

**Estudios ecuatorianos:  
un aporte a la discusión  
Tomo II**

William F. Waters y Michael T. Hamerly  
Compiladores

# Estudios ecuatorianos: un aporte a la discusión

## Tomo II

Ponencias escogidas del III Encuentro  
de la Sección de Estudios Ecuatorianos LASA  
Quito 2006

**FLACSO - Biblioteca**



986.6  
E 150  
V. 2  
e. 3

**REG.** 00020308  
**CUT.** 12442  
**BIBLIOTECA - FLACSO**

**BIBLIOTECA - FLACSO - E C**  
**Fecha:** 07-III-2008  
**Compra:**  
**Proveedor:**  
**Ganjo:**  
**Origen:** Flaco - Ecuador

© De la presente edición:

**FLACSO, Sede Ecuador**  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro  
Quito - Ecuador  
Telf.: (593-2-) 323 8888  
Fax: (593-2) 3237960  
[www.flacso.org.ec](http://www.flacso.org.ec)

**Ediciones Abya Yala**  
Av. 12 de Octubre 14-30 y Wilson  
Casilla 17-12-719  
Quito - Ecuador  
Telf. (593) 2 2506247 y 2506251  
Fax: (593) 2 2506267 y 2506255  
[www.abayala.org](http://www.abayala.org)  
[editorial@abayala.org](mailto:editorial@abayala.org)

**ISBN:**  
Cuidado de la edición: Paulina Torres  
Diseño de portada e interiores: Antonio Mena  
Imprenta:  
Quito, Ecuador, 2007  
1ª. edición: octubre, 2007

# Índice

<b>Presentación</b> .....	7
<b>Introducción</b> .....	9
<i>William F. Waters y Michael T. Hamerly</i>	
<b>Procesos: revista ecuatoriana de historia: 15 años y 21 números</b> .....	15
<i>Michael T. Hamerly</i>	
<b>Las fuentes grabadas de la pintura quiteña colonial</b> .....	25
<i>Ángel Justo Estebaranz</i>	
<b>Relaciones diplomáticas entre el Ecuador y Francia en el siglo XIX: ¿el proyecto de un protectorado francés para el Ecuador?</b> .....	39
<i>Michèle Olsina</i>	
<b>Más allá del folklore: la yumbada de Cotacollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos</b> .....	55
<i>Kathleen S. Fine-Dare</i>	
<b>Celebrando el pasado del futuro: la negociación de la identidad indígena en Lumbisí, Ecuador</b> .....	73
<i>Julie L. Williams</i>	
<b>Bipolaridad cultural y desarrollo en el Ecuador</b> .....	87
<i>Luis Augusto Panchi</i>	

<b>Género y educación intercultural bilingüe shuar: un avance de investigación</b> .....	111
<i>Carmen Martínez Novo</i>	
<b>Salud mental: depresión en el indígena de la sierra rural andina como un problema social y de salud pública</b> .....	125
<i>Carlos Andrés Gallegos y Gabriela Jara</i>	
<b>Concepciones de la salud en la cultura kichwa de la sierra ecuatoriana</b> .....	147
<i>Jos Demon</i>	
<b>Sobre los autores</b> .....	181

# Más allá del folklore: La yumbada de Cotocollao como vitrina para los discursos de la identidad, de la intervención estatal, y del poder local en los Andes urbanos ecuatorianos

Kathleen S. Fine-Dare\*

## Introducción

*La cultura es también herencia y proyecto.*  
Paul Hountondiji, 1994 (citado en Sahlins 1999)

La *yumbada*, o el baile de los yumbos -es decir la comparsa de danzantes disfrazados de indígenas selváticos con las características de lanzas, semillas, coronas de plumas, capas de mates que bailan al sonido de tambor y pingullo y silban con sus manos cuando termina la canción, ha cautivado la imaginación literaria, turística, y antropológica por mucho tiempo (e.g., Carvalho-Neto 1964, Cuvi 2002, Espinosa Apolo 2005a, Galera 2001, Salomon 1981, Whitten et al. 2003). Ofrecemos un estudio breve del resurgimiento de la yumbada de Cotocollao que desde el año 2003, con la ayuda del Municipio de Quito en el papel de prioste, ha abierto un nuevo espacio público para el baile en el cual se expresan nuevos y a veces tensos discursos.

Ofrecemos un estudio breve del resurgimiento de la yumbada de Cotocollao que ha tomado lugar desde el año 2003 con la ayuda del Municipio de Quito; éste tiene un papel de prioste y ha abierto un nuevo espacio público para el baile, en el cual los discursos nuevos y a veces tensos toman lugar.

\* Catedrática y Directora del Departamento de Antropología, Fort Lewis College, Durango, Colorado, EE.UU.

Abordamos la idea de que el contexto político-económico de la fiesta refleja algunos discursos muy importantes en cuanto a quien tiene la autoridad de decidir cuál es la identidad y quién tiene derecho a posicionarla. Lo que está pasando en Cotocollao, tiene mucho en común con lo que el antropólogo David Guss llama “las transformaciones en el uso del espacio público” que toman lugar ahora en La Paz, Bolivia, donde la aceptación de la fiesta del Jesús del Gran Poder acompaña un indigenismo “resurgente” (Guss 2006: 294).

