

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA**

**JUVENTUD INDÍGENA, ADULTOCENTRISMO
Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL**

JORGE DANIEL VÁSQUEZ ARREAGA

MARZO 2014

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES
SEDE ECUADOR
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO**

CONVOCATORIA 2011-2013

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAestrÍA EN CIENCIAS
SOCIALES CON MENCIÓN EN SOCIOLOGÍA**

**JUVENTUD INDÍGENA, ADULTOCENTRISMO
Y MIGRACIÓN INTERNACIONAL**

JORGE DANIEL VÁSQUEZ ARREAGA

ASESORA DE TESIS: DRA. GIOCONDA HERRERA

LECTORES: DRA. CRISTINA CIELO

DR. AGUSTÍN LAÓ-MONTES

MARZO 2014

A Edita María

AGRADECIMIENTOS

A Gioconda Herrera y Cristina Cielo por su acompañamiento y las valiosas oportunidades que me brindaron durante mis estudios en FLACSO. A Agustín Laó-Montes por las importantes motivaciones en este proceso. A Janeth Pinos y a *Kusikayo* por su apoyo durante el trabajo con jóvenes en Cañar y a *Ñuga* por acogerme en su hogar. A Natalia, David, María Fernanda, Paola, Andrés, Gabriela y Martha por los diálogos y el camino compartido. A Liliam por el apoyo constante y su alegría.

ÍNDICE

Contenido	Páginas
RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	4
Juventud indígena y migración: Construyendo el vínculo.	8
¿Puede hablar el/la joven indígena?: Estrategia metodológica y estructura de la tesis	19
CAPITULO I	27
EL SABER SOBRE JÓVENES: RELACIONES ENTRE LAS CATEGORÍAS JUVENTUD, ETNICIDAD Y EXPERIENCIA TRANSNACIONAL	27
La subalternización de la juventud	27
Identidad, etnicidad y diferencia generacional	34
Experiencia transnacional y subjetividad.....	42
CAPÍTULO II.....	52
Población y migración en Cañar	53
Transformaciones sociales y generacionales en Cañar.....	57
Migración y vínculos transnacionales.....	59
Población joven, discursos y representaciones en torno a la migración.....	66
Etnicidad, individualización y adultocentrismo en Cañar	71
CAPÍTULO III.....	78
EXPERIENCIA TRANSNACIONAL, SUBJETIVIDAD Y JUVENTUD.....	78
¿Qué significa ser joven en Cañar?.....	79
Individualización, experiencia transnacional y proyectos migratorios.....	83
<i>“Trabajo de la imaginación” e individualización</i>	89
<i>La individualización en las familias transnacionales jóvenes</i>	93
<i>Individualización, estudios y proyecto migratorio</i>	100
CAPÍTULO IV	106
PROCESOS IDENTITARIOS Y REPRESENTACIONES EN TORNO A LA JUVENTUD	106
Jóvenes que leen su contexto: Una mirada urbana a los procesos identitarios juveniles en Cañar.....	107
Juventud indígena cañari: garantía, reinención o pérdida.....	116
<i>La juventud como garantía</i>	117
<i>La juventud como reinención</i>	127
<i>La juventud como pérdida</i>	136
CONCLUSIONES	144
BIBLIOGRAFÍA.....	151
ANEXOS.....	159

*Somos como la paja del páramo
que se la arranca y vuelve a crecer
Y de paja de páramo poblaremos el mundo*

Dolores Cacuango

(1881-1971)

RESUMEN

El presente trabajo es un estudio sobre los procesos identitarios de la juventud indígena en contextos de alta densidad migratoria. Concretamente el trabajo se desarrolla en el área urbana y rural del cantón Cañar (provincia Cañar) que constituye una de las zonas de mayor movilidad humana en el Ecuador. De esta manera, a través de un trabajo de campo que se ha realizado desde talleres de diálogo, observación participante y entrevistas nos acercamos a las maneras cómo la densidad migratoria provoca en los y las jóvenes una experiencia transnacional que atraviesa las maneras en que se producen subjetividades. Estos procesos de producción nos llevó a plantearnos la problematización de la identidad étnica de frente a nuevos referentes identitarios.

Esta investigación se inscribe en los estudios sobre juventud, razón por la cual ubica la problemática de la juventud indígena dentro del desarrollo del conocimiento sobre las particulares vías en las que se pretende comprender a las personas jóvenes desde las ciencias sociales. Así, sitúa la emergencia de un sujeto joven indígena a partir de las transformaciones sociales y culturales que la zona de Cañar ha experimentado en su proceso de devenir una zona en la que la globalización se sostiene por la fuerza de los vínculos transnacionales. Finalmente, se demuestra cómo en las formas de producción identitaria de las personas jóvenes se objetiva la intensa transformación de la zona de Cañar. El proceso a través del cual desarrollamos esto nos lleva a ver una tensión de orden generacional que se manifiesta en discursos y representaciones en torno a la juventud.

INTRODUCCIÓN

En el año 2005 se llevó a cabo el III Encuentro Nacional de Arqueología y IV de Antropología “Nela Martínez Espinosa” organizado por la Casa de la Cultura Ecuatoriana – Núcleo del Cañar. En el libro que recoge las ponencias de aquel evento se encuentra el texto *Juventud indígena, Democracia y Comunicación* escrito por el educador y comunicador indígena cañari Gonzalo Romero Valdez en el cual leemos:

Actualmente los jóvenes kichwas se dedican a los paseos en las ciudades, eventos sociales, fiestas religiosas; [...] la mayoría de las mujeres se prestan para enamorarse; es por ello que con el complemento de la televisión y la migración existen hoy en día más madres solteras, matrimonios prematuros y divorcios tempranos. Además, como se dedican más a la televisión son presas fáciles de la aculturación y la absorción de los mensajes distintos a los valores culturales, lo cual ha originado la pérdida de la identidad, dificultando establecer la diferencia entre el joven indígena y mestizo. Con la migración y la influencia de la televisión, los jóvenes son más rebeldes, individualistas, egoístas, desobedientes, no como en el pasado sencillos, tranquilos, obedientes, responsables y respetuosos (Romero, 2007: 63-64).

El encontrarme con un testimonio de esta naturaleza ratificó las constataciones que pude realizar luego de haber visitado el cantón Cañar durante el mes de octubre de 2012 con el propósito de colaborar en el trabajo de incidencia social enmarcado en el proyecto de cooperación que FLACSO desarrolló en la zona junto a la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad de Liège. Efectivamente, los testimonios de jóvenes y de adultos daban cuenta de una particular forma de comprender los alcances que la migración genera en las maneras de comprender la formación de subjetividades e identidades. En concreto, la migración en Cañar ha generado una tensión generacional en torno a la identidad que dice profundamente de las transformaciones que las comunidades indígenas han experimentado en los últimos años.

El testimonio de Gonzalo Romero da cuenta de una serie de transformaciones que a lo largo de toda su ponencia no se preocupa por explicar o enunciar en su complejidad. Refiriéndose a los y las jóvenes como los sujetos principalmente afectados por “la migración y la influencia de la televisión” éstos aparecen retratados como un grupo homogéneo en el que se subjetivan una serie de efectos perjudiciales resultantes de la relación televisión-migración. El énfasis de este discurso reduccionista en torno a la migración identifica a la juventud como el sujeto de “pérdida de identidad y de valores culturales”, el sujeto de la “aculturación” y de la ruptura con la “sencillez,

tranquilidad, obediencia, respeto y responsabilidad” propia de los sujetos jóvenes ubicados en algún espacio-tiempo pre-migración y pre-televisión.

Al transcurrir el año 2013 han pasado ocho años desde que el testimonio de Gonzalo Romero fuera mencionado en aquel Congreso de Antropología y varios años también desde el inicio de la nueva ola migratoria que las familias de Cañar vivieron de forma intensa debido, principalmente, a la crisis económica que golpeó al Ecuador desde finales del siglo pasado. Aun así, considero que la serie de representaciones que se desprenden de un discurso sobre la juventud como el mencionado por Romero siguen vigentes y constituyen una clara muestra de un problema mayor que atraviesa las propias formas de comprender la identidad étnica, la condición de juventud y el vivir en un espacio social atravesado por la migración internacional.

En respuesta a lo anterior este estudio analiza las diversas formas en que la experiencia migratoria redefine la construcción identitaria de jóvenes indígenas Kañaris; examinando cómo la etnicidad, la edad y la experiencia de vivir en un espacio social transnacional articulan la conformación de las identidades de los y las jóvenes, sus representaciones y sus formas de pertenecer al espacio donde habitan.

En la actualidad Cañar es el segundo cantón con mayor incidencia migratoria del Ecuador y constituye una de las zonas del país con mayor población indígena. Según el último Censo realizado en el Ecuador (INEC, 2010) en Cañar el 39% de la población se reconoce como indígena y el 48% de los hogares indígenas declaran tener algún miembro de la familia viviendo fuera del país. La *Encuesta de hogares en la provincia del Cañar sobre condiciones de vida de la población y su relación con la práctica migratoria*, levantada durante junio y julio del 2007 por FLACSO- Ecuador, la Agencia de Cooperación Española, el Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) y el Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia (ODNA), permite observar que cuatro de cada cinco migrantes tienen entre 18 y 49 años de edad, y el 60% es casado. De ahí que muchos de los migrantes son padres y madres que han dejado atrás hijos. El 64% de los migrantes tiene hijos viviendo en su comunidad de origen, de los cuales el 57% tiene menos de 18 años.

Como veremos en los capítulos siguientes la migración que inicia desde la década de 1950 desde las comunidades indígenas hacia centros urbanos del Ecuador y hacia otros países hacen parte de las formas cómo en el cantón Cañar se producen

subjetividades y, como lo señala un estudio sobre la reciente “diáspora kañari”: “En el imaginario de la población rural se cree y se expresa [...] que ‘la emigración nunca se va a terminar’” (Caguana, 2008: 131).

Ahora, junto a esta naturalización de la migración, es evidente que el propio fenómeno migratorio ha logrado que Cañar se convierta en un espacio de profundas transformaciones en las últimas décadas pues sus habitantes son personas que mantienen vínculos transnacionales con sus padres o familiares migrantes cuyo destino más frecuente lo constituye principalmente New York y sus alrededores (Jokisch y Kyle, 2005). Las personas residentes en Cañar, jóvenes y adultos, intensifican estos vínculos transnacionales a través de distintos medios de comunicación, remesas y envío de varios objetos a los lugares de destino de los migrantes (Carrillo, 2005). La manera en que tales vínculos transnacionales alimentan la vida cotidiana de las personas residentes en Cañar permite hablar de una experiencia transnacional pues se trata no sólo de un lugar donde tiene cabida un fuerte proceso de cambios económicos, sociales y culturales, sino de un espacio en el cual, sus habitantes, aunque no hayan migrado físicamente, construyen subjetividades también en referencia a ese “otro lugar” que confluye con “el lugar propio” a través de la conexión que mantienen con los que se fueron.¹

De este modo, se puede afirmar que la formación de subjetividades en contextos de alta migración como Cañar se encuentra atravesada por una experiencia transnacional que nos lleva a interrogar la vigencia exclusiva de “la etnicidad” como determinante de la subjetividad para abrirnos la puerta a la manera cómo ésta es reinventada. Es decir, habría que preguntarnos hasta qué punto el “discurso fuerte” de la identidad étnica puede ser cuestionado precisamente desde las formas identitarias que resultan de la experiencia transnacional. Esto permite analizar hasta qué nivel, del mismo modo en que la globalización ha disuelto la asociación entre identidad-Estado (o identidad-nación), también se evidencia que, en las diferencias generacionales existentes en las comunidades indígenas la relación entre identidad-etnicidad ha sido ampliamente diversificada generando diferencias generacionales. Es precisamente este conjunto de inquietudes lo que constituye el centro de nuestra investigación y lo que

¹ En los próximos capítulos desarrollaré más detenidamente dos aspectos aquí señalados brevemente. En el capítulo I me referiré al concepto de experiencia transnacional en relación con la formulación de “campo social transnacional” (Levitt & Schiller, 2008), y el capítulo II daré cuenta de los datos existentes sobre la intensidad de los vínculos transnacionales en Cañar.

hemos indagado en el trabajo de campo y que se puede formular de la siguiente forma: ¿De qué manera la migración y la experiencia transnacional de los y las jóvenes indígenas del cantón Cañar transforma los discursos en torno a la identidad étnica y las diferencias generacionales? Considero que sólo se puede llegar a tal pregunta luego de una problematización en la que se afirme que, al menos para el caso de la provincia de Cañar, la definición de la condición de juventud indígena está relacionada directamente con una migración que ha tenido su propia evolución histórica.

Por lo tanto, mi estudio se ubica en el centro de la tensión entre un determinado discurso acerca de la identidad (caracterizado por su fuerte arraigo en la etnicidad, lo comunal, el anclaje subjetivo al territorio) y las formas en las cuales, en los procesos identitarios de los y las jóvenes de Cañar, tal discurso y las representaciones que de él derivan se transforman, permanecen o se contradicen por una diversificación de referentes identitarios que se ven alimentados por la experiencia transnacional. En el medio de esta tensión se ubican tres dimensiones de la misma problemática.: 1) la migración/experiencia transnacional en Cañar es fundamental para ubicar históricamente la emergencia de un sujeto particular (el/la joven indígena), 2) la migración/experiencia transnacional contribuye significativamente a los procesos de individualización de los sujetos jóvenes a raíz de un proceso lento de descomunalización, y 3) la migración/experiencia transnacional transforma las maneras en que los y las jóvenes incorporan la etnicidad en sus procesos identitarios.

En tales dimensiones es preciso analizar las maneras que se activan distintas relaciones de poder. Nos interesa examinar estas relaciones de poder desde el concepto de “adultocentrismo” como particular forma de dominación que se justifica en la atribución de características esenciales a las personas jóvenes. En efecto, nos interesa saber ¿hasta qué punto el discurso adultocéntrico coincide con un discurso esencialista en relación a la identidad? ¿De qué manera los y las jóvenes experimentan la tensión entre una representación adultocéntrica de la juventud (como la expuesta por Romero Valdez) y las particulares formas de producir subjetividades con base en su experiencia transnacional?

En relación a esta tensión cabe preguntarnos de cara a la etnicidad y a las maneras cómo se identifican las diferencias generacionales en las comunidades indígenas: ¿En qué sentido la construcción de estas subjetividades, tensionadas por

procesos de descomunalización y mayor individualización simultáneamente, es potenciada o no por la experiencia transnacional? ¿Cómo la experiencia transnacional de jóvenes indígenas alimenta sus expectativas a la vez que resignifica las dinámicas familiares, los ritos de paso, el rol atribuido a la educación?

Para examinar estas preguntas nuestro estudio discute las siguientes categorías analíticas: la *juventud* como categoría que funciona en la medida en que es capaz de nombrar una experiencia histórica particular situada contextualmente; *identidad* y *etnicidad* como formas de nombrar procesos de diferenciación ubicados siempre relacionadamente; y *adultocentrismo* como forma de nombrar los procesos a través de los cuales se producen representaciones reificantes sobre los y las jóvenes. Sin embargo, antes de entrar en la discusión de categorías de análisis es preciso situar el alcance de nuestro estudio, razón por la cual en la siguiente sección revisamos algunos textos que han articulado juventud indígena y migración en el país y en la región.

Juventud indígena y migración: Construyendo el vínculo.

Las dimensiones culturales de la globalización (Appadurai, 2001) constituyen una entrada para analizar, las subjetividades de los y las jóvenes en las sociedades contemporáneas. Además, tal análisis abre posibilidades para la comprensión de la migración ecuatoriana en dimensiones aún no tematizadas en esta perspectiva pues las identidades juveniles en la articulación de la migración, la etnicidad y la diferencia generacional es un tema muy poco explorado en los estudios migratorios en el país.

En el más actual estado del arte sobre los estudios migratorios ecuatorianos, realizado por Soledad Álvarez (2012) se constata la necesidad de

profundizar en la relación entre etnicidad y migración. Hace falta multiplicar las investigaciones en torno a las comunidades indígenas emigrantes y las afecciones particulares que tienen las mujeres, hombres, niños-as y adolescentes partícipes del proceso migratorio (Álvarez, 2012:118).

Ésta constatación que alude a la relación entre etnicidad, migración y sujetos, dice de los pocos trabajos que analizan las consecuencias de la migración en las comunidades indígenas en lo respecta a “las afecciones particulares” de sujetos que, según su condición de género o de generación tienen su específica forma de apropiarse de los efectos de la migración. Aunque Álvarez no considera el estudio específico de la

migración en perspectiva generacional como uno de los ejes de su estado del arte, es preciso reconocer que referencias a ésta forma particular de vivir la experiencia migratoria está presente en varios estudios que relacionan migración, género y familia (Escobar, 2008a; Lagomarsino y Torre, 2007) especialmente desde el análisis por la situación de la niñez. En la mayoría de los casos analizados por Álvarez, se constata que los trabajos realizados en Ecuador enfatizan en el asunto de la niñez y la migración. Para el caso de los y las jóvenes los trabajos realizados se inclinan más al estudio de las organizaciones juveniles transnacionales que se forman mediante vínculos entre Ecuador y Estados Unidos, España o Italia (Queirolo Palmas, 2007; Cerbino y Rodríguez, 2008). Es importante considerar que, en el mencionado estado del arte los trabajos de Queirolo Palmas y Cerbino y Rodríguez aparecen clasificados dentro de un subámbito que tiene por título “Niñez y adolescentes migrantes” lo que cual implica reconocer que los trabajos que versan sobre juventud y migración son abstraídos dentro de la categoría de “adolescencia”.² Así, tenemos que tanto los referentes conceptuales “familia” y “adolescencia” se han considerado como abarcadores de la problemática específica de la juventud migrante. Más que analizar las implicaciones que tales formas de clasificación tienen en otros escenarios (e.g. la formulación de políticas específicas para juventud) lo que tales clasificaciones representan es la necesidad de establecer una teorización de la categoría juventud de modo que resulte visibilizadora de una particular manera de entrar en el análisis de las migraciones. Tal teorización necesita recurrir a trabajos empíricos en los que muestren cómo esta categoría permite nombrar dinámicas particulares que la migración adquiere cuando se trata de personas jóvenes.

El tema de la migración en relación a la etnicidad en Ecuador es el menos desarrollado (Álvarez, 2012: 96-102); sin embargo, hay aportes que abordan las transformaciones en los roles sociales y en los imaginarios colectivos de las familias y de las comunidades indígenas. Torres y Carrasco (2008) recogen una serie de trabajos provenientes de Ecuador, Guatemala y Perú, para plantear las transformaciones acentuadas por la intensificación de la migración desde finales de los años noventa en las concepciones de la territorialidad, de comunidad y de identidad. La migración

² El estado del arte realizado por Álvarez (2012) es un valioso instrumento para la comprensión del desarrollo de los estudios migratorios en Ecuador tanto por su análisis de los referentes teóricos utilizados en las investigaciones existentes como por la capacidad de detectar las tareas pendientes para una futura agenda de investigación. El informe está presentado en torno a 6 ejes: 1) Proceso migratorio, 2) Migración, Estado y políticas, 3) Migración y desarrollo, 4) Migración, género y familia, 5) Refugio y desplazamiento, 6) Migración, cultura y etnicidad. Cada uno de estos ejes tiene subámbitos que hacen la clasificación de los trabajos algo más específico.

permite cuestionar el carácter estático que sobre estas concepciones se había construido desde los años ochenta. Así, en los casos de estudio en Ecuador (indígenas de Otavalo, kiwchas kañaris, pueblo saraguro) la relación identidad-migración demuestra cómo la identidad es una relación social y la cultura una relación de diferencias sobreponiéndose a cualquier esencialismo que recayera sobre las comunidades indígenas.

Dado que nuestra investigación versa sobre la juventud indígena y la migración, y los alcances que esta experiencia transnacional tiene en las configuraciones culturales del cantón Cañar, es importante referirnos a los trabajos en torno a migración y etnicidad. Según Grimson (2011:172) “el concepto de *configuración cultural* enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social”. Es por lo tanto un concepto estrictamente analítico (e.g. la identidad de un joven indígena puede estar atravesada por varios elementos que la conforman: su comunidad de origen, los grupos a los que pertenece, las maneras de experimentar su sentimiento de pertenencia o desarraigo, etc.) y por lo tanto los sujetos habitan en una multiplicidad de configuraciones culturales. Se trata precisamente de pensar cómo se articulan las heterogeneidades y sus diferencias en diversos campos.

De este modo, el énfasis se extiende hacia el conflicto que desde la cotidianidad evidencia la configuración de la vida transnacional en tanto éste articula las relaciones entre los mercados económicos, las comunicaciones y las diseminaciones culturales entre la hegemonía y la homogeneización. En la zona andina del Ecuador, los trabajos relevantes en este sentido resultan ser los de Pribilsky (2007) y Kyle (2000) que hacen referencia a cómo las identidades de personas originarias de los Andes se configuran de manera relacional y contextual en un escenario transnacional.

El texto de Jason Pribilsky, *La Chulla Vida. Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City* se realiza en una zona similar a la que abarca nuestro estudio tratándose del estudio sobre las formas en que la migración transforma las familias de la sierra ecuatoriana, las relaciones de género y las identidades de los jóvenes. Una de las preguntas centrales de Pribilsky, que se ubica precisamente en el momento en que describe la “epidemia enfiebrada” de la migración [*feverish epidemic*] en las personas jóvenes sigue siendo válida: “*Why in communities with long traditions of multiple economic strategies for the reproduction of society has migration to the*

United States become the singular goal of rural youth?” (2007: 119). El trabajo de Pribilsky se realiza en comunidades de la región Azuay-Cañar y hace especial énfasis en las maneras en que la migración repercute en la subjetividad de los hombres jóvenes que migran hacia los Estados Unidos. A partir de la experiencia de estos hombres se explican las modificaciones en los órdenes de género y en la organización de las familias.

En su trabajo Pribilsky ofrece un análisis de los conflictos generacionales. “Hacerse hombre” es un proceso que está mediado por afrontar la tarea de la migración a Estados Unidos puesto que, resulta imperioso, contribuir económicamente al sustento del hogar y son pocas las veces que los jóvenes consiguen trabajo en ciudades como Guayaquil, Cuenca o Quito. En este sentido, también vale mencionar el valor que señala Pribilsky en relación al matrimonio como forma de “asentar cabeza” para los y las jóvenes y como manera de autonomía ante la tutela de los padres. Esto aunque los vínculos por el cuidado de los mayores siga estando presente a lo largo de la vida en las comunidades. Sin embargo, en relación al conflicto generacional, Pribilsky lo presenta como una forma de ruptura en términos subjetivos con lo que ha sido la tradición del trabajo agrícola en las comunidades. Esto debido a que, en el contexto de la familia, sólo el hijo mayor es el heredero de la tierra (y quien la trabaja desde temprana edad), mientras los demás deben buscar “otros futuros” (2007: 138). Esto se expresa en uno de los testimonios cruciales del libro:

It is *la chulla vida*, no? Life is just changing in the village. Everyone in my family for generations had been a farmer. I would be a farmer too, but I can't wait ... Here is an example: my cousin, he is older than me [the cousin was twenty-six] has been working his parent's land ever since he left school. And what does he have to show for it? He and his wife live with her parents. He makes nothing ... fifty or sixty dollars [monthly]. He cannot afford to send his children to school, to buy new things. How will he ever buy land? No, young people now want something else (Pribilsky, 2007: 139).

Podemos entender que el conflicto generacional, en los términos que lo relata Pribilsky, tiene base en dos momentos de una experiencia en relación a los jóvenes varones. El primero tiene que ver con este “hacerse hombre” que dice de la búsqueda de autonomía y que se consigue a través del trabajo que permite que los jóvenes hagan aportes económicos a la sostenibilidad del hogar. Así, un joven indígena se constituye como sujeto en el momento que su fuerza de trabajo le permite generar recursos para entregar a sus padres. Tal condición de autonomía se acompaña del hecho de contraer

matrimonio (Pribilsky ubica la edad más común para contraer matrimonio alrededor de los 24 años en los varones). Sin embargo, esta experiencia de hacerse sujeto y ganar autonomía, debido a la crisis económica se ve frustrada por la imposibilidad de garantizar la propiedad hereditaria a todos los hijos jóvenes de una familia. Por tal motivo, la migración aparece, no sólo como un ritual de masculinidad entre los jóvenes, sino como la forma de reaccionar ante particulares formas de organización de la comunidad en lo que respecta al trabajo y propiedad de la tierra. Esto es un proceso que, a decir de Pribilsky, permite comprender cómo la migración afecta “la vida comunitaria” pues la situación evoluciona de tal modo que son los jóvenes migrantes los que pueden conseguir propiedades y que también tienen más posibilidades de contraer matrimonio (“conseguir esposa”).

En definitiva, lo que podemos extraer del trabajo de Pribilsky, es que los jóvenes consideran la posibilidad de abrirse hacia otros escenarios futuros que pasan por un proceso de individualización que sólo se comprende a la par de la descomunalización. Los efectos sobre “la vida comunitaria” que señala Pribilsky responden a varios de los elementos señalados por José Sánchez Parga (2002) en su estudio sobre la migración en la provincia de Cotopaxi. En *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, Sánchez Parga (2002) se diferencia de Pribilsky al centrar su estudio en jóvenes mujeres de las comunidades indígenas. En estas comunidades han transcurrido ya veinte años desde que la migración dejó de tener como motivación únicamente el asunto económico (la migración económica de mujeres era motivada por la necesidad de complementar los recursos necesarios para la reproducción doméstica) y empezó a tener elementos relacionados a un imaginario de nueva identidad para las mujeres indígenas especialmente para las generaciones más jóvenes.

La descomunalización puede ser caracterizada por distintos aspectos. Sánchez Parga (1993) señaló hace veinte años que la movilidad socio-laboral de los y las indígenas y la integración de las comunidades indígenas a la economía socio-cultural urbana fueron fenómenos que incidieron profundamente en el desgaste de la lógica comunal. En aquel momento el autor señalaba, con base a la revisión de datos cuantitativos y cualitativos referentes a zonas rurales del cantón Quito (Olmedo, Tabacundo y Calderón), algunos signos visibles de la “descomunalización”, tales como las modificaciones en la economía política del parentesco (el paso del compadrazgo como estrategia comunitaria a estrategias particulares familiares), el paso de la

endogamia a la exogamia, la disminución de las prácticas colectivas o mingas (si bien existía una hipervaloración de la minga lo cierto es que su práctica era, desde ya, más restringida). Estos signos correspondieron a problemas de reeducación social relacionados con el impacto del rápido desarrollo y modernización que vivió el Ecuador en los años noventa.

Lo que Sánchez Parga señala varios años después (en 2002) y lo señalado por Pribilsky (en 2007) es que la migración está relacionada íntimamente a la descomunalización y que tal proceso de descomunalización también tiene efectos en las subjetividades que se expresan en formas de individualización que especialmente se manifiestan en las expectativas e identidades de las generaciones jóvenes.³ Ahora, el punto de nuestro interés es que tal descomunalización pasa por comprender procesos de individualización que se encuentran en los y las jóvenes indígenas. En el caso de Pribilsky se trata de jóvenes varones de Cañar que encuentran en la migración la posibilidad de adquirir autonomía lo que es compatible con el argumento de Sánchez Parga (2002:34-43) en relación a las jóvenes mujeres en Cotopaxi, las cuales a través de la migración encuentran “oportunidades de cambio”.

Es importante considerar que de ningún modo se trata de un proceso de desintegración/desaparición de la comunidad indígena, sino de una disolución de “lo comunal” entendido esto como un modelo de socialización, de relaciones de intercambio y de estrategias de supervivencia compartidas como las que mencionamos anteriormente. Para Sánchez Parga (2002:105) “la desintegración de la comuna indígena se opera de modo simultáneo y por efecto de la desintegración de la familia”; lo cual tiene relación estrecha con la migración, no porque la desintegración de la familia “se deba” a la migración (lo cual sería caer en el discurso culpabilizador a los y las migrantes) sino porque, la desintegración familiar producida por el empobrecimiento de la década de los noventa no permitió a las familias indígenas la posibilidad de reconstituirse en base al trabajo productivo y posesión de la tierra. Tal cuestión afectó a las generaciones más jóvenes que se convertirán en grupos de migrantes que experimentarían procesos identitarios diversos por su experiencia migratoria. Esto resulta central para comprender cómo el surgimiento de la juventud indígena está directamente relacionada con la experiencia de descomunalización y la migración.

³ El análisis de la relación entre descomunalización y la individualización en Cañar lo realizo en el capítulo II con base a mi trabajo de campo.

En otras palabras, el término descomunalización dice de la transformación de las formas de comprender “lo comunal”. Por “lo comunal” podemos entender el conjunto de derechos y obligaciones que permiten reanudar alianzas de parentesco y que por ello confieren al indígena un sentido pertenencia puesto que es el referente explícito e inmediato de su identidad (Sánchez Parga 1984; 1989). Lo que se llama “descomunalización” es un proceso a través del cual este elemento “comunal” que cohesiona la comunidad, en tanto principio de organización social particular, va siendo transformado por la migración de tal modo que su principio de identidad viene dado por nuevos elementos. Por lo tanto, nuestro estudio no se centra en la pregunta en torno a la “desaparición” de la comunidad indígena sino a investigar cómo la migración es parte de un proceso de transformación en la totalidad de las comunidades indígenas y que, precisamente, en el contexto de estas transformaciones aparece la juventud indígena como un sujeto diferenciado, pues en medio de esta transformación contemplamos la emergencia de un sujeto que se autorproduce a partir de una estrategia que le permite trascender “la crisis” desde una forma de agenciamiento que implica encontrar referentes nuevos para la producción de la identidad y el diseño de expectativas. No se trata de una subjetividad que constituye "en contra de la comunidad" sino una subjetividad en la que confluye un proceso de descomunalización con un forma de trascender la determinación que tal situación puede tener a nivel de las subjetividades. Estamos lejos de establecer la migración como principio de causalidad. Se trata más bien de pensar el momento de la emergencia en el escenario de las formas de subjetivación de la experiencia humana provocada por la migración en las comunidades, la de un sujeto que bifocalizado que se sirve de referentes globales para enfrentar el violento cambio de paisaje que dice de la vinculación de Cañar con la producción de espacios transnacionales a nivel global a la vez que construye expectativas desde otros lugares para la imaginación.

Así lo que pretendemos pensar es cómo en la historia contemporánea del Ecuador, la referencia a la juventud indígena tiene una relación directa con los fenómenos migratorios. Si bien estos fenómenos migratorios forman parte de una amplia serie de flujos globales que dinamizan los espacios locales desde construcciones transnacionales de sentidos, que van de la transformación de la tradición a la tensión entre la disolución de fronteras o hipersecuritizaciones fronterizas, es importante, para nuestro caso de investigación considerar que la descomunalización se da de manera

simultánea a la individualización. En las personas jóvenes se expresa esta simultaneidad a partir de los diversos modos en que su experiencia transnacional objetiva las maneras en que se construye la diferencia generacional en la zona de Cañar. De este modo, la individualización no equivale directamente a la descomunalización, ni mantienen una relación causal. Son procesos de que se dan simultáneamente y cuya comprensión pasa por explorar las diversas maneras en que la migración y la experiencia transnacional se encuentran vinculadas con la emergencia de la juventud indígena como sujeto particular. Es decir, vale preguntarnos en qué medida la juventud indígena en el Ecuador no puede entenderse al margen de las transformaciones que la migración ha ocasionado en las comunidades indígenas. A mi entender tal relación es ineludible por al menos dos motivos señalados a continuación.

En primer lugar porque la juventud es una construcción social lo que a su vez implica que sólo puede ser definida a partir de variables contextuales.⁴ Suponer que existe “una juventud universal” que comparte rasgos homogéneos (psicológicos o culturales) independientemente de los contextos sería desconocer los significativos aportes de la sociología de la juventud (Bourdieu, 2000; Giroux, 2010; Maffesoli, 2009; Martínez, Alvarado, y Muñoz, 2010; Reguillo, 2000; Zarzuri y Ganter, 2002), algunas aproximaciones históricas (Ariès, 1992; Feixa, 2006; Levi y Schmitt, 1996) y más concretamente los trabajos orientados a la crítica del adultocentrismo (Duarte, 2006; Duarte y Tobar, 2003; Bravo, 2012; Moscoso, 2008; Vásquez, 2010; 2011; 2013; Zuñiga, 2011).

En segundo lugar porque la juventud, como diferenciación social, no ha estado presente en los estudios sobre comunidades indígenas por el peso que la propia categoría “indígena” ha tenido sobre otras dimensiones que buscarían explicar diferencias generacionales. En este sentido, dentro de los estudios sobre comunidades indígenas en el Ecuador el problema generacional no ha tenido la misma suerte que otros aspectos, tales como la organización política, la identidad étnica, la religiosidad u otros. Por el contrario, como hemos señalado con Pribilsky y Sánchez Parga es

⁴ De modo general, las historias sobre la juventud van, al igual que “la historia del pensamiento occidental”, desde Grecia hasta la sociedad angloamericana. El ejemplo más claro es la obra de Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (1996) quienes recogen en su *Historia de los jóvenes* un historización de la juventud desde la “polis griega” hasta los jóvenes del “american way of life”. Lo relevante para nuestro argumento es que de ella podemos deducir que “la juventud”, a lo largo de la historia, no ha tenido una definición clara, una características culturales ni propias ni homogéneas, sino que la definición de la juventud es cambiante y se define de acuerdo a las contingencias de cada momento histórico y en cada contexto socio-cultural.

precisamente a través de los estudios sobre migración que, en el Ecuador, se inicia con los análisis de la juventud en las comunidades indígenas y esto aún de manera incipiente.

En otros ámbitos el tema de la juventud indígena ha sido identificado apelando a las palabras existentes en las distintas lenguas para caracterizar un determinado momento vital. Así, se reconoce que en las comunidades indígenas no se emplea el término “adolescente” (cuestión que desde la mirada blanco-mestiza ha sido asociada al hecho que el matrimonio se da en edades tempranas –entre 16 y 24 años). En el estudio *Situación de salud de los y las jóvenes indígenas en Ecuador* (2010) realizado por el Ministerio de Salud Pública, el Fondo de Población de las Naciones Unidas y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales con jóvenes entre 15 y 29 años, habitantes de comunidades indígenas pertenecientes los pueblos *chachi* y *ëpera* (cantón Eloy Alfaro, Esmeraldas), *kichwa de la amazonía* (cantón Lago Agrio, Sucumbíos) y *kichwa panzaleo* (Sigchos, Cotopaxi), se parte del reconocimiento de las variadas formas de “nombrar” ese momento vital particular que significaría la juventud:

Los cofanes, por ejemplo, utilizan el término *desenga*, que en el idioma *aingae* es aquella franja de edad entre los 12 y los 20 años. Para el término joven, los *ëpera* utilizan las palabras *küntraa* (muchacho) y *aweëra* (muchacha), y los *chachis musu* y *panna*; aunque más que franjas de edades son “estados de compromiso social”; dejan de ser jóvenes cuando se casan y asumen responsabilidades, independientemente de la edad del calendario. Por ejemplo, en las comunidades *chachis*, cuando los jóvenes se casan pasan a llamarse *ruku* (en el caso del varón) y *shimbu* (en el caso de la mujer). Por su parte, los *kichwas* utilizan el concepto de *guambra*. Cuya traducción literal es: son “como” hombre y mujer, pero solo con el matrimonio se transforman en *kari* [hombre] y en *huarmi* [mujer], y obtienen ese estatus ante la familia y la comunidad (Ministerio de Salud Pública, 2010: 26).

Los distintos matices en las formas de nombrar la juventud en diferentes lenguas indígenas evidencian precisamente el carácter radicalmente contextual que adquiere la aproximación a la juventud. Ahora, más allá de la diferencia en el orden lingüístico nos interesa explorar los procesos sociales que ayudan a demarcar el comienzo de la juventud en las comunidades indígenas. Es, en relación a esta inquietud que planteamos que, para el caso de Cañar es precisamente la migración lo que determina tal condición de juventud indígena pues la experiencia migratoria está directamente relacionada con la posibilidad de acceder a escenarios urbanos en los que las diferencias generacionales habían sido determinadas con mayor anterioridad como resultado de las transformaciones culturales propias del capitalismo contemporáneo. Es decir que,

siguiendo tanto el argumento de Margaret Mead (1997) como el de Beatriz Sarlo (1994) la diferencia generacional que es posible reconocer a partir de la segunda mitad del siglo XX se da por transformaciones culturales en las cuales se transgreden los órdenes institucionales que provocaban la identificación con las generaciones precedentes.

Así las cosas, la juventud indígena no ha existido siempre. Tal afirmación no significa que en las sociedades comunales (o las comunidades indígenas) no se hayan dado formas de diferenciación generacional marcadas por rituales de paso sino que, al menos en lo que respecta al caso que nos compete, el surgimiento de la categoría “jóvenes”, para diferenciar a un grupo específico que comparte características propias (y distintas de las de los adultos), es algo que surge a partir de la inserción de las comunidades indígenas en los procesos de transformación global. Esto se da precisamente desde el surgimiento e intensificación de la vida transnacional en las comunidades. De este modo, lo anterior equivaldría a decir que los y las *guambros* han cedido el paso a los y las *jóvenes*.⁵ En otras palabras lo que este estudio sostiene es que la migración, al contribuir a los procesos de individualización contribuye a la producción de un sujeto joven indígena. Esto en tanto la migración representa un marco para ubicar la emergencia de un sujeto específico cuya particular forma de vivir la experiencia transnacional lo diferencia. De este modo, la constitución de un sujeto joven indígena no se puede analizar por fuera de la comprensión de los alcances que el fenómeno migratorio encuentra en términos de producción de subjetividades: sin comprender la migración no hay posibilidad de estudiar la emergencia del sujeto joven indígena.

En el año 2005, el historiador Mauricio Hoyos y el jurista Carlos Zapata en base al trabajo realizado con jóvenes de las comunidades indígenas del Departamento de Antioquia en Colombia (de los pueblos Tule, Senú y Embera) se preguntan *¿Existe una condición de juventud indígena?* Su respuesta pasa por determinar que la juventud indígena, atraviesa los procesos de visibilización que las organizaciones campesinas y los centros de educación bilingüe han implementado como una estrategia de control ante la existente vinculación de jóvenes varones y mujeres con los grupos armados presentes en la zona como parte del conflicto interno colombiano. Sin embargo, dentro

⁵ Este aspecto lo retomo en el capítulo III en base a la entrevista realizada a René Unda y al trabajo de campo en Cañar.

de sus constataciones iniciales resulta relevante el señalar que el propio hecho de plantearse la pregunta por la condición juvenil indígena es una inquietud sin mucho tiempo de recorrido previo:

La pregunta y reflexión por la juventud indígena como condición social y grupo poblacional es reciente. Como jóvenes cada pueblo considera, de acuerdo con sus tradiciones y costumbres, unos momentos que marcan el tránsito de niño a adulto, un tránsito mediado por ritos de orden colectivo que, además de significar un estado de adultez, son ceremonias que connotan una estrategia de preservación cultural. [...] Hasta hace aproximadamente diez años, la condición de juventud, tal y como occidente la comprende, no existía en muchas de las comunidades indígenas de Antioquia. La pregunta por lo juvenil empezó a ser objeto de reflexión desde la relación intercultural que hizo visible otras prácticas adyacentes a las sociedades de consumo, las cuales han permeado el tejido social [...]” (Zapata y Hoyos, 2005: 30-31).

Para los autores la pregunta por la condición de juventud indígena, tiene que ver con los procesos a través de los cuales las dinámicas de saber y consumo van más allá de los entornos urbanos. Esto significa que las maneras en que la juventud indígena, si bien se define contextualmente, pasa también por la capacidad de interpretar procesos por los cuales las fronteras culturales entre lo urbano y lo rural se van disolviendo. En términos más claros, la juventud como categoría que describe a un grupo con características similares y diferenciado de generaciones anteriores o adultas aparece precisamente por “la conexión” (Zapata y Hoyos dicen “relación intercultural”) que se establece entre sociedad urbanas y rurales.

En el caso de Cañar este planteamiento nos lleva a pensar la complejidad de un espacio en el que, si bien la histórica migración (hacia regiones de la Costa para el trabajo agrícola) ha significado una manera en la cual esta “conexión” ha ido adquiriendo peso en la zona, es hasta el momento fuerte de la migración transnacional a finales de la década de los noventa en que tales fronteras culturales (entre lo urbano y lo rural) se han visto totalmente transgredidas. Esto último se debe, en primer lugar a la *bifocalidad* de las personas migrantes transnacionales como al propio hecho de que “la llegada” de la globalización a las comunidades indígenas no se logra indispensablemente por la movilidad de personas del área rural a entornos urbanos sino por la serie de conexiones que una localidad como Cañar mantiene con las “ciudades globales” a través de dinámicas de consumo de tecnologías, estéticas y otros bienes simbólicos. El concepto de *bifocalidad* refiere a una forma específica de reorganización del mundo social desde la transformación en la percepción y en la orientación de la vida

socio-cultural de los y las migrantes que se expresa en el establecimiento de un doble marco de referencia en la construcción de la identidad (Vertovec, 2006), mientras que “la llegada” de la globalización corresponde al “efecto global” que es propio de la condición antropológica contemporánea por medio de la cual el tiempo y el espacio parecen comprimirse de tal modo que generan su propia anulación desde la simultaneidad (Lash, 2005).

Es precisamente esta condición que combina la producción de nuevos referentes identitarios desde la *bifocalidad* con la intensa “conexión” de las comunidades con espacios globales, lo que hace que los habitantes de Cañar vivan una experiencia transnacional tanto si se han movilizadado hacia los destinos migratorios más comunes como si han permanecido en sus lugares de origen.

Esta vía señalada ha sido inexplorada en las investigaciones sobre juventud y migración en el Ecuador y constituye mi apuesta fundamental para comprender las transformaciones culturales que la migración ocasiona en el cantón Cañar desde una perspectiva generacional. Por tal motivo, a continuación trato de: a) Inscribir esta apuesta en relación con varios hallazgos y planteamientos realizados desde los estudios sobre juventud indígena, y b) plantear los alcances de estudios sobre juventud y transnacionalismo para la investigación sobre juventud indígena en Cañar.

¿Puede hablar el/la joven indígena?: Estrategia metodológica y estructura de la tesis

A finales de la década de los ochenta del siglo XX, Gayatri Chakravorty Spivak escribía *¿Can the subaltern speak?* (1988) un texto clave para el debate en torno al rol del trabajador intelectual cuyo punto de llegada se encuentra en que el subalterno o la subalterna no puede hablar pues no hay una institución que escuche o legitime sus palabras. Al no existir una autoridad que cobije sus enunciados, (nadie)no hay *alguien* que pueda hablar “por” ellos sin invisibilizarlos. La primera discusión gira en torno a las limitaciones que Spivak encuentra en los intelectuales europeos a la hora de asumir

representaciones de las personas del “tercer mundo”⁶ cuando se adjudican a sí mismo un rol “transparente” en la valoración que hacen de sus luchas.

