o su esencia son las *yumbas*; por otro lado, los cerros pueden ser machos, como el Taita Imbabura, Rucu Pichincha, Taita Chimborazo o Cerro Ilaló, y por lo tanto quienes los adoptan son los *lluchu yumbos* o *yumbo mate*. De esta forma, otra de las bases del pensamiento andino se ve reflejada en la danza: la dualidad.

Tomando en cuenta que la valorización de los elementos de la naturaleza está vinculada a la percepción que el ser humano tiene de su entorno (Capel 1963) y, además que la construcción de la imagen del mundo se liga a los estímulos visuales, podemos decir que los cerros y en especial las montañas y nevados de gran altura han sido considerados como referencia del paisaje andino. Con esto se ha construido la identidad de los pueblos de la Sierra ecuatoriana y de quienes transitaban por estos caminos.

Dado que los cerros y montañas que son representados en las yumbadas de Quito se encuentran ampliamente distribuidos en el Callejón Interandino por un lado podemos pensarlos como parte de la referencia visual del espacio que tienen los danzantes de acuerdo a cada uno de los sectores donde se realiza el ritual, aunque ciertamente esto nos ayudaría para explicar la presencia de los cerros más cercanos a Quito. Por otro lado, considerando que el pueblo yumbo tuvo un amplio

territorio de influencia en la comercialización y por lo tanto de tránsito, nos podría ayudar a explicar la presencia de aquellas montañas que se encuentran más alejadas de la ciudad.

Figura 4.3. Ubicación de los cerros y montañas representados en las yumbadas en Quito



Fuente: Google Earth. Trabajo de campo

En la ceremonia, durante el primer día o tal vez después del recogimiento, se concede un momento para que cada danzante exponga al grupo de yumbos el nombre de la montaña a la cual va a representar. De esta forma se van tejiendo las relaciones internas de la yumbada y externas con los espíritus de los cerros que son necesarias para dar paso a esta tradición.

Con respecto a esto, cada miembro del grupo de danzantes indicará el nombre del cerro que lo ha llamado o, en su defecto, al que haya “elegido” representar. La aceptación de su representación se da en colectivo y depende no sólo de los ánimos que tenga el danzante por danzar, sino también de la experiencia, años danzando, carácter y fuerza del danzante para representar a una montaña o nevado poderoso, pues “los nombres más poderosos se reservan para los danzantes distinguidos” (Salomón 1993).

Siguiendo con esto, los danzantes cuentan que ellos reviven todas las historias de los cerros que se han escuchado de los abuelos. Amoríos, dramas, desengaños y rivalidades que tienen las montañas de la Sierra ecuatoriana “en el cotidiano”, son encarnados y expresados a través de los danzantes durante los tres días de la ceremonia.

Los yumbos son los hijos de los cerros y también son los cerros en sí. Como mencionan los danzantes, “los yumbos y las yumbas representan montañas, todos somos una montaña, ya cuando empieza la danza, ya no somos nosotros” (Yumbada de Cotocollao en conversación con la autora, junio 2017). Esto se relaciona con lo indicado por Descola y Palsson (2001, 30) con respecto a la relación que se establece entre el ser humano y la naturaleza: “persona y medio ambiente forman un sistema irreductible; la persona es parte del medio ambiente y, viceversa, el medio ambiente es parte de la persona”.

Como se ha mencionado en otros espacios de esta investigación, dentro de las variantes territoriales del ritual de la yumbada, no solo su aspecto físico en relación a la vestimenta o su ubicación en la ciudad varían. También encontramos variaciones, en algunos casos, en la forma de ejecución, o incluso en el sentido que tiene el ritual en cada grupo. Así, los yumbos blancos de San Francisco de Conocoto no personifican a los cerros, ni son sus hijos. Ellos, durante la danza misma, realizan una invocación personal a los cerros, principalmente al Pichincha y al Cotopaxi, invocación que se vuelve más fuerte al momento de resucitar a Atahualpa: “el cazador es el que invoca a las montañas, a estos dioses para que le devuelvan la vida” (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018).

Aunque ciertamente los danzantes yumbos representarían el nexo más cercano a nivel simbólico o incluso espiritual con los cerros, dentro de la yumbada podemos encontrar otros elementos que incluso pueden permanecer desapercibidos pero que nos transportan a esta otra forma de entender, concebir y relacionarse no sólo con el entorno, sino también con los otros miembros de su círculo más íntimo, la yumbada.

Como menciona Salomón (1992), la madre de los yumbos o *urcu mama* es el músico, a quien habitualmente se le llama *mamaco*; su caja o tambor representa al trueno, que es la voz de las

montañas y por lo tanto les anuncia el nombre del cerro que asumirían (Salomón 1993). Sin embargo, pueden existir variaciones en los nombres, entre ellas el uso de pseudónimos cristianos junto a los nombres tradicionales de los cerros.

Por otro lado, así como la madre montaña les ha otorgado el poder de sanar o matar, de transformarse en cualquier forma de vida y escuchar a las plantas y animales, ella también les ha regalado el instrumento con el cual pueden realizar sus prácticas de shamanismo, la lanza de chonta. Es así que “la montaña acompaña a la lanza, la lanza me acompaña a mí, cuando bailamos somos uno solo” (Salomón 1992, 460).

4.1.2. Fauna

Como se ha mencionado en espacios anteriores, en el ritual de la yumbada no sólo las montañas tienen alma o personalidad propia: también los monos. Las representaciones de este animal son un factor clave en el desenvolvimiento óptimo del ritual.

Para entender el sentido de esta sección es importante identificar ciertas relaciones que se dan entre los primates que habitan ecosistemas tropicales alrededor del mundo con el comportamiento de los personajes “mono” que acompañan a los yumbos. Si bien, cierta fauna representada en el ritual es bastante usual, ésta nos permite anclarnos con territorios más específicos en el Ecuador y reconocer el conocimiento ecológico que se generó en el tránsito de los antiguos yumbos por diversas zonas del país y que en la actualidad se expresa en esta celebración.

En primer lugar, no podemos dejar de mencionar al personaje mono Martín. Las personas que los representan por un lado simulan el comportamiento que se espera tienen los monos en su estado natural. No solo utilizan su cola para dar latigazos a los transeúntes y roban sus alimentos, sino que durante la celebración, mientras los visitantes y vecinos forman un gran círculo alrededor de la yumbada para apreciar el ritual, los monos llevan niños al centro para buscarles piojos y usan un tono de voz extremadamente agudo para dirigirse a cualquier persona.