Sugerimos también que los cambios experimentados por los que organizan y participan de la yumbada afectan el balance entre la explicación y el entendimiento en lo que el filósofo Paul Ricoeur llama “el arco hermenéutico,” pero esto no quiere decir que el baile se ha convertido en folklore. En estos tiempos, la línea entre lo que antes llamaba el folklore—i.e., las prácticas que no tienen conexión obligada a sus orígenes históricos (lo cual a veces quiere decir, en forma oculta, a sus raíces raciales)—y las prácticas culturales denominadas “auténticas” se ha movido desde el ámbito de la práctica en sí hacia las motivaciones, las intenciones, y la praxis.

Aunque hoy día, la yumbada de Cotocollao se desempeña dentro de otro marco laboral, con otras relaciones con la iglesia Católica, con otros colaboradores y contrapartes, con otra valoración de lo indígena, y con otras audiencias e integrantes distintos a las que tenía a fines del siglo XX. Hoy, esta fiesta resurge enredada en el ámbito local de la familia, de las redes sociales, y de la resistencia a todos los que desean manifestar poder para crear su propio sentido de la identidad. Antes de analizar algunos factores que contribuyen a esta situación, examinaremos brevemente algunos aspectos de la comparsa.

### *La yumbada de Cotocollao*

La parroquia de Cotocollao, se encuentra al extremo noroeste de Quito, cubre 1.813 hectáreas y de acuerdo con el censo de 2001 se registraron 87 964 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos). La parroquia posee 20 edificios catalogados como Patrimonio Cultural. Uno de estos era la casa de la Marquesa de Solanda, esposa de Antonio José de Sucre. Esta

casa, “La Delicia,” renovada entre 1992-1996 funciona hoy como sede de la Administración Zona Equinoccial de Quito<sup>1</sup>. El barrio también exhibe profundas contradicciones sociales —puede observarse desde personas que duermen en las veredas, familias que no disponen de agua potable en sus viviendas y no pueden mandar a sus hijos a la escuela, hasta aquellas familias que viven en los lujosos condominios del Condado y son socios del Quito Tenis y Golf Club que queda en las cercanías del barrio.

Estas diferencias sociales siempre han caracterizado a Cotocollao, que tuvo fuertes vínculos con Quito mucho antes de su incorporación como sector urbano. Su fácil acceso por carretera, sus pastizales planos, y su tierra productiva la hicieron desde la época colonial muy codiciada para reclamar donaciones de terrenos al rey y para explotar el trabajo indígena por parte de los encomenderos y la Iglesia Católica. Cuando llegó la Reforma Agraria en el año 1963, al menos el 85% de la población indígena de Cotocollao trabajaba bajo varios tipos de servidumbre para las haciendas de la parroquia (Borchart de Moreno 1981: 259).

Pero es la larga historia de Cotocollao como centro de trueque precolumbino, que atrae la atención de las y los estudiosos de la yumbada quienes quieren entender el sentido y los orígenes del baile y, sustentar lo subrayado por los participantes de hoy, cuando dicen que la yumbada más legítima y ancestral pertenece a Cotocollao. Aunque en 2005, un morador del barrio me comentó que los yumbos de la comparsa no tienen “nada que ver” con los yumbos como antigua etnia del noroeste de Pichincha—siendo, según me dijo, “una invención de los quichua” para remedar a los demás grupos—los participantes y líderes actuales se oponen fuertemente a esta “mentira,” asegurando que el baile representa una relación verdadera con sus raíces ancestrales.

Una interpretación interesante que tiene mucha relación con lo que pasa en “el ritual de la matanza” (con el cual termina cada yumbada) es que la palabra yumbo ha sido utilizada por los indígenas andinos como sinónimo de *yachaj* o sabio (Whitten *et al.* 2003: 203). El antropólogo Norman E. Whitten y sus colaboradores también llaman la atención sobre el hecho que la yumbada no es solamente una expresión ritual de la

---

1 “Cotocollao fue el barrio favorito en la campaña electoral para la alcaldía de Quito,” 2004.



presencia del poder shamánico de la gente que vivía en las selvas ecuatorianas y que trocaba con la gente de la sierra sino, es también un reconocimiento del poder de los indígenas modernos, quienes junto a otros movimientos sociales, han realizado protestas y caminatas con el fin de cambiar las leyes, de instalar justicia social, de construir partidos políticos, de crear su propia universidad, de botar a un presidente de su cargo, integrar al congreso nacional, y participar en un movimiento indígena global (veáse Quito 2006.)

Sea como sea, es notable que la yumbada de Cotocollao del siglo XXI tiene lugar en un contexto distinto con algunos sentidos nuevos y con socios diferentes. Ha reaparecido en los espacios públicos de Cotocollao en un contexto que brinda la posibilidad de apoyar en lugar de destruir la fiesta y también genera contradicciones y conflictos muy fuertes. Aunque no hay espacio para analizar a profundidad todos los agentes involucrados en la denominada “recuperación” de la yumbada, se puede dividir en dos tipos principales, los indirectos (o paralelos) y los directos.