Para Spivak, ese rol de “transparencia” del que se revisten los intelectuales corresponde a la invisibilización de la “violencia epistémica” que los países colonizadores han ejercido sobre los territorios colonizados pues el proyecto imperialista ha “interferido epistémicamente” los campos legales y disciplinarios de las colonias, generando condiciones macro-culturales que hacen que el subalterno “pueda hablar” sólo y únicamente dentro del circuito epistémico de la ley imperialista.

Ante esto, consideramos que la investigación con jóvenes indígenas parte de la búsqueda de vías para que el subalterno “hable” sin caer en la representación que lo desaparece al asimilarlo. Un terreno fundamental e ineludible es la comprensión de las identidades de los y las jóvenes a partir de la experiencia migratoria pues la cuestión pasa por pensar con los jóvenes a partir de elementos de identificación, formas de subjetivación y dinámicas de socialización inter-generacional en las cuales se inscriben.

Pensar que el problema de la identidad en las comunidades indígenas adquiere nuevos matices debido a la experiencia transnacional de los sujetos que las conforman, significa ubicar a las comunidades indígenas como espacios coetáneos y tan conectados a los impactos globales como lo son los centros urbanos, más aún en espacios como el cantón Cañar donde, en el cual si bien no se puede hablar de la disolución de una frontera simbólica entre lo urbano y lo rural, ambos escenarios se encuentran atravesados por dinámicas globales producto de la migración que los transforma aceleradamente.

Anteriormente hemos mencionado que se trata de un cantón con altos índices migratorios (el segundo cantón con mayor incidencia migratoria del país de acuerdo al censo 2010). Tal cuestión, ligada a la migración inicial que data de mediados del siglo XX (que los autores antes citados ubican con la crisis de la exportación de los “Panama Hat”) ha hecho que en Cañar la migración sea algo naturalizado.

⁶ Así, para Spivak, el texto denominado *Los intelectuales y el poder*, que corresponde a la entrevista entre Foucault y Deleuze realizada en 1972⁶, sería una expresión clara de la forma cómo los intelectuales se representan a sí mismos como “transparentes” pues asumen que la representación que hacen de los habitantes del *tiers monde* está desprovista de ideología.

En nuestra experiencia de trabajo con los y las jóvenes del cantón Cañar se entrecruzan varios elementos pues, dado que no se pretende hablar de los otros y sus textos, sino con los otros, sus contextos y textos; la estrategia metodológica se puso en marcha considerando la implicación que el investigador tiene en el proceso. Así, el acercamiento que propiciamos fue un espacio problematizador acerca de los acuerdos y contradicciones en los referentes teóricos, políticos y culturales en los que se construye la experiencia migratoria, es por eso que partimos de que el encuentro entre sujetos (el investigador con los y las jóvenes y los y las jóvenes entre sí) se van constituyendo recíprocamente como interlocutores capaces de reconocer un objeto de estudio: la propia experiencia transnacional.

El acercamiento a la problemática se realizó a través de talleres de diálogo, historias de vida, entrevistas y la observación participante. El propósito de tales técnicas fue combinar la descripción que los y las jóvenes hacen de su experiencia con la migración, la lectura que tienen sobre los referentes tradicionalmente asociados con la identidad étnica y las producciones de sentidos que los y las jóvenes hacen a partir de la valoración de su vida presente y sus expectativas. De este modo, la evidencia empírica requerida para la contestación a nuestras preguntas de investigación se aunaba en relación a las distintas maneras de describir la experiencia de ser joven en espacios específicos que, desde los impactos de la migración transnacional, dan cuenta de la tensión entre lo local y lo global.

A través de este acercamiento me aproximé al fenómeno en su diversidad y así entré en un proceso que ahora nos permite explicar las maneras en que la experiencia transnacional de las personas jóvenes diversifica una serie de elementos asociados con “lo comunal”, “la identidad”, “la familia”, “los ritos de paso” y “lo político” en el cantón Cañar. Esta diversificación se expresa en la cotidianidad, los usos del tiempo, las formas de habitar los espacios y las maneras de describir la situación presente y las expectativas futuras. Todos estos factores forman parte de una política presente en los procesos de producción de subjetividades, dado que en la vinculación entre el significado de las acciones y la cotidianidad se manifiestan las formas de organización y de relación social entre sujetos. Además, la relación entre las transformaciones culturales en la zona (que yo describo por la intensa conexión de Cañar con los lugares de mayor destino de los y las migrantes) y las trayectorias de vida de jóvenes dispuestos

a migrar, jóvenes retornados y jóvenes hijos de migrantes permitió acentuar el carácter político-cultural de los conflictos generacionales.

En el transcurso de octubre de 2012 a abril de 2013 se realizaron seis talleres de diálogo. Los *talleres de diálogo* metodológicamente se ligan a los recursos de la investigación social comunitaria y operan como estrategia para el establecimiento de la construcción de conocimiento social y cultural a partir de la vida, las acciones y las relaciones sociales (Ghiso, 1999). La información que se generó a partir de estos talleres se basó en el quiebre que introdujeron en los y las jóvenes el hecho de elaborar imágenes o relatos, hacer comentarios sobre su experiencia en contexto, confeccionar murales o mapas, comentar medios de prensa o discursos cotidianos. Se trabajó con fichas que registraban sus impresiones y opiniones en relación a las preguntas de investigación.

El análisis y la interpretación crítica de estas visiones, opiniones y valoraciones sobre los hechos se desarrollaron por medio de procesos dialógicos y buscó la reflexión acerca de los significados, los sentidos cuando se relaciona la experiencia personal con hitos, eventualidades o acontecimientos trascendentales para la vida personal de los y las jóvenes participantes. Por lo tanto, los talleres de diseñarán a fin de encontrar las concepciones que los y las jóvenes tienen de su experiencia como jóvenes y en qué medida ésta se relaciona con los factores que ellos y ellas identifiquen como los de mayor impacto en su contexto. Esto se realizó con el propósito de que, de parte del investigador, no se aludiera directamente al tema de la migración ni al adultocentrismo; precisamente con el fin de analizar tales aspectos desde la cotidianidad. De este modo los talleres brindaron insumos importantes para el diseño de la observación y de la formulación de las entrevistas en las que se busqué profundizar aquellos temas relevantes para la investigación.

Los talleres de diálogo fueron realizados en tres lugares. Un taller fue realizado en el Municipio de Cañar con el grupo denominado “Red de Jóvenes Pro-desarrollo” que funciona desde la Unidad de Desarrollo Comunitario del Municipio de Cañar. En este grupo se contó con la participación de jóvenes pertenecientes a la *Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañaris* lo que reunió a jóvenes de distintas comunidades rurales del cantón Cañar. El segundo taller fue realizado en el Colegio “José Peralta” de la parroquia urbana de Cañar tanto con la jornada matutina (que agrupa jóvenes de la

parroquia urbana) y de la jornada nocturna (en la que participan tanto jóvenes de la parroquia urbana como de parroquias rurales). Tres talleres fueron realizados en la comuna de Quilloac ubicada a las afueras de la parroquia urbana de Cañar tomando como sede las instalaciones del Instituto Superior Bilingüe “Quilloac”. Esto permitió que en los talleres participaran jóvenes de diferentes comunidades indígenas del cantón que realizaban sus estudios en este centro educativo. Finalmente, un taller se realizó en la comunidad rural de Zhud en la que se reúne espontáneamente un grupo de jóvenes con el propósito de intercambiar experiencias y de participar de las actividades culturales que se organizan en la comunidad.

Los acercamientos descriptivos a la comunidad de Quilloac y de Zhud se registraron en diarios de campo desde la observación participante como “una estrategia que retoma del enfoque cualitativo el énfasis en la valoración de la subjetividad, la vivencia y la interacción de los sujetos de investigación” (Galeano, 2004: 47). El instrumento del diario de campo sirvió para documentar el resultado de la experiencia de interacción con las personas jóvenes. Este trabajo de observación se complementó con entrevistas a jóvenes migrantes, retornados y potenciales migrantes.

La mayor parte de las entrevistas fueran realizadas a jóvenes varones y mujeres que participaron de los talleres dando un total de 20 entrevistas. Además se realizaron entrevistas a tres migrantes retornados que hicieron su viaje a Europa y Estados Unidos cuando eran más jóvenes. Se entrevistó a dos autoridades que promueven la participación juvenil en el cantón y se cuenta con una entrevista a un representante de la juventud en la dirigencia de la Confederación de Nacionalidades Indígenas. También se entrevistó a dos expertos investigadores con larga trayectoria en temas de juventud. Finalmente se mantuvieron conversaciones informales con jóvenes y adultos de la parroquia urbana de Cañar y de la comunidad de Zhud.

Las entrevistas fueron abiertas y flexibles, y entendidas como “una conversación sistematizada que tiene por objeto obtener, recuperar y registrar las experiencias de vida guardadas en la memoria de la gente. Es una situación en la que, por medio del lenguaje, el entrevistado cuenta sus historias y el entrevistador pregunta acerca de sucesos, situaciones” (Benadiba y Plotinsky, 2001: 23); por lo tanto, en las entrevistas con los y las jóvenes se respetó la forma y los ejes de conversación que ellos

propusieron, siguiendo de modo parcial la guía de las entrevistas. Todos los nombres que se introducen en este trabajo son seudónimos.

De cara al procesamiento de la información consideré las entrevistas como una fuente de *narraciones personales*; por lo que realicé una transcripción lo más literal posible, de lo hablado. Esta transcripción de las grabaciones las llamé *memoria de la entrevista* (o de la conversación). En la memoria de la entrevista integré algunas de las impresiones que el encuentro provocó en mí a modo de notas analíticas (Ávila, 2010: 34) y que han sido fundamentales para dar cuenta de la situación tal como la explico en los capítulos siguientes. Realicé una tematización y codificación de los registros obtenidos (Strauss y Corbin, 2002) a partir de los diarios de campo y las memorias de las entrevistas con el propósito de capturar los órdenes de sentido que permitan posteriormente la articulación de la información obtenida.

En relación con la interpretación de los datos obtenidos llevé a cabo un proceso de interpretación de las *narraciones personales* (resultado de las entrevistas) utilizando, como forma de triangulación de los datos: el análisis desde los fundamentos teórico-conceptuales de la investigación, el análisis del contexto socio-cultural del tema investigado y análisis de la experiencia del investigador y sus interlocutores. El análisis de los productos de los talleres y las entrevistas buscó dar cuenta de cómo los y las jóvenes ampliaron y cualificaron la comprensión de los sentidos y los significados en tanto construcciones producidas por interacciones marcadas por tiempos, espacios sociales, negociaciones culturales y ejercicios de poder.

El resultado de este trabajo se presenta en cuatro capítulos. En esta introducción hemos planteado las preguntas de la investigación, el problema y su justificación, partiendo de la constatación empírica de que la migración en el cantón Cañar ha suscitado conflictos generacionales que conllevan la instauración de una serie de representaciones sobre la juventud que es preciso analizar. El problema está planteado precisamente a partir del hecho de que el cantón Cañar se ubica en la provincia con mayor flujo migratorio del país y con alto porcentaje de población perteneciente al pueblo kiwcha cañari. Este planteamiento hace clara la línea de investigación en la cual nos inscribimos.

En el capítulo I se elaboran los planteamientos conceptuales necesarios para el desarrollo del estudio. Apelando una construcción sintética se realiza el esfuerzo de

poner en diálogo el concepto juventud en relación con conceptos como adultocentrismo, etnicidad, identidad y diferencia generacional. En este abordaje está manifiesta la relación entre éstos conceptos como parte de una construcción teórica que ya forma parte de nuestro argumento principal.

El capítulo II nos ubica en términos descriptivos en las transformaciones del cantón Cañar. Se trata de un análisis del carácter histórico de la migración, los índices actuales sobre el fenómeno y otras variables que son importantes para comprender la centralidad de la experiencia transnacional de las personas de esta zona del país y su influencia en la manera en que se reiventan las formas de la etnicidad y las relaciones intergeneracionales.

En los capítulos III y IV se examina la vida de los y las jóvenes en Cañar en base al trabajo etnográfico. En el III la centralidad la ocupa la relación entre la experiencia transnacional y las dinámicas de individualización que atraviesan la construcción identitaria. El “trabajo de la imaginación” (Appadurai, 2001), la descomunalización, el rol de la familia y la escuela aparecen como elementos que ayudan a explicar cómo el análisis de la experiencia transnacional constituye un referente para la comprensión de las identidades juveniles y las formas de producción de subjetividad en las personas jóvenes.

En el capítulo IV se presenta una caracterización general de los procesos identitarios de los y las jóvenes de Cañar para develar cómo la migración aparece como un fenómeno naturalizado. Luego se refiere a los procesos identitarios logrando identificar tres representaciones predominantes en relación a la juventud indígena en Cañar en las que tanto la migración, como la experiencia transnacional y la etnicidad son elementos claves.

En las conclusiones se destacan los aspectos más relevantes de la investigación de cara al desarrollo de una línea de investigación sobre juventud indígena y migración y a la formulación de políticas migratorias para el sector de jóvenes.

De este modo, el trabajo implica un desprendimiento del discurso hegemónico que circunscribe la investigación sobre juventud al análisis de consumos culturales que se producen desde los grandes centros urbanos. Con base en nuestro trabajo pensamos

la globalización y las formas de dominación contemporánea desde la experiencia transnacional de los y las jóvenes indígenas como forma de comprender la globalización desde abajo. También se analiza cómo, en el proceso vital de las personas migrantes, se encuentran entrelazadas distintas formas de construir la propia percepción de la experiencia transnacional que es, en definitiva, una experiencia de constitución de subjetividad.

CAPITULO I

EL SABER SOBRE JÓVENES: RELACIONES ENTRE LAS CATEGORÍAS JUVENTUD, ETNICIDAD Y EXPERIENCIA TRANSNACIONAL

En este capítulo abordamos conceptos que permiten la comprensión del sujeto de la investigación desde un posicionamiento teórico que hace explícita la crítica a las representaciones hegemónicas existentes sobre la juventud y sobre lo indígena. En el abordaje que realizamos estará manifiesta la relación entre éstos conceptos como parte de la construcción teórica que ya forma parte del argumento que consiste en sostener que la juventud indígena se define desde la vinculación las variables a las que se ve sometida la identidad étnica en relación con las transformaciones ocasionadas por la migración, lo que a su vez contribuye a la configuración de las diferencias generacionales expresas en las vías en que se asume la experiencia transnacional. Así, partimos de que, en el caso de esta investigación, hablamos de un grupo de jóvenes localizado y globalizado desde *un lugar* en el que se cruzan formas de vida marcadas por las particulares características de las comunidades indígenas y nuevos referentes identitarios que emergen a partir de una intensa experiencia transnacional.

Esto enfatiza la importancia y centralidad que la experiencia transnacional ha tenido en grupos de jóvenes de diverso tipo para poder contemplar cómo las dinámicas asociadas a tal experiencia dinamizan factores fundamentales para la comprensión de las subjetividades en personas jóvenes y; a su vez, requiere que nos preguntemos por la trayectoria que específicamente el tema de la juventud indígena ha tenido en la investigación sobre juventud y desde dónde ha sido planteado. Ahora, en este esfuerzo va a ser necesario un trabajo que relacione la categoría “juventud” con la categoría “indígena” en el plano conceptual pues nuestro interés en este trabajo es contribuir a la pregunta por la condición de “sujeto joven indígena” haciendo uso de argumentos que tienen que ver directamente con las preguntas por el sujeto subalterno, la representación “del otro”, el papel que ha jugado el tiempo en la disciplina de la antropología y las formas de subjetivación entre los jóvenes indígenas.

La subalternización de la juventud

La reflexión en torno a las condiciones que hacen posible establecer a “la juventud” como categoría puede rastrearse desde aquella entrevista a Pierre Bourdieu realizada en

1978 y que se publicó bajo el título *La juventud no es más que una palabra*. Varios investigadores de la sociología, la antropología y los estudios culturales han vuelto sobre ella a fin de buscar las maneras por delimitar *el objeto de estudio* denominado “juventud”.

En el desarrollo de las investigaciones sobre temas relacionados a la juventud se han producido varios conceptos que empiezan a generar un lenguaje que gira en torno a las diversas maneras de nombrar, clasificar, describir, inscribir las propias maneras de configurar tal objeto de estudio: juventudes, personas jóvenes, subjetividades juveniles, culturas juveniles, identidades juveniles, mundos juveniles, condición juvenil, etc.

Dado que bien se podría iniciar una exposición de las diferencias entre cada una de estas formas de nombrar es necesario aclarar que nuestro interés se encuentra en preguntarnos por los principios que subyacen a la producción de la juventud en tanto concepto; tarea que hace necesario que nos circunscribamos a los trabajos que podemos denominar “estudios sobre juventudes”. Por lo tanto, nuestra propuesta no consiste en descifrar a qué principios o campos disciplinares corresponde el uso empírico de los conceptos antes mencionados puesto que un trabajo de tal magnitud, implicaría introducirse de lleno en el terreno que busca definir cómo una palabra se convierte en concepto. El trabajo pretende aportar con la justificación de una búsqueda orientada desde preguntas que permitan ligar lo epistemológico con lo político-cultural cuando se trata de realizar investigación sobre juventud indígena en contextos atravesados por la migración. Esto debido a que consideramos que buena parte de la abundante bibliografía existente en el campo de la juventud ha conllevado a un *sentido común* académico.

Así las cosas, podemos pasar tangencialmente por el terreno trazado por Bourdieu para plantear una interrogante que lo haga volverse sobre sí mismo: ¿Si la juventud no es más que una palabra cómo puede tornarse concepto? La pregunta no es nada ingenua si se piensa de acuerdo a la historia conceptual (Koselleck, 1993), que una palabra se torna concepto cuando es capaz de condensar una experiencia histórica que es generalizable a un colectivo humano. Entonces, el valor del concepto juventud está irreductiblemente ligado a su capacidad de nombrar una experiencia.⁷

⁷ Los recientes estudios sobre juventud utilizan conceptualizaciones conformadas a partir del giro culturalista originado entre las décadas del cincuenta y el setenta. Este giro culturalista fue acompañado

Dada la dificultad para separar los distintos órdenes en los que se producen las categorías es necesario aclarar desde dónde se pretende establecer las preguntas por la condición de la juventud indígena. El orden político de la producción sobre juventud indígena se puede plantear en palabras del mismo Bourdieu sobre el problema generacional:

[...] en la división lógica entre jóvenes y viejos está la cuestión del poder, de la división (en sentido de repartición) de los poderes. Las clasificaciones por edad (y también por sexo, o, claro, por clase...) vienen a ser siempre una forma de poner límites, de producir un orden en el que cada quien debe mantenerse, en el que cada quien ocupe su lugar. [...] (Bourdieu, 2000:164).

El texto de Bourdieu constituye una crítica a enfoques esencialistas que consideran la juventud como algo parecido a cierto “estado del alma” que se circunscribe a una determinada edad y abre las puertas para una apuesta por la definición relacional de las clasificaciones. Diremos entonces que, en tanto nuestras sociedades poscoloniales no están exentas de relaciones de poder en la cual siguen vigentes representaciones construidas en la colonia (i.e. civilizado/bárbaro) no es menos cierto que éstas se reconfiguran constantemente. Desde aquí nos queremos preguntar si las representaciones estereotipadas sobre los y las personas jóvenes (“idealistas”, “rebeldes”, “inestables” y otras) corresponden a una mirada esencialista que atraviesa distintos escenarios de lo social (como pueden ser los mismos espacios de socialización en las comunidades indígenas) y que es igualmente deshistorizada como las visiones predominantes que atribuyen a los indígenas características justificativas de regímenes etnocráticos. Los regímenes de exclusión con base a una diferencia étnica comparten con los regímenes de exclusión en base a una diferencia geneacional (o etaria) el mismo mecanismo de *negación de la coetaneidad*.

El antropólogo Johannes Fabian (1983), realiza una revisión sobre el relativismo que opera en el acto de remitir a los pueblos indígenas a una temporalidad encapsulada en el tiempo pasado. Tal cuestión es la manifestación de la occidentalización de las

por una serie de acontecimientos relacionados también al giro historicista (desde el trabajo de Khun), la aparición del pos-estructuralismo que replantea el predominio del lenguaje, la deconstrucción y el surgimiento de la teoría crítica de Frankfurt. Además es la época del surgimiento de los estudios poscoloniales, la teoría de la dependencia (desde América Latina) y la teología de la liberación. Es precisamente éste el “presente” que captaron en su momento y que actualmente se manifiesta como “pasado presente” y “futuro presente” en la explicación y comprensión que permiten. Es decir, las conceptualizaciones sobre la juventud (y que actualmente aparecen como “culturas juveniles”, “identidades juveniles”, etc.) surgen y a la vez captan un presente que se inscribe en el capitalismo cultural.

visiones en torno al tiempo sagrado pues la secularización del tiempo actuó como fundamento necesario para su concepción evolucionista.

La visión evolucionista se tradujo en una clasificación de los otros en tablas espaciales y en la creación de distintas formas de tiempo (Fabian, 1983: 21-25): *tiempo físico* (invariable, neutral, i.e. el tiempo de la demografía), *tiempo mundano* (el tiempo de las cronologías y las escalas lineares, i.e. la división de la historia en Eras y épocas), y *tiempo tipológico* (el tiempo que se establece desde la diferencia entre eventos y significados socio-culturales, i.e. el tiempo de las cualificaciones: tradicional vs. moderno, campesino vs. industrial, etc.).

La naturalización del tiempo, en las tres formas planteadas por Fabian, es lo que ha permitido la distribución espacial de la humanidad. En este proceso que se ha elaborado desde el saber occidental, el *tiempo tipológico* ha constituido la fundamentación de las significaciones adjudicadas a esos pueblos “separados” en el tiempo. De este modo se puede llegar a lo que para Fabian constituye el punto crucial de su argumentación: La naturalización del tiempo está en la base de la producción de un saber científico que “niega la coetaneidad” entre distintos grupos humanos.

Tal *negación de la coetaneidad* es definida por Fabian (1983: 31) en los siguientes términos: “*By that [denial of coevalness] I mean a persistent and systematic tendency to place the referent(s) of anthropology in a Time other than the present of the producer of anthropological discourse*”. En esta definición se identifica la relación de poder existente en la producción del discurso intelectual. Podríamos decir, que en este discurso se hace evidente la posición privilegiada que tiene el intelectual (el que ubica “a otro”) sobre el subalterno (el que “es ubicado” por otro) como ya lo había criticado la filósofa Gayatri Chakravorty Spivak en su *¿Puede hablar el subalterno?* (2011[1988]). Es importante añadir que la negación de la coetaneidad se da porque el subalterno es remitido a un “tiempo pasado”, a un estado siempre anterior a la temporalidad del que produce el discurso. Así las cosas, podemos decir que desde el discurso del poder existe una evolución de las sociedades y conocimientos a los que los pueblos indígenas (en tanto objeto de la antropología más clásica que analiza Fabian) no han logrado acceder, razón por la cual, el saber académico puede aún desentrañar los misterios de esos sujetos que se localizan en un *menor grado de desarrollo*.

La negación de la coetaneidad también puede ser considerada también un punto de partida para la investigación sobre culturas juveniles, en tanto, desde una mirada adulta se les confiere un mundo propio que se configura desde ciertos códigos que son “desconocidos” por los que se identifican como adultos. Es pues una estrategia del adultocentrismo remitir a los jóvenes a un mundo particular que responde a una organización circunscrita a una suerte de producción endémica de valores, criterios, actitudes, etc. En esto hay un punto similar entre la producción de un “mundo juvenil” y un “mundo indígena” pues ambas construcciones, a partir de la generación y de la etnia respectivamente, comparten el hecho de “ser ubicados” en un lugar que no se reconoce como coetáneo desde las miradas esencialistas.

Al igual que en Fabian hay una diferencia en términos evolutivos: el mundo de los adultos corresponde a un estadio mayor de evolución que el mundo de los jóvenes.⁸ Aunque las generaciones coexisten y constituyen un tejido social en base a su interrelación inevitable, desde una posición de poder adultocéntrica se niega la coetaneidad remitiendo a los jóvenes a un mundo encapsulado en sus propios valores culturales. Tal operación es una negación puesto que, en realidad, la forma de comprender las formas de subjetivación y agenciamiento de las personas jóvenes pasa por reconocer que “la sociedad” no existe por fuera de los jóvenes y viceversa. En las transformaciones que se manifiestan en los y las jóvenes se expresa la propia transformación (y crisis) de las instituciones, discursos y cosmovisiones sobre las que se fundamenta la sociedad moderna. Es precisamente esto lo que se oculta desde el adultocentrismo al atribuir este desgaste a una experiencia intrínseca y circunscrita a lo que suele denominar “mundos juveniles”.

En relación a la juventud existen varios enunciados que articulan las representaciones ‘lugarcomunezcas’ sobre estos sujetos. Estos enunciados ratifican sistemas de convicciones que (re)producen “la negación” de las personas jóvenes y que

⁸ Es importante mencionar que este tipo de representación consolidada encuentra un anclaje especialmente en la psicología evolutiva de Erikson (*Identidad: Juventud y Crisis*, 1977) en la que se universaliza un perfil de la juventud dentro de una “etapa de tránsito” hacia la adultez categorizándola desde el concepto de “moratoria social”. La ciencia de la psicología, en esta versión, atribuye características universales (descontextualizadas) a los y las jóvenes dentro de un determinado marco científico que pretende explicar la “identidad” más allá de las condiciones socio-históricas y culturales en las cuales tal concepto fue producido. Lo cual significa que, independiente de las condiciones estructurales, así como de la fuerza agencial que podría reconocerse en formas particulares de producir subjetividad, la condición de juventud viene dada por un perfil que es aplicable en todas las latitudes.

ubican al adulto como un “sujeto acabado” (Vásquez, 2010). Es posible analizar los enunciados para comprender como a través de su uso se constituyen realidades en tanto “el centro organizador de cada enunciado, de cada expresión no se encuentra adentro, sino afuera: en el medio social que rodea al individuo” (Vóloshinov, 2009: 149).

A raíz de lo anterior se puede decir que, enunciados como: “La juventud es una etapa de crisis de identidad” (lo que supone que las crisis –como experiencias vitales, son propias de un periodo circunscrito a cierto número de años, además de que la identidad se supone acabada –estancada, definida, en la adultez), “La juventud es una etapa de transición entre la infancia y la adultez” (de lo que se deduce que la juventud como tal constituye “ese puente”, un no-lugar), “Los jóvenes son inmaduros” (lo que supone que la madurez es una propiedad natural de las personas adultas y como tal constituyen el parámetro de lo que significa *ser* humano), entre otras, dan cuenta de una determinada configuración del orden social que se expresa a través de ellos.

Estos discursos justifican científicamente “una verdad” acerca de la juventud como si en ésta definición no se ocultara una serie de disputas por el poder. De este modo, el adultocentrismo podría ser identificado como la serie de mecanismos y prácticas desde los cuales se ratifica la subordinación de las personas jóvenes, atribuyéndoles a estos últimos una serie de características que los definen siempre como sujetos deficitarios de razón (déficit sustancial), de madurez (déficit cognitivo-evolutivo), de responsabilidad y/o seriedad (déficit moral).⁹

Sin embargo, para conceptualizar el adultocentrismo podemos retomar del mismo Bourdieu en el ya citado ensayo *La juventud no es más que una palabra*:

[...] La juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente entre jóvenes y viejos. La edad es un dato manipulado y manipulable, muestra que el hecho de hablar de jóvenes como unidad social, de un grupo constituido, que posee intereses comunes, y referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente. (Bourdieu, 2000:

⁹ A modo de ejemplo podemos tomar el caso de trabajo del norteamericano G. Stanley Hall quien en 1904 publicó *Adolescence: its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education* que sería, para Feixa (2006) y Duarte (2012) el texto que marca la Generación A (“A” de adolescencia). Este texto que marca el punto de partida de la historia contemporánea sobre juventud tiene un principio epistemológico determinado: la biologización resultante de los postulados darwinistas sobre la evolución natural. Tal biologización es un principio epistemológico que sostiene las representaciones más idiosincráticas sobre la juventud como “etapa de la vida” (etapa de inmadurez, etapa de incapacidad para decidir, etapa de escasez de razón) que se enmarca claramente en la matriz del positivismo. La extensión de esta biologización a la evolución psíquica de los sujetos es lo que puede también identificarse como psicologismo adultocéntrico.

164-165).

Considerar la juventud como una etapa de la vida es la forma más común que tenemos para establecer representaciones, y en ella están contenidos dos significados: Tanto la referencia a la juventud como parte del ciclo vital del desarrollo humano y por lo tanto distinguible de otras etapas como la niñez, adultez o vejez; así como la concepción de la juventud como una etapa de preparación para la inserción de las personas jóvenes en el mundo adulto. Desde esta perspectiva se asume que la juventud es una etapa de tránsito de la vida, que adquiere valor en la medida en que está referida al mundo adulto, y que su importancia consiste en que “en algún momento” se llegará a ser adulto.

La crítica que desarrollamos no pretende una desvalorización del mundo adulto sino cuestionar la imposibilidad que tienen nuestras prácticas sociales para valorar a la juventud desde los propios parámetros que ella construye y no únicamente como una adaptación o desintegración a un mundo plenamente constituido desde el saber y el poder de los adultos. Este saber-poder del mundo adulto que determina y se reproduce en una amplia serie de prácticas sociales (desde la familia a la política, pasando por la escuela y los sistemas de salud) recibe el nombre de “adultocentrismo”.

En este mismo sentido, enunciados que sitúan a la juventud a un tiempo futuro (del tipo “los jóvenes son el futuro de la patria”) en realidad remiten a un pasado leído desde el presente en el cual los jóvenes *no aparecen*. También se podría tomar el equivalente: “Los jóvenes son la esperanza del mañana” y plantear que ambos enunciados ubican a los y las jóvenes en un futuro inexistente con el cual las posibilidades de su auto-realización están postergadas indefinidamente y a voluntad de las instituciones adultas.¹⁰ Por lo tanto, tales enunciados son manifestación de la negación de la coetaneidad entre generaciones.

Puesto que se trata más bien de partir del hecho de que la “condición etaria” no sólo hace referencia a diferencias biológicas desde enfoques evolucionistas sino a distintos fenómenos culturales que se articulan en torno a la edad pero que no refieren exclusivamente a ella. Así, la juventud o ser joven en realidad refiere a “*un abanico de*

¹⁰ Creo importante señalar que la frase que se usa como remedial ante la afirmación adultocéntrica anterior (“los jóvenes no son el futuro sino el presente”) constituye una estrategia del adultocentrismo para continuar con la lógica de cooptación de los discursos (posiblemente) resistentes y provenientes de sectores juveniles. Afirmamos nuestra desconfianza ante “los jóvenes no son el futuro sino el presente” porque, sencillamente, todos y todas los individuos que conforman una sociedad *somos* el presente.

modalidades culturales que se despliegan con la interacción de las probabilidades parciales dispuestas por la clase, género, la edad, la memoria incorporada, las instituciones” (Margulis y Urresti, 2008: 29).

Identidad, etnicidad y diferencia generacional

Hemos dicho que la problemática en torno a la juventud indígena implica pensar qué sentido adquiere la relación entre las categorías “juventud” e “indígena” pues no deja de ser una tarea epistemológica el intervenir teórica y empíricamente en temas que, incluso por separado, tienen su propia complejidad. En este sentido, se puede afirmar que la relación entre “juventud” e “indígena” es en sí misma un constructo teórico que obliga a determinar los alcances empíricos del vínculo entre el asunto generacional y la etnicidad, sabiendo desde ya que ésta no ha sido una tarea central en la trayectoria investigativa sobre juventud.

En relación a lo anterior, vale constatar el vacío que de modo general existe en la reflexión sobre juventud indígena en el terreno de las ciencias sociales. Si bien los términos “juventud” e “indígena” se han empleado como variables es poco lo que se ha problematizado en torno a la vinculación entre ambas categorías.

Al adentrarnos en este terreno es importante considerar que la reflexión sobre juventud indígena se ha dado escasamente en algunos trabajos empíricos. Carles Feixa junto a Y. González (2006) reconocen este vacío. En este trabajo los autores reconstruyen la genealogía en la que, dentro de la tradición occidental, se ha considerado a la juventud. Tal visión pasa por recopilar las visiones herederas del darwinismo (trabajos que continúan en la perspectiva de Stanley G. Hall) hasta aquellas del estructural-funcionalismo cuya principal incidencia está en identificar a los jóvenes como un problema (de Talcott Parsons y Robert Merton en adelante) pasando por los que buscan comprender la juventud desde la psicología individual en un tránsito fisiológico (Erikson). En el caso de la perspectiva darwinista ésta fue adoptada en América Latina a través de los trabajos de *Sicología de la adolescencia y Ambición y angustia en los adolescentes* escritos por el psicólogo y político argentino Aníbal Ponce aparecidos a finales de la década del cuarenta (Feixa, 2006: 175).

El vacío diagnosticado por Feixa integra incluso los estudios socio-culturales

(llevados adelante por la CEPAL) que, por lo menos hasta 1985 (que se decretó como Año Internacional de la Juventud), no habían considerado la perspectiva generacional:

Los estudios socioculturales habían tendido a ignorar la dimensión generacional: tanto los estudios sobre las comunidades indígenas, como los centrados en sociedades campesinas y urbanas, tendieron a ver a sus sujetos de estudio como indios, campesinos, colonos, hombres, mujeres, burgueses, obreros, pero no como niños y todavía menos como jóvenes. La explicación tradicional a estas omisiones socio-históricas ponen el énfasis en la inexistencia de las categorías de infancia y de juventud en las sociedades latinoamericanas más allá de algunas minorías sociales (élites y clases medias) y territoriales (zonas urbanizadas). Este supuesto se basa en la concepción generalizada de que la gran mayoría de latinoamericanos y latinoamericanas pertenecientes a las clases y culturas subalternas tienen una temprana incorporación a la vida adulta en términos laborales y sexuales (Feixa Pàmols y González Cangas, 2006: 177).

De la cita de Feixa se puede colegir que la juventud indígena era “suprimida” en los estudios socio-culturales y demográficos debido a su incorporación temprana “al mundo adulto”. A partir de 1985 y con los altos flujos migratorios hacia las ciudades comienza a emerger en América Latina la investigación sobre juventud urbano-rural desde un campo que logra salir del psicologismo y el funcionalismo al intentar dar cuenta de los procesos identitarios de las personas jóvenes desde la apropiación que éstos hacen de diversos bienes simbólicos. Así, en la producción cultural de los jóvenes se generan prácticas comunicativas, estéticas, políticas, lúdicas que permiten, hacer de los lenguajes y formas culturales juveniles un fenómeno en el que se entrecruzan factores de toda clase y cuya interrelación da cuenta de las transformaciones de las sociedades contemporáneas.

Esto lo han comprendido las personas que han trabajado el tema de identidades juveniles a partir de los años 90 en América Latina y en otros contextos. Para el caso latinoamericano ha habido un avance desde perspectivas cercanas a la antropología y sociología de la cultura, los estudios culturales y los estudios sobre comunicación.¹¹ Sin embargo, es constatable que estos estudios no han problematizado el tema de la juventud indígena:

¹¹ Trabajos relevantes en este sentido han sido desarrollados por Mario Margulis y Marcelo Urresti (2009) Rossana Reguillo (2000), Jesús Martín Barbero (1998), José Valenzuela (2009) entre otros y otras. A ellos habría que añadir los trabajos del antropólogo español Carles Feixa que ha investigado el tema de las culturas juveniles a partir de sus indagaciones sobre las bandas juveniles en España y en México, con quien los autores antes mencionados han mantenido un diálogo que ha permitido que la agenda de investigación se diversifique.

[...] siguen pendientes de indagación sistemática actores sociales invisibilizados (juventudes rurales e indígenas, por ejemplo), que, a contrapelo de la investigación sociocultural, han comenzado a emerger producto de los procesos acelerados de modernización e hibridación cultural. Al mismo tiempo, temas axiales de las investigaciones sobre juventud en la actualidad, no terminan de dilucidarse, a saber: la construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad (Feixa Pàmpol y González Cangas, 2006: 177).

Esta “construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad” que Feixa identifica como el punto que aún se escapa a los actuales estudios sobre juventud, ha encontrado, según la antropóloga Maritza Urteaga Castro un creciente interés en antropólogos jóvenes. El artículo *Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana* de Maritza Urteaga Castro (2008) forma parte de los escasos trabajos existentes que trabajan específicamente el tema de la juventud indígena en el plano socio-cultural. La autora coincide en señalar que “el tema de los jóvenes indígenas no ha sido central en la investigación antropológica ni social, por lo menos así lo señala una revisión de la literatura etnográfica sobre los pueblos indios de México producida entre los años 50 y mediados de los 90.” (2008: 6); sin embargo, a partir de su estudio sobre juventud indígena migrante en la ciudad de México logra ofrecer cuatro elementos que resultan muy apropiados para extender la reflexión sobre el tema a otras latitudes:

Cuatro son las grandes transformaciones socio culturales - homologables a condiciones sociales de producción – que han posibilitado la emergencia de este sujeto joven: el peso demográfico actual de los jóvenes en la sociedad mexicana (censos 1990; 2000 y 2005); los flujos migratorios de fin de siglo XX a nivel local, nacional e internacional, en los cuales el peso y la significación de los y las jóvenes mestizos e indígenas en la construcción de la denominada cultura migrante es fundamental; la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria o la introducción de la (tele) secundaria en zonas y pueblos indios, cuya significación está siendo estudiada desde la etnografía; y las estrechas relaciones entre la televisión y la radio y las diversas poblaciones étnicas en zonas rurales como urbanas (Urteaga Castro, 2008: 7).

De este modo, Maritza Urteaga Castro señala que el peso demográfico de la juventud, la migración de jóvenes, las políticas de universalización de la educación y el uso de medios de comunicación contribuyen a que la juventud indígena sea un tema que cobra relevancia en trabajos etnográficos en México. Estos elementos se acercan parcialmente a los planteados por René Unda y Germán Muñoz (2011) en *La condición juvenil indígena: Elementos iniciales para su construcción conceptual*. Sin embargo, se puede destacar que los principales elementos identitarios de la juventud indígena estarían

inicialmente marcados por factores que han caracterizado a las comunidades indígenas (de la Sierra Central) ecuatoriana: la matriz de coloniaje, la compleja relación con la tierra y las estrategias de movilidad territorial. Aún así, los autores constatan el conflicto cultural que resulta de los alcances que la migración tiene en la configuración de subjetividades juveniles pues aparecen factores como el consumo, el acceso a la educación y la relativización de la situación socio-económica que permiten vislumbrar una ruptura generacional en las comunidades indígenas. En todo caso, tanto Maritza Urteaga Castro como Unda y Muñoz consideran que la condición de la juventud indígena actual no puede entenderse por fuera de las dinámicas que la migración genera en la reconfiguración de las poblaciones y de las subjetividades de las personas jóvenes y adultas. Por lo tanto, es válido que los alcances que la migración tiene en la formación de subjetividades de las personas jóvenes es un camino clave para la comprensión de la condición juvenil indígena. A partir de esto se justifica que nos refiramos a la forma en que las dinámicas de la globalización, las identidades de las personas jóvenes, la cuestión étnica, y la migración están relacionadas para trazar un marco que evidencia la complejidad de la relación entre todos estos elementos.

Este fenómeno se debe precisamente no sólo a que los grandes centros urbanos se constituyen como espacios transnacionales sino que las sociedades humanas experimentan una transformación de la propia espacialidad. La radicalización de los procesos de globalización ha llevado a identificar como escenarios globales no sólo a las ciudades de mayor “conexión” sino a pensar en un desplazamiento en las categorías para comprender las dimensiones en las que se circunscribe el fenómeno de la interacción humana, cuando la noción de territorio se ve transformada por procesos culturales asociados a la identidad, a lo étnico y a la movilidad. Se trata precisamente de pasar de lo que Mary Louise Pratt (2010: 440-441) denomina “el ademán académico de presentar la verdad compleja ante la ignorancia y la ideología reductora”¹² a plantear cómo en la globalización tales factores pueden adquirir una concreción cuando se piensa desde *un lugar*.

¹² Mary Louise Platt al hablar sobre su experiencia académica comenta: “Se sobreentendió que nuestras deliberaciones empezarían y concluirían con la afirmación categórica de lo que cree la gente. Hicimos el ademán académico de presentar la verdad compleja ante la ignorancia y la ideología reductora. Este además comunica, con frecuencia hechiza, pero también deja las cosas casi en el mismo lugar. La demostración de la complejidad no requiere o demanda nuevas formas de pensamiento. Resulta insoportable que eso tenga que ser lo mejor que puedan hacer los investigadores.” (Pratt, 2010: 440-441)

Centramos el interés en *el lugar* de los y las jóvenes indígenas de Cañar, entendido como un entramado de sus experiencias en la constitución de subjetividades desde una conexión global. Es decir, la vida en las zonas de alta población indígena sólo pueden ser asumidas en “otra temporalidad” desde una práctica de reificación cuyo efecto performático deviene de la cuna de los sistemas clasificatorios impuestos desde el centro de las instituciones que ostentan el monopolio de la violencia simbólica adultocéntrica. Este sistema clasificatorio se sostiene en un saber que se institucionaliza a través de las tecnologías de poder (en tanto formas de racionalidad operantes) que, tanto en la investigación como en la práctica política, tendrían que replantearse desde la experiencia concreta de los sujetos con el propósito de romper con una división dual entre ‘*identidades indígenas*’ e ‘*identidades juveniles*’. Es preciso superar tal visión dual pues ésta invisibiliza las formas en las cuales la etnicidad y las diferencias generacionales se encuentran entrelazadas en un valor analítico.

En relación a lo anterior, se trata de “abrir la caja” en la que se encuentran relacionadas *migración, etnicidad y juventud*. El punto donde las tres categorías se encuentran imbricadas es precisamente la constitución de un sujeto joven indígena, y en tal operación habría que dar un paso que permita trascender los usos y prácticas de tales categorías para cuestionarnos por el valor analítico que éstas confieren a la experiencia.

Lo anterior significa que la búsqueda de “la identidad de los jóvenes indígenas” como algo determinado, acabado o sustancial, conlleva más ambigüedades que posibilidades de comprender la relación migración/etnicidad/juventud, pues la identidad, en tanto categoría analítica o concepto, presenta algunas dificultades; razón por la cual creo que es necesario problematizarlo. Como mostraré a continuación, problematizar “la identidad” no significa, a mi entender, deshacernos del término sino pensar qué elementos de la realidad este término nos permite aprehender.