Por otro lado, es necesario reconocer que los monos en el ritual de la yumbada son los guardianes, guías y compañeros de los yumbos. Ellos preparan y bendicen a los danzantes, roban

comida de los puestos de venta para alimentarlos y, sobre todo, el papel primordial del mono es el de mantener el buen ánimo y energía de los yumbos durante los tres días de celebración con sus travesuras y ocurrencias. Los monos son inseparables de los yumbos, existe una relación de fraternidad entre ellos. Esto nos recuerda a la relación de cercanía que se da entre los no humanos como los monos lanudos (entre otros animales) y los habitantes de la Amazonía ecuatoriana, según lo describe Descola (2012) como resultado de respeto a sus reglas sociales, entre ellas las matrimoniales, que son idénticas.

Descola (2012) también indica que los achuar tienen la facultad de convertirse en animales. Los animales pueden convertirse en humanos o también puede hacerlo en un animal de otra especie. Dichas formas de metamorfosis pueden asimilarse a las del yumbo, quien deja de ser humano para convertirse en hijo de las montañas y en el cerro mismo. Pero además hay que recordar que, durante la matanza del yumbo, los danzantes se convierten en pecaríes o árboles.

Todo esto nos permite suponer el profundo conocimiento no sólo ecológico sino también mítico de la selva y sus elementos, y situarnos en la Amazonía ecuatoriana o en territorios de selva en donde se generan este tipo de relaciones materiales y simbólicas.

Además, debido al rol de los yumbos como seres interecológicos, también podemos encontrar elementos que esta vez nos orientan hacia la Costa ecuatoriana. En las yumbadas, un yumbo no sólo danza, sino que en ciertos momentos de la ceremonia realizan un silbido a lo que ellos denominan “soplar mano” (Fotografía 4.1.). Cuentan los danzantes que, solo una vez que ha entrado el espíritu del yumbo en su cuerpo, lo pueden realizar y además están listos para participar del ritual.



Fotografía 4.1 Soplar mano de los yumbos de San Isidro del Inca. Fuente: Trabajo de campo

Es así que, indagando sobre el territorio ocupado por el antiguo pueblo yumbo, en la región del Chocó Andino en Ecuador, habita un ave conocida como pájaro yumbo (*Semnornis ramphastinus*) el cual tiene un canto complementario entre hembra y macho y que se asemeja al que se ejecutan por los yumbos. Aunque es un dato importante, ya que además de los collares de conchas, es la única referencia que se tiene sobre el contacto con la Costa ecuatoriana: no hay más información que relacione el “soplar mano” con dicha ave.

4.2. Relaciones sociales y territoriales

En los distintos niveles del territorio en el que se tiene contacto con el otro, se tejen relaciones sociales que se dan al interior y fuera de la yumbada. Al mismo tiempo estas suelen ser simbólicas dentro del contexto del ritual y “reales” en el sentido comunitario y territorial. En esta sección se va a exponer cómo se desenvuelven dichas relaciones y cómo se tejen en tres espacios de desarrollo del ritual.

4.2.1. Interacciones sociales dentro de la yumbada

Dentro de la celebración de la yumbada, los danzantes emplean términos de fraternidad o lazos de parentesco como el de hermanos/as (yumbos), madre (*mamaco*) y padre (*rucu*). Estas estrategias de afinidad y parentesco en el pueblo andino han sido esenciales en la supervivencia de este y otros rituales, debido a que esta celebración permanece por el esfuerzo y motivación personal y del grupo (Borja 2012): “Bailamos por devoción, nosotros tenemos que sacar de nuestro bolsillo para bailar. Nosotros gastamos de nuestro bolsillo para mantener la tradición, al fin y al cabo, nos gusta” (Yumbada de San Isidro del Inca en conversación con la autora, junio 2018).

Para ser parte de los danzantes no se necesitan requerimientos previos más allá de los ánimos de aprender y contar con el recurso económico para conseguir los implementos que requiere el personaje a realizar. Es así que hay yumbos jóvenes y hasta niños que van recorriendo este camino de tradición con la ayuda de sus familiares.

Sin embargo, también se establecen jerarquías y relaciones de poder, que se expresan durante los diversos momentos de la celebración del ritual. En un principio, hay una relación recíproca en la necesidad de la presencia de cada uno de estos personajes (*rucu* – yumbos – monos) en cada celebración. Sin el *mamaco* (músico) los yumbos no podrían bailar, y sin ellos el músico no tendría a quien hacer bailar; por otro lado, los monos existen para cuidar y guiar a los yumbos, sin ellos no podrían cumplir su función y a su vez, sin los monos los yumbos no tendrían protección para salir.

También, al ser el *mamaco* la representación de la madre montaña, suele ser el personaje que recibe mayor atención por parte de los danzantes, tanto en la comida, como en el pago, la bebida y demás comodidades que se le puedan otorgar durante la ceremonia, a pesar de que él no necesariamente pertenece al barrio e incluso a un sector cercano a la yumbada.

Seguido de él, los yumbos son quienes siguen en el nivel de jerarquía, al convertirse en seres poderosos y tener un comportamiento solemne en el sentido de la interiorización del personaje y la sobriedad en la celebración del ritual y del contacto con su madre montaña. Finalmente, los

monos son quienes guardan el “contacto con el mundo exterior”, con los familiares, vecinos y visitantes del ritual.

En un segundo momento, dentro del grupo de yumbos esta jerarquía se evidencia entre los danzantes jóvenes y los danzantes adultos o ancianos. Estos últimos son quienes tienen mayor rango y respeto dentro del grupo: de entre ellos se escoge al *cabecilla*, quien será el responsable del grupo de danzantes, se encargará de reunir a los danzantes para realizar las ceremonias bajo la petición de los sacerdotes, mantendrá el orden durante el baile no sólo con el grupo de yumbos sino también con los otros danzantes que los acompañan, y coordinará la reunión de dinero para el pago al *mamaco* o pingullero, el pago de las limosnas y los regalos para los sacerdotes, entre otras actividades de logística para la ceremonia.