### Los agentes indirectos

#### *El movimiento indígena*

No cabe duda que el renacimiento de la yumbada de Cotocollao está alimentado por el movimiento global indígena, que quiere rescatar no solamente los restos humanos y los bienes culturales indígenas conservados por los museos (y por un sinnúmero de manos privadas), sino el control sobre la propiedad intelectual. También demanda una voz en cuanto a su representación en los proyectos nacionales para proteger y promover su “patrimonio” por motivos de nacionalismo, de turismo, o de investigación e insiste en participar de una forma igual, en la gestión del patrimonio indígena tangible tanto como intangible (Fine-Dare 2002).

En el Ecuador se observa claramente algunos aspectos de este movimiento global: los proyectos para la educación bilingüe e intercultural; el enfoque en la protección y recuperación de tierras ancestrales y sus contextos ecológicos; y en las investigaciones recientes para proteger los sitios sagrados (Nuñez *et al.* 2003).

*“Ecuador: La vida en estado puro”*

Otro agente indirecto de la recuperación de la yumbada de Cotacollao es el Estado ecuatoriano, que busca por medio de sus ministerios de Educación y Cultura, y de Turismo atraer turismo al país dentro de una política de descentralización y capitalización neoliberal y del fomento de las identidades culturales tal como lo señala la Constitución Política de 1998. La Ley de Turismo del Ecuador menciona como uno de los principios de la actividad turística lo siguiente: “la participación de los gobiernos provincial y cantonal. . . dentro del marco de la descentralización” (Art. 3b). De acuerdo con la ley, la meta para la descentralización no debe ser llevada a cabo solamente por las municipalidades y los gobiernos locales—como el Distrito Metropolitano de Quito y sus varias agencias zonales—sino dentro de “la iniciativa y participación comunitaria indígena, campesina, montubio, y afroecuatoriano, con su cultura y tradiciones preservando su identidad . . . y participando en la prestación de servicios turísticos...” (Ministerio de Turismo-Ecuador s.f.a.).

Esta política estatal refleja una de las contradicciones más grandes del capitalismo tardío enmarcado por el neoliberalismo del mercado, y la necesidad de crear y promover las diferencias por motivos del consumo. Esta política también coincide, de una forma interesante si bien rara, con los intereses del movimiento indígena organizado como un frente de poder fusionado mientras mantiene a su interior las diferencias comunitarias.

*El patrimonio nacional y el turismo*

En lo global, el movimiento indígena existe muchas veces en contradicción con los proyectos nacionales (y nacionalistas) por reconocer y proteger su “patrimonio.” La idea de patrimonio en sí es muy interesante, espe-

---

2 Este lema se encuentra en la portada del libro publicado por el Ministerio de Turismo, *Fiestas Populares* (Ministerio de Turismo (s.f.b.). El lema capta la imaginación por medio de inquietarse por el doble sentido que lleva de una “vida pura” y “un estado puro”.

cialmente cuando esta discusión se desarrolla en el ámbito internacional, o sea cuando se habla de “el patrimonio de la humanidad”, una designación que puede atraer turistas pero también puede servir para despojar a las comunidades locales de sus propiedades tangibles e intangibles en el nombre del otra gran intangible, “la humanidad.” Llorenç Prats, en una de sus obras analiza el caso de la cultura cataluña en España y observa que la idea del patrimonio tiene mucha que ver con los conceptos de la identidad. Como dice Joan Frigolé, “La identidad, del tipo que sea, no es únicamente algo que se siente o piensa, sino algo que se debe manifestar abierta y públicamente” (Frigolé 1980, citado en Prats 1997: 19). Es decir, el patrimonio como la identidad puede ser construido socialmente (Berger y Luckmann 1983) y manipulado a propósito (Hobsbawm y Ranger 1988) para lograr algunas metas específicas, entre ellas el desarrollo del turismo. Según Prats, es necesario entender el contexto histórico en que se crearon las condiciones para el turismo después de la Segunda Guerra Mundial, y su “desarrollo geométrico” en los años 60, “produciendo . . . el fenómeno de masas más importante de la segunda mitad del siglo XX, un fenómeno que se ha desarrollado en un tiempo muy breve y que ha tenido, sin embargo, un alcance mundial” (Prats 1997: 40). El progreso posterior de los medios de telecomunicación—especialmente la televisión—ayudó para transformar la experiencia directa en la experiencia virtual.

El ensayista mexicano Néstor García Canclini describe este fenómeno como “la videopolítica” que “convierte los intercambios de información y las polémicas, que eran los núcleos de la esfera pública moderna, en espectáculos donde las acciones son reemplazadas por actuaciones y simulacros” (García Canclini 1995: 6; también vea Radcliffe y Westwood 1996). Pero esto no quiere decir necesariamente que los movimientos sociales y las organizaciones de base no tienen recursos para resistir igual que aprovecharse de esta situación. Para que el turismo sea exitoso tiene que resistir la tendencia modernista a borrar las diferencias socioculturales.