Los reconocidos críticos de la categoría “identidad”, Rogers Brubaker y Frederick Cooper (2005) plantean la existencia de una ambigüedad acarreada por el término, además de un escaso valor analítico pues, para los autores, “identidad” (tanto en su acepción de “fuerte” como “débil”) no logra describir algo en específico. Dicen los autores que la identidad hay que definirla por sus usos (es decir, como categoría práctica y no como categoría analítica) puesto que la identidad aparece: 1) en la lucha política desinteresada –entiéndase que la ‘lucha por la identidad’ se basa en una acción socio-

política no instrumental, 2) como fenómeno colectivo articulado por las semejanzas entre los miembros de un grupo, 3) como aspecto central de la individualidad –aquello que se distingue de los aspectos superficiales del yo, 4) como producto de una acción política que desarrolla un tipo de autocomprensión colectiva, y 5) para nombrar el carácter inestable, múltiple y fluctuante del yo.

El reconocimiento de estos usos de la categoría identidad lleva a los autores a cuestionar su capacidad analítica a la hora de aglutinar los trabajos teóricos sobre “etnicidad”, “raza” y otros, pues su argumento va en el siguiente sentido:

Si uno quiere examinar el significado y la importancia que la gente les da a los constructos tales como la raza, la etnicidad y la nacionalidad, debe comenzar por abrirse camino a través de espesuras conceptuales, y no está claro qué es lo que se gana con agregarlos a la homologadora rúbrica de la identidad”. Y si se trata de traducir el sentido moderno y tardío de un “yo” que se construye en continua reconstrucción sobre una variedad de discursos diferentes [...], no es obviamente la palabra “identidad” la mejor para expresar el significado que se pretende (Brubaker y Cooper, 2005: 190).¹³

El análisis de Brubaker y Cooper conlleva la propuesta de grupos de términos “menos congestionados” que permitirían nombrar -se entiende que con mayor valor analítico-, los procesos que bajo el término ‘identidad’ eran sumidos en la ambigüedad: 1) identificación y categorización (que dice de las condiciones intrínsecas de la vida social: relaciones, interacciones, esquemas clasificatorios), 2) autocomprensión y localización social (que dice de la situacionalidad de la subjetividad, los procesos de diferenciación, la percepción), y 3) Comunidad, conexividad y grupalidad (que dice de los atributos comunes, los lazos relacionales, el sentido pertenencia).

En el caso de considerar la identidad de los y las jóvenes indígenas únicamente desde la categoría *identidad étnica* resulta problemático tanto si, siguiendo a Brubaker y Cooper (2005: 190-198) hablamos de una ‘identidad fuerte’ (i.e. algo que todo el mundo tiene, vínculos indestructibles entre los miembros de un grupo) como de una ‘identidad débil’ (i.e. asumir la identidad como algo múltiple, fragmentado). El término identidad aparece como algo que puede ser superado por la serie de términos que Brubaker y Cooper reconocen como más precisos en su valor analítico y empírico.

¹³ Entre los cuestionamientos sobre *identidad* tomo la crítica de Brubaker y Cooper porque en parte integra una revisión de los usos que ha tenido este término (incluso en el constructivismo), propone otros términos que permitirían nombrar “aquello que con *identidad* estaría preso de la ambigüedad” y sobre todo, porque su crítica va más allá del monotema del pos-estructuralismo que consiste en desprender el término identidad de cualquier esencialismo.

Al parecer, el análisis de estos dos autores desplazaría las posibilidades de reconocer el valor central que la etnicidad adquiere a la hora de pensar en la relación de procesos que he decidido nombrar con el término identidad en apartados anteriores de este capítulo. Sin embargo, para el fin de mi investigación he preferido no descartar el término identidad sino “abrirlo” toda vez que a su interior se puedan encontrar una serie de diversos fenómenos que aún se disputan precisamente desde cierto valor que las personas de Cañar le confieren a la identidad. No obstante, hago mía la posición de Brubaker en relación a la “eticidad” como categoría con la cual se explican estos fenómenos, tal como diré más abajo.

En el sentido expresado en el párrafo anterior asumo que la operación por la cual se da el cruce entre los elementos de contexto y las particulares formas de apropiación, aún es expresión de eso que se podría llamar identidad. Si nos desprendemos del adultocentrismo que asume que “todos” y “todas” los y las jóvenes están en “búsqueda de *su* identidad” (llevando la operación subjetiva a un plano metafísico: la identidad es la verdad última del ser, la condición que permite la integración de uno mismo), podríamos reconocer que la identidad es una categoría que permite nombrar el resultado del cruce entre procesos sociales, económicos, históricos con los anclajes subjetivos de los sujetos inmersos en un determinado contexto. El condicionamiento del contexto no es determinante; y a su vez, las formas de apropiación de los elementos del contexto no explican *per se* la formación de subjetividades; según esto, la identidad viene dada por el cruce entre factores contextuales que son apropiados en la complejidad irreductible de cada experiencia.

Continuando con mi exposición en esta línea considero oportuno traer a colación lo planteado por el antropólogo argentino Alejandro Grimson quien reconoce que ‘identidad’, en tanto concepto, surge “a partir de estudios sobre relaciones interétnicas, fronteras étnicas y etnicidad” (2010:63). Esta afirmación hace eco de lo planteado por Roberto Cardoso de Oliveira (2007) quien trabaja sobre dos dimensiones de la noción de identidad: la personal (o individual) y la social (o colectiva). La definición de este autor respecto de la relación entre etnicidad e identidad, tiene que ver con una concepción de una especificidad de la identidad; así la *identidad étnica* se da por diferenciación, pues ésta “[...] implica la afirmación del *nosotros* frente a los *otros* [...] no se basa en una percepción cinestésica del *ser*, sino en una autopercepción *del yo en situación*” (Cardoso, 2007: 55). Ahora, en base a este reconocimiento de Cardoso,

habría que plantearse si para Brubaker y Cooper, en cuanto a la proposición de sus *términos menos congestionados que “identidad”* (i.e. identificación, categorización, autocomprensión, localización social, comunidad, conexividad, grupalidad), la posibilidad de hablar de una “identidad étnica” queda disuelta.

Para el propio Brubaker (2004), la “etnicidad” consiste en formas de percibir, interpretar y de representar el mundo social, lo que hace que el valor analítico de esta categoría radique precisamente en que permite identificar cómo tales formas de representación son construidas. Es así como para el autor, el rastreo de la etnicidad puede desprenderse de su enmarcamiento en un proyecto político a los encuentros cotidianos, idiomas y esquemas cognitivos. Esto tiene relación primordial por la manera como Brubaker plante abandonar “el grupalismo” a la hora de analizar la etnicidad pues su análisis radica precisamente en una apuesta por una etnicidad operante (las maneras en que la etnicidad funciona). Por lo tanto, para el autor se trata de diferenciar entre *lo que se quiere explicar* (que es el “sentido común” sobre la etnicidad –i.e. la etnicidad como algo ligado a un “grupo étnico”) de aquello *con lo que se quiere explicar* un determinado fenómeno. Así en nuestro caso, lo que se pretende explicar desde las formas de reconversión de la etnicidad en las comunidades de Cañar es la diversificación que genera la experiencia transnacional y cómo, desde el discurso de la “identidad étnica” se producen distintas formas de representación que son adultocéntricas.

Así las cosas, podríamos apostar con Grimson (2010) para quien el punto de atención sobre el carácter conceptual y el valor analítico del término identidad – y la relación de ésta con las formas de representación de la etnicidad-, radica en una diferenciación entre lo que denomina “fronteras de la identidad” y las “fronteras de la cultura”. A breves rasgos podríamos decir que las primeras están demarcadas a nivel subjetivo y las segundas en un nivel objetivo; sin embargo, la tesis de Grimson apunta a que el valor analítico de ambas (cultura e identidad) radica precisamente en que la relación entre ellos no pueda presuponerse y generalizarse, sino que amerita su consideración según el caso. El caso empírico es el que permitirá hacer esta diferenciación entre estas fronteras que son, por supuesto, instrumentales; y de ahí en adelante, para nuestro caso, estas categorías han permitido encontrar en la experiencia concreta de los sujetos, las formas en que la etnicidad y la condición de joven están relacionadas con el fenómeno condicionante de la migración y con elementos

estructurales de una cultura que deviene adultocéntrica en sus modos de representación. Esto mientras mantegamos la atención en el argumento de fondo de Brubaker que nos da luz para utilizar la etnicidad como una *categoría con la que se pretende explicar* (ordenar el mundo social para interpretar y representar) las transformaciones en Cañar a partir del hecho de que “no hay grupos generacionales sino procesos de diferenciación generacional”.

Experiencia transnacional y subjetividad

Pensar que la cuestión de la juventud en las comunidades indígenas adquiere nuevos matices debido a la experiencia transnacional significa ubicar a las comunidades indígenas como espacios coetáneos y tan conectados a los impactos globales como lo son los centros urbanos. A continuación proponemos tres casos que ilustran cómo en las expresiones juveniles son sitios privilegiados para el análisis de la problemática de la identidad y la globalización, para luego plantear la centralidad de la experiencia transnacional como forma de explicar las maneras de configuración identitaria de los jóvenes indígenas en Cañar.

El primero es el caso de los jóvenes salvadoreños que conforman pandillas (que por su particular modo de organización económica y redes transnacionales se reconocen como “maras”) y que, si bien ha sido estudiado desde distintas disciplinas constata con *“poco es el trabajo que se ha realizado sobre los jóvenes asociados a las maras salvadoreñas como nuevos sujetos inmersos en la construcción de espacios de interacción juvenil en contextos transnacionales [...]”*¹⁴ (Narváez Gutiérrez, 2007: 19). El aporte significativo de Narváez Gutiérrez es que a partir de su trabajo se constata precisamente el carácter transnacional de las experiencias de violencia, a la vez que el declive de las fronteras nacionales como circunscripción de las identidades de jóvenes de sectores rurales y urbanos en El Salvador.¹⁵

¹⁴ Al momento de realizar nuestra investigación han transcurrido ya seis años desde la publicación del texto de Narváez. En estos años la investigación sobre las maras ha aumentado sin embargo no son precisamente abordadas desde la experiencia transnacional de los y las jóvenes. El punto principal en estas investigaciones parece ser el que gira en torno al débil papel de los Estados centroamericanos en garantizar tanto la seguridad como la integración de jóvenes en el sector laboral y su formación en instituciones educativas y sociales. Ver Bruneau, Dammert, & Skinner (2011)

¹⁵ Generalmente los estudios sobre “las maras” adjudican el origen de esta denominación a la equiparación entre los colectivos de jóvenes con un tipo de hormiga destructiva para las cosechas: la

Ahora, en el mencionado estudio, Narváez Gutiérrez enfatiza en la conformación de espacios juveniles transnacionales que se involucran con procesos de toma de decisión en las estructuras de flujos socio-económicos además de los lazos socioculturales. Su estudio se centra en las organizaciones de jóvenes ex-mareros que buscan desarrollar estrategias de prevención para la disminución del uso de drogas y la violencia al interior de las maras. El valor metodológico del trabajo radica en el cruce entre las reformas de la política migratoria en Estados Unidos, los planes de seguridad (dentro de lo que se ha denominado su vertiente “securitista” –entiéndase: alta represión a grupos de jóvenes, criminalización de jóvenes de sectores marginales, estigmatización, etc.) y el estudio etnográfico tanto en El Salvador como en Los Ángeles.¹⁶ En este caso, la experiencia transnacional es parte de la explicación del alcance que el problema de las maras adquiere al superar las fronteras del estado-nación, y generar identidades que precisamente se definen en contraposición a las promovidas, tuteladas y moderadas por el orden estatal.

Como para nuestra investigación en Cañar el análisis de la diferencia generacional es central, el anclaje etnográfico cuenta con la variante de precisar cómo la migración ha sido la forma en que la globalización ha transformado la vida en las comunidades de provincia de Cañar sobre todo en las relaciones intergeneracionales y, cómo éstas diferencias, se establecen también a partir de formas de violencia simbólica adultocéntrica. Así, el análisis de las maras constituye un aporte que va más allá de los casos de organizaciones transnacionales de ese tipo pues lo que hace especial su valor es la centralidad de la experiencia transnacional en la reconfiguración de las identidades.

“marabunda” o “marabunta” (Savenije, 2009). Nos parece que esta caracterización encierra un carácter peyorativo por la asociación entre la agrupación de jóvenes con una plaga, puesto que bien se podría partir del uso cotidiano de la palabra “mara” que, hasta antes del fenómeno de transnacionalización de las pandillas, era usada en el norte de Centroamérica para designar un grupo de personas o grupo de amigos.

¹⁶ Aunque Narváez Gutiérrez no plantee directamente el tema de la diferencia generacional y el adultocentrismo es claro que éste constituye un problema a la hora de explicar la criminalización de jóvenes y las vías políticas que se proponen verticalmente para encarar el fenómeno de las maras. Si bien las maras existen como una forma asociativa que se afirma a partir de la violencia y que denuncia (como síntoma) la destrucción del Estado (el surgimiento de las maras se puede situar a la par de la consolidación del neoliberalismo en América Latina), son fenómenos que permiten comprender la globalización tanto en su facticidad más violenta, como en las formas de violencia simbólica que la revisten.

El estudio de Narváez Gutiérrez (2007) tiene elementos similares con el estudio de Cerbino y Rodríguez (2008) y Brotherton (2008) en relación a la conformación de espacios de interacción juvenil al estilo de comunidades transnacionales:

“[...] podemos entender a las comunidades transnacionales en el concepto de espacios sociales transnacionales donde se dan esas realidades de la vida diaria que esencialmente aparecen en el contexto de la migración internacional, las cuales – geográfica o espacialmente- son difusas o sin territorios, y lejos de ser un fenómeno puramente transitorio constituyen una estructura de referencia para una posición social que determina la vida diaria y las identidades que simultáneamente trascienden a las sociedades nacionales” (Narváez Gutiérrez, 2007: 34).

La particularidad de los estudios de Cerbino y Rodríguez (2008) y de Brotherton (2008) está en que, desde las adscripciones identitarias de jóvenes¹⁷ originarios del Sur global se pueden establecer redes transnacionales que replantean los símbolos (esa dimensión cultural) de las identidades nacionales para superar la circunscripción de la identidad a un determinado discurso regulado por el estado. Ahora, su caso de estudio es La “Nación” de los Latin King¹⁸ y la conformación de ésta evidencia la transnacionalización de las identidades juveniles tomando como ejemplo quienes conforman en el Ecuador la “Sagrada Tribu Atahualpa Ecuador” y que son el resultado del proceso de encuentro entre las expresiones juveniles que varios migrantes sudamericanos, centroamericanos y caribeños conformaron como una manera de identificarse en las ciudades de Estados Unidos en la década de los cuarenta o cincuenta. Es interesante cómo la experiencia transnacional de éstos jóvenes, al menos en el caso ecuatoriano, retoma el nombre del inca Atahualpa lo que vendría a expresar, en última instancia, una referencia identitaria a un pasado que se revive en nuevas formas asociativas.

Al hablar de la transnacionalización de una agrupación identitaria juvenil que se autodenomina como Nación, se destaca además cómo en los fenómenos culturales-transnacionales no sólo se re-semantizan elementos de la cultura dominante sino que al re-significar algunas de las prácticas culturales también se re-politizan ciertos conceptos que han sido construidos por la modernidad (la “Nación” Latin King como nación sin estado) y que en el proceso de división civilización/barbarie se impregnaron en la

¹⁷ Entiendo el concepto *adscripciones identitarias* en el sentido que lo plantea Rossana Reguillo (2000:55), como aquel que “ nombra los procesos socioculturales mediante los cuales los jóvenes se adscriben presencial o simbólicamente a ciertas identidades sociales y asumen unos discursos, unas estéticas y unas prácticas”.

¹⁸En el Ecuador son reconocidos como Corporación de Reyes Latinos y Reinas Latinas del Ecuador

construcción de subjetividades. Éste es un alcance que nos parece pertinente destacar porque de momento, el rol político que juegan las agregaciones juveniles de este tipo es el de re-politizar el concepto mismo de Nación como referente identitario para jóvenes migrantes que subvierten las semióticas normadas de las jerarquías sociales.

En el caso de los y las jóvenes indígenas es necesario explorar precisamente hasta dónde se puede esperar tal re-semantización de los elementos culturales que han sido promulgados por las generaciones de adultos como salvaguardas de la identidad (étnica). Se trata precisamente de ir más allá de la vana acusación de que, debido a un común desinterés (natural) de los y las jóvenes “por su cultura” (entiéndase en este caso, la cultura *kichwa cañari*) se esté perdiendo “la identidad”. Precisamente, se trata de pensar cómo la migración ha transformado las relaciones intergeneracionales en las comunidades indígenas y que, en el caso ecuatoriano, han sido transformadas debido a dinámicas globales que tocan sensiblemente las formas de autocomprensión y apropiación de la localidad. Por lo tanto, explorar el adultocentrismo en las diferencias generacionales que se establecen en las comunidades indígenas implica preguntarse desde qué discurso es posible plantear que debido a una “crisis de la identidad en los y las jóvenes indígenas” se hacen posible la pérdida de elementos que “garantizan la comunidad” tales como el desuso de la vestimenta tradicional y la lengua indígena, las formas de autoridad, los ritos de paso y otros elementos que se asumen con rasgos identitarios de una determinada cultura. Tal problematización implica, para el caso de los y las jóvenes de las comunidades indígenas, analizar la repolitización del término etnicidad.

En una línea similar a los estudios anteriores, Robert C. Smith (2006) basa su investigación en un enfoque del transnacionalismo aunque su énfasis se encuentra en el conflicto que desde la cotidianidad evidencia la configuración de la vida transnacional en tanto éste articula las relaciones entre los mercados económicos, las comunicaciones y las diseminaciones culturales entre la hegemonía y la homogeneización. Por esta razón su trabajo de carácter etnográfico le permite hacer una diferenciación entre espacios particulares, espacios sociales y espacios emergentes. Los espacios particulares de su análisis (el zócalo de Ticuani en México y las escuelas en New York) dan cuenta de cómo se transforman las condiciones materiales en la que se estructuran las relaciones (i.e. en el zócalo se visibilizan las diferencias de género, mientras a través de la escuela se estudia la discriminación, las estrategias de resistencia y las condiciones de

movilidad social de los y las jóvenes migrantes). Para Smith el espacio “entre” Ticuani y New York sería ese “tercer espacio” al que hicimos referencia anteriormente.

En el caso de los y las jóvenes indígenas de Cañar bien podría analizarse tal espacio “entre” los barrios de New York donde más se concentran los ecuatorianos y las comunidades del cantón Cañar. Sin embargo, el concepto de “experiencia transnacional” no abarca únicamente a los sujetos que se movilizan físicamente entre un lugar y otro sino a todos quienes participan de esa experiencia por los lazos tejidos con los y las migrantes (familiares, amigos, etc.) y que integran en la formación de su subjetividad la posibilidad de iniciar un proyecto migratorio. La experiencia transnacional, a nivel subjetivo mantiene abierta la puerta a la movilidad física. Esta apertura es clave en la configuración de subjetividades en contextos donde permanentemente la socialización (a nivel interpersonal, familiar, comunitario) se reconfigura constantemente al igual que el tejido socio-económico y los lazos afectivos por causa de la migración. Es decir, aunque en muchos casos estudiados la iniciativa propia de los y las jóvenes indígenas de Cañar apunte a permanecer en la comunidad de origen, no resta importancia al hecho que el vínculo con las personas migrantes (y en movilidad) se convierta en un referente clave más aún cuando las relaciones sociales y los patrones culturales de las comunidades se transforman como parte del conjunto de modificaciones que los y las migrantes objetivan en la propia transformación de sus subjetividades. Las personas migrantes desempeñan un rol activo en la experiencia de globalidad de la comunidad, y tal situación genera una experiencia transnacional aún para quienes permanecen en las comunidades. En esta particular experiencia transnacional el espacio es precisamente aquel que hemos caracterizado como virtual y corporal, especialmente en el caso de los y las jóvenes.

Es importante mencionar también que el trabajo de Smith recoge elementos importantes para comprender las interacciones juveniles desde la perspectiva transnacional, en tanto los conflictos intergeneracionales articulan elementos por los cuales se constituye un proceso en el cual se enmarcan otros procesos secundarios que recaen sobre los y las jóvenes: la adolescencia, la racialización y las habilidades para los usos tecnológicos. Esta experiencia se localiza en un espacio y un tiempo que, como dijimos antes, se *comprimen* por el carácter acelerado de la globalización.

Smith (2006) plantea que, para el estudio de la vida transnacional, es necesario captar la dimensión de las prácticas de los sujetos que experimentan su construcción como sujetos en tales condiciones, lo que permite formular que, en el estudio de la vida transnacional se relacionan elementos como las identidades y las estructuras sociales. Éstas últimas son comprendidas como relaciones entre personas, instituciones y lugares. En el caso de las comunidades de Cañar esto se expresa en la manera cómo la migración ha modificado las comunidades y la parroquia urbana de manera radical.¹⁹ De esta manera, los cambios que la migración ha introducido en Cañar son de carácter estructural y se manifiestan en la diversificación de las organizaciones políticas y comunitarias, la vida familiar, la infraestructura de las viviendas, las nuevas redes comerciales entre tantos otros factores que terminan haciendo de Cañar un escenario en el que se entrecruza un proceso global de transformación económica, social y cultural con una serie de prácticas culturales que constituyen el fundamento de la identidad étnica.

Podemos hacer que del trabajo de Smith se desprenda, para nuestra investigación, la posibilidad de plantear los siguientes aspectos: 1) el abordaje de conflictos intergeneracionales como lugar que abarca conflictos de otro orden (raciales, pedagógicos, comunicacionales), 2) la localización de las dimensiones culturales de la globalización en un espacio-tiempo en el que se comprimen, 3) asumir las estructuras sociales como relaciones entre personas, instituciones y lugares en las que los sujetos se construyen.

Así, considero que las transformaciones de las formas de vida de las comunidades indígenas pueden comprenderse como manifestaciones de un fenómeno complejo que toca sensiblemente los referentes identitarios de sujetos étnicos y que activa una matriz de dominación por la cual se adjudica a los y las jóvenes la responsabilidad del desgaste de un ideal comunitario. Precisamente, la diferencia generacional radica en la manera de asumir la experiencia transnacional pues, en tanto las generaciones adultas indígenas consideran que esta experiencia es algo “propio” de los y las jóvenes “de hoy” (y por extensión a los y las jóvenes indígenas de sus comunidades), las generaciones de jóvenes la asumen como parte de la formación de subjetividades legítimas desde otras formas de valoración de la identidad.

¹⁹ Esta modificación se comprenderá más claramente en el capítulo siguiente en el que se dé cuenta del contexto de la migración en Cañar en los últimos años.

Para nuestro caso de estudio nos fundamentamos en una comprensión de la perspectiva transnacional como un conjunto de herramientas apropiadas para el estudio de las adscripciones identitarias de jóvenes indígenas en el marco de las transformaciones que las formas de vida de las comunidades indígenas experimentan cuando están inscritas en dinámicas locales/globales.

Cuando Saskia Sassen (2007: 44) afirma “aunque las redes se encuentran parcialmente insertas en los territorios nacionales, ello no implica que los marcos reguladores existentes a nivel nacional pueden regularlas”, la autora no descarta la existencia de “redes regulatorias transfronterizas”, lo que al referirnos a las identidades, significa que la relación inseparable identidad-territorio no es regulada específicamente por la idea de nación sino que puede ser también inscrita en una forma de regulación más allá de los límites del discurso de lo nacional o subnacional. En el caso de la juventud indígena, sostengo que su identidad está marcada por la apropiación de bienes simbólicos transfronterizos (a los cuales se accede por los medios de comunicación) que entra en una relación compleja con los elementos identitarios que tradicionalmente se han mantenido en las comunidades indígenas: lengua, vestimenta, territorialidad. Llevadas a un plano de mayor complejidad lo que esto evidencia es el conflicto entre una identidad étnica (como algo definido) y unas formas de reinventar estas identidades asociadas a lo étnico.

Así, la situación compleja implica entrar en el campo para comprender la *globalización desde abajo*²⁰ en tanto la condición de jóvenes indígenas en *un lugar* específico permite hacer referencia a las modificaciones en las formas de socialización y comunicación en el nuevo escenario global. Además, el estudio de las prácticas de los y las jóvenes indígenas aporta a la comprensión de la globalización en su dimensión cultural-simbólica pues hace manifiesta la evolución de las formas de interacción que

²⁰ Desde la perspectiva transnacional, Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (2003) diferencian estas dos formas de globalización. La globalización desde arriba se refiere al espacio de interrelaciones entre estados y/o corporaciones financieras; mientras que la globalización desde abajo refiere a los vínculos que tienen los inmigrantes lo cual da cuenta de la intensidad de las formas de intercambio y de las múltiples actividades que traspasan las fronteras y que requieren del movimiento geográfico.

repercuten en la construcción de nuevas subjetividades en espacios atravesados por la migración.²¹

Como hemos dicho, la perspectiva transnacional ofrece elementos que permiten el estudio de este objeto: 1) Los lazos inevitables que se mantienen dentro de la larga transición existente entre la condición de inmigrante a residente (y que da entrada al estudio de la transición y resistencia de los sujetos en circunstancias adversas en el país de destino), 2) La constitución de una nueva sociedad global (en la medida en que los sujetos se desplazan más allá de las fronteras de estado-nación) y se genera una condición de sujeto con posibilidades de subversión de un monopolio político estatal y 3) La constitución de un “tercer espacio” que es constituido por la intersección entre el lugar de salida y el sitio de destino (Glick Schiller y Levitt, 2004). Esto último, como diremos más adelante, tiene que ver con el “trabajo de la imaginación” (Appadurai, 2001) que opera en los sujetos que tienen una experiencia transnacional intensa.

Es importante señalar que la conversión de comunidades indígenas como Cañar en campos sociales transnacionales no es algo exento de conflicto. Los conflictos son de distinto orden pues abarcan tanto el resquebrajamiento del soporte que la estructura familiar representaba para las formas de organización comunitaria, así como el desplazamiento de las formas de trabajo colaborativo por lógicas de autogestión individual. En el plano de las representaciones nosotros captamos este conflicto en la investigación sobre la condición de la juventud indígena, la cual pasa por identificar qué elementos activan los estereotipos y discursos adultocéntricos que invisibilizan u ocultan que, precisamente, las diferencias generacionales en las comunidades indígenas son resultado de la experiencia transnacional que los sujetos adquieren al participar de dinámicas globales como la propia migración transnacional.

En este punto es necesario mencionar cómo una experiencia migratoria se puede denominar experiencia transnacional y cómo ésta se sostiene precisamente en la participación en dinámicas globales. De lo expuesto por Peggy Levitt y Nina Glick Schiller (2008) podemos decir que la experiencia transnacional está directamente relacionada con lo que constituyen los campos sociales transnacionales. El campo

²¹ Se trata de ver dentro de una particular forma de identificación, cómo “las migraciones permiten traer a la luz *otra globalización* o, mejor dicho, una genealogía inconfesada de los procesos contemporáneos de globalización” (Mezzadra, 2005: 49) que tiene que ver con las subjetividades y, en nuestro caso, de subjetividades de jóvenes de una comunidad de la Sierra ecuatoriana que se encuentra transformada por la migración y los conflictos que esto acarrea en términos generacionales.

social para Levitt y Glick Schiller se entiende como “*a set of multiple interlocking networks of social relationships through which ideas, practices, and resources are unequally exchanged, organized, and transformed*” (p. 286). A decir de las autoras el concepto de “campo social” [*social field*] dice de un fuerte conjunto de relaciones sociales ligadas a las personas que se movilizan (que migran) y aquellas que permanecen (en lugares de origen), de este modo, el concepto de campo social transnacional es potente para explicar los alcances subjetivos de la migración:

It takes us beyond the direct experience of migration into domains of interaction where individuals who do not move themselves maintain social relations across borders through various forms of communication [...] The concept of social field also calls into question neat divisions of connection into local, national, transnational, and global. In one sense, all are local in that near and distant connections penetrate the daily lives of individuals lived within a locale. But within this locale, a person may participate in personal networks or receive ideas and information that connect them to other in a nation-state, across the borders of a nation-state, or globally, without ever having migrated (Levitt y Glick Schiller, 2008: 286-287).

En este sentido, el hecho de que tanto los sujetos que se movilizan, como aquellos que no se movilizan, se vean envueltos en esta dinámica de relaciones y redes que trascienden las fronteras (dígase fronteras nacionales u de otras formas de demarcación del territorio) les brinda una experiencia transnacional. Así, el concepto de experiencia transnacional se referiría precisamente a la huella que se construye sobre el sujeto que experimenta esa condición de *bifocalidad* por la cual se conforma un “tercer espacio” característico del espacio transnacional.

Ahora, este “tercer espacio” encuentra una complejidad cuando la propia experiencia transnacional busca un asentamiento subjetivo. Este asentamiento subjetivo es distinto al espacio conformado por los flujos económicos del capital generado en base al trabajo o incluso al espacio recorrido por un sujeto que transita entre la sociedad de destino y de origen, se trata más bien de 1) Un *espacio virtual* como territorio de experiencia que se identifica con lo que Appadurai (2001) reconoce como “trabajo de la imaginación”; es decir, se trata precisamente de una subjetividad que resulta de una experiencia intensamente conectada con una serie de expectativas que constituyen “virtualidad” (no como lo opuesto a una supuesta “realidad real”) sino en su pleno sentido etimológico: como posibilidad de realización futura. Tal “trabajo de la imaginación” produce subjetividades presentes y actuantes que dan cuenta de lo que es precisamente la producción de localidades/globalidades, 2) Un *espacio corporal* en

tanto, la propia subjetividad es manifiesta en la medida que produce “la mirada” de otro cuestionado por un cuerpo convertido en lienzo de una experiencia transnacional. La expresión de estos dos factores en la subjetividad de quienes asumen la experiencia transnacional, da cuenta de los referentes que trascienden las fronteras del discurso identitario basado en la etnicidad. En nuestro trabajo ambos conceptos serán centrales para comprender las formas en que se activan las representaciones adultocéntricas sobre la juventud y las maneras cómo en los procesos de individualización producen su subjetividad los y las jóvenes de Cañar.

Los tres puntos en los que se ha atricolado este capítulo: la subalternización de la juventud, la relación identidad/etnicidad/diferencia generacional, y la relación entre experiencia transnacional y subjetividad, ofrecen conceptos que nos permiten entrar en la problemática planteada con el propósito de desentrañar las maneras en las que, en el contexto de Cañar, se encuentra tejida la trama en relación a la migración y la producción de subjetividades. Se comprende que la textura de esta trama social la conforman una serie de representaciones en las cuales el poder se manifiesta adultocéntricamente pero que implica además un conjunto de formas de dominación que se reactivan a la luz de la transformación de Cañar en un espacio transnacional.

CAPÍTULO II

El presente capítulo examina las transformaciones sociales y económicas del cantón Cañar. Con este propósito es preciso iniciar con la caracterización del cantón Cañar y su densidad migratoria para que se pueda comprender por qué hemos planteado el argumento de que la experiencia transnacional de las personas de esta zona del país influye en la manera en que se reiventan las formas de la etnicidad y las relaciones intergeneracionales. Es decir que, la caracterización de las transformaciones socio-económicas y poblacionales en el Cantón Cañar sirven de marco para la comprensión de las maneras en que la juventud en las comunidades indígenas, además de estar relacionada con la identidad étnica y la migración, ésta se inscribe en procesos de diferenciación generacional que se manifiestan abiertamente en la manera en que la experiencia transnacional de las personas jóvenes es asumida. Se trata entonces de un contexto en transformación en el que la migración no es algo reciente; sino que, las características de la evolución de este fenómeno ameritan interrogarnos por sus implicaciones y las disputas de poder implícitas en las formas de subjetivación de la realidad.

Así, factores como la reducción del analfabetismo y el aumento de la escolaridad forman parte de un contexto que no puede pasar desapercibido cuando se intenta profundizar en las diferencias generacionales manifiestas en la propia y cambiante estructural social de la población. El hecho de constatar en Cañar una alta migración de la población joven supondrá que muchas de las personas migrantes son jóvenes que han cursado, en su mayoría la educación de bachillerato. Plantear en este capítulo estas condiciones es significativo para el estudio de las expectativas de jóvenes migrantes tal como lo veremos en posteriores capítulos; sin embargo, resulta de la lectura de estos datos la constatación de que el aumento de la escolaridad dice también de movimientos migratorios constantes de los y las jóvenes migrantes rurales hacia la parroquia urbana. En este mismo sentido, otros factores, tales como la migración hacia Estados Unidos como principal destino aparece en los datos como una realidad que atraviesa todas las poblaciones del cantón; se podría decir entonces, que al revisar estos datos es posible constatar cómo la movilidad humana va produciendo espacios locales transnacionales. Estas producciones están atravesadas por disputas de poder que se dan en el plano de las representaciones y en los discursos institucionales que abordan el fenómeno

migratorio desde un reduccionismo adultocéntrico que se manifiesta en sus diagnósticos y posibles respuestas. De este modo, la relevancia de estos datos y su relación con nuestro argumento se encuentra en indicar cómo el contexto socioeconómico puede ser leído desde sostienen el discurso adultocéntrico que invisibiliza la transformación, reduce el problema estructural, e incluso se concibe a la migración como un sujeto que termina ejerciendo un poder especialmente sobre las personas jóvenes.

Para este propósito hacemos una revisión de datos que nos permiten ubicarnos en Cañar desde información que permita describir la población de Cañar y las diversas formas de migración que se han dado desde el inicio de la segunda mitad del siglo XX, para llegar a revisar algunos discursos que evidencian que, en la actual coyuntura, la migración se ha vuelto central a la hora de demarcar fronteras generacionales. Para esto nos basamos en la lectura del Censo realizado en 2010, del Plan de Ordenamiento y Desarrollo Territorial del Municipio Intercultural de Cañar y en la encuesta realizada en el año 2012 por el Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014. Esta última fuente es importante pues recoge información específica de primera mano sobre asuntos relacionados a la migración y tiene un alcance significativo pues se realizó con una muestra de 510 familias con parientes migrantes en tres zonas del país (Llano Grande – Quito, Cañar urbano y Cañar rural).

La demarcación que establecemos se hace no sólo desde los datos que comprueban que el grupo etáreo con mayor migración es el compuesto por jóvenes, pues también he considerado necesario analizar las representaciones sobre jóvenes que se hacen explícitas en documentos oficiales cuando éstos se refieren al problema de la migración. De este modo, el presente capítulo va de la caracterización de la migración en Cañar y las transformaciones sociales que el cantón ha experimentado hasta señalar los alcances que las dinámicas de la migración tienen en la reconfiguración de la idea de “la comunidad” y “la etnicidad”.

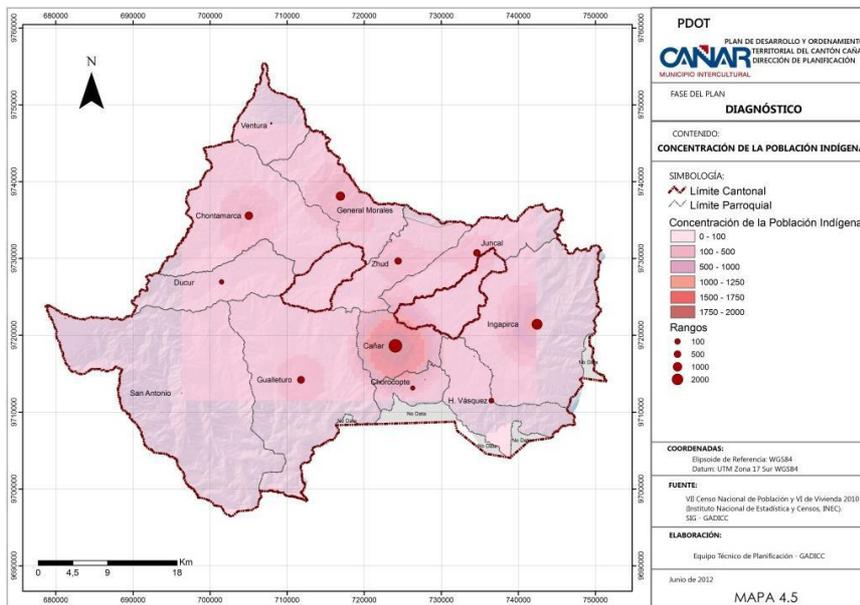
Población y migración en Cañar

Según su Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) 2012-2020 , el cantón Cañar está conformado por ciudad Cañar (capital cantonal), por 11 cabeceras cantonales de parroquias rurales, 194 comunidades y 19 barrios urbanos en constitución. Según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010) la población del cantón es de 59.323

habitantes de los cuales un 77,40% viven en el área rural. El 6,4% de la población vive en extrema pobreza (según el índice NBI-Necesidades Básicas Insatisfechas), lo que se evidencia en el hecho de que el 13,8% de la población vive en hogares de alta dependencia económica, 26,5% de población vive en hacinamiento crítico y el 65,9% en viviendas con servicios básicos inadecuados.

Según el Censo de Población y Vivienda (INEC, 2010) para el año 2010 en el área urbana el 54% de la población es conformada por mujeres y el 46% es conformado por hombres, mientras que en el área rural el porcentaje de mujeres constituye un 53.2% y el de hombres un 46.8%. La densidad poblacional del cantón cañar es de 33 habitantes por kilómetro cuadrado. De acuerdo al mismo Censo, la población que se autoidentifica como indígena en el cantón es del 39% y, dentro del grupo de la población indígena un 46% se ubica a nivel rural y un 14% a nivel urbano. Sin embargo, dado que la parroquia urbana de Cañar es la cabecera cantonal ésta concentra mayor número de población indígena si se compara con cada una de las otras 11 parroquias rurales.

Mapa 1. Concentración de la población indígena del Cantón Cañar

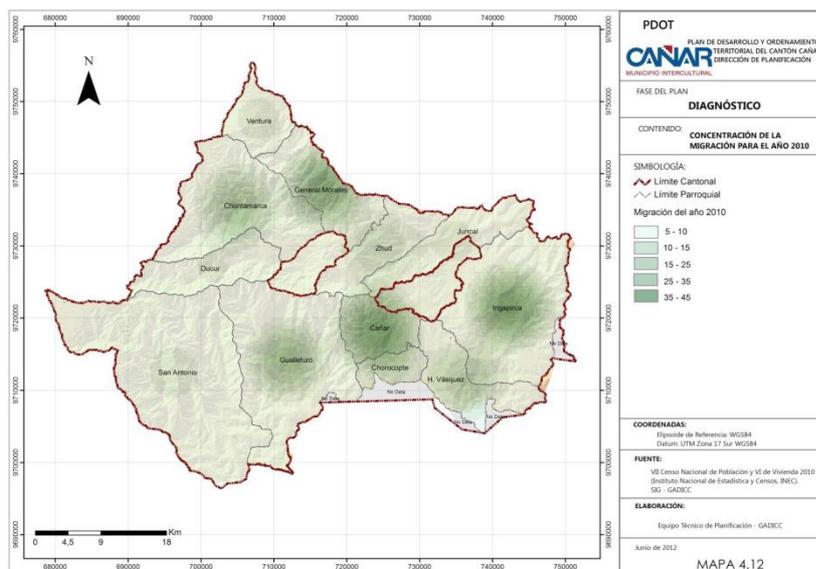


Fuente: PDOT 2012-2020. Municipalidad de Cañar

Esta última constatación evidencia que el estudio tanto en el área rural como el área urbana es indispensable para la comprensión de los alcances de la migración en la juventud indígena. Así, la mayor parte de la población indígena habita en las parroquias

rurales aunque en la única parroquia urbana haya una mayor concentración de indígenas. Por este motivo consideramos más decidir presentar los datos diferenciando dos grandes grupos: área urbana y área rural. En lo que respecta específicamente a la migración, la concentración de la población migrante se da en mayor cantidad en el área rural.

Mapa 2. Concentración de la población migrante en el cantón Cañar.



Fuente: PDOT 2012-2020. Municipalidad de Cañar

En el cantón Cañar la frontera entre lo urbano y lo rural es extremadamente delgada pues existe una serie de conexiones constantes entre los habitantes. Ahora, si bien ambos escenarios han sido transformados por la migración la estructura de la población rural es la que ha sufrido cambios más significativos. Desde el año 1974 la presencia de una mayor población en el área rural se ha mantenido; sin embargo, la estructura de la población ha evolucionado con una disminución durante la década de los ochenta y noventa con relación a las décadas anteriores.

Cuadro 1. Estructura de la población del cantón Cañar 1974-2010

Año	1974	1982	1990	2001	2010
<i>Población Total</i>	66999	75282	55259	58185	59323
<i>Área Urbana</i>	6727	10534	11179	11114	13407

Área Rural	60272	64748	44080	47071	45916
-------------------	-------	-------	-------	-------	-------

Fuente: Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

Esto significa que la tasa de crecimiento del Cantón Cañar en la segunda mitad del siglo XX tiene un saldo negativo en la década del ochenta y noventa.

Cuadro 2. Tasa de Crecimiento del Cantón Cañar 1962-2010

Año	<i>1962-1974</i>	<i>1974-1982</i>	<i>1982-1990</i>	<i>1990-2001</i>	<i>2001-2010</i>
Total	2.69	1.38	-1.71	-1.10	0.22

Fuente: Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

En el caso específico del sector rural, la evolución decreciente en la población está relacionada con la migración. Si bien la migración no es la única causa, sí acentúa las variantes demográficas de la zona rural del cantón Cañar. Además, es importante considerar que mientras la migración en Ecuador se ha desacelerado considerablemente en estos últimos diez años; en este cantón la densidad migratoria ha pasado de 9% en 2001 a 7,6% en 2010, lo que según el análisis del Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014 (Herrera, 2013a) equivale a decir que mientras se desacelera la migración en el país (en parte la crisis en los países de destino), en la provincia e inclusive levemente en el cantón, se mantienen niveles muy altos de salida (Proyecto FLACSO-PIC, 2013).

Cuadro 3. Población migrante Cantón Cañar 2010

	Población	Migrantes	Migración/Población	Migrantes/ Población Migrante
Cantón Cañar	59323	4485	7,6%	100%
Área Urbana	13407	479	3,6%	10,7%
Área Rural	45916	4006	8,7%	89,3%

Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos 2010; Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

Según el Cuadro 3 contemplamos que la mayor parte de personas migrantes del Cantón Cañar, tal como representamos en el Mapa 2, provienen del área rural, lo que, ligado a

los datos del Censo de Población y Vivienda (INEC, 2010) permite hablar de una población joven y rural migrante, pues según se informa en el Censo, el 89% de los migrantes han salido a Estados Unidos y el 60% se encuentra entre los 15 y 24 años de edad. Por lo tanto, hablamos de una migración que en su mayoría son jóvenes del área rural que hacen de los Estados Unidos su principal destino migratorio.