Las relaciones mencionadas anteriormente se expresan en varios momentos de la ceremonia e inician con el recogimiento de los yumbos de la siguiente manera: de la casa de el o la *cabecilla* de la yumbada sale un grupo pequeño de danzantes conformado por dos o tres yumbos de los más antiguos, los monos Martín y el pingullero. Se visitan las casas de los danzantes yendo desde los más antiguos hasta los más jóvenes. En cada casa se ofrece comida y bebida, primero al *mamaco* y luego a los danzantes, también por orden de antigüedad.

Para el acto público, incluyendo el ritual de la matanza, los yumbos se colocan en el mismo orden en el que se les recogió, y se elige al cazador y a la presa entre los yumbos con mayor trayectoria y con mayor fuerza y poder, tanto para matar como para revivir. Para finalizar, se realiza un acto de despedida y agradecimiento al *mamaco* por acompañar durante los tres días y hacer bailar a los danzantes.

La participación de un danzante en la yumbada es un legado que se ha heredado de generación en generación y suele ser transmitido en línea directa, desde el abuelo al padre y al hijo, pero en su defecto, alguien que participa de la yumbada (tío) puede heredar ese lugar a otra persona de la familia. Con esto es necesario indicar que, en muchas yumbadas, un danzante deja de ser yumbo únicamente cuando muere, “Cuando los primeros tamboreros fallecieron se perdió su tradición” (Yumbada de la Tola Chica en conversación con la autora, septiembre 2015), de esta forma su

predecesor no solo hereda el conocimiento de la danza, sino también el cerro o montaña que representaba su antecesor, así como su personaje.

Sin embargo, fuera del contexto del ritual de la yumbada y haciendo referencia a la realidad de los participantes de esta celebración, encontramos que no todos los yumbos tienen parentela sanguínea, es decir, no todos los yumbos o monos pertenecen a una misma familia. Como mencionan los danzantes, “unos son familia, otros son de otras familias, pero casi todos tienen un mismo tronco familiar, el origen de la yumbada es bien antiguo” (Yumbada de Cotocollao en conversación con la autora, junio 2017). Salomón menciona que los yumbos solían ser llamados siempre entre las familias de herencia cultural indígena ya que, como el autor considera, “sería fácil interpretar el baile como rito de solidaridad que pone énfasis en la identidad de los “auténticos” en contraste con los advenedizos, que cada vez más lo rodean” (Salomón 1992, 462).

Pero en este sentido, es necesario aclarar que el grupo de yumbos danzantes de los diferentes sectores de la ciudad, no tienen definición étnica específica. Por un lado, unos consideran que no pertenecen a los descendientes directos del antiguo pueblo yumbo comerciante y cuyo proceso histórico se revisó en el segundo capítulo, pero al mismo tiempo si se consideran yumbos, haciendo referencia a su legado en la ritualidad de la yumbada. De todas maneras, también hay quienes se autoidentifican como descendientes del pueblo Kitu Kara, y otros grupos como descendientes de indígenas y mestizos que formaban parte de las haciendas huasipungueras del siglo XX y que representan a este grupo, que veían transitar cotidianamente por estos espacios.

Con esto, el trabajo diario que sustentaba a la familia de cada miembro de la yumbada no estaba relacionado con la celebración del ritual y en la actualidad, con la presencia de danzantes jóvenes, se abre más el abanico de actividades que realizan. De esta forma encontramos estudiantes desde primarios hasta universitarios, trabajadores en fábricas, obreros de construcción, ingenieros e incluso algunos miembros jubilados. En los sectores rurales de la ciudad donde se mantienen las yumbadas, como por ejemplo Tola Chica, Conocoto, y la Mitad del Mundo, aún se mantienen actividades agrícolas y pecuarias de menor tamaño que muchas veces son más para la subsistencia que para el comercio.

Uno de los factores que en algún momento de la historia afectó la continuidad de la tradición de la yumbada ha sido el desplazamiento de la población, en algunos casos por cambio de residencia dentro de la ciudad o provincia, aunque en otros también influyó la migración hacia países extranjeros.

Para finalizar, es necesario poner en la mesa el rol que juegan las mujeres en la actualidad en el ritual de la yumbada, no con la finalidad de causar controversia con respecto al papel que han cumplido en la historia, sino con el objetivo de conocer las adaptaciones que se han dado en ciertos grupos con respecto a este tema. Como se mencionó anteriormente, la presencia de la dualidad entre lo masculino y lo femenino se expresa a través de la representación del *lluchu yumbo* o *yumbo mate* (cerros machos) y la *yumba* (cerros hembras). Sin embargo, en el formato tradicional de la danza de la yumbada, ambos personajes son personificados por hombres: en el caso de las *yumbas*, son hombres que visten atuendos femeninos.

De esta manera, en algunos grupos como Conocoto, Tola Chica o Pomasqui, actualmente solo participan hombres, aunque ese es el formato tradicional de la fiesta. Las mujeres son las encargadas de la logística. Su participación es importante desde lo “externo”; “son nuestras abastecedoras de agüita, siempre están al lado de nosotros, ellas están cuidando de nosotros, o están pendientes de lo que tenemos que hacer” (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018), porque según indican “más antes no les gustaban a las mujeres” (Yumbada de San Isidro del Inca en conversación con la autora, junio 2018).

Tal vez el primer caso en el que las mujeres participaron activamente en la danza de la yumbada, ha sido con el grupo de Cotocollao, en especial con la designación de Fanny Morales como su cabecilla. Ella ha buscado de diversas maneras la inclusión de jóvenes y mujeres adultas en el ritual, y asimismo ha encontrado la forma de rendir homenaje a aquellas mujeres mayores que han acompañado al grupo (Fotografía 4.2.).

Estemos así, sin ninguna formalidad, sin ninguna cosa que no viene al caso, así como somos, naturales de esta tierra, simples, pero con mucho valor con mucho orgullo, hemos tenido la satisfacción, el orgullo, yo como mujer danzar aquí entre ustedes. Papá, usted que ha estado en la vida de los Yumbos, usted debe conocer que no formaban parte las warmis, no formábamos parte

de esta hermosa danza. Hemos caminado mucho con mucho esfuerzo, con mucho sacrificio también, porque las mujeres estábamos atrás, cocinando, estando pendiente del guagua, del yumbo, viendo que le hace falta, pero ahora estamos aquí también, prestando nuestros pies, soplando mano y vistiéndonos estos hermosos trajes y levantando chonta. Yo creí necesario y me disculpo si cometí un error, para los mayores, pero yo creí necesario que las mujeres deben tener un reconocimiento hoy, hoy en vida y público, delante de nosotros que somos los hermanos, de nosotros que somos la familia, porque a nosotros no nos interesa que sepa el presidente, porque tal vez no nos conoce, no le importe, pero a nosotros si nos importa mucho, estar presentes en esta danza y seguir conservando, así como alguna vez mi papi, no tuvo varones, pero nacimos nosotros las warmis, somos más fuertes que los hombres, y yo les doy un dios le pague, un dios le pague papá y a todos los varones que han estado en la danza, permitirnos entrar y bailar junto a ustedes, Dios les pague¹¹ (Fanny Morales, cabecilla de la Yumbada de Cotocollao en conversación con los danzantes, junio 2017).