## Los agentes directos de la recuperación de la yumbada de Cotocollao

Los agentes directos que han trabajado para el regreso de la yumbada merecen un espacio del que no dispongo en este artículo. Los principales son:

*Los integrantes de la yumbada.* La comparsa está compuesta por don Benjamín Simbaña, conocido como “el mamaco,” que ha tocado el tambor y la flauta por décadas; de algunos personas disfrazados como “monos” que protegen los danzantes, y de tres tipos de yumbo danzantes encabezados por don Pedro Morales: el yumbo-mate, el yumbo-llucho, y la yumba. Aunque me contó el cabecilla que no son participantes tradicionales, casi siempre aparecen otros disfrazados conocidos como los “capariches,” “la vaca loca” y a veces un “diablo-uma” y un “vaquero.” Si la yumbada toma lugar para una celebración católica, los disfrazados de “los negros de Esmeraldas” están en la escena para cuidar a “las loas.”

*Las mujeres que integran el “equipo” de la comparsa.* Aunque unas pocas mujeres, sobre todo jóvenes, están integrándose como danzantes. La mayor parte del trabajo vinculado con el baile es llevado a cabo por las esposas de los danzantes y otras familiares. Ellas cosen, compran, cocinan, cuidan- en suma, están pendientes de todo que pasa afuera y dentro de la escena de la danza.

*La Iglesia de Cotocollao.* Un nuevo párroco se instaló en la iglesia de Cotocollao en 2005 y, a diferencia de los párrocos ha participado en una forma mucho más directa y a veces polémica. Por ejemplo, en el año 2007 cuando se apropió de la lanza de chonta de uno de los danzantes.

*El Centro de Danza de Cotocollao (CENDA)* tiene como uno de sus roles centrales la recuperación de los bailes tradicionales del noroccidente de Quito para reforzar la identidad de, especialmente, los moradores jóvenes de la zona. Aunque no tuvo mayor presencia en el año 2007, su colaboración ha sido importante para la yumbada.

*El Taller Cultural Kinde.* Esta organización busca la renovación de la cultura ancestral de los moradores del barrio San Enrique de Velasco el cual queda al borde del bosque noroeste de Cotocollao. Denominamos al taller como un agente directo de la renovación de la yumbada porque por lo menos cuatro de sus integrantes han bailado como yumbos y han contribuido a los discursos sobre la vinculación de la yumbada con la identidad (tratamos más adelante con respecto al taller).

*El Municipio del Distrito Metropolitano de Quito (MDMQ).* El Alcalde de Quito Paco Moncayo, al iniciar uno de los libros auspiciados por el Municipio para investigar la cultura del área Metropolitana de Quito, escribió lo siguiente:

A Quito le interesa impulsar desde la rica diversidad de su origen y práctica, una ciudadanía cultural entendida como el deber de asumir la diferencia y como un elemento básico de la democracia. ... Bajo estas consideraciones enfocamos a la cultura como prioridad en la gestión municipal y parte de la vida e idiosincrasia de la población del Distrito. La cultura produce el enriquecimiento espiritual de la comunidad, creando un ambiente humano favorable para la integración social y el mejoramiento de su calidad de vida (Espinosa Apolo 2005b).

La realización de esta política de la recuperación histórica y cultural de Quito ha tomado algunas formas y merece un estudio mucho más amplio. Hay varias ramas de recuperación: Una para rescatar y reconstruir los edificios y otros monumentos hispano-coloniales (bajo la dirección del FONSAL, el Fondo de Salvamento del Municipio de Quito); otra que busca la recuperación de la historia incaica de la ciudad por medio de la arqueología y etnohistoria (Espinosa Apolo 2002-2003); y otra que quiere rescatar la “memoria colectiva” de las comunidades quiteñas (e.g., Espinosa Apolo 2005a, 2005b). Sería interesante investigar si estas políticas se apoyan una a otra o si generan conflictos a nivel, no solamente de gestión municipal, sino de colaboración local (por ejemplo, sería importante conocer si una insistencia en la hegemonía quichua-incaica sirve para la reinterpretación de las demás historias).

### “Un prioste más”

Un ejemplo de como está llevándose a cabo el rescate a la memoria colectiva en una zona de Quito, es el papel jugado en la yumbada de Cotocollao por la Administración Zonal Equinoccial del Municipio de Quito “La Delicia”, especialmente el Área de Educación, Cultura, Deporte y Recreación. “La Delicia” ha colaborado con los yumbos de varias maneras. Por ejemplo, han otorgado fondos para alquiler de las camionetas para “el recogido de los yumbos” que tiene lugar la noche antes de las vísperas; han preparado los afiches y folletos para atraer al público; ha pagado el costoso castillo que se quema la noche de las vísperas de Corpus. Ha prestado equipos electrónicos para hacer anuncios al público, ha proveído información para educar al público, y ha trabajado con FONSAL para renovar el parque de Cotocollao y transformarlo en un espacio adecuado para el baile. Quizá lo más importante que hizo La Delicia fue el “conversatorio” que organizó en 2005 para que los participantes aprendan más del significativo de la yumbada y el taller realizado en 2006, con un musicólogo, para capacitar algunos jóvenes en las actividades del mamacotamborero, que son realmente el corazón de la yumbada. Se espera que alguno de estos jóvenes sea capaz de tomar el lugar del Don Simbaña cuando él, por su edad, ya no pueda participar más.