Transformaciones sociales y generacionales en Cañar

Una de las principales diferencias generacionales en el cantón Cañar está determinado por la evolución de los índices de analfabetismo y escolaridad en los últimos veinte años. En Cañar, el número de personas menores quince años que no saben leer ni escribir han pasado de ser 8.538 en el año 1990 a ser 6.742 lo que representa una disminución ²² en la tasa de analfabetismo. Aunque en el cantón Cañar esta tasa ha experimentado una disminución (pasando de 27.3% en 1990 a 17.4% en 2010), esta tasa representa de hecho que el analfabetismo en Cañar esté por encima del doble del analfabetismo a nivel nacional cuya tasa es de 6.8% según el último Censo de 2010.

Cuadro 4. Evolución del analfabetismo en el cantón Cañar*

<i>Año</i>	<i>Cantón Cañar</i>			<i>Nivel Nacional</i>		
	<i>1990</i>	<i>2001</i>	<i>2010</i>	<i>1990</i>	<i>2001</i>	<i>2010</i>
<i>Tasa de analfabetismo</i>	27.3	20.6	17.4	11.65	9	6.8

Fuente: Censo de Población y Vivienda 1990, 2001 y 2010

*población mayores de 10 años

En el transcurso de 1990 a 2010 los años de escolaridad promedio han pasado de 4.3 a 8.3 respectivamente. En el Cañar rural el promedio de años de escolaridad se encuentra en 6.9 años lo que está por debajo del promedio a nivel nacional que es de 7,7 en el área rural. Es importante mencionar que, según el último Censo nacional (INEC, 2010), la tasa de analfabetismo en Cañar implica una diferencia significativa entre el área urbana

²² La tasa de analfabetismo se calcula dividiendo el número de personas de quince años que no saben leer ni escribir entre el total de la población mayor de quince años multiplicada por cien.

(donde la tasa es de 5.3%) y el área rural (donde la tasa es de 21.3%); además, la tasa de analfabetismo entre la población indígena alcanza el 30.3% a diferencia de las poblaciones mestiza, montubia y afroecuatoriana cuyos promedios están alrededor del 9% para cada una.

En el Cañar urbano los años de escolaridad (11,5) están por encima del promedio nacional que es 10,1 años. Esto último se puede explicar por el hecho que Cañar tiene únicamente una parroquia urbana que concentra la mayor parte de la población. No obstante, el aumento es significativo pues se trata de un promedio que, en el caso del Cañar rural, se ha duplicado en los últimos 20 años como se muestra en el Cuadro 5.

Cuadro 5. Evolución de los años de escolaridad promedio en el Cantón Cañar

<i>Cantón Cañar</i>	<i>1990</i>	<i>2001</i>	<i>2010</i>
<i>Años de escolaridad promedio</i>	4.3	5	8.3
<i>Urbano</i>	7.8	9.1	11.5
<i>Rural</i>	3.3	3.8	6.9

Fuente: Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

Es importante mencionar que en el aumento de los años de escolaridad y, especialmente los niveles de escolaridad, constituyen dos referentes importantes para ubicar el lugar en que el cambio generacional se expresa con mayor fuerza pues, a partir de lo indicado en el Cuadro 6, estaríamos hablando de una población joven que asiste a la universidad en un alto porcentaje en comparación a generaciones anteriores que únicamente culminaron estudios de primaria.

Cuadro 6. Evolución de la escolaridad en el Cantón Cañar

<i>Cantón Cañar</i>	Nivel de escolaridad					
	1990		2001		2010	
	<i>Nº</i>	<i>%</i>	<i>Nº</i>	<i>%</i>	<i>Nº</i>	<i>%</i>
<i>Primaria Completa</i>	15504	45	18757	50	26562	72.3
<i>Educación básica Completa</i>	-	-	6475	19.1	11696	31.8
<i>Secundaria Completa</i>	2443	9.2	3811	12.9	7001	22.2
<i>Instrucción superior</i>	812	3.8	1724	7.2	3207	12

Fuente: Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

Las diferencias que estos niveles de escolaridad generan están relacionadas, para el caso de muchos y muchas jóvenes, con los procesos de individualización y con las expectativas con respecto a la migración como analizaremos en los capítulos siguientes.

Migración y vínculos transnacionales

Históricamente la migración en el cantón Cañar se origina de la mano con los procesos de industrialización de la zona sur del país, específicamente a las ciudades de Cuenca y Guayaquil. Así, según el sociólogo Gaitán Villavicencio quien en *Las relaciones campo-ciudad, proceso de urbanización y migraciones. El caso de Cañar* (1986) hacía un estudio sobre la conformación de la parte urbana de Cañar como una “ciudad intermedia”, asegurando que la migración no es una reacción a la pobreza del cantón, sino una forma de inserción de las zonas rurales de la Sierra Ecuatoriana en la conformación de los espacios industriales mediante la fuerza de trabajo de su población joven. Si bien, esta migración tiene que ver con la desocupación ocasionada en los años 50 por la crisis de los sombreros de paja toquilla²³ a lo largo de las siguientes décadas va tomando otros matices.

²³ La antropóloga Alicia Torres lo plantea de la siguiente manera: *Las dificultades para el sector artesanal se producen por la competencia que China, Japón, Filipinas significan para el producto ecuatoriano y por la disminución de la demanda debida a la supresión del uso del sombrero. En Cañar esta crisis se patentiza, en el descenso de personas dedicadas a este oficio: en 1950, existían 20645*

A partir de 1950, los principales eventos que marcan el desarrollo de la región centro-sur de la Sierra son los siguientes: la crisis de la exportación de los sombreros de paja toquilla, lleva a la desocupación a más de 40.000 tejedores en Azuay y Cañar. El papel asumido por la ciudad de Cuenca como centro urbano-hegemónico de la región [...]. El cambio del capital exportador en capital comercial importador. (Villavicencio, 1986: 127)

En la historia de Cañar es sabido que hasta los años 30 la mayor parte de lo que ahora conforma el cantón eran tierras pertenecientes a doña Florencia Astudillo (Torres, 2009); sin embargo, la Reforma Agraria que permitió la intervención del Estado en 1964 sobre los terrenos de las haciendas no contribuyó a una distribución de la tierra que deveniera en el desarrollo para los campesinos; por el contrario, generó una mala distribución de la tierra pues no consideró el tamaño de las familias y sus necesidades particulares provocando que la migración de los hombres de estas comunidades hacia regiones de la Costa Ecuatoriana y a las zonas bajas de Cañar se mantuviera (Balarezo, 1980:41-48). De este modo, las migraciones en Cañar, si bien pudieran ser consideradas como “ligadas al desarrollo y expansión de la agricultura en una zona o región dada”, lo que, según Gaitán Villavicencio (1986: 139) las convertiría en migraciones estacionarias u ocasionales, no es menos cierto que la migración forma parte de las maneras en que la población de Cañar ha desarrollado históricamente formas de reproducción de la vida entre un espacio rural y urbano.

Según Vaillant (2008) las profundas raíces de la actividad agraria y producción lechera en la región de Cañar resistieron los ajustes neoliberales de la década de 1980 en parte por la parcial compensación que representaron los programas de cooperación al desarrollo. Para el autor serán precisamente la crisis financiera de 1999 y la dolarización de la economía en el año 2000 lo que transformó profundamente al campesinado debido a que

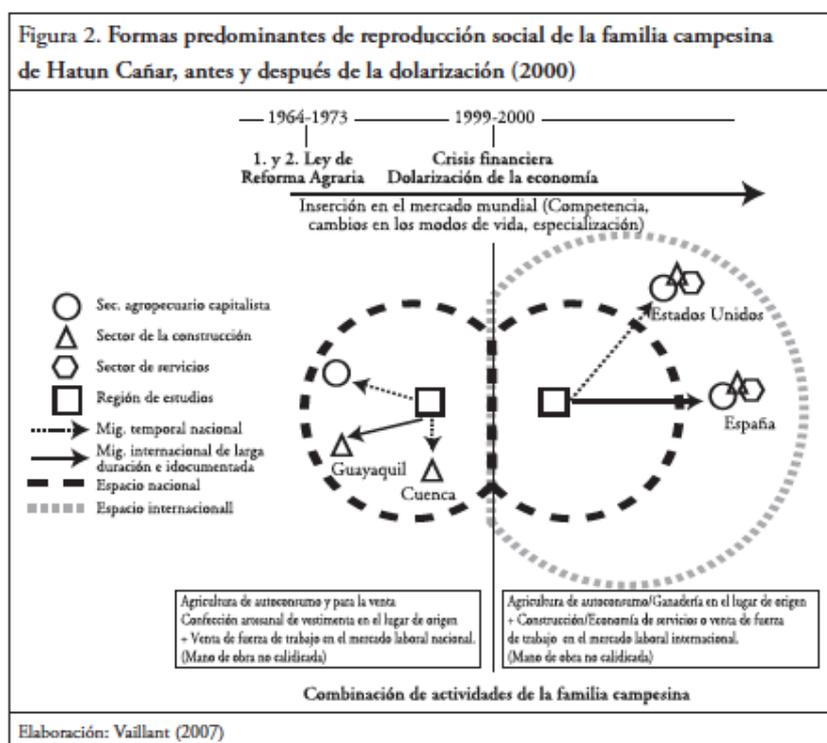
La drástica baja del poder de compra (por el cambio de moneda), el colapso de la economía nacional y la pérdida de competitividad con los países vecinos, dejaron las familias campesinas con pocas alternativas económicas

tejedores mientras en 1954 este número había rebajado a 12543, ocasionando que aquellas personas que dejan el sector deban buscar donde ocuparse, siendo la agricultura el sector al que se acude para recomponer las estrategias de supervivencia [...] (Torres, 2009:95). También retoma lo planteado en otros estudios: “Balarezo (1984:159-161), señala que a partir de 1950, la crisis de exportación de los sombreros de paja toquilla incrementó las migraciones hacia la costa. Esta exportación representaba el 12.3% del total de las exportaciones del país en 1949, desciende a 6.9% en 1950 y continúa bajando hasta ubicarse en el 1.6 en 1954.” (íbid).

locales para mantener su nivel de vida en la nueva configuración macro económica nacional. Las primicias de una red migratoria hacia los países industrializados, “tejida” por emigrantes pioneros, abrieron una vía de salida de la profunda crisis social. Para las familias campesinas, se volvió más pertinente afectar su mano de obra en el mercado internacional que seguir migrando a la costa o hacia las ciudades para recibir salarios juzgados desde entonces insuficientes. (Vaillant, 2008: 237-238)

Los datos migratorios de inicio de la migración en el Cañar urbano pueden remontarse a 1958. Según la Encuesta FLACSO-PIC en 1958 un 0,50% de los migrantes de la parte urbana de Cañar contemplados entre los años 1950 y 2012 se movilizaron. Hasta finales de la década de los años setenta se mantienen los mismos porcentajes. En la década del 80 el porcentaje de personas que han tenido una experiencia migratoria es del 4%. En el área rural del cantón Cañar, desde 1950 a 2012 el mayor porcentaje de personas migrantes en movilidad se concentra entre los años 1998 y 2002. La década 2000-2010 ha sido la de mayor migración internacional en la historia de Cañar pues concentra el 69,4% de la migración total dentro de un período de 62 años. Esta nueva ola migratoria está asociada, como ya lo habíamos referido con Vaillant (2008), a la modificación de los escenarios laborales lo que a su vez, está asociado con la diversificación del uso de la mano de obra. El Gráfico 1 reproduce la figura en la que Vaillant representa esta diversificación del trabajo asociada a la migración:

Gráfico 1: Modificación en las formas de reproducción laboral en Cañar y su relación con el destino migratorio



Fuente: Vaillant (2008:37)

De lo expuesto en el cuadro tenemos que hasta 1999 la migración desde Cañar combinaba el desplazamiento hacia las ciudades de Guayaquil y Cuenca en donde la oferta de empleo era protagonizada por el mercado de la construcción; y la integración en el sector agropecuario capitalista que correspondió a su proceso de industrialización y tecnificación. Hacia la ciudad de Cuenca las migraciones eran temporales mientras que a Guayaquil eran de mayor duración. A partir de 1999 en adelante, el destino migratorio es otro. Los Estados Unidos y España son los principales referentes y las tareas principales son el trabajo en construcción, el trabajo en el sector agropecuario capitalista y el trabajo en sector de servicios. En el caso de la migración a Estados Unidos está fue iniciada por personas que habían previamente migrado hacia la costa ecuatoriana. Vemos esto expuesto más concretamente en los datos a continuación.

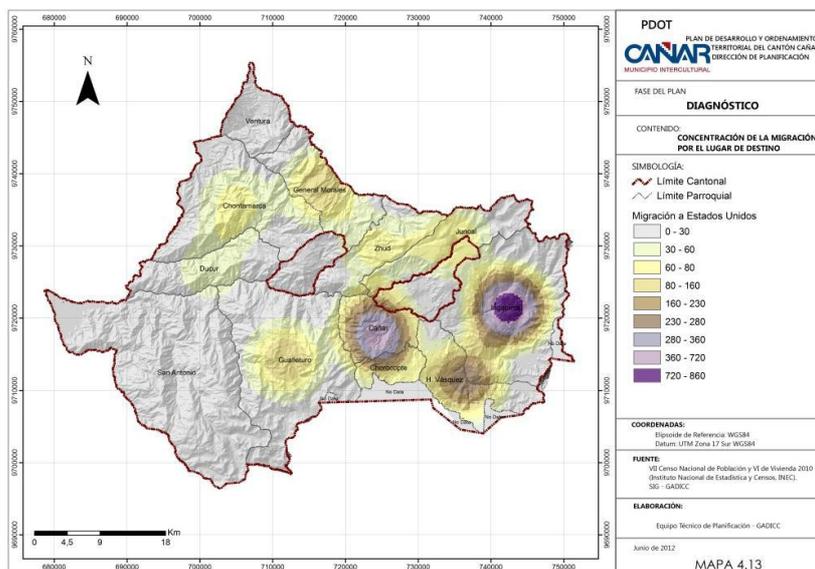
Según datos más actuales podemos hablar de la continuidad que han mantenido los procesos migratorios en el cantón Cañar. Hacemos esto tomando el caso de las parroquias General Morales y Zhud abordados en la encuesta realizada en el año 2012

por el proyecto FLACSO-PIC 2009-2014. Así tenemos que, en la parroquia General Morales, el año 1998 marcó el inicio de un aumento en la migración que se mantendrá con cifras regulares hasta el año 2006. Evaluando la migración desde 1950 hasta la actualidad los años de mayor migración han sido 1998 (que concentra un 8,20% del total), 2000 (13,80% del total), 2005 (8,80%) y 2006 (8,80%). Los años 2009 y 2010 registran un 5,70% respectivamente. Esto significa que los años comprendidos entre 1998 y 2010 alcanzan una cifra que registra casi las tres cuartas partes de las personas con experiencia migratoria en General Morales.

En la parroquia Zhud sucede algo similar a General Morales. El aumento en la migración se desata en el año 1997 que concentra el 7,30% de la migración total comprendida entre 1950 y 2012. Los años comprendidos entre 1999-2008 alcanzan el 63% del total. Entre esos años el 2000 representa el 10,40% y el 2008 el 7,30%. A partir del 2009 en adelante se registra un promedio que se mantiene alrededor del 3,10% del total.

Dada la magnitud del fenómeno migratorio expuesto en las cifras, se ratifica que a partir de la década de 1990 y 2000 el destino urbano de la migración de Cañar va mucho más allá de las zonas costeras y de la sierra sur del Ecuador. Como mencionamos anteriormente, actualmente la migración desde Cañar hacia los Estados Unidos y Europa es un proceso que atraviesa las formas de reproducción de la vida de las comunidades. Dado que Estados Unidos es el principal destino podemos representar gráficamente la concentración de la población que migró a Estados Unidos según el Censo del 2010 con la ayuda del siguiente mapa.

Mapa 3. Concentración de la población que migró a Estados Unidos según Censo 2010



Fuente: PDOT 2012-2020. Municipalidad de Cañar

En el Mapa 3 se expresa la importancia que la parroquia urbana del cantón Cañar y las parroquias rurales de Ingapirca, Honorato Vásquez, Gualeauro y General Morales tienen en relación a los índices de población migrante hacia los Estados Unidos. Sin embargo, el propósito de introducir este mapa no es revisar la magnitud que la cantidad de personas migrantes adquiere al tratarse de un cantón de 59.323 habitantes sino la posibilidad de graficar cómo la migración hacia Estados Unidos, si bien se concentra mayormente en cuatro parroquias es una realidad que atraviesa a todas las parroquias del cantón.

Esta condición se puede ver en la encuesta FLACSO-PIC la cual, con respecto a Cañar, permite constatar que el primer país de destino con mayor porcentaje es Estados Unidos (55.30%) que corresponde a un 76,10% del Cañar urbano y 92,90% del Cañar rural. El segundo país que constituye el primer destino es España con un 19,80% del Cañar urbano y 6,30% del Cañar rural. Por lo tanto, el principal destino de los habitantes de Cañar es Estados Unidos (55,30%), un 39,60% se dirige a España y un 3,8% a Italia. Luego siguen países como Canadá (0,30%) y Venezuela (0,30%). Tanto la llegada a Estados Unidos como a España alcanza sus mayores exponentes entre los años 1997 y 2006 pues en estos años se agrupa el 74,70% del total de migrantes entre 1958 y 2012. De modo general en el cantón Cañar, el pico más alto lo marca el año

2000 en el que salieron hacia su primer destino el 16,10%, seguido del año 2002 con un 12,70%, en un periodo de 54 años.

En el caso de las personas que han tenido varios destinos el mayor porcentaje de personas que se movilizaron hacia un último lugar se encuentra entre 1998 y 2003 pues en estos años se agrupa el 58,8% del total comprendido entre 1958 y 2012. El pico más alto en este periodo de 54 años es el año 2000 con una movilidad del 22,5% de personas en movilidad.

La mayor parte de las mujeres que salieron de Cañar hacia otros países lo hicieron entre los años 1997 y 2006. Entre el año 2000 y 2002 se concentra el 43,9% de la migración de mujeres, lo que se desglosa de la siguiente manera: 15,60% en el año 2000, 11,60% en 2001 y 16,70% en 2002. En el caso de los hombres los porcentajes son similares. Entre el año 1996 y 2009 se concentran los mayores porcentajes desde la década de 1950. Los años de mayor migración son el 2000 (16,40%) y el 2002 (10,20%). En el caso de los varones, en los años 2002 y 2003 el porcentaje disminuye en 6 puntos (se reduce a 4,40%) y de ahí en adelante, a partir del año 2004 tal disminución se mantiene regularmente en un punto porcentual hasta el momento actual.

Es importante mencionar que los principales motivos de la migración en Cañar en la última década son principalmente tres: el trabajo, la unión familiar y los estudios (INEC, 2010). Entre estos tres, el trabajo es principal motivo de la migración (92,33%), seguido de la unión familiar (4,91%), estudios (2,16%) entre otros (0,60%).

Cuadro 4. Motivaciones de la migración hacia Estados Unidos y Europa

Cantón	Trabajo		Unión Familiar		Estudios		Otros		Total	
	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%	No.	%
Cañar	4141	92,33	220	4,91	97	2,16	27	0,60	4485	100

Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 2010

Según el análisis de la encuesta FLACSO-PIC realizado por Gioconda Herrera (2013a) en Cañar las familias estudiadas mantienen vínculos permanentes con sus familiares migrantes. Así, un 77% en el Cañar urbano declara mantener contacto con su familiar en el extranjero especialmente las mujeres. En el caso de Cañar rural el 80% de los hombres y 92% de las mujeres dicen mantener vínculos. Los parientes migrantes con

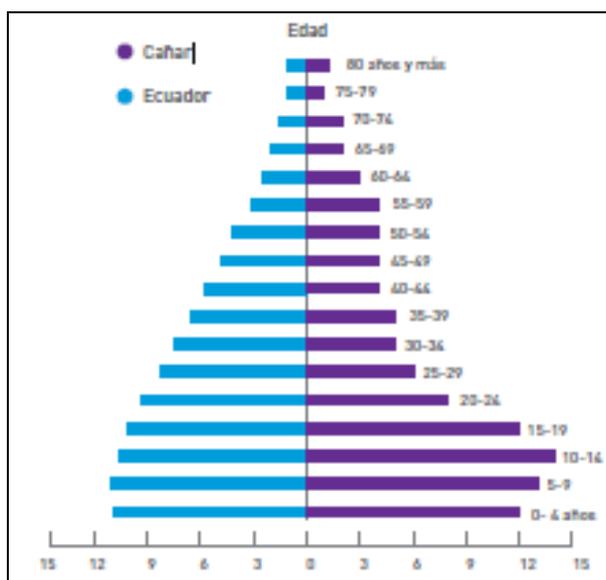
los cuales se mantienen los vínculos se encuentran mayoritariamente en Estados Unidos: el 87% en el Cañar urbano y 92% en lo rural.

Según el mismo análisis de Herrera (2013a), las comunicaciones entre los familiares en origen y los de destino es frecuente. La comunicación semanal es declarada por el 21% de hombres y el 36% de las mujeres que integran las familias estudiadas en el área urbana; mientras que, en el sector rural, esto es declarado por el 16% de hombres y el 27% de mujeres. Además de la comunicación existen intercambios materiales pues el 66% de la población recibe envíos de distinto tipo, especialmente de ropa (89%). Estos envíos se realizan una vez al año en su mayoría (48%) y con alto porcentaje más de dos veces por año (42%). Por su parte, los familiares que permanecen en Cañar envían alimentos a sus familiares en el extranjero. En el Cañar rural el 62% de las familias realizan estos envíos mientras que en el Cañar urbano se trata del 54%. Este dato se encuentra porcentualmente muy distante del dato que representa la frecuencia con las familias de Cañar reciben visitas de su familiares. Apenas el 11% del Cañar urbano y el 5% del Cañar rural ha sido visitados por sus familiares migrantes. A partir de esto se puede señalar que las familias de Cañar mantienen una intensa conexión con sus familiares migrantes, se comunican frecuentemente e intercambian ropa y comida, lo que dice de un contacto constante entre las zonas de origen y destino.

Población joven, discursos y representaciones en torno a la migración

El último censo realizado en el Ecuador (INEC, 2010) informa que el rango de edad de mayor porcentaje dentro de la población total del cantón es el comprendido entre los 5 y 14 años de edad (14.664 personas), seguido de las personas entre 20 y 29 años de edad (8.484). El primer grupo representa el 24,72% del total de la población y el segundo el 14,30% lo cual dice del peso demográfico de la juventud en el cantón. Los datos de 2010 mantienen coherencia con lo que ha sido el desarrollo de la pirámide poblacional de la provincia de Cañar, que según las proyecciones del Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) para en el año 2005 se representaba ya con una notable mayoría en el rango correspondiente a personas entre 5 y 19 años.

Gráfico 2. Pirámide poblacional de Cañar (% de la población total)



Fuente: Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014

Elaboración: CELADE 2007

Según el propio Censo de 2010 la mayor población en migración es masculina (68,6%). A su vez la población joven es la que más migra, pues según la Encuesta FLACSO-PIC se puede constatar que, de acuerdo a la relación con los jefes de hogar, de las 510 familias entrevistadas son los hijo/as los que más han emigrado (47,50%).

Así se reconoce en el PDOT 2012-2020 en el cual se destina una sección al diagnóstico sobre la migración en la zona y destaca la migración de jóvenes:

La migración de las familias al extranjero es un hecho de creciente importancia en los últimos años, se estima que alrededor del 90% de las familias rurales tienen al menos uno o dos integrantes que han migrado a Estados Unidos, seguido de España e Italia. Existe una alta cantidad de población migrante tanto en el área urbana como en el área rural siendo la mayor parte de migrantes de género masculino y jefes de hogar, sobresaliendo la población joven (PDOT 2012-2020, Tomo II: 23).

Dado que, según el PDOT 2012-2020, la mayor migración en el cantón Cañar, dentro de los últimos diez años, se da en el año 2005 (21,91%) y 2007 (21,43%), es importante mencionar el efecto cercano que la migración ha dejado en la zona. Tales efectos los presentamos sin dejar de lado la relación que los datos estadísticos y su discurso implícito conllevan en lo relacionado a nuestro argumento.

En el caso concreto del diagnóstico realizado en el PDOT, los efectos de la migración son descritos de tal manera que suponen consecuencias negativas alrededor de la vulnerabilidad de las personas jóvenes.

El hecho migratorio a escala social genera la desestructuración familiar, cuyos impactos negativos sufren principalmente los hijos de los migrantes pudiendo traducirse en un comportamiento violento, desafiante y desobediente, en el consumo de drogas, alcohol, pandillerismo, dificultades perceptuales; dificultades en el aprendizaje, inmadurez, ansiedad y depresión, entre otros.

[...]

Otro de los problemas que ocasiona la migración es el cambio del rol de la mujer en la familia, asumiendo el papel de jefe de hogar y de la economía familiar, por tanto, hay que añadir las limitaciones que esto genera para el desarrollo que supone la migración predominante de personas de género masculino, que han contribuido al abandono en muchos sectores de las actividades agropecuarias, forzando a la mujer a ser el eje articulador de la economía local (PDOT 2012-2020, Tomo I: 23-24).

Como se puede apreciar en estas declaraciones los discursos alrededor de la migración enfatizan en la “desestructuración” que éste produce, tanto en términos de la institucionalidad de la familia concebida tradicionalmente como “familia nuclear” así como en el plano de las subjetividades sobre todo de los y las jóvenes y de las mujeres. Es decir, de entrada se puede percibir cómo el discurso en torno a la migración explica como “causa de la desestructuración psíquica” el “abandono” de los padres a los hijos o el abandono del “jefe de hogar” a la mujer. Tal discurso de la desestructuración-abandono parte del supuesto de que la familia es una institución exenta de conflictos que le son intrínsecos a las situaciones dadas por la sociabilidad de personas humanas, y además supone la existencia de una condición de peligrosidad o desperdicio de experiencia siempre latente en los y las jóvenes. Esta peligrosidad aparece naturalizada al igual que la migración y se reactiva precisamente el/la joven no está bajo el tutelaje del padre.

Nuestra crítica no pretende desconocer el importante rol que la familia y los padres y madres juegan en tanto conforman una red articuladora de sentido en la formación de subjetividades tanto desde el aspecto generacional como en aspectos de género. Pero sí pretendemos hacer caer en cuenta que la migración, además de ser un problema que transforma las condiciones materiales de vida, está en el medio de las disputas por la representación que se hace de los sujetos desde discursos institucionales que reafirman marcos de interpretación que responden a un orden patriarcal y adultocéntrico (Herrera y Carrillo, 2009; Herrera 2013b, Escobar, 2008b).

De acuerdo a lo expuesto anteriormente, la afirmación que se incluye en el diagnóstico del PDOT no dice tanto de los efectos de la migración como de cierto psicologismo que encuentra en los y las jóvenes, como categoría universal, un rasgo amenazador al orden social. Por ejemplo, en el texto publicado por la Universidad Católica de Cuenca, titulado *Psicología juvenil. El mundo del adolescente y el joven*, la autora describe al joven como una persona que:

“no tiene la capacidad de reflexionar críticamente sobre su propia conducta, es incapaz de unas relaciones estables con los demás, no tiene un sistema de valores claro y definido... El resultado más evidente es un estado de indecisión y confusión. Pero también puede volverse amargado contra la sociedad y se aliena dedicándose a actitudes de protesta contra la sociedad misma; por este camino puede llegar fácilmente a la droga como medio para escaparse de sus decisiones y responsabilidades” (Marcial, 2000: 29).

Asumimos que la definición de la psicóloga Marlene Marcial puede pensarse como un discurso situado para, en este sentido, manifestar que su forma de caracterizar a la juventud no está exenta de la experiencia de contacto con los y las jóvenes (y con los discursos en torno a la juventud) que podrían circular en una región de alta movilidad y migración como lo es la región Azuay-Cañar. Así, esta *Psicología juvenil*, que mantiene similitudes a lo manifestado en el diagnóstico del PDOT, da cuenta de la cercanía entre el discurso de la ciencia (la psicología) y el discurso de la técnica (el diagnóstico social) cuando ambos sirven como fuente de autoridad para ratificar las representaciones adultocéntricas. De este modo, la cita del PDOT que introduce al abrir esta sección demuestra precisamente esta relación entre diferentes órdenes de discurso que, en un contexto de alta migración de personas jóvenes, evidencia precisamente cómo la migración reactiva las representaciones adultocéntricas de origen psicologista.

Tal cuestión es trascendental si tomamos en cuenta que el departamento de Desarrollo Comunitario del Municipio relaciona directamente como un servicio a los migrantes la atención psicológica a los y las jóvenes. Tal trabajo de atención psicológica es la función central del personal que se responsabiliza del eje de Desarrollo Social (como parte del plan del Departamento) y es llevado a cabo por cuatro psicólogos clínicos, quienes en palabras del coordinador G.E., desempeñan un servicio que se justifica porque

Usted sabe que acá tenemos principalmente la disfuncionalidad familiar por el fenómeno migratorio. El papá se ha ido y ha quedado sólo la mamacita. Entonces, el papá se ha ido, los hijos crecen y como que ya no le hacen caso a la mamá; [los y las jóvenes] más le están dando prioridad a la relación con sus amigos, con sus

grupos ¿no cierto?, y [hay] poco diálogo con la madre familia, o en su defecto, ni siquiera con la madre de familia sino con los abuelitos, con los tíos. Ahí lo que se busca es justamente superar esa situación problemática, invitar en un proceso de reflexión al joven, al adolescente ¡y a los mismos niños verá! [por]que hay niños que realmente que doce añitos así, de once años, que prácticamente [uno] dice ¡no pues! [porque] le muestran actitudes de rebeldía y, como digo yo, ni le paran bola a quienes hacen de representantes (Entrevista realizada el 25 de marzo de 2013).

Por supuesto que la atención psicológica es un servicio que responde a demandas reales provenientes de personas de distinta condición; sin embargo, no deja de llamar la atención cómo la migración se convierte en un problema cuyos efectos recaen duramente sobre los y las jóvenes. Sabemos que “la migración” no es un sujeto sino un fenómeno que en Cañar atraviesa prácticamente todas las dinámicas sociales y la formación de subjetividades, por lo que, el asumir la migración como “causa” de la “desestructuración” dice de un reduccionismo que deja por fuera la reflexión sobre una transformación profunda en todos los órdenes de lo social en el cantón Cañar. El asumir la migración como la causa para la producción de una juventud perdida, abandonada o violenta impide ver el problema en su complejidad.

Este discurso adultocéntrico que se refuerza con la migración no es un asunto marginal. En el año 2008 la Gobernación de Cañar y la Secretaría Nacional del Migrante divulgó un trabajo de investigación con el título *Mitigación de los Impactos Negativos de la Migración en los jóvenes y familias de los cantones de Azogues, Biblián y Déleg de la provincia del Cañar*. El texto corresponde al informe de una encuesta realizada por la Gobernación Provincial aplicada a 500 familias de la provincia de Cañar (cantones Azogues, Biblián, Déleg) entre los meses de octubre y noviembre de 2004.

El trabajo es de corte socio-cultural por lo que, según se cita en el informe, se basó en talleres con organizaciones campesinas, promotores de proyectos familiares, entrevistas a presidentes de comunidades y rectores de colegios, así como a familias con problemas derivados de la migración (Gobierno Provincial de Cañar, 2008: 3). Hacer la aclaración de las fuentes consultadas nos es útil para visibilizar quiénes son los enunciatarios considerados válidos a la hora de realizar un diagnóstico de “los impactos” de la migración en Cañar; pues hace evidente la ausencia de los y las jóvenes en tal diagnóstico.

En el mencionado informe, el diagnóstico de “los impactos” de la migración se presenta a tres niveles: en la comunidad, en la familia y en los jóvenes. En lo que respecta a los y las jóvenes “los impactos” se enlistan de la siguiente manera:

[Los y las jóvenes] no tienen apego a nada; algunos dicen que su objetivo es terminar la escuela e irse al exterior; muchos jóvenes llegan de EEUU, se casan y al poco tiempo vuelven a salir, creando nuevos problemas en las familias; hay pandillas de jóvenes; no respetan las costumbres; son prepotentes porque tienen dinero; la temática de la agricultura no los motiva; a los jóvenes hijos de migrantes les gusta la música, bailar y beber; los jóvenes no les interesa trabajar en la agricultura dicen que se paga muy poco y no hay mucho trabajo; los valores se deterioran cada vez más; los jóvenes tienden a buscar afecto en otras personas que a veces no son buenas personas, especialmente las muchachas; los muchachos se crían muy agresivos; los hijos quedan solos y pasan a la delincuencia, son más egoístas; hay embarazos de chicas adolescentes hijas de migrantes (Gobierno Provincial de Cañar, 2008: 5).

El mismo informe presenta al final cinco estrategias con las que se espera responder a este diagnóstico concentrándose en la implementación de centros juveniles y de programas de desarrollo para jóvenes en cada cantón siempre que éstos consideren central la atención psicológica.²⁴ Como veremos a continuación, tal psicologismo adultocéntrico (i.e. asumir una desestructuración psíquica de los jóvenes provocada por la migración) es una negación de la coetaneidad entre adultos y jóvenes indígenas. Asumir que las expresiones juveniles constituyen algo más que “un malestar” o “efectos perversos” de la migración significaría analizar los procesos identitarios en el centro de las transformaciones socioculturales de los elementos considerados identitarios.

Etnicidad, individualización y adultocentrismo en Cañar

Entre el año 1973 y 1974, el antropólogo danés Niels Fock realizó su trabajo etnográfico en la comunidad indígena de Juncal ubicada en la parte rural del cantón Cañar. Su trabajo (Fock, 1993) nos permite ubicarnos en un pasado que ayuda a comprender el carácter radical y profundo de la transformación en las comunidades indígenas de Cañar.

²⁴ Las temáticas en torno a las cuales se propone realizar la acción de estos programas son: *Migración y Desarrollo, Género y Autoestima, Sexualidad, Desarrollo Personal, Prevención del consumo de drogas, Identidad cultural, Orientación vocacional y Profesional*. Como en el caso de la Unidad de Desarrollo Comunitario del Cantón Cañar ésta cuenta con un programa para Jóvenes denominada “Red de Jóvenes Pro-desarrollo” la cual funciona irregularmente y como respaldo a las acciones culturales que se ejecutan en ciertas épocas del año por parte del Municipio. La otra acción que lleva adelante el Municipio de Cañar es la operatividad que da a los consultorios de atención psicológica.

Algunos de los hallazgos del autor, y que hacen relación con nuestro argumento, es que una “condición de juventud” indígena es inexistente. Si bien el autor no lo plantea directamente (pues el fin de su análisis no es el problema generacional y su diferencia) el autor menciona que la forma más clara de diferenciación existente es la que se da entre los mestizos, los cholos y los indígenas. Tal diferenciación es descrita dentro de un proceso que da cuenta del carácter variable de las formas de identificación en las comunidades de Cañar, de tal modo que “la cholificación” (i.e. un o una indígena que ya no tiene costumbres indígenas) constituye un primer paso hacia la “mestización”. Según Fock tal proceso dice de una alternabilidad en primera instancia. Una segunda instancia tiene que ver con la manera en que los y las indígenas pueden “regionalizarse” (al estilo de identificarse como “campesinos” a la hora de compartir demandas de clase).

Si bien la primera instancia de la alternabilidad aún persiste (sobre todo porque se mantiene la diferencia entre indígenas –runas, los cholos y los mestizos –que políticamente se asumen como blancos para la conformación de regímenes etnocráticos), la segunda instancia tuvo un giro radical con la organización política de pueblos y nacionalidades indígenas en el transcurso de las décadas posteriores al estudio de Fock.

Aún así, el artículo de Fock habla de estas alternabilidades que en ningún momento dan cuenta de una posibilidad de identificación que vaya más allá de las disputas por la representación dentro del orden de la etnicidad. Si algún rasgo de *diferencia generacional* es reconocido por Fock es precisamente enmarcado dentro de la dominación simbólica de los mestizos hacia los y las indígenas:

Los mestizos de Juncal generalmente saben los nombres de los indígenas pero rara vez los utilizan. Al hablar con los indígenas, ellos a menudo utilizan la palabra ‘hijito’, forma característica de referirse metafóricamente a un grupo étnico como si fuese un grupo de niños. El utilizar esta palabra también implica una actitud paternalista y refleja un dilema presente en el sistema de clasificación. La capacidad y la eficiencia de un niño son menores que las de un adulto, pero al mismo tiempo el niño es diferente por virtud de su comportamiento irracional” (Fock, 1993:272).

Es decir, la diferencia generacional se da en la medida que se remonta al indígena a una temporalidad distanciada del mundo mestizo identificado como el mundo adulto. Es evidente que el trato de los mestizos hacia los indígenas cabe dentro de la negación de la coetaneidad y el adultocentrismo que describimos en el capítulo anterior. Sin embargo,

tal proceso adultocéntrico es constitutivo de los procesos de jerarquización racial de la colonización y la colonialidad lo que ameritaría una reflexión aparte.²⁵ Ahora, el estudio de Fock no plantea que en la comunidad *kañari* de Juncal existan procesos de diferenciación generacional al interior de la comunidad indígena. Tal ausencia es comprensible porque en el año que el plantea su estudio el grupo que el autor identifica con mayor conexión a las ciudades son los mestizos. Sin embargo, esta cuestión implica que en Fock hay una ausencia del estudio de la migración de comunidades indígenas de Cañar hacia la Costa Ecuatoriana y algunas ciudades de los Estados Unidos desde lo que algunos autores han planteado como “la crisis de los Panama Hat” que, como dijimos antes, constituyeron hasta los años sesenta del siglo XX una fuente de empleo para las personas de esta región de la Sierra Sur del Ecuador (Kyle, 2000; Jokisch, 2002; Ramírez y Ramírez, 2005).

Si Fock no coloca la migración dentro de su análisis difícilmente puede dar cuenta de las maneras cómo la etnicidad se reinventa al interior de los grupos indígenas debido a las demarcaciones entre adultos y jóvenes que se producen precisamente por la experiencia de trasladarse de las zonas rurales de la Sierra a otras partes del país. Por este motivo para el antropólogo danés “*el límite entre los grupos étnicos está en las áreas donde las diferencias internas, entre los miembros de un grupo, se suspenden a costa de hacer énfasis en las diferencias existentes entre los grupos*” (Fock, 1993: 271-272). Sin embargo, el autor logra señalar que una forma de diferenciación que adoptan los *kañaris* en relación a los mestizos tiene que ver con distinciones culturales en base a los peinados (el uso de las trenzas) y al uso de vestuario como códigos semiológicos.

Lo curioso es que, tres décadas después, estos mismos códigos semiológicos de distinción ya no tendrán que ver necesariamente con procesos de “cholíficación” sino con formas de individualización, fruto de la experiencia transnacional que se dan en las propias comunidades indígenas y que se manifiesta especialmente en las diferencias entre jóvenes y adultos.

Una lectura adultocéntrica de este proceso de individualización se encuentra en el artículo de Romero Valdez (2007) que referimos al inicio del primer capítulo, esta vez dando cuenta de otros aspectos de la tensión generacional:

²⁵ Actualmente me encuentro trabajando en torno a la producción del adultocentrismo como un proceso que integra la infantilización y el racismo como parte de una matriz de poder colonial a partir de lo que denomino una “razón adultocéntrica”.

La juventud indígena de hoy es diferente a la de hace 20 años. Antes eran más respetuosos, amables, sociables hacia los mayores [...] Pero en la actualidad la juventud es muy diferente, no existe respeto a los mayores, no saludan a las personas adultas, creen y tratan a las personas adultas como las de su edad [...] En relación a la vestimenta existe cambios, no existe en los hombres nada de lo antiguo esto se debe desde la migración hacia la Costa y otras ciudades del Ecuador, por ello optaron por cambiar lo típico de la vestimenta de los mestizos; lo primero fue cortar el cabello, luego, se reemplazó las casacas y abrigos por los ponchos y la kushma, pero dependiendo de ciertas parroquias y comunidades (Romero Valdez, 2007: 61-63).

Se trata de un testimonio adultocéntrico en tanto, si bien dice “dependiendo de ciertas parroquias y comunidades” su exposición inicial encierra a toda la juventud indígena de Cañar como si ésta fuera un grupo homogéneo, cuando en realidad, como veremos en los posteriores capítulos, lo que existe es una diversificación en las maneras de devenir sujeto, en las maneras de expresar las particularidades de una juventud indígena. Hay una multiplicidad de heterogeneidades al interior de lo que aparentemente constituye un grupo homogéneo.

Por otra parte, el autor reconoce, implícitamente, que una cierta “condición joven” es un fenómeno que tiene relación directa con la migración. Lo que no puede ver es que quizá “hace veinte años” (como el inicia su testimonio) eso que hoy él llama “juventud indígena” no existía como un grupo diferenciado de los adultos. Lo que explica su adultocentrismo es precisamente desconocer que lo que ha sucedido desde la migración es la emergencia de un grupo diferenciado al interior de lo que se consideraba un singular grupo étnico. Lo que resulta “perturbador” dentro del discurso no es que *la juventud indígena toda* abandone una serie de procesos por los cuales se salvaguarda la identidad, sino la emergencia de procesos de individualización que se *objetivan* significativamente en la deconstrucción de los cánones vestimentarios que realizan los y las jóvenes.

Tal proceso de individualización en las comunidades indígenas no es algo exclusivo de los y las jóvenes pues también puede ser considerado a partir de los trabajos que existen sobre migración femenina en la que, la migración transnacional, es central para deconstruir roles de género tradicionalmente mantenidos en las comunidades y que daban cuenta de la diversidad de formas de dominación del orden patriarcal (Sánchez Parga, 2002: 47-103).

La individuación objetiva un desplazamiento de los referentes en torno a “lo comunal” a otros de cierto orden “individual”. Esto tiene sentido puesto que,

tradicionalmente, la individualización está asociada con la ampliación de las relaciones objetivas que los seres humanos realizan entre ellos (Sánchez Parga, 2013: 43-47). De este modo, la migración constituye un proceso de ampliación de estas relaciones objetivas en tanto las relaciones sociales y económicas de las comunidades son transnacionales. En complemento a este marco de sentido, la individualización se expresa, esta vez como ampliación de las relaciones subjetivas en la experiencia transnacional.