Fotografía 4.2 Mujeres en la Yumbada de Cotocollao. Fuente: Trabajo de campo

¹¹Intervención de la cabecilla de la yumbada de Cotocollao, Fanny Morales, durante la entrega de reconocimiento a las mujeres mayores que acompañan al grupo durante la visita a la Administración Zonal La Delicia, junio 2017.

Con este antecedente y por diversos motivos, que van desde la revalorización y reasignación de la participación femenina en el ritual hasta la pérdida de interés por hombres jóvenes en aprender esta tradición, ha comenzado la inclusión de mujeres dentro del grupo de yumbos como *yumbas*, no sólo de este sector sino también de San Isidro del Inca e incluso de San Antonio de Pichincha. Sin embargo, aún dentro de la yumbada hay espacios de representación que son designados específicamente para los hombres: el *yumbo mate*, el rucu, el pingullero y el mono Martín siempre deben ser hombres.

4.2.2. Dinámicas entre yumbadas

La mayor parte de grupos de yumbos tienen una misma ascendencia familiar. Como mencionan los danzantes, el origen de la yumbada se remonta a varias generaciones pasadas. De esta manera, existe una hermandad entre varias familias, por lo que no es extraño encontrar danzantes de diferentes barrios acompañando la ritualidad en distintos territorios: “encuentras familias en tres yumbadas: el Inca, Calderón y Cotocollao... Inicialmente eran las mismas familias y por ejemplo en la fiesta de Cotocollao, tal vez puedan ver gente del Inca o Calderón danzando aquí. En la fiesta de Calderón también hay yumbos del Inca y así” (Yumbada de Cotocollao en conversación con la autora, junio 2017).

De esta forma, como menciona Salomón (1992), los participantes no comprometen su sistema cultural. Por ejemplo, cada uno de los territorios donde hay grupos de yumbadas suelen tener sus propios tonos para bailar y cada pingullero aprende los tonos de su sector u otros sectores; cada participante que visita a otra yumbada para bailar, se acopla al grupo que lo acoge. Esta es una práctica que se realiza comúnmente entre las yumbadas de Cotocollao, San Isidro y Calderón, ya que, como se vio en el capítulo anterior, comparten características que van abarcan los personajes, la estructura del ritual y la vestimenta e incluso son geográficamente cercanas.

Por otro lado, en ciertas condiciones y dependiendo de las invitaciones que se realicen, hay yumbadas completas que participan en las fiestas o celebraciones de otras. Por ejemplo, en las fiestas del Corpus Christi 2018 en Amaguaña encabezada por los Yumbos Blancos de San Francisco de Conocoto se invitó y participó la Yumbada de Pomasqui; o la presencia de la Yumbada de San Isidro del Inca en las Fiestas de San Antonio de Pichincha con sus yumbos. Esta

forma de compartir los espacios suele ser más común entre yumbadas que se encuentran más alejadas.

A partir del 2015 aproximadamente se realizaron dos encuentros de yumbos en el Centro Histórico de Quito, en dos años consecutivos, y otros eventos en el sitio arqueológico de Tulipe: “nosotros participamos en el encuentro de yumbos hace cuatro años, en puerto Quito organizado por el Consejo Provincial de Pichincha, entonces los organizadores de ese evento nos manifestaron que no encontraron más yumbos. Eran las únicas personas que manteníamos esa tradición, entonces no, igual acá habían llegado por casualidad a encontrar con nosotros, se habían ido a Amaguaña a buscar yumbos” (Yumbos de San Francisco de Conocoto en conversación con la autora, enero 2018). Esto generó la búsqueda de grupos tradicionales de yumbos a lo largo de la ciudad de Quito por parte de la organización de estos eventos. Por otro lado, se concentraron las ocho yumbadas en un mismo espacio, permitiendo el reconocimiento entre sus pares de otros sectores de la ciudad y también de los habitantes del sector urbano de Quito.

4.2.3. Redes sociales fuera de la yumbada

Dentro de la comunidad, al momento de la celebración hay un actor que es extremadamente importante dentro de la festividad: el prioste, como sabemos, el o los priostes son los encargados de la organización de la fiesta, tener la comida, bebida, música y misa. Cuando el grupo de la yumbada entra al sistema de la fiesta comunitaria quienes ocupan el mayor rango de importancia serán los priostes, debido a la magnitud del trabajo e inversión que realizan para satisfacer las expectativas de los invitados, danzantes, de los santos o hasta la Madre Tierra.

Públicamente, los priostes reciben una serie de homenajes por parte de los danzantes: generalmente son entrega de regalos, canastas de frutas o limosnas para el Santo, entre otras. Asimismo, el último día del ritual existe un espacio exclusivo para el agradecimiento a los priostes por sus atenciones; esto suele darse entre cantos de coplas interpretados por los yumbos, y suele ser el único momento en el cual se les escucha cantar.

También hay conexiones con otros grupos de danzantes que pertenecen a las fiestas comunitarias (no necesariamente de la yumbada) como son los molecaña o negros, los payasos, los capariches o los aya huma, entre otros. Estas relaciones no suelen ser tan íntimas o cercanas como las que se describieron en el apartado anterior, y generalmente no hay un encuentro directo entre un yumbo y un miembro de estos otros grupos. Los monos son quienes juegan y bailan con los otros personajes, pero no se interrumpe en ningún momento el ritual o el quehacer de los yumbos.

En ciertos espacios donde la mayoría de los danzantes son mayores, la comunidad, los vecinos los acogen con gran fraternidad. Los habitantes más antiguos de estos sectores reconocen la trayectoria e historia de esta tradición y los adultos y jóvenes también suelen emocionarse al poder apreciarla aún. Con esto los danzantes suelen motivarse para mantener, continuar e incluso transmitir este legado hacia las nuevas generaciones.