Como es de esperar, hay algunos problemas con la colaboración de este nuevo prioste. Es un copartícipe que juega un papel muy diferente al jugado por los demás priostes del pasado y del presente. Aunque aseguran los representantes del Municipio que no tienen ninguna intención de apropiarse de la yumbada, algunos danzantes temen que sí, destacando que el Municipio no pidió permiso antes de publicar las fotos de algunos yumbos en su propaganda para el evento en el 2006.

Aunque a veces los yumbos se encuentran en conflictos con el Municipio y también con la Iglesia (lo cual tiene otra historia que empezó en la colonia cuando los indígenas ocultaban las imágenes “paganas” en las andas durante la observación de Corpus) (Carvalho-Neto 1964: 45), tal vez no se puede hablar de “campos de guerra” sino de campos de intereses enredados. El problema que sirve para inquietar la mayoría de las personas con quienes conversé—desde los trabajadores de “La Delicia” hasta

algunos integrantes nuevos a la yumbada—era el temor de que la participación del Municipio con sus intereses impulsados por el Estado para fomentar el turismo cambiaría “lo tradicional” y “lo espiritual” de la yumbada en algo más bien folklórico como está sucediendo en muchos sitios del país que efectúan sus bailes en cualquier tipo de celebración. Dejando a un lado el hecho de que la yumbada aún no ha traído casi nada de turistas extranjeros, miremos algunos factores que permitan entender más del dinamismo que asiste a las ambivalencias involucradas. Los tres que tratamos aquí son las intervenciones ambivalentes del estado, la modernidad - la diferenciación, y los cambios al arco hermenéutico.

*“El Estado festivo”*

La cuestión no solamente tiene que ver con los textos culturales, sino con los contextos sociales. En su libro que trata de algunas fiestas venezolanas, *The Festive State*, el antropólogo David Guss examina las “intervenciones” del Estado que ahora forman parte de la realidad de cada comunidad de Venezuela. Con la llegada de los turistas, el desarrollo de la producción de petróleo, las telecomunicaciones avanzadas, y los partidos políticos más enfocados en “la cultura,” los que hace poco se llamaban “las tradiciones locales” ahora están involucrados en un flujo de muchos intereses nacionales y globales. Según Guss, aunque algunos resultados de los cambios han sido desastrosos, “en la mayoría de los casos las consecuencias han sido menos severas que lo anticipado. . . y la gente ha encontrado las formas para discutir y conversarlas” (Guss 2000: 2-3, traducción mía). Guss habla de un nuevo desafío para los antropólogos que investigan los “paisajes culturales transformados,” lo cuál es:

. . . descubrir las estrategias nuevas para presentar este choque entre lo local, lo nacional, y lo global, entre las varias formas de diferencia cultural que ahora parecen converger en cada punto (Guss 2000: 3; vea también Guss 2006).

*La diferenciación y la modernidad*

Una de las características de la modernización es su tendencia a desbaratar la diferenciación humana. El antropólogo David Nugent aborda este fenómeno en su estudio de la modernización de Chachapoyas en el siglo XIX, diciendo que cuando la gente marginalizada estuvo incorporada al estado peruano y en una nueva visión de “la nación,” lo hicieron sin perder sus identidades locales. Según Nugent, este contexto—donde el comercio, la modernidad, y el estado-nación llegaron a los lugares muy lejanos del centro de Perú—producía un sentido de liberación para abrazar en vez de resistir (Nugent 1997: 12-13). Aunque cabe indagar mucho más para diseñar semejanzas entre los casos de Cotacollo y Chachapoyas, los acontecimientos actuales en que los moradores pueden sentirse modernos sin perder sus identidades locales—y aún más buscar nuevas formas para realizar sus diferencias—parece tener algo que ver con la situación peruana. Semejante a la situación en Chachapoyas, los sectores bajos y medios-emergentes desarrollan una ideología contra las elites por medio de remplazar las categorías derogatorias como “cholo” e “indio” con “el pueblo” (vea Fine 1991).

Lo que se destaca en este tipo de discurso es el problema de “la memoria de verdad” dentro de un contexto de muchos cambios donde las geografías de nación e identidad se basan en la construcción y promoción de “lo típico” y lo ajeno. Al examinar los procesos contradictorios del capitalismo global que empeoran la pobreza y manipulan las políticas estatales, vemos como se abre paso el acceso local a los fondos para desarrollar el turismo—lo cual puede dar lugar a una “usurpación simbólica” lo que inquieta al antropólogo ecuatoriano Patricio Guerrero (2004)—pero al mismo tiempo abre espacio, en otros lugares, para la creación de una identidad indígena que fue robada hace siglos.