Esta última cuestión adquiere mayor complejidad cuando nos interrogamos por la identidad, pues parte de la forma de vida comunal se encontraba tejida por una identidad étnica que funcionaba como lazo social entre las expresiones culturales, la memoria histórica y el capital político de las comunidades de Cañar. En este sentido, el antropólogo José Antonio Figueroa señala cómo “la comunidad” ha sido producto de negociaciones históricas con el Estado ecuatoriano; de tal modo que el señalamiento del “espacio comunal” (lo que se suele denominar “comunidad andina”) es un término que abarca varios sentidos: 1) La unidad discursiva que permite establecer diferencias entre grupos indígenas de diferentes cantones y al interior de un determinado cantón, 2) Como recurso para ocultar una propiedad minifundista que funciona como seguro frágil para ciertos comuneros, 3) como unidad discursiva que ha servido para llenar de contenidos ciertas demandas étnicas a través del recurso de la “naturalización” del carácter comunal de las economías campesinas. Los tres señalamientos son sumamente críticos en tanto el autor las ubica como formas de representación que han sido construidas desde las ciencias sociales; sin embargo, el punto crucial radica en la posibilidad de pensar que la identidad étnica, en el caso ecuatoriano, se relaciona estrechamente con “la comunidad” en el momento en que se perfila como “rasgo distintivo de las demandas étnicas”.

Así, por un lado tenemos una simultaneidad entre los fenómenos de individualización y descomunalización que trastoca los fundamentos de “la comunidad” como unidad discursiva de demandas étnicas. De este modo, en el plano político la individualización implicaría una cierta pérdida de los posibles legados que dejaría una década (los años noventa) en la que las referencias a “lo étnico” y “lo comunal”

iniciaron un proceso de reactivación relevante dentro de una larga trayectoria de luchas políticas indígenas²⁶.

Volviendo a la avenida principal de nuestro argumento, esta relación presenta la compleja dinámica que entraña “la individualización” para la articulación no sólo socio-cultural sino la articulación “política” de las comunidades. Lo que implica que el “relevo generacional” de tal articulación política no esté asegurada en los mismos términos que se plantearon desde el levantamiento indígena de los años noventa.²⁷ (León Galarza, 2007).

Como desarrollaremos en próximos capítulos, es claro que un “relevo generacional” en el ordenamiento de las comunidades pasará por asumir el capital político-cultural que “lo comunal” ha representado históricamente en el escenario de debate político. Sin embargo, otra lectura posible es que, en el discurso cotidiano, la individualización manifiesta de manera radical en los y las jóvenes una *politicidad* que expresa precisamente un modo distinto de producir subjetividades políticas. La individualización no necesariamente dice de un desinterés en lo político (las formas de reproducción de la vida social destinadas a transformar o restablecer el carácter específicamente productivo de la vida humana); sino más bien de una manera que, atravesada por diferencias de género, clase, generacionación, constituye una ruptura con la línea de relevo establecida como carácter naturalizado de administración del poder en los espacios organizativos de las comunidades.

En otras palabras, lo que resulta indispensable para comprender la complejidad de la transformación de la diversificación que la experiencia transnacional produce en las comunidades indígenas, es necesario erradicar el psicologismo adultocéntrico y el

²⁶ Es importante señalar que en los noventa no “surge” esta idea de la identidad étnica y la comunidad como formas de demandas ante el Estado pues el recurrir a “lo étnico” como a “lo comunal” como forma de demanda ante el Estado ha sido un elemento presente desde la misma conformación del Estado Ecuatoriano, tal como lo señala Valeria Coronel (2010) *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador 1834-1943*, NYU, Tesis Doctoral en Historia, New York. En el mismo artículo de Figueroa (1997) el autor señala: “Las comunidades han oscilado permanentemente entre la consolidación o la disolución, como metas planteadas desde el Estado [...] No sobra anotar que en este doble juego las propias comunidades han apostado por el apoyo o la oposición a cualquiera de las posibilidades, dependiendo de las condiciones existentes en el ámbito local o nacional” (p. 191).

²⁷ En relación a la acción política del movimiento indígena ver el trabajo de León Galarza, Natalia C. (2007) *¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo*. En Büschges, Christian; Bustos, Guillermo; Kaltmeier, Olaf (coord.) *Etnicidad y poder en los países andinos* (pp. 151-168), Quito: Corporación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar .

prejuicio generalizado de que “a los jóvenes no les interesa política”, “han perdido la identidad”, “son responsables de que se pierda la comunidad”, para buscar, precisamente en esta individualización ciertas expresiones de una subjetividad política que se enuncia desde *otro lugar* que no es el de la política tradicional y a la vez, comprender que lo que se ha transformado son las propias condiciones de reproducción de la vida (material y simbólica) en las comunidades indígenas en la medida que Cañar se ha transformado en un espacio cada vez más global. Tales transformaciones son las que se objetivan en las prácticas identitarias de los y las jóvenes.

CAPÍTULO III

EXPERIENCIA TRANSNACIONAL, SUBJETIVIDAD Y JUVENTUD

En el presente capítulo se examina la relación entre la experiencia transnacional y las dinámicas de individualización que atraviesan la construcción identitaria de los y las jóvenes en Cañar. También se exploran las maneras en que los y las jóvenes perfilan escenarios futuros desde lo que Appadurai (2001) denomina el “trabajo de la imaginación” y cómo, en el caso de Cañar, tal situación significa imaginar un espacio ubicado en los principales países de destino de los y las jóvenes migrantes.

En este sentido, el capítulo contribuye a nuestro argumento principal en tanto demuestra en base al trabajo empírico que las formas de relacionarse con elementos que giran en torno a lo “comunal” ha sido transformado por nuevos procesos de subjetivación que se establecen en base a referentes diversos. Estos referentes diversos los aunamos en la experiencia transnacional como insumo que, condicionado por elementos contextuales de las comunidades en Cañar, permite establecer claramente un diferencia generacional. En definitiva se trata de explicar cómo la experiencia transnacional constituye un referente fundamental para la comprensión de las identidades juveniles y las formas de producción de subjetividad en las personas jóvenes (y de las transformaciones que esto implica en las diferencias generacionales).

A raíz de lo explicado en el capítulo I, entendemos por experiencia transnacional la particular huella que resulta del hecho que los sujetos que se movilizan (que migran), como aquellos que no se movilizan (o que no migran) se vean envueltos en una dinámica de relaciones y redes que trascienden las fronteras (dígase fronteras nacionales u de otras formas de demarcación del territorio) y que tiene repercusiones en las maneras de asumir la vida cotidiana. La experiencia transnacional es una condensación de la bifocalidad, entiendo ésta como un concepto que dice de los cambios en la percepción sobre los ámbitos socio-culturales desde los cuales se nutre la construcción de la propia identidad a partir de pertenencia y el lugar de destino.

Inicialmente se hace referencia a los resultados obtenidos en los talleres de diálogo realizados con jóvenes de distintas comunidades rurales del cantón Cañar para analizar las formas de representación de la juventud y las variaciones importantes que se encuentran con respecto a las posibilidades de llevar adelante un proyecto migratorio

cuando se diferencia grupos de edad separados por muy pocos años. En este mismo sentido se advierte que “la juvenalización” de las sociedades contemporáneas no es un proceso cultural exclusivo de entornos urbanos sino que es una experiencia que transforma localidades desde dinámicas globales, urbanas y rurales.

Posteriormente, se examina los procesos de individualización anclándolos en la experiencia transnacional de los y las jóvenes, cuestión que implica repensar también los procesos de “descomunalización” como fenómeno que ha marcado en las últimas décadas a las sociedades comunales andinas. Sólo en este sentido se puede considerar que en la experiencia transnacional de los y las jóvenes de Cañar se objetivan una serie de procesos de transformación de las sociedades comunales.

Finalmente, se trata de plantear cuáles son las principales transformaciones que atañen a dos instituciones: la familia y la escuela en tanto agentes de socialización, pues éstas adquieren nuevos sentidos cuando su rol se interpreta desde el “trabajo de la imaginación” y de la experiencia transnacional de las personas jóvenes.

¿Qué significa ser joven en Cañar?

Una de las dinámicas realizadas en el transcurso de los talleres trabajados durante el mes de marzo con jóvenes indígenas de diferentes comunidades rurales que visitan la parroquia urbana de Cañar por motivos de estudios o de comercio giraba en torno a la pregunta *¿Qué significa ser joven?*. En los trabajos realizados se obtuvo respuestas individuales y grupales. Parte de la metodología apuntó a que las respuestas grupales fueran consensuadas por lo que previamente debían ser discutidas entre varios jóvenes. Así, entre las respuestas grupales obtenidas, son ejemplificadoras de una generalidad, las siguientes:

“Ser joven significa el estado del ánimo y la conservación física y su formación integral, en donde en esta etapa el individuo está en la libertad de realizar cualquier tipo de actividades con mucha facilidad por la intervención de los amigos(as) y con muchos valores y la responsabilidad” (Taller realizado en Quilloag, Grupo 1, 12 de marzo de 2103).

“Ser joven es una etapa indispensable en la vida de todas las personas, porque comienza a experimentar lo bueno y lo malo de la vida, con una diversidad de objetivos y propósitos a alcanzar en un futuro muy cercano”(Taller realizado en Quilloag, Grupo 3, 15 de marzo de 2103).

Es posible que el requerimiento de hacer una respuesta consensuada llevara a la activación de cierta necesidad de elaborar *una definición* como las que acabamos de leer. El peso de la escolarización y que la actividad se llevara a cabo en una institución educativa (el Colegio Quilloag) puede haber influido para que la manera en que los jóvenes expresaran el significado de “ser joven” adquiriera tal forma.

De los dos grupos que participaron de este taller (Anexo 1C), lo que en total significa 41 jóvenes entre 15 y 24 años, encontramos 92 respuestas dadas de modo individual que van en los siguientes sentidos: Una vida o experiencia corta (ha vivido poco) (2), Estar en una etapa crucial de la vida (camino a la madurez, persona que pasa la pre-adolescencia) (10), Exponerse a la vida (vivir experiencias) (6), Es una etapa muy difícil (2), Tiene más conocimientos que antes (3), Muchas cosas por descubrir (3), Disfrutar de lo que se hace (disfrutar de la vida) (5), Divertirse (5), Alejarse de los padres o de su control (2), No tener preocupaciones o responsabilidades (6), Quedar bien frente a la sociedad (enfrentarse al a sociedad) (6), Buena salud (3), Hacer las cosas a nuestra manera o hacer cualquier cosa (5), Vivir la libertad (9), Aprovechar los buenos momentos (1), Ser soltero (1), Tener valores (4), Ayudar a los mayores (1), Hacer lo que se decide (1), Tiene entre 18 y 30 años (1), Tener una edad adecuada para asumir responsabilidades (6), Ser activo, entusiasta e innovador (6), Ser rebelde (1), “Reír, Llorar, enamorarse” (1), Aprender de los errores (1), Estar bien desarrollados psicológica y emocionalmente (1), Perseguir ideales (3). (Taller realizado en Quilloag, 12 de marzo de 2103 y 15 de marzo de 2013).

Además se invitó a los y las jóvenes que representaran visualmente aquella respuesta consensuada. En las imágenes²⁸ se encontraron gráficos que ayudaron a identificar cuatro grupos que sirvieron para diferenciar, a la vez, cuatro representaciones predominantes sobre la juventud en el discurso de los propios jóvenes: a. *Juventud como etapa evolutiva o estado psicológico* (20 respuestas), b. *Juventud como actitud ante la vida (positiva, rebelde o esperanzadora)* (28 respuestas), c. *Juventud como*

²⁸ Las imágenes iban desde siluetas de cuerpos jóvenes “pensando” (un individuo con el propio puño en la frente, un joven en un camino orientado por un signo de interrogación) hasta jóvenes en “actitud” de conexión con cierta “libertad” (palomas o águilas que emprenden vuelo). También hubo imágenes de jóvenes rodeados de signos, descritos como “negativos” por los propios jóvenes (imágenes de bebidas alcohólicas, cigarros, etc.). En este último aspecto se hacían evidentes imágenes de un cierto “deber ser”. Pienso que tales imágenes, si bien son generalizadas a la hora de representar a la juventud son distintas de aquellas que aparecen en las entrevistas cuando se aborda el tema de “la identidad” y que analizamos más adelante. (Ver Anexo 2)

proyección al futuro (4 respuestas), d. *Juventud como independencia y autonomía* (38 respuestas).

De este modo, podemos afirmar que en Cañar, la forma cómo los y las jóvenes construyen enunciados sobre la juventud, en buena medida van desde aquellos que la consideran como una “actitud ante la vida” hasta aquellos que enmarcan la juventud como una “etapa evolutiva”, pasando por la inscripción moderna de “progreso” apropiándose así de la “historia futura” desde la intensa vivencia de aventuras, disfrute, entretenimiento.²⁹ En tales condiciones, lo que se comprueba es que, la pregunta por “el significado” de la juventud (*¿qué significa ser joven?*) es una pregunta cuya respuesta parece estar determinada por los enunciados que hemos identificado como característicos del adultocentrismo, en tanto formas de representación social compuestas tanto por la discriminación como por *una valoración* de lo juvenil:

La discriminación sufrida por efecto de la edad, como clave de rotulación social, tiene una fuerza definitoria, tanto como las discriminaciones de género, raciales, económicas, etc. En el mismo proceso se da una suerte de valoración de lo juvenil en cuanto lo bello, lo romántico, el tiempo de los ideales [...] (Duarte, 2006: 127).

Es decir que, la propia pregunta “*¿qué significa ser joven?*” permite que los enunciatarios se conciban y se afirmen a sí mismos como parte de un mundo dotado de sus propias reglas evolutivas (en el sentido de Erikson, 1977) y de valores que normalmente se asocian con esa determinada “etapa de la vida”. Esta representación de la juventud como “etapa de la vida” subsume las diferencias que se derivarían, en un análisis más detallado, de un acceso estratificado a los consumos culturales por parte de los y las jóvenes del cantón Cañar. Sin embargo, podríamos decir que los condicionamientos socio-económicos de cada uno de los individuos participante en los talleres no es determinante de la relación de estos con los bienes simbólicos que intensifican la experiencia transnacional, lo que es diferente es precisamente los distintos modos de llevar esa experiencia transnacional al plano de una producción de identidad, lo cual implica adentrarnos en las formas de significación de los individuos.

²⁹ El sociólogo Klaudio Duarte (2006) identifica cuatro formas adultocéntricas de hacer uso de la categoría juventud. Éstas son: juventud como etapa de la vida, juventud como grupo social, juventud como conjunto de actitudes, juventud como generación futura. Como resulta evidente las repuestas individuales de los y las jóvenes de Cañar a la pregunta *¿Qué significa ser joven?* en buena medida se enmarcan en estos cuatro usos identificados por Duarte. Sin embargo, nuestra clasificación contiene como cuarto elemento “la juventud como independencia y autonomía”, identificación que, como veremos, no es menor en las consecuencias de nuestro análisis.

No obstante, como en el taller se planteó la pregunta *¿Qué significa ser joven?* y se obtuvieron enunciados idiosincráticos en relación a la juventud es preciso mencionar el carácter problemático de la autoidentificación en las personas jóvenes. Esto debido a que este tipo de enunciados, a decir de Duarte (2006) constituyen una “trampa” que radica en invisibilizar la *universalización como homogeneización* (cuando se considera que los y las jóvenes “son todos iguales”), la *estigmatización invisibilizadora* (los y las jóvenes “son un problema social”) y la *parcialización de la complejidad social* (se niega la posibilidad de convivencia entre adultos y jóvenes a cambio de una tarea de “conducción” que una generación conocedora del destino válido ejerce sobre otra).

De este modo, podríamos preguntarnos si, en las respuestas que los y las jóvenes de Cañar han dado a la pregunta *¿qué significa ser joven?* efectivamente es posible identificar a un sujeto particular. Es decir, la tarea crítica descarta que, el hecho que las respuestas provengan de jóvenes garantiza *per se* que algo distinto al *discurso adultocéntrico* sea lo que se traduce en tales enunciados.

Cada una de las tres primeras representaciones (a.b.c.) permite hablar de una forma de definir la juventud en Cañar que no se diferencian de lo que podrían manifestar jóvenes de otros contextos urbanos y rurales. Si esto es así, la pregunta *¿Qué significa ser joven?* impide visibilizar las particularidades que hay de acuerdo a cada contexto, y en este caso, invisibiliza los elementos que caracterizan al cantón Cañar y que efectivamente condicionan las maneras en las cuales se producen subjetividades.

A partir de nuestra experiencia en el taller afirmamos entonces que las respuestas a la pregunta *¿Qué significa ser joven?* permiten evidenciar precisamente la naturalización de las representaciones provenientes de un discurso adultocéntrico que enmarca las posibilidades de “definir” la juventud. La propia pregunta constituye un obstáculo inicial que desafía al investigador o investigadora a “no dar por contestada la pregunta” y pasar “de la respuesta enunciada a la respuesta que se construye” desde la escucha socio-antropológica. Una escucha que permita construir una respuesta que no se base plenamente en un discurso de “las cosas dichas” sino en la exigencia metodológica de leer la manera cómo los y las jóvenes “significan” la juventud. Es decir, la manera cómo es “significada” la juventud es algo que va más allá de la serie de enunciados adultocéntricos que se expresan en las definiciones que incluso provienen de los mismos jóvenes. Con esto no queremos sugerir que el investigador o investigadora

“hable en lugar de los y las jóvenes” sino de asumir la tarea crítica como el ejercicio de ubicar los lugares desde los cuáles se enuncian ciertos tipos de respuestas y buscar el hablar/significar de los y las jóvenes en sus propias prácticas.

¿Qué significa ser joven? dejó de ser una pregunta instrumental para convertirse en una epistémica y metodológica. El ejercicio de asumirla en este último sentido podría llevar al reduccionismo de decir que los y las jóvenes de Cañar no se definen de ningún modo particular de cara a los y las jóvenes de otros contextos, lo cual, sería en cualquier sentido una desvirtuación de lo que expresa en la serie de prácticas a través de las cuales generan identidad a partir de sus elementos locales. El taller no arrojó ese tipo de particularidades en extenso y sirvió para llevarnos a buscar en la historia de vida y en la formas de vivir la experiencia transnacional, esa significación que está compuesta del cruce de factores contextuales con las legítimas expectativas individuales.

Individualización, experiencia transnacional y proyectos migratorios

Una de las representaciones con las que hemos agrupado varias respuestas de los jóvenes participantes de los talleres es la que gira en torno a la independencia y autonomía como maneras de definir la juventud en Cañar. “Independencia” es un término que aparece textualmente en las respuestas de los y las jóvenes en varios aspectos (“hacer las cosas a nuestra manera”, “no depender de otras personas para tomar nuestras decisiones”, “ser libres de decidir”) y “Autonomía” es un término con el que, desde la investigación, pretendemos captar la finalidad de las declaraciones que expresan una *voluntad de poder* sobre la práctica de la propia vida. Así, cuando los y las jóvenes manifiestan cosas tales como: “vestir como quiero”, “poder usar mi tiempo”, etc. utilizan el término “independencia” (e.g. uno de los grupos expresó “ser independiente es cuidar de uno mismo”). Tal tipo de representaciones hacen que “independencia” sea considerada como el par de la autonomía. Ahora, tal voluntad de independencia tiene que ver con el proceso de “individualización” que se encuentra en los y las jóvenes indígenas. Es decir, el hecho por el cual esta representación de la juventud se diferencia de las anteriores es que, en el contexto particular del cantón Cañar, un enunciado de este tipo no responde sin más al discurso estereotipado de cierta “rebeldía natural” en las personas jóvenes. Esta expresión de rebeldía tiene un sentido muy particular cuando se

la piensa desde la experiencia transnacional que atraviesa las dinámicas de producción entre estas fronteras de la identidad y las fronteras de la cultura (Grimson, 2011).

Por lo tanto, la “independencia” y la “autonomía” a la que hacen alusión las personas jóvenes tiene que ver directamente con la tensión entre “individualización” y “descomunalización” que la migración internacional ha provocado en el cantón Cañar quizá con un peso mayor que otros aspectos. Tal proceso intenso de migración y de fuertes vínculos transnacionales repercuten en las maneras de producir identidades en las nuevas generaciones.

El caso más evidente de tal “autonomía” como expresión de “individualización” se recoge en el testimonio de los y las jóvenes que han decidido migrar hacia los Estados Unidos y que por el momento se encuentran a la espera de poder contar con las condiciones económicas para realizar “el viaje”. Tal es el caso de *Monta* de 19 años quien reside en la parroquia rural Zhud y tiene sus hermanos en Estados Unidos³⁰:

E.- ¿A qué se dedican tus hermanos en Estados Unidos?

- Trabajan, están bien. Me dicen que vaya.

E.- ¿Y tú quisieras irte?

- Sí. La preparación que tuve en el cuartel me ha servido para darme cuenta que sí quisiera irme y tener una mejor vida, un mejor porvenir. El problema es el dinero no más.

E.- ¿Y si lo tuvieras?

Si tuviera el dinero saldría en dos o tres días porque es fácil con los coyotes que son *full* aquí. Si el dinero estuviera a mi alcance yo saliera. Mis hermanos me han dicho que cuando estén mejor me van a apoyar porque sí es difícil. Creo que para menores de edad está entre trece o catorce mil y para mayores entre diez u once mil.

E.- ¿Y tus padres que opinan de eso?

- Yo he hablado con ellos. Ellos dicen que es mía la decisión.

(Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

El hecho de que se considere como una decisión individual la posibilidad de realizar una experiencia migratoria en las condiciones de riesgo que eso implica resulta bastante decidor; esto en el sentido que transforma la identificación de la migración hacia la ciudad en compañía de los padres como *rito de paso* que expresaba de forma plena el devenir adulto. En las circunstancias por las cuales se ha transformado el destino migratorio de las personas de Cañar a lo largo del siglo XX y XXI (pasar de la migración interna hacia el litoral ecuatoriano a la migración transnacional hacia Estados Unidos), la migración representa algo más que un rito de paso. Con base en su

³⁰ Entrevista realizada en la parroquia Zhud el 20 de marzo de 2013

experiencia de largos años de investigación en las comunidades indígenas del Ecuador, el investigador José Sánchez Parga nos afirma:

“Cuando yo llegué a trabajar en el mundo andino [...] no había adolescencia y, en mis primeras experiencias de campo en los [años] 80, la transición de la niñez a la adolescencia era una experiencia migratoria. El joven viajaba con el padre a Quito, estaba un par de años, conseguía un poco de dinero y regresaba a la comunidad a casarse y comprar un poco de tierra” (Entrevista, 30 de mayo de 2013).

Como describimos en el capítulo II, la migración ha sido un fenómeno presente en Cañar desde los años 50; sin embargo, la experiencia transnacional atraviesa a múltiples sujetos de las áreas urbanas y rurales desde el más reciente momento de alto flujo migratorio comprendido entre finales de la década de los noventa y la primera década del 2000.

Así las cosas, lo que constituía un *ritual de paso* y que marcaba una diferencia entre la juventud y la adultez (como lo ha descrito Sánchez Parga), se ve transformado por nuevas formas de marcar esta diferencia. La primera es que, desde finales de los noventa, la experiencia de “ir a la ciudad” no implica necesariamente, un desplazamiento físico de todos y cada uno de los y las jóvenes como manera de demarcar una frontera subjetiva que se rompe en el contacto con sociedades urbanas. El concepto de experiencia transnacional permite hacer visible que tales modos de apropiación subjetiva de la realidad se transforman por la manera en la que “el trabajo de la imaginación” (Appadurai, 2001: 20-27) altera las vías de producción y reproducción de memoria y deseo en los y las jóvenes. Tal “trabajo de la imaginación” si bien no es exclusivo de los y las jóvenes, de cierta manera, permite la “objetivación” de lo que serían nuevas formas de ritualidad en la producción de subjetividades que inevitablemente alcanzan las diferencias generacionales. La experiencia transnacional se ubica en situaciones y vivencias en las cuales los y las jóvenes configuran expectativas sobre su propio futuro, el cual incluye un proyecto migratorio y en los procesos a través de los cuales la realización de tal proyecto pasa por la renegociación de los roles familiares.

A nuestro entender lo que la migración representa es la posibilidad de comprender la diferencia generacional en las comunidades andinas desde expresiones de individualización manifiestas, especialmente en asumir un proyecto migratorio por decisión propia.

Es importante considerar que dada la forma de vida familiar en estas comunidades (i.e. la familia ampliada, la relación con la tierra) el proyecto migratorio nunca es un asunto plenamente individual, pues tiene importantes alcances subjetivos para las personas que se interrelacionan constantemente en calidad de padres, tíos y demás familiares. Sin embargo, el posicionamiento de un sujeto ante este tipo de decisiones hacen valer, más que la decisión de migrar, la posibilidad de ver respetada una decisión que en última instancia radica en un posicionamiento ante la propia vida futura.

Lo anterior también se entiende porque las motivaciones de los y las jóvenes para migrar (especialmente a Estados Unidos) no puede ser interpretada únicamente dentro de lo catalogado como “estampida migratoria” (Ramírez y Ramírez, 2005). Si bien, se ha reconocido que la migración ha sido el fundamento del desarrollo de “estrategias de supervivencia” considero que las condiciones migratorias del periodo fuerte de finales de los años noventa e inicio de los 2000 estaban determinadas por su *carácter reactivo* (es decir, como una *táctica* resultante ante una situación en que *la vida se encuentra en riesgo*); mientras que, en la década actual, la expresión de las motivaciones de los y las jóvenes para migrar dicen de un carácter proactivo. Este *carácter proactivo* lleva a comprender la migración desde un proceso que se diferencia de la “estampida” en el sentido que pasa por una expresión de subjetividad como fuerza agencial.

Lo anterior significa que el sujeto que migra es capaz de rebelarse contra *eso que es su contexto* a través de *eso que es como sí mismo*. Así, se entiende que por medio de la disposición a la ejecución de ciertos actos que tienen como objetivo transformar la parte de sí mismo que busca circunscribirlo a un contexto determinante, el sujeto se convierte en algo diferente a lo que había sido hasta entonces. En tal sentido, en las personas jóvenes de la coyuntura migratoria de la segunda década del siglo XXI, la migración tiene un carácter *proactivo*. La *migración proactiva* integra elementos de transgresión del contexto desde una voluntad de poder sobre sí mismo y es *estratégica* en sentido estricto (a diferencia de la *migración reactiva* que es *táctica*). Por lo tanto, sostengo que aquello que la migración de jóvenes ejemplifica no es sólo la subjetivación de las condiciones adversas de un contexto (que lleva a la fuga) sino la objetivación de procesos de autoproducción de sujetos que encuentran en la migración la posibilidad de intensificar una experiencia transnacional que se instala en sus formas de individualización. La finalidad de esta estrategia es precisamente poner en acto la fuerza agencial; es decir, la migración se convierte en *estrategia de individualización* en tanto,

la ruptura con la determinación del contexto, pasa por el desprendimiento de los elementos identitarios de la sociedad comunal como únicos aspectos que nutren la propia formación de la identidad de las personas jóvenes.

Yance, una joven de 20 años, tiene su padre en Boston (Estados Unidos) hace 10 años, vive con su mamá y 4 de sus hermanos. Su hermano de 18 años de edad migró a Estados Unidos en junio de 2013. Su testimonio expresa lo que desde la experiencia de varios jóvenes constituye la migración como acto de afirmación subjetiva en el sentido que venimos señalando:

E. ¿Cómo se animó tu hermano a ir a Estados Unidos?

- Estaba indeciso de irse, pero en unos tres días se decidió y se fue. Fue como mi papá. Mi papá trabajaba con un tío y él había dicho que se iba con sus hermanos, entonces después él se decidió y se fue antes que mi tío. Así pasó también ahora con mi hermano.

E. ¿Y qué le dijeron ustedes cuando decidió irse?

- Al último no dijimos nada porque él ya es casado, tiene una hija. Nosotros no dijimos nada porque no podemos ni atar, ni decir que se vaya, él es el que tiene que saber cómo mantiene a su esposa y a su hija.

E. ¿Y tu papá hablaba con él?

- El llama cada tarde, todos los días a eso de las nueve más o menos. Le llama siempre a mi mami, a mi rara vez, porque él trabaja y yo estudio y tengo que hacer los deberes. Le llama a mi mami para conversar y también nos comunicamos un poco a través del Facebook. Él le decía a mi hermano que vaya para que trabaje igual con él, pero mi hermano antes de eso, él ya pensaba irse. Mi papi sí sabía contar cómo es [*el viaje*], cómo se debe pasar, así que mi hermano ya sabía.

E. ¿Y sabes cómo fue el viaje de tu hermano?

- Él se tardó un mes [y] quince días en llegar. Él tenía ahorrado porque trabajaba y también mi papá le prestó una parte para que se fuera.

E. ¿Y tú has pensado irte?

- Yo si he pensado ir pero mi papá no apoya, me dice que para qué voy a ir porque allá pues no hay mucho trabajo para las mujeres. Yo sí dije que antes que se vaya mi hermano que quiero ir y mi papi me dijo que para qué voy a ir, que termine mejor de estudiar.

E. ¿Y por qué querías ir tú?

- Porque en ese momento estaba en sexto curso y como estaba mal en notas casi me retiro del instituto y quería irme, como mi papá no me apoyó no me fui. Pero este año que viene ya me gradúo y quiero ir allá pero para seguir estudiando.

(Entrevista realizada el 8 de junio de 2013).

Lo que *Yance* nos comparte en la entrevista permite ver esta relación entre la migración y la *individualización*. Hay pues una individualización en la experiencia de su hermano y también en el encontrar en la migración la propia individualización que se traduce en su expectativa con relación a la llegada del momento en que emprender el proyecto migratorio pueda ser algo totalmente realizado. No obstante, es importante mencionar que la relación migración e individualización permite también hacer visible la desigualdad por orden de género. El hermano de Yance encuentra en su paternidad un motivo que le permite buscar un proyecto que lo legitime como individuo (capaz de trabajar por el sustento de la familia), mientras que el caso de la propia Yance comparte elementos comunes con el de otras jóvenes que, como veremos, la posibilidad de realización de su proyecto migratorio depende de una serie de negociaciones en la estructura de la autoridad en el seno familiar.

En todo caso, la individualización en las comunidades andinas refuerza a su vez la idea que la *descomunización* está directamente relacionada con la migración. En el estudio que Sánchez Parga (2002) realizó en comunidades de la provincia de Cotopaxi hace más de diez años, daba cuenta de los alcances subjetivos de la migración de personas indígenas al llamar la atención sobre:

“una desidentificación con sus comunidades de origen, aún cuando no dejen de reproducir con ellas sus vínculos de pertenencia. Mientras que antes el migrante indígena pensaba siempre en su regreso a la vida de la comunidad, actualmente dicho regreso definitivo se vuelve cada vez más incierto, aún cuando en muchos casos sea finalmente inevitable. Sobre todo, porque el período migracional ha dejado de ser una fase de capitalización de recursos para mejorar su reinserción rural y comunera. Por esta razón la vuelta al lugar del eterno retorno deja de ser el fin de un ciclo para convertirse en el comienzo de una existencia sin futuro” (Sánchez Parga, 2002:45).

Este proceso de desidentificación que menciona Sánchez Parga es parte de la descomunización antes señalada y a la vez habla del carácter siempre abierto e inconcluso de un proyecto migratorio ya iniciado. Tal será el caso de los y las jóvenes indígenas que mostraremos más adelante. Sin embargo, es necesario que previamente demos cuenta a qué nos referimos al hablar de “descomunización”.

Hemos dicho que al hablar de “descomunización” no se pretende nombrar “el fin de la existencia de las comunidades”, puesto que lo que se trata de reconocer es la afectación de “lo comunal”. En otras palabras, la “descomunización” refiere a la debilidad referencial que ocupan las características agrupadas en “lo comunal” y no así

a la “disolución” de las comunidades. Por “lo comunal” se entiende un modelo de socialización de valores, identificaciones y solidaridades, de prácticas simbólicas, todo ello fuertemente ritualizado, y que constituye la matriz de una cultura y las condiciones de su reproducción. En el caso de la comunidad andina, éste se encuentra particularmente expresado en el *ayllu*, el cual se caracteriza por la ampliación y prolongación de las relaciones familiares y de parentesco (Sánchez Parga, 2002; 2009). Sin embargo, “la comunidad andina” no deja de ser una forma de caracterizar una determinada construcción racional con el propósito de constituir un referente para confrontar la realidad social y explicar el comportamiento humano.

La individualización se expresa justamente en las formas cómo los y las jóvenes enfrentan la densidad migratoria de su contexto. En tales condiciones la familia aparece como principal escenario y motivo para integrar la experiencia migratoria en los procesos de autoproducción. Son los vínculos con la familia transnacional los que se ubican en el centro de la identificación de cara al futuro. Ahora, nos interesa explorar hasta de qué manera, el hecho de contemplar la posibilidad de migrar en los y las jóvenes constituye algo más que el resultado del condicionamiento de la alta densidad migratoria de Cañar para ubicarla como punto referencial para la explicación de la transformación cultural que atraviesa las comunidades indígenas.

“Trabajo de la imaginación” e individualización

La primera objetivación es precisamente la individualización que hemos venido describiendo. Tal individualización se encuentra directamente vinculada con la migración que alimenta la experiencia transnacional de jóvenes que no han migrado pero cuyos familiares (jóvenes o adultos) sí lo han hecho. Tal es el caso de *Zhico* de 18 años, residente de la parroquia rural de Zhud, quien al hablar sobre la experiencia migratoria en su familia se involucra a sí mismos dentro del horizonte de posibilidades que ésta abre:

E.- ¿Quién fue el primero de tu familia que migró?

- Mis papás nunca se fueron. La primera en irse fue mi hermana.

E.- ¿Hace cuánto tiempo se fue?

- Hace seis años. Tenía 18 años cuando se fue. Luego se fueron mis hermanos.

E.- ¿Piensan regresar?

- Sí, pero no sé cuándo. Cada año dicen que ya regresan el próximo año pero no regresan.

[...]

E.- ¿Y te han dicho que vayas para allá?

- Sí, a veces yo también he dicho que quiero ir, pero no me he animado y si quisiera sé que cuento con su apoyo. Ellos me dicen “ven, pero no te vas [*vayas*] a arrepentir”.

E.- ¿Sabes si ellos se han arrepentido en algún momento?

- No, nunca. Pero en verdad yo ahora estoy pensando irme.

E.- ¿Y cuál sería tu principal motivación para ir?

- Tener una mejor vida, un porvenir. Quisiera poder trabajar y estudiar. Trabajar manejando alguna máquina pesada pero estudiar para ser profesor de Educación Física. También quisiera hacer música, yo toco la zampoña y la quena.

E.- ¿Y tú crees que allá tendrías posibilidades de hacer todo eso?

- Bueno, al inicio será duro por el clima, el idioma. Pero luego creo que ya no sería tan difícil. Así fue cuando estuve en el cuartel. Al principio fue difícil adaptarse pero luego ya me sentí bien.

[...]

E.- ¿Y cómo crees que tus padres aceptarían tu decisión?

- Cuando me fui al cuartel ellos me apoyaron en mi decisión. Creo que ahora sería igual.

(Entrevista realizada en la parroquia Zhud el 20 de marzo de 2013).

El conjunto de expectativas de *Zhico* son signo de la experiencia transnacional en relación al “trabajo de la imaginación” que como sujeto realiza en relación a su propia vida. En esta experiencia se encuentra manifiesto el vínculo con otros jóvenes (sus propios hermanos) que relatan la experiencia migratoria como una tarea ardua con resultado exitoso. En este sentido, aparece la posibilidad de concretar una serie de expectativas relacionadas con la transformación de las aspiraciones de los y las jóvenes en relación a su propio futuro.

El caso de *Zhico* es una muestra individual de lo que también apareció en los talleres realizados con jóvenes de distintas comunidades de Cañar durante el mes de marzo de 2013. En estos talleres se planteó el tema de las expectativas precisamente para lograr ubicar en el contexto de Cañar los alcances de la migración en la conformación de la “imaginación”. Se escogieron tres momentos: 1) Un “ahora” (momento actual), 2) Un futuro próximo a tres años (futuro a corto plazo), y 3) Un futuro a 10 años (futuro a largo plazo). El motivo de elección de tales temporalidades estuvo en parte determinado por el hecho de que la mayoría de los y las jóvenes se encuentran cursando estudios en centros educativos (Ver Anexo 1B).

En el taller mencionado se clasificaron las repuestas en dos grupos, obteniendo así un grupo conformado por 15 jóvenes de entre 14 y 15 años y un grupo de 11 jóvenes

de entre 16 y 18 años. Las respuestas de ambos grupos se analizaron por separado y se comentaron con los propios jóvenes a fin de poder dialogar en torno a las respuestas.

En el primer grupo (los y las de 14 a 15 años) se encuentran alusiones al “viaje a otros países” como posibilidad de un futuro prometedor. En la mayoría de los casos la posibilidad de tal futuro es asociada con una especie de “madurez” que reemplazaría a una “alegría” que es transitoria y que en el discurso de los y las jóvenes aparece como propia del momento vital. La alegría es aquí y ahora, la madurez está “allá”.

En aquellos y aquellas jóvenes que se encuentran dentro de este “futuro prometedor” a largo plazo se identifica un autoconcepto bastante bueno en relación al momento presente. Esto se puede entender en relación con diversas actitudes que reciben un juicio de valor favorable sobre sí mismos. De este modo, en el momento presente se dicen “amables” e “inteligentes”, actitudes éstas que continúan apareciendo como actitudes deseables en un futuro además de añadir aspiraciones tales como “el estudio”, “la realización profesional” y el “reunirse con la familia”.

Es importante señalar la diferencia existente entre el futuro a corto plazo y el futuro a largo plazo, pues la respuesta predominante en el corto plazo va desde estar en la Universidad (en ciudades como Cuenca o Riobamba), hasta permanecer en la comunidad donde actualmente se habita junto a la familia. Sin embargo, en el futuro a largo plazo (en el ejercicio de imaginarse dentro de diez años), sólo en algunos casos (3 de los 15 casos) las expectativas están asociadas con el “conocer”, “vivir” o “alcanzar los sueños” en “otros lugares”. Así, en este primer grupo aparecen como escenarios favorables para la concreción de tales expectativas el país de Estados Unidos acompañado de Colombia y México. En resumen, la mayoría de las respuestas de los y las jóvenes entre 14 y 15 años el futuro a largo plazo sigue siendo habitar en la comunidad, residir en la casa y estar junto a la familia.

En relación a “los estudios” es evidente que la opción a corto plazo es seguir estudiando; sin embargo, tal cosa parece no estar en las expectativas de la mayoría en un futuro de largo plazo. Parece ser que los y las jóvenes se ubican a sí mismos en un tiempo de moratoria destinado a “estar con la familia” y en “el lugar donde vivo” (que hace alusión a distintas comunidades del cantón). Este “estar con la familia” es sumamente relevante para los y las jóvenes entre 14 y 15 años tanto en el momento

presente como en un horizonte futuro a largo plazo, aunque en este último caso al decir “familia” se estén refiriendo a la descendencia propia.

La diferencia con el segundo grupo conformado por jóvenes entre 16 y 18 años es radical. A pesar de que están separados del primer grupo por un cortísimo rango etario, se evidencia un cambio significativo en relación al primer grupo. El cambio más sobresaliente se encuentra en el replanteamiento de las expectativas en la autopercepción en un futuro de 10 años en relación a las personas con las que se comparte la vida, las ocupaciones y el lugar donde se desarrollará la vida. En estos tres aspectos señalados la migración transnacional tiene una presencia mucho mayor. Los Estados Unidos constituyen un escenario en el que se ubica con relativa certeza la posibilidad de ver concretadas las aspiraciones que legitiman los estudios actuales y futuros mediante la transformación de éstos en un oficio o profesión. Es interesante indicar que los Estados Unidos no aparecen únicamente como un escenario favorable para “una mejor vida”. El escenario que se conforma desde tal “trabajo de imaginación” no se restringe a una movilidad económica-social en términos de ingresos económicos sino que se caracteriza como la oportunidad para realizarse en otros ámbitos. Entre estos otros ámbitos destaca especialmente el artístico (la música y la pintura). También se lo considera un escenario favorable para desenvolverse en oficios relacionados a tareas industriales (especialmente los hombres) y a iniciativas laborales propias (en el caso de algunas mujeres).

Resulta interesante la asociación que realizan los y las jóvenes entre “países más grandes”³¹ con las condiciones de oportunidad que esperarían tener. Así, al igual que Estados Unidos, España y Francia también son países que listan entre los escenarios de desenvolvimiento futuro. En este grupo de jóvenes se encuentra el reconocimiento de la migración transnacional como posibilidad más concreta. La propia migración está en un futuro más cercano, más probable. Esto se evidencia en tanto, en el horizonte del futuro familiar se ubica también la posibilidad de reunirse con los padres migrantes (para “volver a unirse” o “conocerlos”).

Atribuyo esta diferencia importante entre las expectativas de ambos grupos precisamente al hecho de que en el segundo grupo hay una mayor proximidad al estado

³¹ Expresiones como “países más grandes” (en relación a Estados Unidos y países europeos) y “el lugar donde vivo” (que hace relación a las comunidades”, así como otras que aparecen entre comillas son tomadas textualmente de las expresiones de los y las jóvenes.

de moratoria que en el primer grupo aparecía como una especie de momento vacío entre la finalización del colegio y la continuación de los estudios. En el segundo grupo, tal moratoria desaparece en tanto, para los y las jóvenes participantes del taller, se trata de un tiempo en el que la experiencia migratoria pasa a ocupar un lugar central en el discernimiento en torno a la propia individualización. A esto se añade que la finalización del periodo de escolarización, en términos regulares, se encuentra más próxima. Es claro que esta diferencia responde a variables socio-culturales que marcan el particular grupo con el que se realizó el trabajo y con el que pretendo captar las sensibilidades de las personas jóvenes en relación a la migración.

Así, éstos y éstas jóvenes, respaldados en la histórica migración existente en el cantón Cañar se enfrentan a una condición en la que el modelo de *la migración como ritual de paso* cede el lugar a una *migración como expresión de individualización*. Aunque tal desplazamiento está medidado por las instituciones, especialmente por la familia, la que, si bien aparece como escenario primario de socialización, es también la expresión de mayor vínculo con el lugar de origen a la hora de plantearse la opción por una vida transnacional. Por lo tanto, en lugar de hablar de una especie de futuro escenario de desintegración familiar (lo que, por la formas de vida de las comunides podría ser entendido como expresion de descomunalización) lo que existe es el claro signo de la transformación de las familias-comunidades en familias transnacionales que juegan un rol central en los procesos de individualización.

La individualización en las familias transnacionales jóvenes

Los y las jóvenes objetivan también la reciente transformación en el rol que juegan instituciones tales como la familia y la escuela. En el caso de la familia, para los y las jóvenes que mantienen expectativas de realización a través de la migración transnacional, la familia sigue siendo un soporte fundamental en el propio proceso de individualización. Sin embargo, el rol de la familia ha cambiado pues, en lugar de ser la institución en la que la migración es efectuada desde un proceso de acompañamiento o tutelaje paterno (el hijo que migra a la ciudad junto a sus padres para luego volver a la comunidad), se ha convertido en el espacio en el que se legitima una opción individual que transformará la propia naturaleza de las familias al insertar, dentro de los hogares, una experiencia transnacional compartida.