Como menciona Jara (2007), desde hace varios años atrás ciertas instituciones del Estado dedicadas al trabajo con la cultura y el patrimonio han buscado la forma de incluir la yumbada en las fiestas populares y religiosas tradicionales de la ciudad y el país. También estudiantes universitarios, instancias de investigación, así como de gestión cultural y hasta turística se han interesado en estudiar o acercarse de alguna manera a esta tradición. Se generan así espacios de diálogo entre los actores culturales y las instituciones de administración y gestión académica o de recursos.

Las redes sociales que se tejen fuera de la yumbada incluyen a diversos actores. En un inicio, la comunidad es el espacio más cercano de conexión con el exterior y está seguido de instancias administrativas del Municipio de Quito. De esta manera, aquí también se pueden construir relaciones simbólicas dentro del contexto del ritual, como aquellas que implican a las conexiones con las Administraciones Zonales del Municipio e incluso del Estado.

En estos últimos años, la presencia por ejemplo de los servidores públicos o de la institución como tal, en especial las Administraciones Zonales del Municipio, los Gobiernos Parroquiales o los Gobiernos Autónomos Descentralizados, suelen apoyar en ciertos aspectos al desenvolvimiento de estas fiestas (Fotografía 4.3.). Por un lado, contribuyen a la promoción y

difusión de la fiesta, proveen los permisos necesarios para la ocupación del espacio público por parte de los danzantes y demás miembros de la comunidad, y dotan de recursos a la fiesta (el más común es la donación del castillo de juegos pirotécnicos para la noche del segundo día de celebración) u organizan encuentros de las yumbadas en donde se encargan de toda la parte logística y movilización de los grupos.



Fotografía 4.3 Organización del Gobierno Parroquial de Amaguaña de la “Toma de la plaza”. Fuente: Trabajo de campo

4.3. Conclusiones

Como se evidenció en este capítulo, las relaciones que se construyen a nivel territorial a partir de las representaciones de los elementos de la naturaleza – cerros y fauna – y también de las interacciones con los diferentes actores sociales que intervienen en el espacio y momento del ritual de la yumbada, fluctúan entre las esferas simbólica y “real”. De esta forma, se generan procesos de apropiación del territorio.

Así, existen diversas formas de vivir y habitar un territorio, aunque las más tomadas en cuenta suelen ser aquellas que se relacionan principalmente con el uso material del espacio, también

encontramos estas otras maneras en las que se reconoce el espacio como propio, a través de las expresiones culturales.

Tomando en cuenta la dinámica del ritual de la yumbada, que justamente es la forma tradicional de organización y ejecución de la fiesta permite que todos estos elementos confluyan en un espacio, y que a su vez se reproduzcan en otros momentos y territorios.

Conclusiones

En la presente investigación se analizaron las significaciones de cultura, naturaleza y territorio en el ritual de la yumbada en Quito, a partir de la interpretación de la estructura simbólica de la fiesta del yumbo, del trabajo sobre la simbología de las marcas territoriales y de las relaciones entre los elementos simbólicos del ritual y la realidad de sus participantes.

En el contexto del ritual de la yumbada en Quito, se entiende a la cultura al ritual de la yumbada a partir de la representación del yumbo comerciante que se guarda en la memoria histórica y colectiva de los seres selváticos, comerciantes y shamanes que transitaban por los mercados de Quito y cuya expresión se manifiesta en las historias o mitos y las fiestas comunitarias o rituales de la yumbada en diferentes puntos de la ciudad.

La naturaleza, existe también mediante la representación de los cerros, los monos, las aves y demás elementos del territorio. Sin embargo su presencia en el ritual no se basa únicamente en la función de un objeto de representación sino que existen relaciones que se tejen entre los seres humanos y los elementos del entorno a partir de la funcionalidad de cada uno de estos en un espacio y momento determinado. En este caso tanto los cerros como los animales representados en el ritual responden también a la presencia de personalidad propia, la cual forma parte del legado mítico.

Por otro lado, el territorio aparece como un espacio que es vivido y apropiado, donde se construyen relaciones a nivel material y simbólico entre los actores sociales y los espacios que trascienden a la comunidad. Estas relaciones abarcan también espacios simbólicos y rituales entre los actores que participan en el ritual de la yumbada, entre instituciones externas y el entorno que son necesarias para llevar a cabo el ritual. Es decir, el desarrollo de la fiesta es un proceso que implica la apropiación del territorio (mediante las relaciones de sus elementos) y por lo tanto un sentido de pertenencia e identidad de un grupo social.

Estos tres ejes que atraviesan el ritual de yumbada también vinculan continuamente los espacios materiales y simbólicos en los cuales se desenvuelve el ritual: el cuerpo – individual, hogar – familiar, plaza – comunitario y el “vasto mundo”.

Así mismo, la “cultura, naturaleza y territorio” dentro del ritual de la yumbada gira alrededor de la memoria en sus diferentes ámbitos: la histórica que viene del pasado del pueblo yumbo, lo escrito, contado y danzado; la memoria cultural que guarda la sabiduría de los pueblos por los que transitaron los yumbos; la memoria ecológica con el conocimiento del entorno. de los espacios transitados y de las relaciones construidas.

El yumbo como individuo es la base que mantiene viva la tradición del ritual *yumbo huañuchy*, expresado a través del cuerpo con la danza. Este ser interecológico lleva en sí mismo la historia de un pueblo que data de épocas preincaicas, que recorrió las diferentes zonas geográficas de nuestro país: un excepcional comerciante y shamán, un personaje cotidiano en los mercados cercanos a Quito, que hoy aún persiste bajo la identidad del danzante, hijo de la montaña cuyos poderes le permiten curar o matar. Ahora lo interecológico del yumbo no se basa en el tránsito de las tres regiones del Ecuador, sino de las representaciones que llevan consigo en su ritual

La yumbada, como grupo de danzantes, está conformada por yumbos, monos y *mamaco*, cuyo parentesco dentro del ritual se asemeja al de una familia. El primer contacto con el otro, ocurre en el hogar. La familia de un yumbo se prolonga a dos ambientes: el primero “real”, donde la madre, padre, esposa o hijos ayudan en su preparación para dejar de ser hombre y convertirse en cerro, abrir las puertas de su hogar y recibir con comida y bebida a los demás danzantes, con quienes recrea esta parentela en un segundo momento “simbólico” durante los tres días del ritual.