El sociólogo Dean MacCannell también ha trabajado el tema de la diferenciación social en su estudio muy importante sobre turismo. MacCannell, señala que el turismo es a la vez económico, cultural, histórico, religioso y profundamente psicológico. Enfatiza que el proceso de difundir las ideas e instituciones modernas por medio del turismo está acompañado por la producción social de historias inventadas de la vida



cotidiana de las personas tradicionales quienes en definitiva son tratados como objetos de museo (MacCannell 1989: 178).

Pero me parece que, los bailes andinos evitan mucho este problema. Pensando solamente en los bailes que toman lugar en Qollyur R'iti en Perú (Randall 1982, Sallnow 1987)—donde se ven las representaciones dentro de representaciones. O sea, son desempeños en lo cual “el otro” está representado de una forma que invoca los tiempos míticos, los espacios reales, las economías diversificadas, y las políticas contradictorias. Como propone MacCannell, cuando una representación resulta del “doblamiento” de las estructuras por medio de remedarles, contradecirlas, etc., abre un espacio para pensar en cuál aspecto de la estructura está la verdad.

Según MacCannell, el postmodernismo nos cuenta que “la producción estética, que en tiempos anteriores quizás produjera una crítica del capitalismo, ha resultado completamente integrada a la producción de los objetos del consumo”. Y nos pregunta si esto no despojará de profundidad a nuestro mundo, si todo se vuelve superficial (MacCannell 1989: ix-x).

Como opina David Guss, no se puede predicar la superficialidad ni la disminución cultural en contextos de cambio tan rápido. Hay que estudiar de manera detenida, caso por caso.

### *El colapso del arco hermenéutico*

Para el caso de las fiestas culturales, puede ser útil pensar en la cultura como un texto compuesto de algunos discursos de actos verbales y ejecuciones. Según la antropóloga Rosaleen Howard-Malverde, el pensador quizás más importante para el desarrollo de esta idea es Paul Ricoeur, que construyó la idea de un “arco hermenéutico” que forma el acto de interpretación. Un aspecto clave es el entendimiento, cuando se intenta cerrar la distancia entre lo familiar y lo ajeno desde afuera. El otro aspecto importante es la explicación, que viene desde el interior del texto, de la posición del productor de la obra (Ricoeur 1991 citado por Howard-Malverde 1997: 8).

Pero debemos aclarar que cuando las tradiciones (digamos, los textos) están re-escritos en contextos que cambian, los participantes intentan producir y a la vez entender el texto en el acto de negociar el contexto. La cultura en este sentido no es un texto que se lee pasivamente para descubrir sus misterios, sino algo que está produciéndose por medio de cada acto, cada discurso, cada desempeño, utilizando el pasado, el presente, y las esperanzas (y las informaciones presentadas por medio de los sueños y otras fuentes) para el futuro.

Si esta idea sobre la identidad vinculada con un concepto del contexto y el texto en auto-formación tiene algo de verdad, se puede ver como los turistas quizás sintienten un choque ambivalente en el proceso. Los turistas no esperan ver algo “en proceso,” sino una expresión de una realidad que perdura y no ha cambiado nunca. Cuando van a lugares como Disneyworld donde saben que todo no es “la vida real,” no esperan nada más que un desempeño folklórico. Pero cuando gastan mucho dinero y viajan para lugares lejanos y posiblemente peligrosos, esperan que no exista una quiebre entre la realidad y la representación. Por esta razón, no es necesario transformar todos los aspectos de la cultura pública en algo inauténtico sólo porque algunos turistas van a asistir. Lo que queremos señalar es que el proceso es más complejo.

### **Para concluir: Construyendo la identidad en nuevos espacios urbanos**

Como señalamos arriba, algunos danzantes de la yumbada de Cotocollao son también integrantes del Taller Cultural Kinde, localizado en el barrio norquiteño San Enrique de Velasco. Este taller, compuesto por muchos miembros de una sola familia, tiene como un reto principal el reforzamiento cultural de algunas prácticas expresivas, sagradas, y tradicionales (Taller Cultural “Kinde” 2007). Renovaron el baile de San Juan y San Pedro, llevado a cabo por primera vez durante muchísimos años entre el 23-25 de Junio de 2006, y en el año 2007 abrió las puertas de su escuela intercultural, “Mensajero del Saber” Yachay Wasi.

Durante una reunión del Taller Kinde en 2006 donde les indiqué fotos que tomé de los sanjuaneros que bailaron en Cotocollao en 1981, un integrante me contó que ellos sienten una responsabilidad como el tercera generación de los huasipungueros de hacer renacer su cultura de una forma en que sus padres no pudieron. Un integrante de 21 años—que también bailó por primera vez en la yumbada de 2006—me contó que está participando en los dos bailes para poder descubrir quién es. Aunque sus padres no estaban al principio de acuerdo con su decisión a bailar, este joven me contó que era “algo bonito” que tenía que hacer para ver que tipo de persona era.