Incluso aquellos y aquellas jóvenes que mantienen relaciones “a distancia” con sus familias ubican a éstas personas como “lo más importante”; de este modo, las aspiraciones de autonomía e independencia manifiestan que la opción de migrar requiere el respaldo de las familias que garantice la permanencia del vínculo (transnacional) y no una ruptura en los vínculos. Lo que sí se deja atrás es la propia forma de concebir la migración pues ésta deja de ser un proceso tutelado y pasa a ser la radicalización de la experiencia transnacional que los y las jóvenes han visto previamente alimentada por la experiencia de otros y otras (que pueden ser sus propios padres, hermanos, amigos) y por el trabajo de la imaginación.

Si bien en todos los casos los y las jóvenes señalan que “la familia es lo más importante” esto no implica renunciar a la posibilidad de un proyecto migratorio. Lo que el nuevo vínculo familiar expresa es el replanteamiento de los y las jóvenes migrantes desde diferencias de género. Tal cuestión es imprescindible comprenderla a partir del propio testimonio de varios jóvenes participantes de los talleres. A partir de este trabajo de diálogo sabemos que la migración modifica también las características del sujeto joven migrante en su género pues, dado que el escenario de destino es imaginado como el espacio de “la mejor vida”, esta migración se considera una opción válida para jóvenes varones y mujeres. Sin embargo, como veremos más adelante, se establecen diferencias importantes desde la experiencia de la paternidad o maternidad, que permiten comprender la diferencia de género entre los y las jóvenes migrantes desde las maneras en que se conforman redes transnacionales de cuidado.

La formación de nuevos órdenes en las relaciones de cuidado tiene directa relación con las diferencias de género en el proceso de individualización. Inicialmente hay que reconocer que en este proceso de individualización la mayoría de rasgos son compartidos (en tanto la proyección al futuro, la capacidad de autodeterminación, etc.); sin embargo, un factor que vuelve particular la situación de las jóvenes mujeres es que tal proceso migratorio está, en no pocos casos, directamente relacionado con la experiencia previa de la maternidad.³² Esta experiencia concreta de las mujeres jóvenes marca de manera especial la relación entre las jóvenes y su familia. Así lo podemos ver en el testimonio de varias mujeres jóvenes. *Mine*, joven madre de 21 años tiene

³² En el capítulo II introdujimos algunos datos sobre los rangos de edad de muchos padres y madres jóvenes que han migrado desde Cañar hacia otros países.

familiares en Estados Unidos desde hace 12 años, ella contempló (y contempla) la posibilidad de migrar y relata así el momento de su decisión:

- E.- ¿Qué dijeron tus tíos cuando les dijiste que querías ir a Estados Unidos?
- No me apoyaron. Decían que la vida allá era muy dura. Algunos han venido y me dicen que es feo, que sino trabajas no tienes que comer. Dicen que es bien difícil.
E.- ¿Tu mamá qué dice?
- Ella peor.
E. ¿Y cuál era tu principal motivación para ir?
- En parte porque el papá de mi hijo está allá, pero como luego ya nos peleamos él se casó por allá y yo ya me desanimé.
E.- ¿Hace cuánto se fue?
- Cuando mi hijo tenía 10 meses
E.-¿Sabías que él se iba?
- Sí, pero él a mi no me dijo nada antes. Simplemente un día me había llamado para decirme que estaba trabajando y de repente me enteré que ya se había ido. Yo ya sospechaba que él se quería ir.
E.- ¿Pensabas llevar a tu hijo contigo?
- No, lo iba a dejar con mi mamá y cuando yo ya estuviera allá entonces me lo llevaba.
(Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

La historia de *Mine* se repite en algunos de los casos de las mujeres entrevistadas haciendo notar que en tal proceso de individualización hay al menos dos diferencias importantes entre los jóvenes varones y las jóvenes mujeres. Partimos de que tal proceso de individualización, si bien marca en los y las jóvenes una forma de autonomía requiere un mínimo respaldo de la familia y, en el particular caso de las jóvenes mujeres la individualización está marcada por las formas en que se negocie la autoridad con la paternidad transnacional que se ejerce hacia ellas y con la ampliación de la responsabilidad que conlleva la maternidad a otros familiares.

El testimonio de la joven *Dui*, de 23 años, y habitante de la comunidad de Corruco y quien ha decidido migrar en el plazo de los próximos dos años hacia Estados Unidos, donde se encuentran sus tíos y primos, nos permite reunir más elementos:

- E.- ¿Hace cuánto se fueron tus tíos y primos?
- Serán unos diez años
E.- ¿Han vuelto?
- Ninguno, sólo mi tía que regresa a veces porque ella tiene visa
E.-¿Cómo se fueron yendo?
- Bueno, mi tía que regresó se fue casada y mis otros tíos se fueron solteros y allá se casaron con personas del Ecuador. Mi tío se casó con alguien de la misma comunidad.
[...]
E.- ¿Tus papás o tus hermanos, han pensado ir?
- Bueno yo sí, pero mis papás apoyan más que estudiemos.
E.- ¿Qué dijeron tus padres cuando les manifestaste tu deseo de ir allá?

- Me dijeron que tenía que estudiar. Yo aún tengo la idea de ir allá, sobre todo porque quiero ayudar a mis padres, porque somos de bajos recursos. Mi tío que regresó si quiere ayudarme para ir para allá pero no tengo el apoyo de mis padres.
- E.- ¿Y qué vas a hacer cuando termines de estudiar?
- Quiero tener un título para enseñar y seguir estudiando con lo que trabajo. Pero si no hay trabajo me quiero ir para allá.

(Entrevista realizada el 7 de junio de 2013).

Prácticamente en todos los casos la migración no se presenta como una “fuga del hogar” sino como una acción en la que se expresa una confianza depositada en la decisión del joven o de la joven. La propia comunidad, a través del respaldo de la familia, se entera, comprende y acepta que la migración de los y las jóvenes ocurre dentro de una dinámica que no es ajena a personas adultas o a niños y niñas incluso. No obstante, es importante señalar dos diferencias en el rol que la familia juega cuando se trata de la migración de hombres y de mujeres. En el caso de los jóvenes varones el respaldo de la familia tiende a manifestarse desde el inicio y tiene una vinculación mucho más fuerte con la edad y con la migración histórica ligada al trabajo agrícola a zonas de la Costa; mientras en el caso de las jóvenes mujeres la aprobación o respaldo de la familia requiere de una serie de negociaciones internas que llegan a buen término cuando las tareas de cuidado se transfieren de la madre joven a sus propios padres o abuelos. El propio caso de *Mine* y otros hacen presente el hecho de que muchos y muchas jóvenes han crecido al cuidado de sus propios abuelos.

Mari, una joven de 20 años, habitante de la comunidad de Lujija, es hija de un migrante retornado hace dos años que permaneció durante ocho años en los Estados Unidos. Su experiencia recoge varios elementos presentes en los relatos de otras jóvenes madres:

- E.- ¿Cómo te comunicabas con tu papá?
- Mediante el celular. Llamaba a una tía nuestra (porque en ese entonces nosotros no teníamos celular) como una vez al mes. Me daba mucha alegría aunque yo no me acordaba bien de él.
- E.- ¿Y ahora cómo es tu relación con tu papá?
- Más o menos. Siento que no es la misma confianza que tengo con mi mamá. Más confianza le tengo a ella porque él estuvo mucho tiempo lejos trabajando en construcción y luego en un restaurante.
- E.- ¿Y tú has pensado ir para allá?
- Sí. Mi deseo es llegar algún día cuando termine mis estudios. Pero creo que voy a pensar porque tengo un bebé y no pienso dejarlo y no sé cómo llevarlo. El papá de mi bebé está por allá, no sé dónde porque nuestra relación terminó. Cuando él ya estuvo allá supo que estaba embarazada, pero él ya se había ido.

E.- ¿Y por qué se fue?

- Se fue a trabajar. Hace tres meses que no hemos hablado. Me gustaría ir pero no por él, sino por mi hijo y por mí misma.

E.- ¿Y a qué te dedicarías en caso de ir?

- En belleza. Sé algo de belleza aunque no tanto.

E.- ¿Y quién te recibiría allá?

Allá tengo un amigo que me dijo que vaya terminando [*al terminar*] este año y le dije que me deje terminar el próximo. Hace cuatro años que él se fue y no lo he visto. Él me ha dicho que no va a regresar pero todos los días me comunico con él por internet.

E.- ¿Irías con tu hijo?

- Sí, él ahora tiene 11 meses.

(Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

En el caso de muchas mujeres la decisión de migrar se vuelve un asunto que implica una serie de relaciones con los migrantes que ya se encuentran en destino tejidas con mayor profundidad en términos afectivos. Esto porque, si bien hay casos de mujeres jóvenes que migran por iniciativa propia, la diferencia entre estar soltera o estar casada (lo que, en la mayoría de los casos, supone la experiencia de maternidad) es determinante a la hora de encontrar el momento para la concreción del proyecto migratorio. No es extraño suponer, en base a la experiencia de los y las jóvenes entrevistados que la migración se lleva a cabo en el momento que las jóvenes madres han logrado “asegurar” el cuidado de los hijos e hijas. La mayor parte de los jóvenes y las jóvenes entrevistados ubican la partida de sus madres (o de las madres de sus primos) cuando éstos tenían entre 5 y 10 años de edad.

En el caso de los varones, la paternidad no parece ser un impedimento para iniciar el proyecto migratorio. En muchos casos los jóvenes varones asumen como parte de sus tareas familiares el garantizar la sostenibilidad de su nueva familia a través de la migración. Así, en el caso de los jóvenes varones la migración parece combinar las aspiraciones de una individualización que se asume como parte del proceso de constituirse en responsable de una familia. Tal condición se manifiesta precisamente en el hecho de migrar cuando los hijos tienen entre uno o dos años de edad. *Ralo* es un migrante retornado que a sus 28 años llegó a Estados Unidos en el año 2000 y que regresó al Ecuador hace siete años. Él relata el momento de su partida de la siguiente forma:

E.- ¿Quiénes conformaban tu familia cuando fuiste a Estados Unidos?

- Aquí se quedó mi esposa, mis papás y mis hermanos. Mi esposa quedó con un niño de un año y medio que en realidad a mí me duele mucho porque en la

infancia no vivió conmigo y es un poquito alejado de mí. En cambio, tengo una hija de 6 años, ella es bien apegada a mí. Entonces, a veces la separación de la familia, uno no la piensa mucho, pero sí es bien duro a pesar de que se hace por la superación de ellos. Eso fue lo único por lo que lo hice.

(Entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

El testimonio de *Tono*, de 33 años y que hace cinco años retornó a Cañar después de haber migrado a España desde los 18 años de edad (país donde permaneció siete años), para luego ir Estados Unidos donde permaneció otros siete años, también da cuenta de una situación similar:

- Yo salí a los 18 años. Me casé a los 18 años, antes de irme. Como ya vino mi primer hijo no me quedó más que irme para que mi esposa siga estudiando y darle solvencia económica a mi hijo. A los dos años llevé a mi esposa para allá y mi hijo se quedó aquí con mis suegros. Yo tengo residencia, puedo regresar cuando quiera, pero mi esposa no se enseñó allá [*en España*] y me tuve que regresar. Ya en el 2001 me fui a los Estados Unidos.

(Entrevista realizada el 13 de marzo de 2013).

Si bien el testimonio de *Ralo* dice de la migración como “estrategia de supervivencia”, al igual que *Tono*, es importante ubicar que el momento de inicio de su experiencia migratoria se ubica en el momento de la crisis económica de finales de la década de los noventa e inicio de la década del 2000. Ahora las formas de experimentar la migración parecen tener elementos que significan una novedad en relación a ese momento. Tanto es así que en personas más jóvenes lo que aparece en la actual coyuntura es una combinación de dos elementos. Por una parte tenemos la individuación que se encuentra alimentada por el trabajo de la imaginación y que a su vez tiene que ver con una concepción de la *juventud como independencia y autonomía* a tal punto que se considera la juventud como “momento oportuno” para migrar. Y, por otra parte, tenemos la presencia de la familia como el escenario que sostiene tal proceso de individualización cuando los jóvenes asumen la paternidad (en el caso de los y las jóvenes que migran dejando sus hijos con sus esposas) desde el afán de garantizar la sostenibilidad de la familia. Así, para el caso de los jóvenes varones que experimentan la paternidad, esa “mejor vida” individual que se ubica en el escenario de los “países grandes” implica una “mejor vida” para aquellos familiares que permanecen en el lugar de origen.

El testimonio de *Punyo*, de 26 años, expresa una situación que da cuenta de la complejidad que indicamos:

E.- ¿Cuánto tiempo estuviste en España?

- Nueve años
- E.- ¿Volviste para Ecuador durante el transcurso de esos años?
- Sí, cada tres años volvía para acá
- E.- ¿Y cómo fue tu experiencia en España?
- Uy, verás, yo estaba estudiando y después de los 16 años no pude culminar los estudios porque mi papá falleció. Tuve que trabajar porque vi a mi mamá “sacarse la madre” y por el hecho que estuve aquí me casé antes de irme. Cuando vine la tercera vez, hice todo lo posible para llevarla [*a la esposa*] allá y no pude porque no me salieron los papeles. Eso fue porque ya empezaron las crisis económicas en España y ya no estaban dejando entrar. Entonces ya me quedé aquí.
- E.- ¿Y has pensado en volver para allá?
- Sí, pero a trabajar ya no quiero volver porque mi sueño es llevar a mi mujer y a mis hijas para hacerles conocer el lugar donde tuve mi adolescencia. Que sepan la realidad que es la vida de migrante, que sepan que no es lo que piensan de que la migración es algo bueno, que sepan que hay trabajar y humillarse y todo.
- E.- ¿En qué trabajaste?
- Yo trabajé de acuerdo a las temporadas: en el invierno trabajaba en sembrar limones y en el verano haciendo piscinas [...].
- E.- ¿Y has pensado ya en radicarte aquí o en otro lado?
- Sí, una de mis metas es irme para Estados Unidos con la intención de juntar dinero, más de que en los nueve años de que he estado allá [*en España*] yo no cogía nada porque le daba a mi mamá y mi mamá es la que ha comprado tierras y ha hecho casa pero es como que ha hecho ella, pero yo no veo como fruto de mi trabajo sino como herencia de mi mamá. Entonces, quiero algo de sacrificio con mi propio sudor. Por eso una de mis metas es esa [*ir a trabajar a Estados Unidos*] porque, lamentablemente aquí se están quedando sin trabajo la mayoría. Si no encuentro algo aquí, me voy para allá.
- E.- ¿Tienes familiares que están en Estados Unidos?
- Sí, mis suegros están por allá. Mis primos también.

(Entrevista realizada el 5 de junio de 2013).

La experiencia de *Punyo* engloba varios aspectos. Primero el hecho de contemplar los Estados Unidos como un lugar en el que las oportunidades económicas serían favorables³³, además de una experiencia transnacional que también funciona como recurso para asumir la posibilidad de continuar un proceso migratorio que no se cierra. Para jóvenes como *Punyo* el retorno es algo temporal; la posibilidad de volver a migrar está siempre presente mientras se mantenga en el horizonte la sostenibilidad de la familia. La experiencia transnacional de su esposa es distinta, pues es una persona que, al igual que otras jóvenes madres del cantón Cañar están abiertas a la posibilidad de migrar y, finalmente, las hijas de *Punyo* tienen una experiencia transnacional que se remonta al inicio de sus primeros años de vida. Se ubica así una de las tantas formas en que se manifiesta claramente la complejidad que acarrea la experiencia transnacional de muchos y muchas jóvenes el cantón Cañar. Se trata de una experiencia que engloba a la

³³ Es importante señalar que *Punyo* actualmente se dedica a la música en un grupo que mezcla música Kañari con música electrónica, toca el teclado eléctrico y participa en presentaciones en conciertos y festivales que captan especialmente el interés de las personas jóvenes en Cañar. *Punyo* no descarta la posibilidad de “hacer conocer” la música Kañari en los Estados Unidos.

persona en tanto abarca distintos aspectos de la subjetividad: la historicidad de la propia vida, el devenir responsable de una familia transnacional, el producirse a sí mismo como sujeto capaz de contar con los recursos para volver a migrar. La experiencia de haber pasado por distintos tipos de trabajo en diferentes partes de un país distinto ayuda a asumir, con otros recursos subjetivos, la complejidad de la vida de un joven migrante y su familia.

En otro orden, no se puede dejar de mencionar que, en la comparación que hemos hecho acerca de la experiencia de jóvenes varones y mujeres, es posible pasar de la constatación de la diferencia al análisis de la desigualdad por género. Esto porque la negociación familiar que es indispensable para la individualización de la joven mujer dice también de los límites de la individualización de las jóvenes mujeres en comparación con los jóvenes varones quienes, en muchos casos, se atribuyen a sí mismos la paternidad como factor que lleva a la concreción del inicio del proyecto migratorio personal. En el caso de los jóvenes varones el proyecto migratorio personal se extiende a la familia a través del vínculo generado por la manutención que se aspira dar a los familiares que permanecen en origen, mientras que en el caso de las jóvenes mujeres el proyecto migratorio personal pasa por la reestructuración de su propia condición de juventud en la interacción con las generaciones mayores dentro de la familia y de la comunidad como hija y/o madre. Así, en el caso de los varones se trata de una individuación legitimada socialmente enmarcada en el cumplimiento de un rol social (el carácter proveedor del padre), mientras que en el caso de las mujeres este rol no se encuentra legitimado, razón por la cual se trata de desincentivarlas. Sin embargo, no necesariamente esto impide que el deseo de individualización a través de un proyecto migratorio subsista detrás de un discurso de “integración de pareja” como en el caso de *Mari*.

Individualización, estudios y proyecto migratorio

Si ponemos atención a los fragmentos de entrevistas introducidos en la sección anterior notaremos que “el estudio” o “los estudios” siempre están presente en el momento de determinar las condiciones del inicio de un proyecto migratorio. Tanto el testimonio de *Mari*, como el de *Dui*, *Ralo* y *Tono* muestran que, para muchos de los y las jóvenes de Cañar el realizar estudios se convierte en una formación que pesa más por los recursos

que éstos proveen en su constitución como sujetos capaces de autodeterminación antes que por un rol tradicionalmente conferido a la educación (el de generar mayores oportunidades de ascenso social).

Lo hallado en los talleres se ratifica con lo expresado por los jóvenes en las entrevistas. En no pocos casos “los estudios” constituyen un momento de formación considerado indispensable para reunir las condiciones subjetivas que permitan llevar adelante un proyecto migratorio. Si bien la mayoría de personas migrantes de Cañar hacia Estados Unidos se insertan en oficios en los cuales los estudios no constituyen un requisito indispensable, en todos los testimonios se le confiere un valor privilegiado al hecho de realizar estudios previos a la experiencia migratoria. En este sentido, se reiteran opiniones, tanto de jóvenes como de adultos que insisten en la necesidad de acabar alguna etapa de formación escolar tanto si la intención de migrar es un hecho inminente como si se contempla en un futuro a mediano o largo plazo.

Es conocido que, en las comunidades indígenas, es cada vez más solicitada la presencia de instituciones educativas. Si bien el tema de la educación intercultural bilingüe genera su propio debate, es importante reconocer que existe una mayor demanda de educación a nivel básico, medio y superior.³⁴ En una entrevista realizada con René Unda, investigador en temas de juventud, el sociólogo señala en relación a su trabajo realizado entre 2010 y 2012 en comunidades indígenas de la Sierra Central ecuatoriana (Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo):

Fuimos viendo que la diferencia con los estudios de hace diez años es que hoy la demanda compartida por jóvenes y por adultos es “cien por ciento educación hasta donde se pueda”. Esto porque la educación eminentemente plantea gratificaciones (hacer cuentas en el cabildo, pedir créditos, etc.) y comporta rentabilidades de carácter utilitario que incluso pueden no ser solamente económicas pues hay un capital de prestigio. Esto es válido para hombres y mujeres. La otra cuestión generalizada, es la demanda de educación escolarizada y con títulos: ir a la universidad, realizar posgrados, etc. Entonces, existe una demanda generalizada por educación, lo cual es una cuestión que se diferencia de la situación de hace diez años que se encuentra en los estudios que realizó Sánchez Parga cuando halló el hecho de que en las comunidades se comparte la valoración de una educación escolarizada y de una educación intercultural. Eso sigue dándose pero es muy clara la demanda de una educación en términos de certificación, hispana, mejor si es en la ciudades, y mejor si especializa fuera. Y en ese marco de demandas y expectativas se va planteando con cierta nitidez el asunto de “quiénes son jóvenes”. Ellos dicen “los jóvenes que están estudiando”. A nosotros nos extrañaba mucho que luego de dos meses de estudio no

³⁴ Para una discusión sobre las limitaciones de la Educación Intercultural Bilingüe en los últimos veinte años ver: Sánchez Parga (1991; 2009)

escuchábamos dentro de la interlocución con ellos la palabra *guambras*.³⁵ Simplemente no aparecía esta palabra. Recuerdo que en algún momento a un asistente se le escapó la pregunta “¿qué hacen los guambras aquí?” y ellos respondieron: “aquí los jóvenes hacen tal y tal cosas” [...] Cuando los adultos se remotaban a su propia juventud se referían como “guambras”, mientras que a los de ahora se los califica de “jóvenes”.

(Entrevista realizada el 3 de junio de 2013).

Lo expresado por Unda para el caso de los y las jóvenes en la Sierra Central dice de los cambios que la educación introduce en las formas de representación entre generaciones. “El estudio” es una forma de demarcar “la juventud” que a diferencia de décadas anteriores en estas provincias se demarcaba principalmente a través “del casorio” (el matrimonio) la paternidad y la migración hacia las ciudades. En el caso de Cañar sostenemos que “el estudio” en las jóvenes generaciones marca la diversificación de una frontera entre las generaciones; pues, en el caso de Cañar, aparecen también los tres factores señalados como demarcaciones del “paso” de la juventud a la adultez puesto que comparten características comunes. Sin embargo, consideramos que la relación entre estos tres factores, en el caso de Cañar, se da dentro de un proceso de condicionamiento de uno de ellos sobre los otros. De este modo, afirmamos que la migración condiciona tanto las formas que adquiere “el casorio” y “la paternidad” en tanto experiencia. La manera de concebir tales factores desde la migración es precisamente a partir de la experiencia transnacional que les es común tanto a los y las jóvenes como a las personas adultas. Así las cosas, la experiencia transnacional (que, como he explicado antes, es una forma de nombrar los alcances que la migración ha dejado en los procesos de constitución de subjetividades en las comunidades de Cañar tanto de los que migran como de los que no migran) está directamente relacionada en esa implicación que la educación escolarizada tiene en la emergencia de “la juventud” en Cañar.

El paso de *guambra* a joven, también en el contexto de Cañar, dice de la producción de un nuevo tipo de sujeto. Un sujeto que no se define exclusivamente de su raigambre étnica o comunitaria, sino que se ve reconocido en esa otra forma de nombrar a un sujeto generacional. Del mismo modo, este sujeto emergente, los y las jóvenes, referentes desde los cuales se configura a sí mismo y por la mirada de los otros es diferente. En lo enunciado por Unda se declara que son las personas adultas quienes

³⁵ *Guambra* es una voz quichua que en español significa “muchacho” o “joven” y es válida para indígenas o mestizos.

diferencian a los y las “jóvenes” con los que cohabitan en la comunidad de aquellos *guambras* que ellos fueron. Ese cambio en la denominación conlleva una carga de sentido pues integra en el lenguaje una especie de desetnificación que acompaña a la diferencia generacional que la migración ha introducido en las comunidades.

Las identidades juveniles (y que los adultos identifiquen como “jóvenes” a un determinado grupo de personas en “edad escolar”) son fruto de una amplia diversificación de manifestaciones de la experiencia transnacional.³⁶ Tanto es así que, en el testimonio de los y las jóvenes de Cañar el estudio aparece como un proceso de producción de una subjetividad que encuentra sentido en tanto contribuye a esa *afirmación sobre sí mismo* que tiene como horizonte de definición la posibilidad de abrirse a un proyecto migratorio. Esto no significa que la educación tengo como propósito la migración, sino que el horizonte desde el cual se valoriza la educación es la contribución que ésta ejerza en consonancia con ese trabajo de la imaginación que, en la mayoría de los casos de los y las jóvenes de Cañar, tiene lugar fuera del país e implica la formación de campos sociales transnacionales.

Ralo, dialoga con jóvenes que piensan irse a Estados Unidos pues ahora trabaja como profesor de inglés y aconseja:

Lo primero constituye el estudio. Así sea para emigrar, para ir a otros países el estudio les da un algún objetivo, alguna perspectiva. Yo migré, viví 5 años en los Estados Unidos pero gracias a Dios cuando me fui era un profesional, era profesor y trabajaba en una escuela rural. Así que cuando me fui mi objetivo era aprender inglés y por eso desde el día que llegué trabajaba 6 días y el día que no trabajaba iba a la escuela porque yo sabía que tenía un título de profesor y me dediqué y ahora trabajo en eso, de profesor de inglés y me ha servido mucho [...] Yo pienso que los padres no deben exigir que a muy temprana edad vayan a un país desarrollado como Estados Unidos porque cuando llegan allá en poco tiempo, si no tienen estudios, más fácil se meten en una pandilla. Allá matan por cualquier cosa. Es mejor que estudien así sea el colegio para que sepan qué van a hacer allá.

(Entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

El punto de vista de *Ralo*, tiene que ver con su experiencia propia de haber migrado joven a los Estados Unidos, haber tenido familiares que lo ubicaron rápidamente en un trabajo como cocinero y el de saber que, en el caso de retornar a Ecuador tendría posibilidades de conseguir un trabajo debido a su título profesional. Sin embargo, el mismo criterio en relación a la educación como forma de preparación se encuentra en el

³⁶ Tal como demostraré adelante para la experiencia de la identidad étnica.

testimonio de otros adultos que, a pesar de que no tienen una relación de autoridad (como profesores) ante los y las jóvenes afirman algo similar. Tal es el caso de *Koan*, quien trabaja como promotor de la cultura Kañari en la parroquia de Quilloag quien manifiesta:

Está bien que se vayan los que quieran. Los jóvenes deciden irse y está bien no se les puede decir nada pero por lo menos que terminen el estudio, así ya van con alguna base que les permita desenvolverse allá. Mire, el otro día se fueron dos niños, no tendrían ni diez años, pero los papás que están allá ya habían conseguido un coyote para que les fuera llevando. Cómo va a creer que van a mandar a traer así, sin siquiera terminar la escuela.

(Conversación mantenida el 9 de marzo de 2013).

Además de invitar a pensar en las condiciones de vulnerabilidad a las que se someten a todos los niños y niñas migrantes que emprenden “el viaje” a Estados Unidos a través de las redes de coyoterismo contactadas por sus padres en destino, lo dicho por *Koan* expresa también el valor conferido a la educación como momento formativo. Se trata de la importancia de la educación en el aspecto vital de la migración pues su función no es sólo “contribuir” a una mejor inserción laboral en el país de destino sino “aprovechar” con más recursos subjetivos lo que implica realizar un proyecto migratorio. Así, el estudio representa, además de una ruptura generacional (entre los *guambras* de antes y *los y las jóvenes de ahora*), un proceso que adquiere un valor dentro del marco de una experiencia transnacional. El mismo hecho que, al menos para el caso de los y las jóvenes que contemplan la posibilidad de migrar dentro de su horizonte a corto plazo (*Duri, Mine, Mari, Punyo, Zhui, Monta*), el valor del estudio no radique en su carácter instructivo (académico, cognitivo) sino como un momento dentro de una experiencia de vida hace pensar de la mediación que esta institución juega dentro de la formación de subjetividades. El capital socio-cultural que confiere la escuela se justifica también porque esta institución opera como espacio para compartir experiencias transnacionales diversas, para generar expectativas, para fortalecer redes transnacionales y para desescolarizar la propia manera de pensar en relación a lo que significa “formar sujetos”. En estos términos, la escuela funciona bajo el supuesto de la juventud como transición, sólo que en este caso, no una transición a la “vida adulta” como algo abstracto sino a la autonomía que deviene, no por la edad, sino por la experiencia transnacional y los proyectos migratorios.

A partir de lo que hemos expuesto en este capítulo se puede colegir que “el trabajo de la imaginación” desde el cual los y las jóvenes configuran sus propias subjetividades se encuentra alimentado por la experiencia transnacional de modo tal que genera dinámicas en el orden de las relaciones sociales y en las formas de autoproducción de sujetos. De este modo, la experiencia transnacional ocupa un rol central en varios aspectos de transformación: en la juvenilización de la sociedad, en las formas de individualización/descomunalización, en la configuración de las expectativas, en la negociación en torno a las tareas de cuidado en las familias, en la transformación de los intereses que los y las jóvenes tienen con respecto a la educación, en el reconocimiento de la emergencia de un sujeto joven en las comunidades indígenas. Todos éstos son factores que ayudan a desentrañar el entretejido que subyace a las manifestaciones que a nivel de la superficie obligan a reconocer la transformación del Cañar, pero sobre todo, son importantes a la hora de ampliar la mirada más allá del discurso reduccionista que encuentra en la migración una forma de invisibilizar que tanto adultos como jóvenes son partícipes de la profunda transformación de la vida en las comunidades indígenas.

CAPÍTULO IV

PROCESOS IDENTITARIOS Y REPRESENTACIONES EN TORNO A LA JUVENTUD

En el cantón Cañar la experiencia transnacional genera una diversificación en las formas de construir identidades por parte de los propios jóvenes y en las representaciones que desde el discurso adultocéntrico se establecen de cara a este fenómeno. Contrario a lo que podría ser un prejuicio que forma parte del sentido común académico en estudios sobre juventudes, en las áreas rurales de población predominantemente indígena, la diversificación en torno a las identidades se experimenta intensamente.

Afirmamos la anterior puesto que gran parte de la bibliografía existente sobre identidades juveniles asume que la emergencia de múltiples agregaciones identitarias entre los y las jóvenes son un fenómeno que se circunscribe exclusivamente a los grandes centros urbanos. Así, este capítulo se realiza en base al trabajo de campo que representa la base empírica del argumento con el que nos sostenemos en posición contraria al sentido común: la juventud en las comunidades indígenas viene dada por una forma de relacionarse con la identidad étnica y la migración, y que además la diferencia generacional se expresa de formas diversas que tienen como base la particular manera de asumir la experiencia transnacional por parte de las personas jóvenes. De este modo, los apartados de este capítulo constituyen un adentramiento, desde las narraciones personales, en aquella heterogeneidad de las agregaciones identitarias juveniles que no está exento de conflictos y disputas por la representación.

Si bien la reciente urbanización y experiencia transnacional en las sociedades comunales es lo que ha permitido la generación de una diferenciación específicamente dada a partir de “lo juvenil”, es importante resaltar que ésta diferenciación incluye una serie de elementos que, a modo de recursos o referentes identitarios, permiten hablar de la heterogeneidad existente en las comunidades.

Esto implica reconocer inicialmente dos cuestiones. Primero que la “descomunización” de la que hemos hablado en capítulos anteriores no supone una “comunidad estancada, permanente o totalmete cohesionada” y que ve amenazada esta naturaleza por la migración; sino que las comunidades son internamente tan dinámicas,

heterogéneas y atravesadas por conflictos como lo son todos los grupos humanos. Lo que la migración y la experiencia transnacional provocan es precisamente la apelación a un carácter estático que no tiene base en las dinámicas reales de la convivencia en las poblaciones estudiadas. Esto es lo que en ocasiones los propios sujetos de estas comunidades no advierten. Es decir, el atribuir a la migración efectos perversos sobre la juventud, en el sentido de que provocan la pérdida de un carácter cohesionado (pre-migración transnacional) constituye una negación de la coetaneidad desde la postura del adultocentrismo.

En segundo lugar, argumento que las maneras de asumir los procesos de identificación en el cantón Cañar se encuentran atravesadas por dinámicas migratorias temporales, reinenciones de la etnicidad, formas de distinción, flujo de las remesas de los migrantes, pobreza estructural y otras que hacen que la juventud que habita en sectores rurales sea protagonista de una diversificación en los modos de producción de identidad. Si bien en los entornos urbanos la visibilidad de las agregaciones identitarias juveniles tiene un alcance significativo (por su ocupación del espacio público, la realización de eventos, su participación en los espacios que la gestión pública destina a actividades culturales), no necesariamente sus procesos identitarios son más heterogéneos que en las áreas rurales.

Me referiré a esta diversificación en dos momentos. En la primera sección presentaré una caracterización general realizada por los y las jóvenes en relación a sus procesos identitarios. En la segunda sección me referiré con más detalle al análisis de estos procesos identitarios logrando identificar tres representaciones predominantes en relación a la juventud indígena en Cañar.

Jóvenes que leen su contexto: Una mirada urbana a los procesos identitarios juveniles en Cañar

En el transcurso de los días 27 y 28 de septiembre de 2012 se realizaron dos talleres con jóvenes estudiantes del Colegio José Peralta ubicado en el centro Ciudad Cañar. Este taller permitió captar el discurso de jóvenes vinculados con la vida urbana de la zona. En cada taller participaron 15 jóvenes con edades comprendidas entre los 16 y 18 años. El primer grupo estuvo compuesto por 7 varones y 8 mujeres y el segundo grupo por 5 varones y 10 mujeres. La mayoría de éstos jóvenes son mestizos residentes en el área

urbana de Cañar; sin embargo, en los talleres participaron algunos jóvenes indígenas (3 en el primero grupo y 4 en el segundo).

El taller estaba diseñado para ser un momento de diálogo en relación a los principales elementos con los que los y las jóvenes asocian la identidad juvenil. Nuestra intención era poder plantear, junto con ellos, una lectura de su contexto social y cultural en función de dos fines: 1) aproximarnos de modo general al interés que manifiestan por la comprensión de sus propias prácticas de identificación en el contexto de transformación que experimenta Cañar y 2) determinar de qué manera aparecen la migración, la etnicidad y la diferencia generacional al hablar sobre las identidades de jóvenes en Cañar.

De este modo, nuestra estrategia consistió en la construcción de conocimiento social y cultural a partir de la vida, las acciones y las relaciones sociales. En nuestro caso de análisis, los talleres ayudaron a encontrar las concepciones que los y las jóvenes tienen de su experiencia como jóvenes y en qué medida ésta se relaciona con los factores que identifican como los de mayor impacto en su contexto.

A continuación presento tales hallazgos en base a las categorías de re-territorialización y socialización juvenil en relación con la experiencia transnacional.

Aunque es común que en algunos escenarios se haga referencia a la desterritorialización³⁷ de las identidades de los y las jóvenes (debido al consumo de nuevas tecnologías y la formación de agregaciones identitarias más allá del territorio compartido), se podría decir en sentido contrario que, a partir de la experiencia de algunos y algunas jóvenes que provienen de familias que han vivenciado la migración en Cañar, existe una reterritorialización de las identidades. Es decir, se puede hablar de una reconfiguración de la identidad en la cual el territorio (como construcción histórica y cultural asumida desde un vínculo de pertenencia compartida con otros y otras), si bien no es el factor determinante, provee referentes culturales que se hibridan con expresiones de vinculación al territorio en destino.

³⁷ El tema de la desterritorialización fue señalado por Néstor García Canclini (2001) en su texto *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, como “la pérdida de la relación ‘natural’ de la cultura con los territorios geográficos y sociales. A su vez, el autor señala que la desterritorialización se acompaña de la reterritorialización, entendiendo esta como “relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas.” (García Canclini, 2001: 281)

Esto implica que la experiencia transnacional de los y las jóvenes en Cañar no puede ser identificada como una forma de desterritorialización. En este sentido, conceptualizo el territorio más allá de una realidad física, para entenderlo como el conjunto de significaciones que los sujetos confieren a un espacio determinado a fin de apropiarse de él en términos subjetivos desde relaciones socio-culturales que alimentan la memoria individual y colectiva: se trata de un “lugar”. Por otra parte, es sabido que la desterritorialización ha sido una forma de cuestionar los discursos identitarios anclados en el nacionalismo y en concepciones estáticas de la ciudadanía. De este modo, se entendería que las culturas juveniles, especialmente en la formulación de las “tribus urbanas” de Michel Maffesoli (2009) son una manifestación de una ruptura con el territorio (como algo en la cual la identidad se encontraba anclada) que cede el paso a un tribalismo que se manifiesta en formas nómadas de habitar el espacio.

En el contexto de Cañar, la experiencia transnacional de los y las jóvenes (tanto en el área urbana como en el área rural) no permite hablar de una “desterritorialización” por la que el lugar “Cañar” dejaría de ser un referente en el que se ancla la producción de identidades. Considero que el peso simbólico conferido por los y las jóvenes a sus familias (y por ellas a sus comunidades) continúa siendo central en la producción de sus identidades. Este aspecto se halla principalmente en las narrativas sobre la identidad pues, en los testimonios de los y las jóvenes recogidos en los talleres se aprecia que, aquel “trabajo de la imaginación” al que hemos hecho referencia anteriormente, no implica una desvinculación de la identidad al territorio, sino más bien una “transnacionalización del territorio”. Es decir que el territorio, como espacio simbólico que es central a la hora de definirse como perteneciente a “un lugar”, es un territorio configurado a partir de la experiencia transnacional. Así, lo que la migración produce es una serie de resignificaciones de ese conjunto de espacios urbanos y rurales que constituyen “Cañar” y que no son sólo modificados por los cambios en la infraestructura (productos de las remesas) sino que son reinventados por las maneras en la que se manifiesta la experiencia transnacional de los y las jóvenes.

Las formas de socialización entre los y las jóvenes va adquiriendo un carácter juvenil que no podría hallarse antes de la migración transnacional. Los propios jóvenes manifiestan que “antes no había tantos grupos, ahora tenemos *hoperos*, *punkeros*, *emo*, *rastafaris*, *reguetoneros*”. Es interesante notar que la migración transnacional se encuentra en el centro de las explicaciones que hallan a la hora de ubicar la emergencia

de estas adscripciones identitarias y, a la vez, vale señalar que en su discurso la experiencia transnacional, si bien diversifica las identidades juveniles, también es interpretada como un factor que demarca fronteras entre los propios grupos de jóvenes. Estas fronteras son especialmente notorias al momento de hablar sobre las formas de ganar visibilidad en los espacios del área urbana.

Hay que señalar que la condición de juventud de los sujetos participantes del taller está articulada social y culturalmente en tanto experiencia de vida diferencial y a la vez está conectada con las diferencias con base en la clase social de origen; sin embargo, “lo juvenil” se construye a partir del consumo de bienes simbólicos que pueden tener o no un soporte material concreto y, por lo tanto, el consumo de las formas opera como vía para trascender del plano del consumo material a la figuración de identidades imaginadas. Este proceso de producción merece una mirada atenta pues encuentra su límite cuando en ciertos espacios/territorios de mayor carga simbólica es la experiencia transnacional acompañada de las posibilidades de acceder a ciertos productos materiales lo que determina una diferencia al interior de “lo juvenil”.

El caso más importante sin duda se hace evidente en el Parque Central de la parroquia urbana de Cañar, el cual es frecuentado tanto por jóvenes residentes en el área urbana como por muchos que viven en el área rural y que los fines de semana se trasladan al centro urbano. Los y las jóvenes describen su habitar el Parque como “dar vueltas”, “perder el tiempo”, “ver a los panas”, “*huevear*”, “mirar a ver qué sale”.³⁸ Este lugar es además el espacio en el que los estilos juveniles (atuendos, prendas, tatuajes, peinados, etc.) salen a relucir especialmente los sábados:

Los sábados de tarde y hasta la noche hay unos que saben estar dando vueltas en el parque. Algunos que tienen plata porque sus padres les mandan de Estados Unidos saben andar hasta en carro y pasan dando vueltas en el parque como giles. Pasan escuchando música altísima ya para decir que están ahí. Cuando se bajan al parque es para mostrar sus zapatos caros y los celulares. No es que te dicen: “mira yo tengo y tú no” pero uno les nota la actitud y que son hechos los ricos. Pero otros sólo estamos ahí conversando con los panas, a veces tomamos algo, sabemos estar hasta la una de la mañana. No somos como los que se creen *muy muy* ya porque han ido a Estados Unidos y regresan acá a querer vivir como si estuvieran allá. Y a veces ni eso, verá, algunos sólo han ido a Cuenca y ya regresan vestidos de otra manera (Testimonio recogido en el Taller realizado el 27 de septiembre de 2012).

³⁸ Las frases que aparecen entre comillas fueron pronunciadas textualmente por los y las jóvenes participantes de los talleres.

Como resulta de los testimonios recogidos en el taller, el reconocimiento de los diversos estilos juveniles también está asociado con cierta identificación de jóvenes migrantes retornados. Las alusiones a los y las jóvenes retornados o que tienen sus padres en Estados Unidos se basan en calificativos que los describen como “más superficiales”, “más creídos por su posición económica” o “menos auténticos”. El establecimiento de estas fronteras entre los jóvenes migrantes y los no migrantes se da a partir del acceso que los retornados tienen a ciertos bienes simbólicos especialmente ropas de marca y tecnología (teléfonos, reproductores de música, cámaras, etc.) lo cual dice, en el fondo, de procesos de diferenciación de clase demarcada por el consumo.

Otro lugar en el que los y las jóvenes de Cañar dan cuenta de las diversas adscripciones identitarias juveniles son las discotecas. Las discotecas en Cañar son tres y su funcionamiento no es constante (en temporadas festivas llegan a ser cuatro). Entre ellas destaca “La Cueva”, que es asociada a un espacio que adquiere sentido desde el cruce de distintos estilos juveniles y adscripciones identitarias. En el discurso de varios jóvenes indígenas las discotecas no son lugares festivos sino un territorio apropiado por los residentes en el área urbana que tiene mayores niveles de consumo y cuyos recursos económicos, así como artículos y vestimenta “de moda” tiene origen en el flujo de envíos desde Estados Unidos.

Esta percepción en torno a los y las jóvenes que frecuentan la discoteca es sólo un indicativo de un sentido generalizado que en el cantón Cañar, especialmente en el área urbana, se tiene con relación a los y las hijas de migrantes. En muchos jóvenes el sentido común opera desde un psicologismo invisibilizador de la complejidad que la experiencia transnacional de las personas de Cañar tiene en aspectos culturales. Así, para los y las jóvenes de Cañar, la migración explicaría un cierto déficit emocional (“su crisis de identidad”) en los hijos e hijas de migrantes quienes, en el discurso de los otros, pretenden negarlo (las palabras utilizadas son “tapar”, “disimular”, “camuflar”) desde la construcción de una imagen “a la moda”. El asunto se torna paradójico si consideramos que son varios los y las jóvenes que a la vez que critican a los hijos e hijas de migrantes por el hecho de “presumir” sus accesorios tecnológicos o estéticos, pero ciertamente comparten gustos similares e intereses comunes incluso en lo que respecta al propio uso de accesorios. Esta paradoja expresa el carácter negativo que se le atribuye a la migración, pues si bien la circulación de múltiples bienes simbólicos (circulación de imágenes, gustos estéticos, tecnologías de comunicación) están ancladas

con la experiencia transnacional de los y las jóvenes de Cañar, los mismos jóvenes consideran necesario señalar constantemente en sus intervenciones que “la pérdida de la familia” que han vivido los hijos e hijas de migrantes no se reemplaza con ningún accesorio.