El ritual de la yumbada en su estructura “estandarizada” o tradicional dura tres días. El primer día inicia con el recogimiento de los danzantes en el hogar de cada participante; el segundo día se caracteriza por la manifestación pública de la danza en la plaza comunitaria, con desfiles y con el recorrido por las calles del barrio o comuna para visitar a las figuras destacadas de la fiesta comunitaria (los priostes y sus familiares) así como para encontrarse con otros danzantes que participan en dichas fiestas (*payasos, aya huma, capariches*, entre otros); el último día se ocupa

principalmente para la celebración de la “matanza del yumbo” y se finaliza con los cantos de despedida, regalos y agradecimientos a quienes hicieron posible participar un año más de este ritual. De esta forma se evidencia cómo, dentro del contexto del ritual, los participantes y momentos de la yumbada fluctúan entre los espacios familiares y comunitarios, generando un tejido entrañable en las relaciones sociales simbólicas y materiales.

El momento clímax del “*Yumbo huañuchy*” corresponde a un espacio de homicidio y sacrificio ya sea de Atahualpa, *sacha cuchi* o el yumbo seductor. En este sentido las representaciones de conflictos dentro de la yumbada no sólo revela la forma en cómo se perciben las relaciones entre los no-humanos desde la visión de los seres humanos, sino que también sirven para disolver aquellas disputas reales que pueden generarse dentro de un grupo social y por lo tanto, armonizar las energías para empezar un nuevo ciclo.

Esta celebración también resulta ser un mecanismo de devolución o pago a la tierra, un agradecimiento a la Pachamama por los alimentos y cultivos que se han generado ese año. Esto evidencia el sentido de reciprocidad del pensamiento andino entre los humanos con los seres de la naturaleza, aun cuando estos grupos (yumbadas) ya se encuentran consumidos por la ciudad y se ven bombardeados por información y formas de vida y de relación con la naturaleza que podrían ser opuestas a las que se han descrito. Al igual que sucede con muchas sociedades, para el caso específico de la yumbada, como un grupo o sociedad más pequeña, el paradigma dualista que separa la cultura de la naturaleza no tiene fundamento o aplicación. Como hemos visto, se pueden encontrar un sinnúmero de relaciones estrechas, conectadas y entrelazadas, prácticamente sin límites definidos entre lo humano - no humano y entre la naturaleza – cultura.

Se puede decir que estas son las características generales de lo que denominamos “Ritual de la yumbada en Quito”, pero con la presente investigación, en la que se visitaron y observaron siete de las ocho yumbadas que se distribuyen a lo largo de la ciudad de Quito (Cotocollao, San Isidro del Inca, San Antonio de Pichincha, Pomasqui, Tola Chica, San Francisco de Conocoto y La Magdalena), se ha podido identificar aquellas singularidades que las diferencian de los otros sectores. En este sentido, no sólo su ubicación geográfica en la ciudad, sino las fechas de celebración del ritual, la vestimenta, la presencia o ausencia de ciertos personajes, el número de

participantes e incluso la estructura y sentido del ritual forman parte de esas características sectoriales.

A pesar de estas diferencias, y tomando en cuenta la afirmación de los danzantes de que todas las yumbadas de Quito nacen de un tronco común, es que se encuentran ciertos espacios de memoria como parte de la identidad de las yumbadas. El cerro es la principal marca territorial del ritual de la yumbada. Estos son usados y apropiados de manera simbólica mediante la representación que realizan los yumbos al ser sus hijos y los cerros mismos, y del *mamaco* y su tamboro como la voz de la madre montaña. La ocupación de estos espacios puede ser material, cuando el danzante se acerca al cerro a pedir permiso para ser su digno representante en la Tierra.

Es importante también retomar la idea de la representación de las montañas lejanas a Quito como un vínculo entre el antiguo pueblo yumbo, con las rutas y sitios de influencia comercial, y el recuerdo guardado en la memoria colectiva de los actuales danzantes de las yumbadas. Incluso la ubicación geográfica de los grupos puede relacionarse con este aspecto, tomando en cuenta con el asedio de los grupos de poder político para la construcción de carreteras en el territorio yumbo generó un desplazamiento de sus habitantes, posiblemente a lugares que ya eran conocidos.

Por otro lado, la fauna que se representa en la yumbada, como los monos y aves (al “soplar mano”), o incluso los adornos que se utilizan en la yumbada, como los collarines de concha, la lanza de chonta, las *ashangas* con animales disecados o de peluche, entre otros, también han podido acercarnos a los espacios de tránsito, comercio, manejo o uso de recursos de los yumbos como seres interecológicos.

Un entorno geográfico, cuando es habitado, vivido y apropiado por el ser humano se convierte en un territorio, donde las relaciones entre los actores y el espacio son transmitidas, creadas o incluso transformadas en el devenir del tiempo. De esta forma, para mantener la tradición de la yumbada en Quito y tomando en cuenta los procesos históricos, sociales, culturales, económicos y ambientales que sufrió el pueblo yumbo e incluso aquellos por los que han tenido que pasar los grupos de yumbadas y el ritual en sí, se establecen asociaciones estratégicas dentro del círculo que se relaciona con esta celebración.

Así, nacen interacciones dentro de cada grupo de yumbadas que permiten transmitir esta tradición y todo el conocimiento que se genera alrededor de ella, en donde el apoyo familiar es una base fundamental para la renovación generacional y la motivación grupal impulsa su desarrollo cada año. La comunidad también influye para la continuación de la celebración: los vecinos, prioste, familiares y otros danzantes constituyen la base de la construcción de la identidad colectiva y del reconocimiento con sus pares.

Los actores culturales de este ritual establecen vínculos con diferentes instituciones públicas de los niveles estatales, provinciales, municipales y hasta parroquiales, quienes en la actualidad asumen el rol de patrocinadores o facilitadores de los trámites administrativos de permisos para el uso del espacio para la celebración de este ritual. Investigadores, estudiantes universitarios, medios de comunicación y fotógrafos son otras figuras que con mayor frecuencia se encuentran visitando y participando de las fiestas.

Es así que, podemos considerar al ritual de la yumbada en Quito como una familia de fiestas, una familia de relatos y una familia de mitos y ritos que se celebran alrededor del acto matanza y sanación de un yumbo, un hijo de la montaña.