Otro integrante del taller que también baila como yumbo dijo que ellos querían saber si “¿Somos indios, o somos kitukaras, o somos yumbos, o somos simplemente nativos de aquí?” Esta actitud tiene mucho que ver con lo que la antropóloga Zoila Mendoza encontró en el pueblo de San Jerónimo, Cuzco, donde la comparsa de “las qollas” baila para la fiesta patronal. Según Mendoza, para los moradores del Cuzco este baile es una forma de investigar las ambigüedades de su existencia, especialmente para explorar una identidad “indígena.” Como la figura del yumbo danzante, las qolla representan algunas figuras ambiguas que ocupan un espacio entre lo rural y lo urbano, la sierra y la selva, lo mítico y lo humano, la vida y la muerte, el pobre de bienes pero el rico de autenticidad. Por medio de vestirse de yumbo o de qolla, se presenta una oportunidad, quizás más importante que nunca, para resolver las contradicciones de una sociedad complicada y confusa (Mendoza 1998: 87-88).

Quizás por medio de la yumbada los participantes pueden experimentar como sería hacer un compromiso con “lo indígena” dentro de una sociedad que siempre ha castigado y despreciado a la gente indígena y negra. En esta manera la yumbada de Cotocollao puede servir, al igual que la fiesta del Jesús del Gran Poder en La Paz, como vitrina para ver “las maneras múltiples de ser indígena” (Albro 2006) en las áreas urbanas de los Andes en el siglo XXI. Aunque los movimientos para los derechos humanos y los discursos para la pluriculturalidad y interculturalidad han logrado mucho, todavía es un riesgo acercarse a esta identidad sin “jugarlo” en el sentido quechua de “pugllay,” o un juego para conocer y vivir (con la posibilidad de perder) la vida.

## Agradecimientos

Muchas personas me ayudaron durante varias etapas de la investigación. Primeramente quiero agradecer a Don Pedro Morales, el cabecilla de la yumbada de Cotocollao, y a su esposa, Doña María Inés Simbaña. Sin su cooperación y paciencia muy generosa, esta investigación no hubiera sido posible. La ayuda y comprensión de Javier Herrera también me ha enseñado mucho en cuanto a las maneras de pensar en la identidad y la historia del sector de Cotocollao. Ofrezco gracias sinceras a Francisco Chilingua Gualoto, Carlos Cárdenas Salazar, José Cárdenas Salazar, Carlos Cornejo, Manuel Espinosa Apolo, Guido Díaz, Alicia Gómez Semanate, Manuel Gómez Semanate, Pablo Gómez Semanate, Rocío Gómez Semanate, John Isaacson, Luis Enrique Romero, Padre Froilán Serrano Romero, Luis Viracocha, y Norman E. Whitten, Jr.

Un agradecimiento especial al Administrador del Municipio de Quito, Administración Zonal “La Delicia,” Santiago Velasco Andrade, y a la Directora del Área de Educación, Cultura, Deporte y Recreación, Susana Dávila Jijón. Agradezco mucho a los integrantes de su área, especialmente a Raúl Fuentes, a Rosa Pastáz, y a Mónica Santana. Marco Antonio Guerrero y Liliana Morilla del Departamento de Diálogo Social de “La Delicia” también me brindaron mucha generosidad que aprecio muchísimo. También agradezco a la oficina de la Comisión Fulbright en Quito bajo la dirección de Susana Cabeza de Vaca; a la Universidad Politécnica Salesiana-Sede Quito, particularmente la Maestría de Antropología y Cultura bajo la dirección de Alexandra Martínez Flores; y a Fort Lewis College por otorgarme fondos para poder cumplir algunos aspectos de la investigación. Finalmente, doy gracias sinceras a Will Waters y a Michael Hamerly de la Sección de Ecuatorianistas de LASA por la invitación a publicar mi ponencia en las Memorias del Encuentro de 2006 así como a Alicia Torres y a Alexandra Martínez por su ayuda gentil con la traducción.

Mis agradecimientos más profundos son para Dr. Byron Dare, quien ha compartido mis experiencias en Ecuador con paciencia, generosidad, y un ojo mejor que el mío para ver y entender el mundo que nos rodea. Todos los errores de castellano y del análisis que constan en esta obra son,

por supuesto, solamente míos. Para la versión de este artículo más amplio que el presentado en el Encuentro de Ecuatorianistas, favor contactarme directamente: fine\_k@fortlewis.edu.

## Bibliografía

- Albro, Robert (2006). "Bolivia's 'Evo Phenomenon': From Identity to What?" *Journal of Latin American Anthropology* 11;2:408-428 (Nov.)
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1983). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Borchart de Moreno, Cristiana (1981). "El periodo colonial." En *Pichincha: Monografía Histórica de la Región Nuclear Ecuatoriano*. Segundo Moreno Yáñez, comp. Quito: Consejo Provincial de Pichincha.
- Carvalho-Neto, Paulo de (1964). *Diccionario del folklore ecuatoriano*. Tratado del folklore Ecuatoriano: I. Quito: Editorial Casa de la Cultura Ecuatoriana.
- Cuvi, Pablo (2002). *Ecuador: ¡Viva la Fiesta!* Quito: Dinediciones, Revista Mundo Diners.
- Diario *Hoy* (2004). "Cotocollao es el barrio favorito en la campaña en Quito". 21 de agosto.
- Espinosa Apolo, Manuel (2005 a). *El pueblo donde nacen las nubes: Historia local de Nanegalito*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección de Educación, Cultura, y Deporte, Administración Equinoccial La Delicia.
- \_\_\_\_\_ (2005b). *El valle de los pumas: Memoria mítica de Pomasqui*. Quito: Municipio del Distrito Metropolitano de Quito, Dirección de Educación, Cultura, y Deporte, Administración Equinoccial La Delicia.
- Espinosa Apolo, Manuel (compilador) (2002-2003). *La ciudad Inca de Quito*. Colección: Memoria de Quito I. Quito: Editorial Tramasocial.
- Fine- Dare, Kathleen S. (1991). *Cotocollao: Ideología, historia, y acción en un barrio de Quito*. Quito: Abya Yala.