En realidad la paradoja expresa la incorporación de un sentido común adultocéntrico que pretende que las formas de asumir los proyectos migratorios de las familias de Cañar es homogénea. Se trata de la interpretación de la cultura desde un único referente o perfil del joven “hijo de migrante”, evidenciado, por ejemplo, en los testimonios de los y las docentes del Colegio José Peralta:

Aquí en los colegios es fácil darse cuenta de los efectos de la migración sobre los jóvenes. Se ven en los hijos de los migrantes. Ya porque tienen dinero que los padres mandan se vuelven “alzados”, “creídos”, “vienen con piercings”, “peinados” y otras cosas. Acá se les aconseja, se les trata de ayudar pero qué va. (Entrevista a directivo de un colegio en Cañar, 27 de septiembre de 2012).

A mi entender tal homogeneización impide pensar en las dinámicas de poder que al interior del sistema escolar generan distintas formas de exclusión y favorecen una reproducción de las diferencias de clase y etnia. Constituye de este modo una operación adultocéntrica pues los adultos, que son quienes regentan el poder sobre el funcionamiento de la institución educativa, no consideran que sea ésta estructura la que, por su propio desgaste en términos pedagógicos y socio-culturales, termina reproduciendo aspectos que, al menos en términos abstractos, son rechazables dentro del orden social en el cual la escuela se encuentra inmersa. Por el contrario, el adultocentrismo impide centrar la mirada en el problema de una estructura escolarizada separada de las dinámicas de transformación del cantón Cañar y prefiere atribuir la emergencia de “actos de indisciplina” a cierto perfil que los y las jóvenes empiezan a adquirir cuando sus padres o familiares cercanos emprenden proyectos migratorios.

De este modo, los profesores (adultos) terminan sumergidos en un reduccionismo: hacer de la migración el fundamento explicativo de un malestar generacional. Aquí, mi intención no es negar las fases de crisis y conflictos que aparecen como efectos de la reestructuración de las redes sentido al interior de las familias; pero sí me interesa cuestionar profundamente el traslado acrítico que las instituciones educativas hacen de las “crisis familiares” a los espacios de encuentro intergeneracional. Desde la lectura adultocéntrica resulta que “el/la joven hijo/a de migrante” o “el/la joven retornado/a” es

apenas la manifestación de una desestructuración familiar que termina convirtiéndolo en un individuo cuyo comportamiento está cargado de peligrosidad. Resulta por demás interesante cómo los accesorios que contribuyen a la emergencia de estilos juveniles en las instituciones educativas dan forma a cierta “estética de la sospecha” que es interpretada como manifestación de un “desorden psíquico” propio de los y las jóvenes conectados con la migración.³⁹

En realidad la cuestión estética en los grupos juveniles tiene que ver con un anclaje corporal de la subjetividad más que con un consumo de moda. En el capítulo II señalamos lo intensos que resultan ser los lazos transnacionales que se manifiestan activamente en el envío y recepción de vestimenta y comida; por lo tanto, la producción de estilos y una estética juvenil, objetiva la emergencia de un “espacio” y “campo” transnacional que, en términos subjetivos, puede dar cuenta de identidades juveniles re-territorializadas transnacionalmente. La propia experiencia transnacional configura pues un territorio corporal.

En otro orden de cosas, los y las jóvenes participantes de los talleres reconocen que hay “épocas del año” en las que la presencia de jóvenes se torna más fuerte. Así, la festividad del Inti Raymi (Fiesta del Sol) que ocurre en junio de cada año es un momento en que “*la ciudad se llena de jóvenes, vienen jóvenes de muchas partes, vienen de Otavalo, de Cuenca, de Estados Unidos, de España, de todo lado*” (Testimonio recogido en el Taller realizado el 27 de septiembre de 2012). Al parecer ningún otro momento del año cuenta con la misma importancia que los y las jóvenes dan a la festividad del Inti Raymi. Si bien esta fiesta milenaria tiene como base el rito indígena de agradecimiento al Sol por las abundantes cosechas del año, es considerada como una fiesta para que los y las jóvenes expresen sus gustos musicales, sus particulares agregaciones identitarias y se visibilicen como culturas juveniles en el espacio urbano. Como veremos más adelante estas festividades serán importantes para

³⁹ Ejemplo de esta estética entre los y las jóvenes del Cañar urbano es la combinación de los peinados *manga* con tatuajes y *piercings*. En ocasiones son consideradas igual de sospechosas algunas formas de vestir que podrían considerarse “opuestas” entre sí. Así, en el caso de los varones genera desconfianza tanto la ropa de color negro como las prendas de color rosado; el uso de anillos negros y a su vez el uso de anillos de colores. En el caso de las mujeres la utilización de gorras “de camionero” o pulseras gruesas de cuero son, según el testimonio de varias jóvenes, prendas que disgustan a sus padres y profesores. Los y las jóvenes también reconocieron una emergencia de cierta estética *hippie* y otra “boricua” (para referirse a la estética del reguetón: zapatillas deportivas, cadenas gruesas, gafas grandes, aretes en ambas orejas, etc.) que se puede apreciar con facilidad los fines de semana en el Parque de Diversiones (Parque Guantug).

la visibilidad de grupos de jóvenes indígenas que reinventan elementos de su etnicidad a través de la música. Esto permitiría hablar de grupos de jóvenes que podrían representarse como personas que asume *la juventud como reinención*.

Por otro lado, la migración aparece como causante de la emergencia de prácticas juveniles al margen de la ley. En los talleres apareció la preocupación por grupos que son identificados como “pandillas”. Según la descripción de los y las jóvenes, las pandillas (entre las que destaca la llamada “Sombra Negra”) no operan en Ciudad Cañar sino en las comunidades rurales de los alrededores. El principal escenario de visibilización de las pandillas son las fiestas de fundación de estas comunidades (bailes, conciertos, etc.), las cuales según lo expuesto por los participantes, han dejado de ser fiestas tranquilas debido a los “actos de vandalismo” de las pandillas. En la lectura que elaboran los y las jóvenes aparece una relación directa entre la migración de las personas adultas y la integración de los y las jóvenes a las pandillas pues es recurrente el discurso que atribuye a “la migración de los padres” el factor causal para que los y las jóvenes formen parte de las pandillas. En las intervenciones de los y las jóvenes se logró percibir que concebían las comunidades rurales como escenarios de mayor emigración explicando así el porqué de la ausencia de pandillas en el centro urbano de Cañar. Si la relacionamos estos dos aspectos la representación que los y las jóvenes del entorno urbano hacen sobre la juventud rural denota la frontera prefijada en base a la raza que se cuece desde la consideración de los y las jóvenes indígenas rurales como un “otro patologizado” (violento integrante de pandillas) cuyo problema es mucho mayor que el “problema de actitud” que tendrían los jóvenes urbanos al ser ostentosos y consumistas. Esto lleva a la posibilidad de identificar una representación predominante sobre la juventud indígena que cabría representar como *la juventud como generación perdida*.

Entonces, no se podría hablar de una “desterritorialización” sino de una reconfiguración de los elementos identitarios asociados al territorio en origen y en destino. Tanto en el caso de las festividades y sus estilos juveniles, así como en la emergencia de las “pandillas”, éstas integran elementos de la experiencia transnacional de los y las jóvenes del cantón Cañar, tanto si como individuos han tenido la experiencia de movilizarse físicamente como si no lo han hecho.

Finalmente, en los talleres también aparece una forma de representación sobre las identidades de los y las jóvenes y son las de aquellos que “se sienten orgullosos de

su cultura” y “no se avergüenzan de ser lo que son”. En el grupo con el que tuve la oportunidad de dialogar había una marcada diferencia cuando éstos enunciados se usaban para describir la actitud de jóvenes mestizos o de jóvenes indígenas. En el caso de los jóvenes mestizos éstos se nombraban a sí mismos como “auténticos” cuando consideraban que su forma de vida daba cuenta de una individualidad que se constituía en base a un autovaloración alta por sus actitudes y el reconocimiento que tenían de su grupo de pares. Esto implicaba calificarse además como personas que “no necesitaban vestir con ropa cara para saber lo que somos”, “ni hacer las cosas sólo para agradar a los demás”. Sin embargo, cuando se trataba de hablar sobre los indígenas, esta autenticidad era asociada directamente con el uso de la vestimenta tradicional cañari. El uso de la lengua no se encontraba en primer plano a la hora de referirse a la “autenticidad” de los y las jóvenes indígenas. Lo que aparecía fuertemente como signo de autenticidad era el rehusar el vestir con pantalones en el caso de las mujeres y en el caso de los varones los pantalones anchos o cualquier otra prenda que signifique una adscripción identitaria juvenil y que se distancie de la vestimenta tradicional. Es decir, para los y las jóvenes mestizos la propia autenticidad radica en rechazar “la superficialidad” característica de los y las jóvenes que “cambian su actitud” porque reciben remesas de sus familiares migrantes o porque estuvieron en Estados Unidos o España; mientras que la autenticidad de “los otros”, la autenticidad de los jóvenes indígenas radica en persistir en el uso de su vestimenta tradicional. Como vimos en el capítulo anterior, tal discurso no mantiene coherencia con los procesos de individualización que protagonizan muchos y muchas jóvenes indígenas cuando diseñan sus expectativas futuras, las cuales, en la mayoría de los casos entrevistados, están relacionadas con una experiencia transnacional. Sin embargo, no se puede desconocer que existe un imaginario que tiene que ver con la identidad de ciertos grupos de jóvenes indígenas de quien se espera asuman *la juventud como garantía de la identidad*.

Llegados a este punto es indispensable pensar cómo tales representaciones se mezclan con los procesos de producción de identidades en la propia juventud indígena y en qué medida se inscriben diversas formas. Se trata de adentrarnos en la experiencia de los y las jóvenes indígenas cañaris para contemplar la heterogeneidad que comporta la experiencia transnacional y desde ahí dar cuenta de cómo opera el adultocentrismo y dentro de qué negociaciones y en torno a cuáles elementos identitarios, se han visto

transformadas las relaciones intergeneracionales en esta zona de alta migración transnacional. A esto me dedico a continuación.

Juventud indígena cañari: garantía, reinención o pérdida

A partir de las entrevistas con jóvenes y adultos nos concentramos en explorar los alcances de una re-semantización de los elementos culturales que han sido promulgados por las generaciones de adultos como salvaguardas de la identidad.

Siguiendo a Smith (2006) planteamos que, para el estudio de la vida transnacional, es necesario captar la dimensión de las prácticas de los sujetos que experimentan su construcción en tales condiciones, lo que permite formular que se trata de una experiencia en la que se relacionan elementos como las identidades y las estructuras sociales comprendidas como relaciones entre personas, instituciones y lugares. De esta manera, los cambios que la migración ha introducido en Cañar son de carácter estructural (manifiesto en la diversificación de las organizaciones políticas y comunitarias, la vida familiar, la infraestructura de las viviendas, las nuevas redes comerciales entre tantos otros factores) que terminan haciendo de Cañar un escenario en el que se entrecruza un proceso global de transformación económica, social y cultural con una serie de prácticas identitarias vinculadas a la vida comunitaria andina.

Lo que queremos plantear es que la alta intensidad migratoria, ha generado una experiencia transnacional que está en el centro del hecho que “el ser joven” (“la juventud”) aparezca como un sector diferenciado en las comunidades indígenas; al contrario de lo que se podría pensar en relación a la etnicidad como referente que se sobrepone ante otras formas de identificación. Es decir, la demarcación de una diferencia generacional (que cañari? hacia los campos de cultivo agronómico en la Costa Ecuatoriana) ahora se establece a partir de la intensidad con la que la experiencia transnacional es asumida por personas de diferentes generaciones.

El trabajo de campo realizado revela, por parte de los y las jóvenes, la existencia de una valoración positiva de los principales elementos que se asocian con “la identidad” asumiendo ésta como un bagaje de símbolos que se mantienen en común. Sin embargo, en algunos jóvenes esta serie de símbolos forma parte de una valoración

afectiva hacia un tiempo pasado (“las cosas de los mayores”, “la cultura de nuestros padres”, “la forma como era la vida antes”).

En este mismo sentido, hay que precisar que entre las transformaciones a nivel socio-cultural la migración transnacional de Cañar implica la deconstrucción de formas tradicionales de relación intergeneracional. Si bien la juventud era considerada como la depositaria de la tradición cultural y política de las comunidades además de ser garantista de la continuidad (“la juventud como relevo”) a través de una conexión espiritual con un legado que podría denominarse “identidad”, ahora las representaciones sobre juventud son enormemente variadas. En este sentido identificamos al menos tres representaciones predominantes.

La juventud como garantía

Por *la juventud como garantía* debe entenderse aquella que asume responsabilidades de organización, liderazgo, relevo y que es consciente de los males de “esa otra parte de la juventud” que se ha visto afectada “por la migración”, “por la globalización”, “por el capitalismo” “por la moda”, “por la tecnología”, “por las redes sociales”. Se trata, en el discurso de varios actores (principalmente políticos) , de una juventud “comprometida con la comunidad”.

Jóvenes indígenas que se abanderan de este discurso se ven a sí mismos como ubicados en un contexto adverso para la “preservación de la identidad”. De este modo lo expresa *Kayo* un joven de 23 años que es dirigente en su comunidad, cuando dice:

[...] muchas veces nos hemos dejado convencer por el sistema educativo, que no está desarrollado para que sobrevivan la cultura y esa visión. Se están perdiendo muchas de las culturas de los pueblos originarios en el Ecuador. Por eso, por propio convencimiento me he ido apropiando de la cultura y ha sido uno de los logros esenciales el no tener miedo, el no avergonzarme de tener sombrero de tener cabello largo porque muchas de las personas, de los jóvenes ahora se avergüenzan de eso. Esto es una forma muy distinta de lo que piensa el Estado ecuatoriano cuando nos quiere poner a todos en un solo cajón. Porque nosotros tenemos nuestra propia lengua, nuestra propia cultura y por eso uno se siente bien, por ir aprendiendo y entendiendo la forma que tuvieron nuestros mayores, entre comunidades entre colonos. Aun así mantenemos nuestras costumbres y la visión clara de lo que somos los cañaris y de la Pachamama, no como dueños de la Pachamama sino parte de ella. (Entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

En las declaraciones de *Kayo* se encuentran elementos que presentan cómo para un sector de la juventud la apropiación de la cultura cañari va más allá del mantener la vestimenta y la lengua. Para el propio *Kayo* se trata de una cosmovisión que se

encuentra en disputa con otra cosmovisión que está representada en el Estado y que a la vez también está relacionada profundamente con la problemática migratoria.

[...] lo más difícil ha sido tatar de pelear con la migración en nuestras comunidades, esa migración hacia América y a Europa nos ha causado muchas destrucciones en nuestras comunidades, en nuestros espacios, porque mucha gente va teniendo la visión a todo lo que es económico más que las tradiciones; para nosotros no es la plata lo importante es la Pachamama, que es lo que está en nuestra tierra. Con la migración ha aparecido la economía que ha intervenido en tener plata, si uno tiene una casa el otro quiere tener dos y así se destruye el proceso para defender el territorio y vemos el individualismo que es trabajar para mí y no para la comunidad. Esto también porque el Estado ecuatoriano le da prioridad a la plata y no a la comunidad. (Entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

Tanto el Estado como la migración aparecen como fenómenos ajenos, externos, impropios ante una “cultura” que se considera propia, auténtica y que a su vez está amenazada. En el discurso de *la juventud como garantía* la amenaza a la identidad se debe a una fuerte relación entre la producción de nuevo ethos (individualista) provocado por la migración y la consecuente “vergüenza” de la propia identidad. Así lo expresa *Duni* quien también se refiere a esta pérdida de la identidad desde “la vergüenza”:

Yo creo que se está perdiendo la cultura cañari, en parte porque los padres desde el inicio no han hecho vestir la ropa tradicional y ahora a nosotros nos da vergüenza (*Duni*, entrevista realizada el 7 de junio de 2013)

En el mismo sentido va lo expresado por *Edil*, mujer joven de 20 años, dedicada a la música y para quien es importante mantener la vestimenta tradicional como signo de su identidad:

¿Y todos los que están en tu grupo comparten la vestimenta tradicional como tú?

- Sí, aunque lo que estoy puesto ya está mezclado pero cuando nos vamos a presentar en alguna parte yo me visto de autóctona. De hecho, he estado viniendo trabajando en el transcurso de este año. He estado contribuyendo en el desarrollo de los valores culturales aquí de Cañar.

¿Y siempre te vistes tradicional?

- Sí, no estoy muy de acuerdo con la culturización del pantalón.

¿Y tus amigas?

- Sí, tengo amigas, mi familia, mis hermanas utilizan bastante lo que es el pantalón. Pero en eso yo he dicho que no comparto lo que ellos hacen porque no valoran lo que es nuestra vestimenta.

¿Porqué crees que esas personas no siguen utilizando la vestimenta tradicional?

- Una puede ser por la vanidad, y más que todo en los jóvenes; porque existe la aculturización de jóvenes que salen a otras ciudades y tienen compañeros mestizos y ya les da vergüenza e imitan. (Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

Cuando *Edil* se refiere a “a-culturación” lo utiliza dentro una concepción generalizada que emplea un término compuesto en el que el prefijo *a* significa una negación (aculturación = negación o pérdida de la cultura). Según el antropólogo José Sánchez Parga la “aculturación” hay que comprenderla en un sentido distinto pues, el prefijo “a” representa una adscripción (*ad*-culturación); es decir un proceso por el cual los y las jóvenes no renuncian “sin más” a su identidad sino que da cuenta de los procesos por los cuales nuevas formas de identidad emergen entre los y las jóvenes. Así lo podemos colegir de la entrevista realizada el 30 de junio de 2013:

E.- Pero [la juventud indígena] aparece en una conexión con la ciudad, ¿o no? ¿se podría decir que la experiencia de la conformación de la juventud en el mundo indígena aparece por la experiencia de conexión con lo urbano?

- Diríamos que con la llegada de “lo moderno” aparece eso que en términos antropológicos se llama aculturación. No es una “a” privativa es una “a” adscriptiva del griego “ad” (*ad*-cultura). Todo cultura está proyectada hacia otra cultura, el cambio cultural es inherente a la misma cultura, no hay pérdida de cultura sino una adquisición de cultura. Se van perdiendo cosas porque antes se ha ido adquiriendo cosas. En la comunidad se deja de practicar la minga, el intercambio y la reciprocidad porque hay una privatización de las estrategias económicas. Eso hace que las estrategias comunes o colectivas de la economía de la producción desaparezca: se deja de hacer mingas porque se privatizan estas estrategias (Entrevista realizada el 30 de mayo de 2013).

Sin embargo, de lo expuesto por *Duni* y por *Edil* es importante señalar que para algunos jóvenes esta vergüenza no es sólo producto de la migración sino de una pérdida de los vínculos generacionales que sostenían “la transmisión” de la identidad. De este modo, para algunos jóvenes indígenas de Cañar “la propia identidad” o “la cultura propia” se debate en una tensión del tipo orgullo-vergüenza negando la posibilidad de puntos intermedios o de múltiples negociaciones culturales que de hecho se dan y activan usos de los recursos que esa “cultura propia” provee a los y las jóvenes indígenas y mestizos que habitan en las comunidades de Cañar. Se entiende que el uso de la vestimenta, el autodenominarse cañari, e identificarse como defensor de la Pachamama en todos los espacios de socialización es motivo de orgullo. Estos espacios de socialización que aparecen como escenarios para demostrar la pertenencia podemos señalar las instituciones educativas porque, a decir de algunos jóvenes, precisamente ésta niega la cultura cañari en tanto, en palabras del mismo *Kayo*:

Como jóvenes debemos buscar que las comunidades se sientan mejor sin perder nuestra esencia o perder lo que somos, para que así nuestra juventud tenga un espacio más para la sabiduría, que no sea un espacio desde las universidades que son puestas por el mundo [y] que antes de educar están acabando con la esencia del estudiante y ser [*convertirlo en*] un simple empleado. Lo que nosotros queremos es ser emprendedores desde nuestro territorio. (Entrevista realizada el 14 de marzo de 2013)

Otro espacio en este mismo sentido es el Parque Central del área urbana de Cañar. Para los y las jóvenes indígenas que se asumen como garantes de la identidad cañari éste lugar de encuentro de jóvenes (indígenas y mestizos; urbanos y rurales) es un escenario que no aparece como escenario de socialización. En otras palabras, la “juventud como garantía” representa a jóvenes que no se identifican a partir de un carácter juvenil, sino de un carácter de raigambre hereditaria en términos de identidad:

Hay veces que se ve la falta de entendimiento de la persona desde donde descende. Soy descendiente desde qué espacio de la tierra, soy descendiente de qué familia, de qué abuelos, que nunca se avergonzaron de lo que eran ellos: de lo que se alimentaba, sentían, dialogaban; de lo que hacían sus chistes, su forma de vida, desde su enamoramiento. Desde sus espacios más felices y tristes no se avergonzaban. Yo no entiendo a los jóvenes ahora que los fines de semana van al Parque Central y se dan más al “fashion”, al conformismo. Más quieren parecerse al profesor, en vez de actuar desde donde viene, demostrar desde donde viene, caracterizar y defender a su forma de vivir, de sentir, desde el territorio, más a las comunidades regresan con unas mentalidades opuestas (*Kayo*, entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

Por otra parte, las condiciones políticas que han marcado la organización en las comunidades (el cantón Cañar se autodenomina como Municipio Intercultural, además de haber sido reconocida como capital arqueológica del Ecuador) ha hecho que éstos jóvenes se desprendan de cualquier suerte de esencialismo para asumir su “identidad propia” como un recurso para “afrentar” en términos subjetivos las transformaciones aceleradas de la zona. Así, si bien es detectable un discurso anti-globalización es cierto también que la incorporación de términos como “plurinacionalidad” e “interculturalidad” entre los y las jóvenes comprometidos con la organización de las comunidades han permitido que “la identidad” sea algo desde lo cual se espera contribuir a las futuras formas de organización comunitarias:

Para nosotros la universidad es la enseñanza día tras días, sin perder la esencia que tuvimos, sin avergonzarnos de lo que somos. Así poder construir un Ecuador desde la interculturalidad, ahora que tanto hablamos de ella. Muchas de las veces, como ya dije, muchos de nuestros jóvenes, originarios de nuestros pueblos y nacionalidades (no me gusta hablar de indígenas) salen a diferentes lugares y entran en el consumismo y el facilismo y tratan de incluir esas formas en nuestras comunidades (*Kayo*, entrevista realizada el 14 de marzo de 2013).

Como podemos notar también en esta cita esta aspiración de “construir un Ecuador desde la interculturalidad” y “sin entrar en el consumismo, facilismo[...]” se define también a partir de una amenaza que se considera externa. Se parte del desconocimiento de que la migración forma parte de lo que ha constituido históricamente este Cañar en el que ahora estos y estas jóvenes habitan. Además se deja por fuera el hecho de que la migración atraviesa las formas de vida de las comunidades con las cuales se encuentran comprometidos. Los “otros jóvenes”, esos que “han salido a otras partes” aparecen como sujetos que activamente pretenden introducir nuevas formas de vida (consumistas, etc.) en las comunidades. En resumen, algunos jóvenes más vinculados al discurso de una “identidad propia” se alejan del reconocimiento de los procesos de transformación que, si bien son acelerados, en la representación de los y las jóvenes más vinculados a las organizaciones comunitarias, son definidos como el resultado de una voluntariosa acción consciente de parte de los y las jóvenes en los que tal “identidad propia” no recibe el mismo valor.

En muchas ocasiones esta operación de cuestionar “la pérdida de identidad en los jóvenes” es realizada por los y las jóvenes precisamente a partir de dejar de lado la propia condición de jóvenes. La inserción en los roles adultos de organización comunitaria les hace mirar a otros jóvenes que no se inscriben dentro de las escalas de relevo generacional en la dirigencia desde las representaciones adultocéntricas que forman parte del sentido común. Es decir, para algunos jóvenes inscritos en las organizaciones de sus comunidades el carácter juvenil de muchos de sus coetáneos es signo de una pérdida o renuncia de la “identidad propia”. En este punto la vergüenza adquiere un doble carácter pues, por un lado es la actitud que, para los y las jóvenes vinculados a las organizaciones, explica por qué otros jóvenes indígenas abandonan la vestimenta y el uso de la lengua; a la vez que es el sentimiento que se espera deberían tener aquellos que abandonan su identidad indígena. El testimonio de *Edil* una vez más trae a colación varios elementos:

¿Tú te diferencias como indígena?

- Sí, donde quiera que yo vaya siempre he demostrado: me visto de lo que es y no tengo ningún problema de identificarme como indígena

¿Y tú crees que hay jóvenes indígenas que no les gusta identificarse como indígenas?

- Sí, muchos jóvenes no quieren. Si es posible quitarse la sangre que ellos llevan. Mucho peor en el ámbito de la lengua: no quieren hablar, pero sus

familias, sus raíces son indígenas. Tienen un problema de no aceptar su identidad.

¿Cómo te das cuenta tú cuando hay un joven indígena que no se identifica?

- Porque ellos directamente han negado: “Yo no, porque no me identifico”. Bueno, yo pasé una experiencia, estábamos sacando la cédula y yo estaba sacando con sombrero y de hecho le dije: soy indígena me tiene que sacar con sombrero. Y había un joven que yo lo conocía y le preguntaron identificación: “mestiza”, contestó.
(Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

En la afirmación de la identidad de *Edil* se encuentra una autovaloración en la decisión de seguir utilizando la vestimenta tradicional y, a su vez, existe una desvaloración de aquellos jóvenes que “reniegan” de “su identidad”. Esta visión parece ser compartida por los y las jóvenes que asumen su vestimenta en un sentido consciente del valor que ésta tiene para expresar su pertenencia a la historia común de sus pueblos y nacionalidades, además como forma de autoafirmación ante el entorno de transformación que afecta profundamente la vida comunitaria.

La experiencia de *Edil* es por demás significativa puesto que recoge varias de las reflexiones que de modo general habían aparecido en las opiniones de varios participantes de los talleres. Para los jóvenes que constituyen “la garantía” de la identidad, el uso de la vestimenta tradicional se asume como un signo “contracultural” en relación a lo que ellos y ellas identifican como factores amenazantes entre los que globalización y migración usualmente aparecen como dos aspectos de un único proceso de transformación cultural. Este hecho contracultural aparece como un rasgo particular en los y las jóvenes:

- [En la universidad] me vestía con las vestimentas típicas y me admiraban por ser así, por sentirme orgullosa de ser indígena [...] Creo que, hablando del pueblo indígena, un motivo por el que se avergüenzan es por la emigración, van a otros países y a la gente aquí le gusta y se visten de otra forma aunque últimamente si he visto que se ha venido generando también la vestimenta nuestra.

E. ¿En los adultos también?

- Todo lo que los adultos se ponen tienen un significado en su forma de vestirse y a veces nosotros nos ponemos porque nos queda bien aunque no conozcamos el significado. Ellos no dicen todo, es como si tuvieran algo escondido. [...] Yo diría que ellos [los adultos] por el azote que antes había tenían miedo de identificarse como indígenas. No eran tomados tan en cuenta, pero ahora los jóvenes hemos venido progresando. Sí existe una gran diferencia. (Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

Aunque lo expresado por *Edil* en relación a la vestimenta coincide con lo expresado por Kayo, éste último también pretende ubicar en “otro lugar” la “esencia” cañari

E. ¿Tú cómo crees que deberían ser los y las jóvenes Cañaris?

- Realmente que muestren, con la esencia, de dónde vienen. Para ser runa o ser cañari, no necesitamos estar vestidos de tales, aunque es un elemento fundamental, y también es un elemento tener trenza y demás cosas. Pero lo más importante es proponer que se desarrolle el estilo de vida, la forma organizativa.

Considero que las apelaciones a la “verdadera identidad” o a la “esencia”, ese “ser lo que somos” no representa un suerte de esencialismo o “fundamentalismo ante los embates de la globalización”. Más bien parecer ser una apuesta en sentido contracultural, al igual que otras reacciones que se pueden rastrear en algunos grupos políticos por la vigencia de la memoria histórica. Si bien existe un llamado recurrente a la “esencia” en los testimonios introducidos es claro que los y las jóvenes consideran que no son representantes de la manutención pasiva de una discurso identitario sino de la garantía de una identidad que se conforma por el sentido de pertenencia histórico (“que muestren de dónde vienen”) y que se haya como punto de la diferencia generacional en relación a los adultos: considerarse “garantía” no significa “ser esencialista”.

Sin embargo, el conflicto en torno a este tema identitario no es fácil desprenderlo de la desigualdad que se puede producir en base a la diferencia; es decir, en ocasiones tal garantía de la identidad produce una representación que recae sobre otros sectores de la juventud con toda la fuerza de una descalificación adultocéntrica. Tal descalificación que recae sobre aquellos que “se avergüenzan” de lo que son, refuerza el discurso adultocéntrico estigmatizador que opera desde las instituciones sociales que regentan el poder político como lo señalamos en el capítulo III. Tal es la relación entre la descalificación y la estigmatización que ambas encuentran en la migración una explicación para tal “vergüenza” en torno a la identidad, reproduciendo así un discurso reduccionista (criminalizador y unívoco) en torno a la migración, incluso cuando muchos jóvenes que “son orgullosos” de su identidad (como *Kayo*, *Edil* y *Duni*) también comparten con los otros jóvenes la experiencia de tener familiares migrantes.

Para entrar en otro orden de cosas podemos referirnos a la experiencia de *Zharu*, joven originario de la nacionalidad shuar, quien tiene un recorrido de 15 años de militancia en los movimientos de juventud. Ahora *Zharu* se encuentra en el consejo de

Gobierno de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) como dirigente en la Dirección de Juventud, Cultura y Deporte. Su experiencia integra su vinculación en las asambleas nacionales por ser hijo de un dirigente indígena. Su testimonio evidencia algunos conflictos generacionales en la relación entre estos jóvenes que son representados como “garantía” y los adultos que han transferido generacionalmente los elementos considerados como “identidad propia”:

Lo deportivo y lo cultural era complementario al apoyo que dábamos a lo que hacía la organización. Los jóvenes necesitábamos un espacio dentro de la organización. Ahorita el principal problema es que los jóvenes no son un actor político dentro de la sociedad, sólo cumplen roles designados. Esto tiene una similitud en todos los países donde en las nacionalidades ha entrado ya fuertemente toda una atracción por el pensamiento capitalista [...] Los jóvenes en la sociedad se les ha designado para que hagan deporte y en el plano cultural lo que folclóricamente es visible (música y danza). No es que esto sea una condición natural sino que este rol fue dado a los jóvenes. El otro rol que se ha dado a los jóvenes es el rol de estudiar. Y el último es ser “mano de obra”, ser fuerza bruta de trabajo [...] En la historia de nuestras nacionalidades el joven era parte de todo el proceso social, no había esa separación de los jóvenes. Aquí en el Ecuador se puede ver como varios jóvenes como Mama Dolores [*Cacuango*] y Mama Tránsito [*Amaguaña*] se metieron a la actividad política [...] Hay un problema estructural y de fondo de la sociedad donde que los jóvenes no son actores políticos, entonces somos objetos, al ser de esa manera vamos a ser fácilmente manipulados y utilizados porque no decidimos el futuro. Los otros problemas tienen que ver con la migración por el tema de la educación y del trabajo. La migración hacia las ciudades se da porque no hay condiciones para el estudio en el campo. Al ser el joven como alguien no-político y no-creativo sólo buscan donde trabajar. (Entrevista concedida a FLACSO en el marco del proyecto “La migración en los proyectos plurinacionales de Ecuador y Etiopía” el 22 de febrero de 2013).

El testimonio de *Zharu* tiene varios elementos que son importantes para señalar el conflicto a nivel generacional con la juventud a nivel de la sociedad toda, pero es válido también considerar que su enunciación tiene *un lugar*. El lugar desde el cual *Zharu* se manifiesta es desde el interior de una organización que supera la experiencia de *Kayo* y de *Edil*. La experiencia que se condensa en el párrafo introducido es el de los jóvenes indígenas que participan a distintos niveles en las formas organizativas por experiencia propia y por su conocimiento de la participación de jóvenes en la CONAIE. En primer lugar *Zharu* no excluye a los y las jóvenes indígenas de un estado de marginalidad en lo político en el que se encuentran los y las jóvenes en términos generales. Se podría decir que los y las jóvenes indígenas son tan excluidos de las esferas de decisión política al igual que él lo reconoce en la sociedad toda. Si bien existen espacios que son “otorgados” a los y las jóvenes éstos significan espacios específicos que de forma “naturalizada” (*Zharu* insiste en que no se trata de una “condición natural”, por lo que creo que lo denunciado por él podría calificarse como una naturalización) sino que son

espacios funcionales al orden social en el que los jóvenes son “no-políticos” y “no-creativos”. No es difícil constatar que tales negaciones a las personas jóvenes (remontar al o a la joven a la zona del no-ser) y partir de la naturalización de su condición calzan con la descripción del adultocentrismo cuyas estrategias de afirmación pasan, precisamente, por tales vías.

Lo expresado por *Zharu* en relación a los y las jóvenes en general es del todo válido para los y las jóvenes indígenas. Así se puede apreciar en el testimonio recogido en un conversatorio con jóvenes indígenas y mestizos que semanalmente se reúnen para plantearse su participación en la comunidad de Zhud:

- Para mi eso de que los jóvenes no podemos hacer muchas cosas porque somos jóvenes es una estrategia dominante y hay que hacer una estrategia para que los jóvenes que somos estrategia del futuro podamos hacer algo por el pueblo, en otras palabras cuando muchos jóvenes quieren participar en la comunidad no se les deja, porque son jóvenes porque no pueden participar.

- Para nosotros, antes no teníamos ni pelota ni cancha y con una naranja o cualquier cosa jugábamos y éramos más felices. Ahora nos ponen hasta el estadio y con eso nos compran, nos utilizan solo para lo que nos necesitan.

- Cuando los jóvenes queremos hacer un proyecto de música, de cultura sé que no nos van a dejar, sólo van a dejar a los jóvenes que están en ciudades grandes y tienen más posibilidades.

- Yo no creo que los jóvenes somos el futuro de la patria, somos el presente porque puede ser que no lleguemos al futuro.

(Conversatorio realizado en Zhud el 13 de marzo de 2013).

Volviendo a lo expuesto por *Zharu*, un elemento parece asemejar a los y las jóvenes en sentido general con los y las jóvenes indígenas es lo que califica como “atracción por el pensamiento capitalista”. En este sentido, no nos parece arbitrario el sustantivo de “pensamiento capitalista” (no se dice actitud, valores, modas, etc.) pues se parte del supuesto que la forma de pensar de los y las jóvenes que se asocian con una identidad indígena (con fuerte anclaje étnico) pasa por una cosmovisión como la descrita por *Kayo* anteriormente. Para *Kayo* la “verdad identidad” estaba en un “forma de pensar” que se asociaba con la relación con la Pachamama y con la forma organizativa en las comunidades. Sin embargo, se podría afirmar que en lo dicho tanto por *Zharu* como por *Kayo* existe la fuerte idea de que este “pensamiento capitalista” es algo que no es propio de las comunidades sino que “ha entrado” en la vida de las nacionalidades indígenas. La mirada de *Zharu* refuerza una concepción que considera las transformaciones de las comunidades indígenas como el resultado de una serie de fenómenos que amenazan la

vida de las comunidades desde “un afuera”. A esto, como veremos en el siguiente fragmento, se añade la idea de que es en los y las jóvenes donde se visibiliza más enfáticamente los efectos de la migración:

Casi mayormente los que han migrado en el Ecuador son indígenas, son nacionalidades y pueblos. Nosotros tenemos un grave problema. En Cañar tenemos el problema de que las estructuras familiares se desintegran, tenemos familias que quedan sólo con las mamitas con los nietos y los jóvenes son pandilleros, son alcohólicos, no les interesa la comunidad. Llega dinero desde allá para ellos y hacen lo que quieran con el dinero. A nosotros nos ha afectado bastantísimo. [...] Es un proceso que se nos vino así de pronto porque la migración es una consecuencia.

E. ¿Te imaginas tú como migrante? ¿Migrarías tú?

No. Yo en algún momento pensé en migrar. Como hace ocho años tenía el sueño de ir a otro país y soñaba con trabajar. En ese momento no hubo condiciones, no había dinero. Si hubiese habido condiciones me hubiera ido. Claro que habría sido un gran error.

(Entrevista concedida a FLACSO en el marco del proyecto “La migración en los proyectos plurinacionales de Ecuador y Etiopía” el 22 de febrero de 2013).

El último fragmento de la entrevista con *Zharu* nos sirve para hacer evidente que la migración no es, pues, un fenómeno que proviene de fuera por la introducción del “pensamiento capitalista” a partir de la experiencia transnacional de los y las jóvenes. Tal afirmación supone abstraerse la historia personal de los entrevistados pues, al igual que en la vida de *Zharu*, la migración (aún desde el trabajo de la imaginación) se encuentra en la historia personal de muchos jóvenes indígenas. Si bien la migración en Cañar está ligada a varias dinámicas del capitalismo (y la producción local de un mercado inserto globalmente) tal proceso no data apenas de hace unos cuantos años. Así, el propio testimonio de los y las “jóvenes garantía” integra elementos que, como hemos demostrado, aparecen constantemente cuando se trata de hablar sobre los efectos de la migración. Tal experiencia vivida es innegable pero, como demostramos en el Capítulo III, es importante analizar que es heterogénea y que pasa también por diversos modos de producción de las subjetividades en las personas jóvenes que hacen entrar en cuestión hasta qué punto el discurso de “una identidad propia” es el único que realmente enriquece el carácter proactivo de los y las jóvenes indígenas.

La juventud como reinvención

La juventud como reinvención es aquella que encuentra en el arte y otras expresiones estéticas la vía para –en palabras de los propios sujetos- “recuperar” la cultura. En este grupo se encuentran jóvenes que logran hacer música, dibujos, fiestas con un propósito: “queremos rescatar la música cañari pero haciéndola comprensible para los jóvenes de hoy desde lo que nos gusta”. Esto incluye fusiones musicales (e.i. música celta-cañari o la mezcla de quichua con inglés en una canción de rock). En esta segunda forma de representación se da cuenta de una experiencia transnacional vivida como conexión con bienes simbólicos.

Estos jóvenes consideran que es importante valorar “lo propio” pero precisamente como una forma de “volcarse” hacia “un afuera”. En realidad no hay tal condición interior/exterior en la experiencia transnacional pues éstos jóvenes se asumen como protagonistas de la globalización de la cultura cañari. Entre los entrevistados se puede identificar a jóvenes músicos que tienen planes de migrar a los lugares en los que están sus padres, así como aquellos jóvenes retornados que han participado de “eventos culturales” en los lugares de destino en los que estuvieron.

Entre las personas entrevistadas sobresale *Nilo*, natural de la comunidad de Quilloa y músico de 26 años quien, al momento de concederme la entrevista se encontraba al inicio de un proyecto migratorio que tenía por destino Corea del Sur. Cuando describe la manera en que está conformado su grupo lo hace de la siguiente manera:

Somos jóvenes. Todos hijos de migrantes, justamente ayer mi papa estaba yéndose a España y de ahí pasa a Francia para trabajar en una empresa que le fue llevando hace dos años. Pero bueno, yo siempre he tenido la visión de salir pero para ejercer como músico.

E. ¿Y qué tipo de música realizan?

Música andina, cañari, autóctona, y un poco de fusión ahorita porque ya tenemos un poco de conocimiento con música contemporánea: un poco de rock, ritmos contemporáneos, jazz, cumbia. Vamos fusionando también instrumentos nuevos.

[...]

E. ¿Cómo ha recibido la gente esto de que ustedes mezclen la música cañari con otros ritmos?

- Yo, hace 5 años también tuve otro grupo de la comunidad mismo y grabé un

disco con el que también experimentamos con un poco de rock. Gente joven desde el 2001 empezaron a cambiar y la gente en la actualidad escucha más música contemporánea. Pero en lugar de difundir nuestra música, la música que escuchaba la gente joven era solo música tecno y rock. Gracias a la migración, los jóvenes se quedaron a estudiar. Muchos se fueron y volvieron, y entonces nosotros nacimos. Así fuimos los primeros pero tenemos que agradecer a unos dos grupos de música Cañari que nos ayudaron en música y con esa visión. Entonces, casi en el 2004, lanzamos nuestro primer disco. Pero hasta ahí la gente recién comenzó a escucharnos, todavía todo era música rock, tecnocumbia, porque esa época era puro baile aquí, no había eventos culturales, no había nada para disfrutar.

Nosotros creamos el primer grupo como jóvenes estudiantes y grabamos el primer disco. Pero la gente no escuchaba y en el 2007 empezaron nuevos grupos de música. Hay otros grupos que ya tienen discos y la gente joven ya se asemejaba a nuestro grupo, y les gustaba nuestra música. [...] Entonces la gente joven estaba ya con la música andina en general no solo música cañari. En vista de eso, formamos el grupo cañari y realizamos eventos culturales; esos eventos ya son fuertes: hemos traído grupos andinos otavaleños y otros que radican en otras partes, en España. Ahora traeremos a Illarina, que radica en Boston. Esa era la visión como músicos y gestores: la unidad, compartir la música entre pueblos y hacer conocer nuestra música, porque antes no se conocía nada de cañar. Ahora es diferente.

E. ¿Han recibido alguna crítica en el sentido de que los grupos musicales de aquí deberían tocar solo música andina y no mezclar con rock con jazz?

- Sí, sobre todo cuando hicimos el primer disco de rock para la gente joven, era rock con música cañari -porque la música cañari es música similar a la música céltica-, y en la fusión la gente nos decía que nos parecemos a “Mago de Oz”.⁴⁰

E. ¿Y de dónde provienen esas críticas?

- La gente joven no se hace problema, ellos no dicen nada. Pero la gente mayor si nos ha dicho por qué lo hemos hecho así, y yo les he dicho que es por los jóvenes. Es para decir que la gente joven escuche nuestra música pero fusionada como una manera de ir avanzando para la gente joven. En los eventos culturales tenemos más gente joven que gente mayor.

(Entrevista realizada el 11, de marzo de 2013).