Lista de referencias

- Almeida, Eduardo. 1993. *Los yumbos de Rumicucho*. Primera. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Barabas, Alicia M. 2010. “El pensamiento sobre el territorio en las culturas indígenas de México”. En *Avá. Revista de Antropología*. doi:10.3305/nh.2012.27.4.5846.
- Beals, Ralph, y Harry Hoijer. 1972. *Introducción a la Antropología*. Madrid: Aguilar.
- Blanco, Jorge. 2007. “Espacio y Territorio: elementos teórico-conceptuales implicados en el análisis geográfico”. En *Geografía Nuevos Temas, Nuevas Preguntas*, editado por María Victoria Fernández y Raquel Gurevich, Editorial, 37–64.
<http://www.mecaep.edu.uy/pdf/Sociales/EspacioGeografico/Espacio y territorio.pdf>.
- Borchart, Christiana, y Segundo Moreno. 1997. *Crónica indiana del Ecuador antiguo*. Quito: Ediciones Abya-Yala. [http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/10755/Cronica indiana del Ecuador antiguo.pdf](http://repository.unm.edu/bitstream/handle/1928/10755/Cronica_indiana_del_Ecuador_antiguo.pdf).
- Borja, Karina. 2012. “Paisaje vivo. Análisis del paisaje urbano de San Isidro del Inca”. En *XVII Congreso de Estudios Vascos: Gizarte aurrerapen iraunkorrerako berrikuntza = Innovación para el progreso social sostenible*, 513–37. Donostia: Eusko Ikaskuntza.
<http://www.euskomedia.org/PDFAnlt/congresos/17/05130537.pdf>.
- Boström, Magnus, y Ylva Uggla. 2017. “A sociology of environmental representation”. *Environmental Sociology* 2 (4). Routledge: 355–64. doi:10.1080/23251042.2016.1213611.
- Capel, Horacio. 1963. *Percepción del medio y comportamiento geográfico*.
- Capel, Horacio, y Luis Urteaga. 1991. *Las nuevas geografías*. Barcelo: Salvat Ediciones Generales.
- Cárdenas, Gloria. 2010. “El conocimiento tradicional y el concepto de territorio”. *Núcleo de Estudios, Pesquisas e Protejos de Reforma Agraria*, núm. febrero: 1–12.
- Carvalho-Neto, Paulo. 1967. *Geografía del folklore ecuatoriano*.
- Chamorro, Doris. 2011. “El patrimonio inmaterial, parámetros para una declaratoria de Patrimonio Cultural Inmaterial de la nación estudio de caso: la Yumbada de La Magdalena”. Universidad Internacional SEK.
[http://repositorio.uisek.edu.ec/bitstream/123456789/190/1/TESIS PCI YUMBADA.pdf](http://repositorio.uisek.edu.ec/bitstream/123456789/190/1/TESIS_PCI_YUMBADA.pdf).
- Chartier, Roger. 2017. “El sentido de la representación”. *Publications Universitat de Valencia* 42 (42): 39–51.

- Chávez, José Trinidad. 2015. "Tiempo y espacio, territorio y memoria". *Revista Universidad de Sonora*, 25–28. <http://www.revistauniversidad.uson.mx/revistas/21-Tiempo y espacio territorio y memoria.pdf>.
- Costales, Alfredo, y Dolores Costales. 2002. *Etnografía, lingüística e historia antigua de los caras o yumbos colorados (1534-1978)*. Historia. Primera. Quito: Ediciones Abya-Yala, IEAG.
- Descola, Philippe. 2001. "Construyendo naturalezas: Ecología simbólica y práctica social". En *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola y Gísli Pálsson, Primera, 101–23. Londres: Routledge.
- . 2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Cultura y naturaleza. Primera. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Descola, Philippe, y Gisli Pálsson. 2001. "Introducción". En *Naturaleza y Sociedad: perspectivas antropológicas*, editado por Philippe Descola, Gísli Pálsson, Tim Ingold, Alf Hornborg, Roy Ellen, Signe Howel, Laura Rival, et al., 11–33. México: Siglo Veintiuno Editores.
- Durkheim, Emile. 1993. "Objeto de la investigación". En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, 25–53. Madrid: Alianza Editorial.
- Enguix, Begonya. 2012. "Cultura, culturas, antropología". En *Teoría de la cultura*, editado por Pau González, Natàlia Cantó-Milà, Begonya Enguix, Rubén Martínez, Mireia Morera, Jaron Rowan, y Joan Vila, Primera. Barce: Eureka Media, SI.
http://openaccess.uoc.edu/webapps/o2/bitstream/10609/62086/4/Teoría de la cultura_Módulo 2_Cultura%2C culturas%2C antropología.pdf.
- Farr, Robert. 1983. "Escuelas europeas de psicología social: la investigación de representaciones sociales en Francia". *Revista Mexicana de Sociología* 45 (2): 641–58.
<http://www.jstor.org/stable/3540263>.
- Fine, Kathleen Sue. 1991. *Cotocollao, ideología, historia y acción en un barrio de Quito*. Primera. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Gil García, Francisco. 2012. "La comunión de los cerros, ritualidad y ordenamiento simbólico del paisaje en una comunidad del alptiplano sur andino". *Diálogo Andino - Revista de Historia, Geografía y Cultura Andina*, núm. 39: 39–55.
<http://www.redalyc.org/pdf/3713/371336249005.pdf>.
- Giménez, Gilberto. 1996. "Territorio y cultura". *Estudio sobre Cultura Contemporaneas* 2 (4): 9–

30. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31600402>.
- . 2005. “Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural”. *Trayectorias* 7 (17): 8–24. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60722197004%0ACómo>.
- Gottmann, Jean. 1973. *The significance of territory*. Charlottesville: The University Press of Virginia.
- Gudynas, Eduardo. 2011. “Imágenes, ideas y conceptos sobre la naturaleza en América Latina”. *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, núm. 1998: 271–91.
- Haesbaert, Rogério. 2013. “El mito de la desterritorialización: del fin de los territorios a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales* 8 (15): 9–42. doi:ISSN 2007-8110.
- Haggett, Peter. 1994. *Geografía: Una síntesis moderna*. Barcelona: Ediciones Omega S. A.
- Halbwachs, Maurice. 1995. “Memoria colectiva y memoria histórica”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 69: 209–19. <http://www.jstor.org/stable/40183784>.
- Hammersley, Martyn, y Paul Atkinson. 1994. “¿Qué es la etnografía?” En *Etnografía. Métodos de Investigación*, 1–19. Barcelona. doi:10.1017/CBO9781107415324.004.
- Harris, Marvin. 1983. *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*. Siglo Veintiuno Editores.
<https://antroporecursos.files.wordpress.com/2009/03/harris-m-1968-el-desarrollo-de-la-teoria-antropologica.pdf>.
- Jara, Hólguer. 2007. *TULIPE y la cultura yumbo Arqueología comprensiva del subtrópico quiteño TOMO II*. Primera. Quito: Instituto Metropolitano de Patrimonio.
- Jelin, Elizabeth, y Victoria Langland. 2003. “Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente”. *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, 1–18.
- Kansteiner, Wulf, y Salvador Ortí. 2007. “Dar sentido a la memoria: Una crítica metodológica a los estudios sobre la memoria colectiva”. *Pasajes* 24: 30–43.
- Lefebvre, Henri. 1983. “El concepto de representación”. En *La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de las representaciones*, 17–102. México: Fondo de Cultura Económica.
- Linton, Ralph. 1956. *Estudio del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Llanos, Luis. 2010. “El concepto del territorio y la investigación en las ciencias sociales”. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo* Septiembre: 207–20.

- <http://www.colpos.mx/asyd/volumen7/numero3/asd-10-001.pdf>.
- Marzal, Manuel. 1996. *Historia de la Antropología*. Sexta. Quito: Abya Yala.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com.ec/&httpsredir=1&article=1270&context=abya_yala.
- Monnet, Jérôme. 1999. “Las escalas de la representación y el manejo del territorio”. En *Territorio y Cultura del Campo a la Ciudad. Últimas tendencias en teoría y método*, editado por Beatriz Nates, Primera, 148. Quito: Abya Yala.
http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1261&context=abya_yala.
- Moreno, Segundo. 1972. *Historia de la música en el Ecuador*. Primera. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Naranjo, Marcelo. 2007. *La cultura popular en el Ecuador. La Cultura Popular en el Ecuador*. Primera. Vol. 3. Cuenca: CIDAP.
- Ortega, José. 1998. “El patrimonio territorial: el territorio como recurso cultural y económico”. *Ciudades: Revista del Instituto Universitario de ...*, núm. 4: 33–48. doi:ISSN 1133-6579.
- Ortiz, Alfonso. 2005. *Imágenes de identidad: Acuarelas quiteñas del siglo XIX*. Quito: FONSAI.
http://www.patrimonio.quito.gob.ec/images/libros/2005/IMAGENES_DE_IDENTIDAD_I.pdf.
- Ozonas, Lidia, y Alicia Perez. 2004. “La entrevista semiestructurada. Notas sobre una practica metodologica desde una perspectiva de genero”. *La Aljaba IX*: 198–203.
<http://www.biblioteca.unlpam.edu.ar/pubpdf/aljaba/n09a19ozonas.pdf>.
- Peña, Carlos. 2016. “Los curatos yumbos de Nanegal, Gualea, Mindo y Yambe en las últimas décadas coloniales”. Pontificia Universidad Católica del Ecuador.
- Peña, Jorge, y Osmar Gonzales. 2013. “La representación social. Teoría, método y técnica”. En *Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*, 299–338. México: Flacso.
- Raffestin, Claude. 1993. *Por una geografía do poder*. São Paulo: Ática.
- Ramón, Galo. 2011. “La gente, la tierra y la sociedad de Nanegal desde los tiempos aborígenes”. En *Tendiendo puentes entre los paisajes humanos y naturales*, editado por Robert Rhoades, Primera, 35. Quito: Abya Yala y SANREM CRSP.
http://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1202&context=abya_yala.
- Romano, Margarita. 2013. “Análisis semiótico de la manifestación y reproducción de expresiones

- culturales indígenas y mestizas durante la yumbada de Cotacollao, contadas desde sus actores y visibilizadas mediante la producción de un video documental”. Universidad Central del Ecuador. <http://www.dspace.uce.edu.ec/bitstream/25000/2312/1/T-UCE-0009-170.pdf>.
- Salomón, Frank. 1992. “La Yumbada: un drama ritual quichua en Quito”. En *Ciudades de los Andes: Visión histórica y contemporánea*, editado por Eduardo Kingman, Xavier Albó, Teófilo Altamirano, Carlos Contreras, Paul Deler, Carlosiván Degregori, Miguel Glave, et al., 457–80. Quito: IFEA, Centro de investigaciones CIUDAD. <http://www.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/47346.pdf>.
- . 1993. “Matando al yumbo: un drama ritual del norte de Quito”. En *Transformaciones culturales y etnicidad en la Sierra Ecuatortiana*, editado por Norman Whitten, Primera. Quito: USFQ.
- . 1997. *Los Yumbos, Niguas y Tsatchila o “Colorados” durante la colonia española: etnohistoria del Noroccidente de Pichincha, Ecuador*. Primera. Quito: Abya Yala. http://books.google.com.ec/books?id=jB_PwBCgFK4C.
- Santiago, Evelinda. 2007. “Biodiversidad , cultura y territorio”. *Territorios*, 127–48. <http://www.redalyc.org/pdf/357/35701708.pdf>.
- Schneider, Sergio, y Iván Peyré Tartaruga. 2006. “Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos”. *Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio.*, 71–102.
- Simbaña, Freddy. 2011. “La yumbada de la Magdalena y su violencia ritual”. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- . 2018. *La danza de la Yumbada en el barrio La Magdalena*. Primera. Quito: Abya Yala.
- Souza, Marcelo L de. 2013. *Os Conceitos Fundamentais da Pesquisa Socio-espacial*. Rio de Janeiro. doi:10.5377/pdac.v2i0.830.
- Spradley, James. 1980. *Participant Observation*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Toledo, Victor, y Narciso Barrera-Bassols. 2009. *La Memoria Biocultural*. Primera. Barcelona: Icaria Editorial. http://era-mx.org/biblio/Toledo-_y_Barrera_2008.pdf.
- Turner, Victor. 1967. *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo Veintiuno Editores.
- . 1988. *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*. Editado por Adline Publishing Co.

Nueva York: TAURUS.

Vacas, Víctor. 2015. "Territorialidad y sistema ritual en una comunidad totonaca: los anclajes de la identidad". *ULÚA. Revista de Historia, Sociedad y Cultura*, 43–67.