- \_\_\_\_\_ (2002). *Grave Injustice: The American Indian Repatriation Movement and NAGPRA*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Frigolé, Joan (1980). "Inversió simbòlica i identitat ètnica: una aproximació al cas de Catalunya." *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia* 1: 3-28.
- García Canclini, Néstor (1995). "Una modernización que atrasa." *Journal of Latin American Anthropology* 1;1:2-19.
- Galera, Esteban (2001). Ecuador: Fiesta de la Mama Negra. Una buena lección sobre mestizaje. *Derechos para Tod@s* 6 (octubre-noviembre-diciembre).  
<http://www.nodo50.org/derechosparatodos/DerechosRevista/Derechos6-Pueblos.htm>.
- Guerrero Arias, Patricio (2004). *Usurpación simbólica, identidad y poder*. Quito: Abya-Yala.
- Guss, David M. (2000). *The Festive State: Race, Ethnicity, and Nationalism as Cultural Performance*. Berkeley: University of California Press.
- \_\_\_\_\_ (2006). "The Gran Poder and the Reconquest of La Paz." *The Journal of Latin American Anthropology* 11;2: 294-328.
- Hobsbawm, Eric J. y Terence Ranger, eds. (1988). *L'invent de la tradició*. Vic: Eumo.
- Howard-Malverde, Rosaleen (1997). "Introduction: Between Text and Context in the Evocation of Culture." Pp. 3-18 en *Creating Context in Andean Cultures*. Rosaleen Howard-Malverde, ed. New York: Oxford University Press.
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos) (2002). *Censo del año 2001*. República del Ecuador.
- MacCannell, Dean (1989) [1976]. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York: Schocken Books.
- Mendoza, Zoila S. (1999). "Genuine but marginal: Exploring and reworking social contradictions through ritual dance performance." *Journal of Latin American Anthropology* 3;2: 86-117.
- Ministerio de Turismo, Ecuador (s.f.a). Ley de Turismo.  
[http://www.vivecuador.com/html2/esp/ley\\_c1.html](http://www.vivecuador.com/html2/esp/ley_c1.html).

- (s.f.b). *Fiestas populares*. Quito: Ministerio de Turismo.
- Nugent, David (1997). *Modernity at the Edge of Empire: State, Individual, and Nation in the Northern Peruvian Andes, 1885-1935*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Núñez, Martha, Alicia Loaiza, y Jorge Cándor (con la colaboración de Reinaldo Cervantes) (2003). *Los sitios sagrados en los territorios de las nacionalidades y pueblos del Ecuador: Un avance para su focalización*. Quito: Secretaría Técnica del Frente Social SIISE/Sistema Integrado de Indicadores Sociales del Ecuador.
- Prats, Llorenç (1997). *Antropología y patrimonio*. Prólogo de Jean-Claude Duclos. Barcelona: Editorial Ariel.
- Quito, Julián (2006). "La intifada india continúa." *Tintají* 92. Quito
- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood (1996). *Remaking the Nation: Place, Identity and Politics in Latin America*. New York: Routledge.
- Randall, Robert (1982). "Qoyllur Rit'i, an Inca fiesta of the pleiades." *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 11;1-2: 37-81.
- Ricoeur, Paul (1991). *From Text to Action: Essays in Hermeneutics, II*. Kathleen Blamey y John B. Thompson, eds. London: Athlone.
- Sahlins, Marshall (1999). "What is Anthropological Enlightenment? Some Lessons from the Twentieth Century." *Annual Reviews in Anthropology* 28;1:i-xxiv.
- Sallnow, Michael (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington D.C.: Smithsonian Institution Press.
- Salomon, Frank L. (1981). "Killing the Yumbo: A Ritual Drama of Northern Quito." Pp. 162-208 en *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*. Norman E. Whitten, Jr., ed. Urbana: University of Illinois Press.
- Taller Cultural "Kinde" (2007). "Escuela Intercultural 'Mensajero del Saber' Yachay Wasi." Barrio San Enrique de Velasco. Kinderuna@hotmail.com.
- Whitten, Norman E., Jr., Dorothea Scott Whitten, y Alfonso Chango (2003). "Return of the yumbo: The Indigenous Caminata from Amazonia to Andean Quito." Pp. 184-215 en *Millennial Ecuador: Critical Essays on Cultural Transformations & Social Dynamics*. Norman E. Whitten, Jr., ed. Iowa City: University of Iowa Press.