El recorrido que traza *Nilo* en la descripción de su grupo que va desde su origen 2001 hasta su posicionamiento en 2007 da cuenta también de un proceso de reinención de la propia forma de asumir la música como un recurso de identidad. La identidad cañari se encuentra reinventada a través de la experiencia migratoria, pues no se puede desligar el desarrollo del interés por fusionar la música cañari con otros géneros sin considerar la experiencia transnacional de estos jóvenes a partir de 2001. El mismo hecho de reconocer que los integrantes del grupo sean “hijos de migrantes” es un forma de ubicarse discursivamente como sujeto de una experiencia transnacional que marcará las formas de apropiación de la cultura cañari.

⁴⁰ El grupo español “Mago de Oz” es caracterizado por realizar mezclas de hard rock con géneros musicales como el tango, la ranchera, la música clásica, la música celta y otros.

En este sentido es importante notar que los músicos, a través de la fusión de distintos géneros musicales pretenden acercarse a la generación joven como forma de asumir una experiencia transnacional que es compartida. A la vez, en la experiencia de *Nilo*, como la de otros y otras jóvenes artistas dedicados a la música fusión se verá que no existe un desprecio por los grupos de jóvenes que no se identifican plenamente con la cultura cañari sino que asumen que esa experiencia es una forma de explicar el interés por otros géneros musicales.

Lo anterior no es algo insignificante, pues debemos hacer notar que este tipo de agrupaciones que surgen a inicios del año 2000, justamente en el momento de mayor flujo migratorio hacia los Estados Unidos, no han ido progresivamente abandonando lo que consideran la música autóctona sino por el contrario. Se puede ubicar entonces los inicios del año 2000 como demarcación de un momento en que la música cañari había sido “abandonada” por otros ritmos (como la tecnocumbia y el rock) y que más bien, en el momento en que la experiencia transnacional ha sido asumida como una forma de “dar a conocer nuestra música”, es que hay un retorno a la música cañari. Sin embargo, se trata de un retorno en el que se reinventan ritmos autóctonos lo que permite señalar el paso del tiempo en la propia experiencia de la producción cultural. El alto flujo migratorio de personas de Cañar hacia Estados Unidos generó en la población joven una experiencia transnacional que se hace presente en el retorno a la música cañari para su reinención.

El valor conferido a la música es central pues, como lo dicen los investigadores sobre juventud Raúl Zarzuri y Rodrigo Ganter (2002) al hablar sobre culturas juveniles:

la música se constituye en un dispositivo de producción y reproducción cultural, es decir, se presenta como un vehículo portador de una memoria generacional que influye en la interpretación de la realidad, contribuyendo a tejer y destejer las identidades sociales que participan de dichas ritualizaciones (Zarzuri y Ganter, 2002:71)

De este modo, considero que el testimonio de *Nilo* habla de una memoria generacional que es reiventada en la producción, circulación y consumo de la música cañari fusionada pues, no se trata del rock o el jazz por sí mismos sino de la fusión que éste permite hacer con lo que se considera “propio” incorporando la lengua kiwcha y los

ritmos cañaris. Nótese que en el testimonio de *Nilo* aparece además un diferencia generacional en la forma de asumir la música como expresión identitaria:

E. ¿Y tú porque crees que a los jóvenes les gusta la música fusionada y no solamente lo autóctono?

- Creo que es porque no nos han enseñado desde antes el gusto por la música y sólo tecnocumbia se escuchaba. Incluso yo escuchaba solo eso cuando tenía 11 o 13 años. Mi mamá era cantante de grupo autóctono, mis tíos son los últimos cantores de cañar, mi bisabuela era la que sabía muchos cantos tradicionales. Desde ahí la música estaba en mí, pero no tuve la enseñanza de la música cañari o andina, y creo que esa idea está entre los jóvenes.

La última frase de *Nilo* habla de una generación que no ha recibido, casi en términos de transmisión, un “gusto” por la música cañari. Ante este vacío parece haber un momento en el que las personas jóvenes incorporaron gustos por otros géneros entre los que destaca el rock y la tecnocumbia que fue muy popular a finales de los años noventa en todo el Ecuador y que en sus letras hacía constantes alusiones a la migración ecuatoriana hacia España (Troya, 2008). ¿Qué es lo que provoca entonces un nuevo interés en la música cañari y particularmente en la fusión de ella con otros ritmos? Pues es particularmente la experiencia transnacional de los y las jóvenes durante la primera década del siglo XXI y los años que transcurren de su segunda década. El testimonio de *Nilo* no es el único que va en este sentido pues *Punyo* también lee la experiencia migratoria (la propia y la de otros y otras) como central en la producción cultural que se manifiesta, en concreto, en la música. En la entrevista con *Punyo* encontramos:

E. ¿Que música te gusta?

- La cumbia, folclore y música nacional. Yo soy músico.

E. ¿Y tienes grupo?

- No, ahora no porque estoy dedicado al estudiar. A veces, acompaño algunos grupos que tienen presentaciones en el mes.

E. ¿De que música acompañas?

- Toco el teclado y hacemos folclore y hacen un poco de fusión como reggaeton y ritmos andinos. Sí hay otros grupos que se dedican más a eso.

E. ¿Cuál es el valor de esa música fusión?

- Vemos que es una de las alternativas para difundir nuestra cultura. Yo creo que es la más eficiente. [...] La gente mayor no le ve, ven como que la música está mal o que no tocan bien. Pero la gente joven sí ven que con los gustos que tienen y más con la música folclórica les gusta.

E. ¿Y crees que la migración tiene algo que ver con la música que estos grupos hacen?

- Es que al estar en otro país no estamos solo personas de esta provincia sino estamos con personas de otros países: colombianos, bolivianos, etc. En mi caso, yo tenía muchos amigos bolivianos, me encantaba la música y no sabía nada, me hice amigo de unos bolivianos y me enseñaron música boliviana, y prácticamente, allá, ya no valoraba mi propia música, hasta me había olvidado. Yo tocaba cumbia y mi intención era que aquí toquen cumbia, y ahí me di cuenta que yo era de otro tipo de gustos por la migración y ahora recién estoy acoplándome para rescatar mi propia música y estoy dejando la música que me gustaba antes.

(Entrevista realizada el 5 de junio de 2013).

Como podemos ver en el testimonio de *Punyo* su experiencia transnacional es la que lo impulsa a reinventar la identidad. No se trata de que las letras de las canciones hagan alusión a la música (pues no todas estas canciones necesariamente tienen letra), sino de que el propio proceso de producción de la música está ya marcado en buena parte por la experiencia transnacional. En la experiencia transnacional de *Punyo* su retorno al Cañar lo devuelve a un lugar en el que sus aprendizajes adquiridos fuera de Ecuador entran en conexión con las expresiones culturales a las que pertenece. Vuelve a pertenecer a su lugar pero desde una experiencia que le permite incorporar el carácter global de las producciones culturales musicales. La pretensión de *Nilo* y *Punyo* es superar el folclor, se trata precisamente de compartir con los y las jóvenes que la propia experiencia de la juventud está en la posibilidad de reinventarse.

Quizá la preferencia por ritmos “no fusionados” con la música cañari (i.e. la cumbia y el rock) son considerados todavía como géneros que expresan la “aculturación” tal como lo expresaba *Edil* en el apartado anterior. Sin embargo, la misma *Edil* comparte el hecho de que el objetivo de esta música fusionada es “dar a conocer la cultura cañari”.

E. ¿Cómo organizas tu tiempo?

- Me dedico un poco a la artesanía, a la música y al estudio. Varía según las semanas, sobre todo canto pues soy vocalista de un grupo. también trabajo en artesanía y hago cosas de todo tipo.

E. Y cuéntame del grupo de música, ¿cómo se llama?

- Ashpanan⁴¹. Hacemos música folclórica mezclada, contemporánea, no autóctona solamente, y ahorita mezclamos con piano, violín, guitarra eléctrica. No es un grupo que ha sacado disco todavía recién estamos en proceso. Una vececita hicimos presentación pero sí nos gusta, aunque no han sido temas inéditos de

⁴¹ En español: “Con la tierra”.

nosotros mismos.

E. ¿Qué es lo que más te gusta de tu grupo de música?

- Lo que más me gusta es expresar mis sentimientos a través de la música que yo hago; expresar temas de mi cultura, mis sentimientos de la naturaleza, hacer reflexionar que cuiden la naturaleza, ese es mi objetivo.

E. ¿Tú crees que a las personas adultas les gusta la música que ustedes hacen?

- Sí, a mucha gente adulta le gusta la música que tenga sentido. No es por nada, pero hay mucha gente que tiene grupos que tienen canciones muy bonitas, pero su forma de expresión no les gusta. Como que ya se van saliendo del ambiente hablando de un grupo de música que hay aquí, ellos hacen música pero van saliendo de lo que es nuestro, ellos en medio de la música meten el reggaeton. Eso no les gusta y las letras, que no tienen sentido, porque hay gente que no estructura bien lo que hace, hace por hacer, no por lo que siente si no por gusto.

E. ¿A los jóvenes si les gusta la música que ustedes hacen?

- Sí, más a ellos. Más que todo la música que no se exhibe todavía, pero tengo música que es mía, de mi propia realidad, entonces eso siempre cuando un músico canta de lo que realmente le gusta, llega al corazón, porque es parecido a lo que ellos pasaron.

E. ¿Cuáles son los elementos de tu propia realidad que se expresan?

- Bueno, en mi propia realidad una canción es hecho de cómo se vivía antes, y cómo en el transcurso del tiempo fui avanzando hacia lo que yo quería. Una de mis canciones se llama sueño hecho realidad, cuando uno aspira a hacer algo, sí se consigue, con el tiempo, pero sí se consigue. Migrando, yo ya fui y regrese a México pero yo no estaba yendo por mi decisión [*hace diez años cuando Edil tenía doce años de edad*] sino por obligación, pero cuando regresé vi que no era mi sueño.

E. ¿Cuál es tu sueño ahora?

- No, mi sueño es cantar y ser solista principalmente saliendo de nuestro país para presentarme. Mi objetivo es mostrar la cultura nuestra. Yo hice un video con un grupo de Otavalo, ahí yo me fui con mi ropa típica. Desde ahí mi sueños han sido salir, vivir, compartir, conocer lo que tienen los otros pueblos.

(Entrevista realizada el 6 de junio de 2013).

El testimonio de *Edil* considera que ritmos como el reggaetón no caben dentro de los géneros con los que es válido fusionar la música cañari. Esto, porque particularmente *Edil* tiene un punto de vista que permite afirmar que las fronteras entre los distintos modos de representación a los que aludimos no son claras (la “juventud como garantía” no significa lo opuesto a la juventud como reinvenición) pues lo que hace particular a cada uno es la forma de integrar en un proceso de producción de subjetividad la experiencia transnacional. En el caso de *Edil*, ella inició un proyecto migratorio en el momento de mayor fuerza del flujo migratorio en Cañar (los inicios del año 2000); sin

embargo, lo que aquel proyecto inconcluso significó se encuentra ahora integrado en una expectativa futura que le hace cambiar las motivaciones por las que tal proyecto adquiere validez. Se trata, pues, de la expresión de una individualización (“ahora iría por mis sueños”) que se manifiesta en cómo las producciones culturales (en este caso la música) integran la experiencia transnacional inscrita en la historia particular de muchos y muchas jóvenes.

Esto permite llegar al punto en que es posible considerar que en la reinención de la música los y las jóvenes se reinventan a sí mismos: la fusión en la música es una objetivación de la experiencia transnacional (la propia experiencia transnacional es pues una fusión de muchos elementos). No es la reinención de la música *per se*, sino que tal identidad cañari que para otros está amenazada, para ellos constituye el recurso desde el cual se provee de sentido al propio yo. En este sentido, la música es una expresión de la reinención de la propia subjetividad. Una subjetividad que es transformada por la experiencia transnacional está manifiesta en esta producción cultural de la música fusión.

Este es un espacio que ocupan los y las jóvenes y que tiene su propia politicidad. Es decir, al carácter político de *la juventud garantía* se puede ligar una politicidad que se expresa en estas formas de reinención de la juventud. Se trata de enunciar la identidad desde un lugar en el que la experiencia transnacional es asumida como presupuesto compartido por los y las jóvenes. Hace explícito la condición socio-histórica de los y las jóvenes de esta generación que creció con lazos transnacionales y que han asumido los proyectos migratorios como parte de la formación de su historia. No únicamente como el agravante de la descomposición social o de la vida comunitaria sino como la historia de su devenir sujetos. El día 28 de septiembre *Nilo* me escribe desde Corea del Sur:

Es nuestro primero álbum musical denominado "Sisay Pacha" (Tiempo de Florecimiento), como te contaba nuestra música Cañari es muy parecida a la música de Irlanda, Galicia, Celta, a música asiática, en general por la similitud de pentafonía, forma, ritmo, instrumentos, instrumentación, bueno en fin hay muchas cosas musicales. En este tema Uyay Runa y Nusta Warmi⁴² aquí ya se nota como lo fusionamos el timbre del instrumento a la música Cañari, pero en sí la esencia, el suin [*swim*], el filin [*feeling*], el ritmo, sobre todo *la esencia Cañari esta ahí siempre está presente y eso es importante ya que lo nuestro es lo principal*, lo de más es solo para darle el sabor, dar diferencia al estilo que queremos lograr con KANA'RI

⁴² La música de *Nilo* y su grupo se puede escuchar en <http://m.soundcloud.com/rusbel-falcon/sets/kanari-ethnic-music> . El resaltado en el párrafo es mío.

Las palabras que el propio *Nilo* me hizo llegar desde el país en el que ahora intenta abrirse un camino con la música cañari, me parece que son importantes para hablar de una reinvención que parte de una identidad que se concibe como valiosa y que sirve de soporte para una serie de innovaciones que se construyen a partir de ella, no como base, sino como referente de un lugar en el que la experiencia transnacional adquiere un sentido histórico. En este lugar el término “esencia” (utilizado por *Nilo*) no tiene un carácter metafísico sino histórico. Es la historicidad de la identidad lo que permite dar cuenta de su actual y particular forma de reinvención.

En el mismo sentido se podría hablar de lo que se denomina las estrategias vestimentarias. Las palabras que *Duva* y *Moni*, estudiantes mestizas, señalan al referirse a sus compañeras indígenas nos permite entrar en esta problemática:

E. ¿Y tú crees que los indígenas deberían vestirse con su vestimenta tradicional?

- Bueno yo creo que sí deberían usar, deben demostrar de que cultura son, no dejar atrás su cultura, en este tiempo las mujeres no usan ni pollera, usan otra ropa de acuerdo a la moda.

- O sea, de la comunidad que son deberían utilizar la ropa, porque por ejemplo yo tengo unas compañeras que son indígenas y vienen con otra ropa y cómo saber si son indígenas o son mestizas

E. ¿Por qué deberían mantener la vestimenta?

- Para que no se pierda la cultura de ellos mismo, para poder identificarles. (Entrevista realizada el 7 de junio de 2013).

De lo expuesto por las dos jóvenes mestizas entrevistadas me parece interesante pensar en cuáles podrían ser los anclajes subjetivos de tal opción por reemplazar la vestimenta tradicional por “ropa a la moda”. Sabemos que el discurso adultocéntrico ve en esta operación una consecuencia de la migración (que aparece casi sinonímicamente como ‘globalización’ o ‘consumismo’); sin embargo, es dable pensar que se trata de algo más allá ¿Por qué no pensar que los y las jóvenes indígenas quieren ser identificados como jóvenes? El hecho de que *Duva* y *Moni* afirmen que, en el caso de que sus compañeras no utilicen la vestimenta tradicional les llevaría a plantearse “cómo saber si son indígenas o son mestizas” o que necesitan de la vestimenta tradicional de los otros y las otras “para poder identificarles” habla del peso que entre los y las jóvenes se confiere a la vestimenta. Más allá del legado patrimonial que ha significado la vestimenta tradicional (o autóctona) para los y las indígenas, los y las jóvenes (sean éstos indígenas

o no) son conscientes de que la vestimenta ('la ropa') es un recurso a través del cual se describen a sí mismos y se adscriben a ciertas formas de identidad.

De este modo considero que la relación principalmente se ubica a nivel del espacio corporal. En este sentido, comprender *la juventud como reinención* implica comprender el cuerpo como un espacio en el que se objetiva la experiencia transnacional. Así, el cuerpo se convierte y se reivindica como una producción cultural en base a la reinención del vestido. No existe "un abandono" de la vestimenta tradicional (al estilo de un reemplazo de ésta por una vestimenta "mestiza") sino una fusión que dice de las formas creativas en las que la experiencia transnacional se inscribe en la sintaxis corporal de las personas jóvenes. Los vínculos transnacionales se integran en la propia constitución de la subjetividad al poder fusionar, por ejemplo, elementos como la falda tradicional o autóctona (pollera) con chaquetas de marcas comerciales utilizadas, generalmente, como formas de identificar a los jóvenes *skaters*⁴³ en los principales países de destino.

Así las cosas, cuando hablamos de las adscripciones juveniles reconocemos que la experiencia transnacional, en muchos casos, no implica el desconocimiento de elementos aún presentes en las comunidades sino el reconocimiento de su presencia precisamente en el momento que los reinventa. No los "potencia" sin más, sino que es el mismo proceso de hibridación el que llena de nuevas características un presente que no está desconectado de la memoria social de los pueblos. La memoria se reinserta en un nuevo escenario que no supone un cuerpo colectivo sino un cuerpo individualizado sin el cual no hay un cuerpo adscrito.

Continuando en esta misma línea de análisis, es claro que se han ido perdiendo elementos de "lo comunal" (lo cual, como hemos señalado antes, no significa que 'no haya comunidad' –descomunización no significa 'fin de la comunidad') por una individualización expresada de muchas maneras. No obstante, en el caso de los y las jóvenes de Cañar tal individualización no significa *un individualismo sin más* sino el punto de partida para reinventar la comunidad pues, esta *juventud como reinención* permite comprender cómo en las expresiones de los y las jóvenes tal individualización no implica una postura renegada ante elementos tradicionales de las formas de vida

⁴³ Cultura juvenil que se articula en torno a la práctica del *skateboard* (patineta).

comunitaria, sino precisamente el punto desde el cual comprender que la migración ha sido plenamente *incorporada* en las identidades juveniles.

La juventud como pérdida

Esta forma de representación recae sobre los y las jóvenes mestizos e indígenas en cuya corporalidad y vestimenta no hay una reinención sino una desvinculación consciente de los elementos identitarios de la cultura cañari. Son jóvenes que escuchan quichua en sus hogares pero que lo asumen como “un lenguaje de adultos” y su aproximación a esa “identidad” que aparece como algo fuerte en los otros dos grupos esta vez es ajena. Esta juventud concebida como “pérdida” desde el discurso adultocéntrico es también reificada cuando se le confiere unas determinadas características que serían propias de su condición etaria.

En su propio relato, estos y estas jóvenes parecen constituirse como observadores externos de esa serie de símbolos con las que conviven en sus comunidades rurales; por lo que, si bien no se podría hablar de un desconocimiento, al menos es claro un distanciamiento de la cultura kañari como referente identitario asumido activamente. En ocasiones se suele atribuir un carácter “de pérdida” a estos jóvenes precisamente al anclar su condición en la ausencia de sus padres. Otra forma de nombrar esta forma de representación de los y las jóvenes sería como una juventud desvinculada de sus comunidades. La experiencia transnacional, en este caso, se asume como el referente de un distanciamiento temporal con “lo que era antes”, “lo de los mayores”. Estos mismos enunciados resultan ser la base desde la cual la operación adultocéntrica de la negación de la coetaneidad se traduce en formas de violencia simbólica que se encuentran en el centro de la lucha por las representaciones.

Si iniciamos por este último punto, podemos señalar como ejemplo recurrente en el testimonio de los y las jóvenes el hecho de reunirse sin ningún fin específico (i.e. por el deseo de reunirse) genera desconfianza en las comunidades y está asociado directamente con el pandillerismo:

- Yo creo que a veces la gente piensa mal de los jóvenes cuando nos reunimos porque la gente piensa que somos pandilleros. Nosotros nos reunimos bastante, hacemos deporte y luego salimos en la noche a caminar y la gente piensa que somos pandilleros pero no somos.

E. ¿Qué es lo que la gente siente?

- Yo creo que por la droga o esas cosas que escuchan tienen miedo y piensan que nosotros vamos a hacer esas cosas. Pero aquí en Zhud los jóvenes nos reunimos en el coliseo y después venimos acá como hasta las once. Hasta han llamado a la policía sin saber qué estamos haciendo nosotros.

- Cuando llegamos a casa nuestros padres nos dicen que en qué andamos metidos. Les meten miedo a nuestros papás.

E. ¿Quién les mete miedo?

- Los propios vecinos.

- Yo creo que eso también hace que los jóvenes migren verás, el miedo de que se está escuchando que hay pandilla, entonces dicen ¡No! ¡Mi hijo que se vaya mejor!

E. ¿Y ustedes [*las mujeres*] también se reúnen en el coliseo?

- No, solo hombres.

E. ¿Y los adultos se reúnen?

- No

- Si se reúnen es sólo para tomar.

(Conversatorio realizado en Zhud el 13 de marzo de 2013).

El fenómeno del pandillerismo es algo que afecta realmente a las comunidades de la provincia de Cañar. Por la propia información dada por los y las jóvenes conocemos que en el cantón Biblián es donde más se ha dado la presencia de estas pandillas. La llamada “Sombra Negra”⁴⁴ es una agrupación transnacional cuyos integrantes militan en varios lugares del estado de New York (Estados Unidos) como en espacios locales que se encuentran ligados a esos escenarios de destino migratorio a través de los vínculos que estos miembros mantienen entre sí. Sin embargo, su paso por la historia de la provincia de Cañar no ha ido creciendo al punto de constituirse en una organización que logre generar una paralegalidad en las comunidades⁴⁵. Así, las apelaciones a la Sombra Negra que vimos al inicio de este capítulo constituye más bien un lugar en la memoria de la población de aquello que, dentro de este sentido común criminalizante, los y las jóvenes

⁴⁴ Un video acerca de la Sombra Negra (Biblián) se pueden ver en el siguiente link:

http://www.youtube.com/watch?v=22Gtb_PWLAG

En el video aparece manifiesta la mezcla del *look hip-hopero* con elementos que representan la cultura nacional ecuatoriana (las iniciales SN hecha con los colores de la bandera nacional, la imagen del escudo de armas), imágenes religiosas, imágenes de armas de fuego, los cuerpos tatuados, fotos del grupo en diferentes locaciones. En este sentido se asemejan, aunque no con el mismo alcance en términos de integrantes, a la Nación Latin King.

⁴⁵ En el mes de noviembre de 2011 se llegó a un acuerdo entre la Municipalidad de Cañar, la Policía y los integrantes de la Sombra Negra por medio del cual sus principales líderes accedieron a participar de programas de “reinserción” social. Ver <http://www.elmercurio.com.ec/304518-miembros-de-E2%80%9C-sombra-negra-E2%80%9D-dejan-la-violencia.html>

son capaces de llegar a hacer. Lo que sí resulta evidente en las comunidades de Cañar es la presencia del pandillerismo como un problema que emerge y que en el discurso tanto de jóvenes como de adultos está asociado directamente con la migración de muchos padres de familia jóvenes que se fueron a Estados Unidos y España en los últimos años del siglo pasado.

Para el caso de las comunidades rurales de Cañar, el “pandillerismo” es un término que agrupa una serie de factores que describirían a esta *juventud como pérdida*. *Dui*, de la comunidad de Corruco y a quien hicimos referencia en el capítulo pasado expresa:

E. ¿Qué hacen los jóvenes en tu comunidad?

- La mayoría estudian y algunos son pandilleros, los que no estudian.

E. ¿Tú conoces a los que son pandilleros?

- Sí, son vecinos. Lo de la pandilla ya es parte de la comunidad, ahora tenemos *emos, regattoneros, raperos, roqueros*.

E. ¿Y ellos pertenecen a la pandilla?

- No en la comunidad, pero sí afuera.

E. ¿Por qué crees que se meten a la pandilla?

- Por falta de apoyo de los padres, los problemas de la familia que no está creo que los llevan a eso. Pero cada persona escoge su forma de ser y hay que respetar.

(Entrevista realizada el 7 de junio de 2013).

Del testimonio de *Dui*, el cual no se diferencia mucho de otros expuestos en las entrevistas y en los talleres, y del conversatorio en Zhud, se puede observar que el fenómeno del pandillerismo aparece ligado a varios factores: no estar estudiando, tener padres migrantes, adscribirse a ciertas identidades juveniles, reunirse con otros jóvenes en lugares públicos, recorrer la comunidad por la noche y, llama la atención, haber escogido hacer eso. De esta manera, existe una diferencia entre el discurso adultocéntrico reduccionista que ve en la migración la explicación para “la pérdida de la juventud” y el discurso de los propios jóvenes. En estos últimos, incluso en el pandillerismo, y aún sin negar la importancia que conlleva la ausencia de los padres migrantes, se reconoce un cierto nivel de individualización (“cada persona escoge su forma de ser”) y una experiencia transnacional de los y las jóvenes que, como vimos en

el análisis de los talleres realizados en 2012, es un anclaje para comprender el por qué de la emergencia de distintas formas de adscripción juvenil en Cañar.

Cuando hemos pedido en las entrevistas y talleres que describan las actividades que realizan las pandillas la violencia física no aparece como el principal elemento característico. Más bien sucede que existe un doble juego de violencia simbólica: las “pandillas” traen a primer plano la visibilización de ciertos jóvenes que se afirman a sí mismos negando a “otro” que suele ser, en la gran mayoría de los casos, un joven integrante de otra pandilla. La vía en que se manifiesta esta negación es el robar al otro aquello que “lo hace visible”: la serie de accesorios que ha incorporado en su forma de vestir y que, en el caso particular de Cañar, tienen que ver con los vínculos transnacionales propios o los de quienes comparten con ellos la vida en la pandilla. Sin embargo, podemos insistir en que no es posible afirmar que en el Cañar urbano y el Cañar rural “el pandillerismo” haya trascendido al punto de instaurar regímenes de terror y poder como ha sido el caso de otros lugares de América Latina (Savenije, 2009) o de otras zonas del Ecuador en la década de los años noventa (Argudo Chejín, 1991).

Otro aspecto sobresaliente en la serie de representaciones asociadas a *la juventud como pérdida* es la que introduce la diferencia de género; es decir, a la hora de hablar de una generación perdida parece ser que de las jóvenes hay menos que esperar que de los jóvenes. De estos últimos cabe esperar el trabajo, la mano de obra que, como dijimos en el capítulo III se radicaliza en el momento de asumir un proyecto migratorio por iniciativa propia; mientras que, en el caso de las mujeres, sobre quienes en las sociedades comunales ha recaído tradicionalmente el rol de ser salvaguardas de “la cultura” (i.e. identidad étnica), la evidencia del discurso adultocéntrico se encuentra fuertemente ligada al discurso patriarcal. En el fragmento del conversatorio en Zhud que introdujimos anteriormente los y las jóvenes participantes afirmaban que “las jóvenes no se reunían”, seguimos indagando en esta respuesta:

E. ¿Cómo así no se reúnen las mujeres?

Hombre 1: Bueno, a veces sí se reúnen las señoritas.

Mujer 1: Aunque más permiso le dan a los varones porque a las mujeres se les juzga por el mismo hecho de que sean mujeres.

Hombre 2: Pero en otras partes las mujeres salen, toman.

Mujer 2: Lo que pasa es que las mujeres son más proclives a salir embarazadas, las menores de edad están más en peligro, las mujeres corren el riesgo de la barriga y los hombres de nada.

Mujer 3: Tú sientes que los hombres tienen poder sobre las mujeres.

Hombre 1: Siempre ha sido el poder en la casa el papá y sino está el papá, el hermano mayor.

Hombre 2: Lo que sí es una diferencia es por ejemplo en los hombres el [consumir] alcohol porque no hay muchas mujeres por lo menos en Zhud que le hagan al alcohol.

Mujer 1: Las mujeres tenemos muchos problemas.

E. ¿Por qué?

Hombre 1: Porque ellas no se dejan respetar, porque si se hacen respetar no pasa nada. Mujeres que quedaron solitas y no aprendieron a hacerse respetar.

Hombre 2: Hay muchas madres solteras.

Mujer 3: Hay muchas madres solteras creo que por falta de conocimiento. Los padres no hablan de eso. Lo que pasa en mi casa, nunca han hablado de la importancia de papá y mamá o de cosas privadas. No hay mucha confianza entre padres e hijos.

Hombre 3: En nuestra cultura aquí el matrimonio era algo sagrado, el sexo era sagrado, por eso la danza en la que se simbolizaba lo importante que era, el padrino llevaba al novio y la madrina a la novia, esos eran los conocimientos de nuestros abuelos, ahora lo que pasa es que el hombre se lleva a la mujer y después avisan a los padres que se casaron o que estaba embarazada. Por eso hay mujeres que mejor quieren irse a Estados Unidos.

(Conversatorio realizado en Zhud el 13 de marzo de 2013).

Es claro que en la discusión aparecen signos del discurso patriarcal que estigmatiza a las mujeres como carentes de voluntad sobre sí mismas (“las mujeres no se hacen respetar”), como sujetos vulnerables (“las mujeres corren el riesgo de la barriga”), con menor información que los hombres (“las mujeres tienen falta de conocimiento en materia sexual”) ubicadas del otro lado de lo que se considera masculino-viril (“no hay mujeres que le hagan al alcohol”). Lo que afirma el último hombre que interviene cierra con fuerza el fragmento que hemos introducido, él afirma: “Por eso hay mujeres que mejor quieren irse a Estados Unidos”, lo que dice de la condición de desigualdad en la que se encuentran las jóvenes mujeres con relación a los jóvenes varones y que, yendo a Estados Unidos habría no sólo una posibilidad de individualización (frente al peso de las formas de la vida comunal) sino frente a las representaciones dominantes de las mujeres jóvenes. Es en la juventud como pérdida en el que se expresa con mayor fuerza la desigualdad que el discurso adultocéntrico en términos de género:

El imperio patriarcal-masculino es protagonizado por varones que ejercen, como tendencia, el monopolio de la autoridad en todos los ámbitos. La mayor parte de las mujeres reproduce este imperio mediante la asunción de identificaciones de sujeción. En términos estrictos, el monopolio patriarcal es ejercido por varones designados socialmente como adultos. En términos amplios, por tanto, el masculinismo se extiende a los niños y jóvenes varones y sobre y contra las niñas y mujeres jóvenes. Por tener un carácter adulto, el imperio patriarcal-masculino se ejerce también contemporáneamente contra los viejos o ancianos de ambos sexos [...]. El imperio patriarcal-masculino discrimina de esta manera a las mujeres, a los ancianos, y a los niños y jóvenes. Contiene la práctica de un adultocentrismo, por el cual la autoridad legítima y unilateral reposa “naturalmente” en los adultos y también en las prácticas de discriminación de género con dominio patriarcal. (Gallardo, 2006: 230)⁴⁶

De lo dicho por Gallardo es necesario hacer la precisión de que los jóvenes pueden ser adultocéntricos y que son precisamente los varones quienes encarnan mayormente esta condición en el momento en que terminan reproduciendo los discursos estigmatizadores que ubican a las jóvenes mujeres en un posición de doble negación: son la juventud como pérdida por expresar una desvinculación con la comunidad y a la vez por hacer recaer en ellas lo que adultocéntricamente se consideran los “peores efectos” de la migración.

Es importante mencionar que *la juventud como pérdida* aparece cuando hacemos una comparación con los y las jóvenes de las dos primeras formas de representaciones pues, como vimos en el capítulo II, el estado “perdido” de lo que generalmente se denomina con poca precisión “la juventud actual” se hace extensivo a todos los jóvenes cuando no nos adentramos en las heterogéneas formas de producir subjetividades juveniles que existen.

La juventud como pérdida es entonces una forma de nombrar los procesos a través de los cuales los estereotipos que justifican distintos órdenes de dominación se perpetúan en tanto se aplican sobre los y las jóvenes con familiares migrantes criminalizándolos o justificando posiciones patriarcales desde el supuesto de la vulnerabilidad de las jóvenes mujeres. El carácter adultocéntrico de esta forma de representación se ve en que la acusación que se hace a los y las jóvenes de “perder” la identidad se plantea como un fenómeno interno a los grupos de jóvenes y no en perspectiva de las transformaciones que las comunidades de Cañar atraviesan.

⁴⁶ Es importante precisar que para Gallardo “lo adulto” es una función (no una naturaleza) dentro de la sociedad caracterizada por ofrecer un servicio empoderador e integrador a niños, jóvenes y ancianos. (Gallardo, 2006: 109-110)

E. ¿Los padres son modelos a seguir?

- No, ya casi nadie se parece a los padres
- Hay algunos que sí se parecen, otros que ya nada

E. ¿En qué cosas se diferencian adultos y jóvenes?

- En la vestimenta
- Los adultos tienen criterio bien formado y nosotros los jóvenes estamos recién formando nuestro criterio, porque no tenemos la experiencia, estamos empezando a vivir.
- Aquí más hay debilidad de nuestros mayores frente a los jóvenes, ellos tienen su sabiduría y no la comparten con los jóvenes, esa esencia de vida y están con la idea de satisfacernos a nosotros con nuestras cosas, zapatos nuevos, de marca.
- Por ejemplo, hay padres que creen que porque el hijo ya está estudiando es más, y solo le hacen caso a los hijos y yo creo que ahí no tienen razón porque todos somos iguales.

(Conversatorio realizado en Zhud el 13 de marzo de 2013).

Develar el funcionamiento del adultocentrismo implica también reconocer que cada joven es la expresión de un particular modo en el que se conciben las relaciones intergeneracionales. Así, las dos últimas intervenciones del fragmento más arriba reclaman de parte de las personas adultas un acercamiento en términos de igualdad. No existe una desvinculación con las personas adultas *per se*, sino una reacción de esquivo generada precisamente por el adultocentrismo que califica a priori a los y las jóvenes como sujetos determinados negativamente por su condición de jóvenes. ¿Qué significa para este grupo de jóvenes afirmar que “todos somos iguales”? Significa revelarse ante el carácter de “pérdida” con el que se reúne la serie de calificativos adultocéntricos y esperar que en la lectura que ellos hacen de la realidad se reconozca esta postura que, por una parte concede a los adultos la posesión de una experiencia que compartir, y que por otra lado transgrede las formas de autoridad adultocéntricas.

En las tres acepciones que hemos distinguido es posible identificar un discurso en torno a la propia juventud. Así, los primeros, aquellos representados como *garantía*, mantienen un discurso de “rescate” sobre los jóvenes que se entienden han sido “secuestrados” por la globalización. Dentro de la segunda acepción, la *reinención*, los y las jóvenes mantienen un discurso de identificación fuerte con la cultura kiwcha kañari y una valoración de “esa novedad” que los jóvenes son capaces de producir precisamente por la intensidad de su experiencia transnacional. En la tercera acepción,

la *pérdida*, el discurso sobre la juventud está conectado a lugares comunes propios del adultocentrismo: “en la juventud se han perdido los valores”.

En los tres casos consideramos que se trata de una experiencia transnacional que conlleva preguntas sobre la formas de dar cuenta de una diferencia generacional, y que para nuestro caso, cobra sentido cuando se piensa en los y las jóvenes que residen en su lugar de origen y cuya experiencia con el transnacionalismo no implica necesariamente movilizarse hacia los países de destino más frecuente sino precisamente hacer de Cañar un lugar global en el que múltiples formas identitarias tengan cabida.

CONCLUSIONES

A modo de conclusión señalaremos varios elementos que resultan del análisis de la situación de los y las jóvenes del cantón Cañar y que consideramos son valiosos para la comprensión de las transformaciones culturales que se ubican en la intersección de la globalización con las reconfiguraciones de lo local. Además, consideraremos que al tratarse de una investigación “con” y “acerca de” jóvenes es preciso visibilizar el adultocentrismo como forma de dominación que adquiere configuraciones particulares cuando se entrecruza con problemas relacionados a la etnicidad.

Lo último tiene que ver con que esta investigación se ha encaminado a analizar las formas en que la migración y la experiencia transnacional de los y las jóvenes indígenas de Cañar ha modificado el carácter invariable de la identidad étnica. El caso de los y las jóvenes de las comunidades rurales de Cañar y especialmente de las ubicadas en la parroquia Zhud demuestra que las diferencias generacionales en las comunidades indígenas se encuentran en el centro de la transformación acelerada que el Cañar experimenta. Tal centralidad se ubica precisamente en el importante hecho de que, a través del recorrido por el carácter histórico (y por lo tanto constitutivo) de la migración en el Cañar de las últimas cinco décadas, hemos visto que la revisión bibliográfica y el trabajo etnográfico permiten ubicar la emergencia de el/la joven indígena como un sujeto particular que es resultado de las nuevas formas de comprender las relaciones generacionales en el marco de la globalización.

En los pobladores del cantón Cañar la migración es la experiencia concreta que más los remite a la globalización, y a partir de esta constatación resulta claro que la “descomunalización” de las comunidades no es comprensible dejando de lado el análisis de las maneras en las que la individualización se manifiesta en los pobladores de Cañar. Los y las jóvenes de Cañar no viven la globalización al igual que los y las jóvenes de centros urbanos. Si bien en Cañar es notorio que fenómenos antes considerados “urbanos” (como la emergencia de adscripciones identitarias juveniles) se hacen presentes en los imaginarios y en la cotidianidad de la población, estos jóvenes se encuentran en un contexto en el que la globalización les remite al rostro de sus familiares que emprendieron viaje hacia las “ciudades globales”, a la vez que les provee

una serie de recursos que activan un “trabajo de la imaginación” a través del cual, ese escenario global, está presente como horizonte en el diseño de expectativas de vida y se hace presente en las formas de producir adscripciones identitarias, sintaxis corporales, bienes simbólicos, estrategias de auto-representación y otras formas a partir de las cuales no es posible suponer que para los y las jóvenes de Cañar la globalización es algo que está por fuera de sus vínculos transnacionales. Es esta condición innegable lo que se recoge con mayor acierto en el concepto de experiencia transnacional. La experiencia transnacional resulta siendo el espacio subjetivo en el que la globalización se hace presente.

Esta experiencia goza de una intensidad tal que permite reconocer diferencias profundas al interior de la propia juventud indígena debido a una diversificación que lleva a afirmar que la propia juventud indígena no puede ser asumida en términos unívocos: existen “juventudes” indígenas. Para llegar a descifrar estas juventudes es preciso ir más allá de las definiciones que los y las jóvenes formulan alrededor de la pregunta *¿Qué significa ser joven?* para iniciar el camino de una búsqueda a través de “escucha atenta” a las formas en que se llevan adelante prácticas de subjetivación. En esta vía, el análisis principal lleva a reconocer dos cosas: 1) Que tales juventudes siempre se construyen en relación a la etnicidad y a la globalización, 2) Que la juventud no se define por fuera de los indicadores de una diferencia generacional importante.

La incorporación de la etnicidad en su auto-producción dice de un proceso más proactivo en cuanto a la producción de un sujeto joven indígena pues ésta, al menos en el caso cañari, ha dejado de ser el de un sujeto que se define a partir de la triada “lengua-comunidad-vestimenta” sino que precisamente es la confrontación con estos tres elementos de los que resulta un sujeto emergente.

Este sujeto emergente es a su vez diverso y su producción no está exenta de relaciones de poder. El poder adultocéntrico aparece como forma de dominación que, como hemos visto, se expresa a distintos niveles discursivos (institucionales, cientificistas, cotidianos) haciendo presente las desigualdades que se fundamentan en una diferencia generacional cuando ésta es asumida como el lugar desde el cual se consolidan representaciones dominantes acerca de la juventud.

En base al caso de los y las jóvenes de cañar lo que no puede pasar inadvertido, hemos dicho, es cómo las representaciones adultocéntricas acerca de la juventud no

dejan ver una diversidad que se podría comprender precisamente a partir de las maneras en las que los y las jóvenes hacen manifiesta la heterogeneidad “al interior” de las comunidades indígenas. Si persistimos en sostener que el adultocentrismo es un conjunto de prácticas de dominación, éste no es exclusivo de los adultos, sino una forma de establecer jerarquías mediante una negación de la coetaneidad basados en la formulación distintos estados evolutivos de los sujetos que normalmente se asocian con la edad. Este primer acercamiento evidencia la necesidad de desprendernos de la vana acusación de que, debido a un común desinterés (natural) de los y las jóvenes “por su cultura” (entiéndase en este caso, la cultura Kiwcha Cañari) se esté perdiendo “la identidad”. Si bien la migración ha transformado las relaciones intergeneracionales en las comunidades indígenas, en el caso de Cañar esto ha significado cambios que tocan sensiblemente las formas de autocomprensión y apropiación de la localidad en la medida que evidencia la inserción de esta zona del país en dinámicas globales profundamente conectadas con el capitalismo contemporáneo.

Así las cosas, en las diferencias generacionales que se establecen en las comunidades indígenas hay que reconocer el carácter performativo de un discurso que reduce el proceso de transformación cultural de la vida en las comunidades a un problema generacional. Tal discurso está provisto de los elementos que se identifican con el adultocentrismo. En nuestro caso de estudio tal adultocentrismo aparece manifiesto en torno al discurso de la “crisis de la identidad en los y las jóvenes” como argumento de explicación acerca de la descomunalización, el desuso de la vestimenta y la lengua “tradicional”, elementos éstos que, sobre todo en el plano político, aparece como capital de un determinado grupo étnico. El adultocentrismo opera precisamente en la negación de que, en la juventud lo que existe es una objetivación de las transformaciones que la inserción de las comunidades (urbana y rurales) del cantón Cañar han sufrido debido a las dinámicas de la globalización. A mi entender, este reconocimiento podría ser el fundamento para una tarea política que se asuma en términos intergeneracionales y no desde las prácticas de tutelaje adultocéntrico.

Se trata entonces de comprender que las transformaciones de las relaciones intergeneracionales precisamente por la intensidad con la que, tanto adultos como jóvenes, viven la experiencia transnacional atraviesa los distintos órdenes comunitarios. Esto significa que, un hallazgo fundamental de nuestra investigación no es sólo que la juventud en las comunidades indígenas viene dada por una forma de relacionarse con la

identidad étnica y la migración, sino que la propia diferencia generacional se expresa en las distintas maneras en las que se asume la experiencia transnacional.

Elemento fundamental es también que la identidad en los y las jóvenes cañaris no es un producto del ser social sino del imaginario social. Se trata de un imaginario social que integra referentes globales. La manera en que los y las jóvenes cañaris del siglo XXI se adaptan a las transformaciones que el lugar (las comunidades) experimentan significan actualmente menos tiempo que el requerido por generaciones anteriores. La individualización es una manifestación de esa acelerada adaptación. En ocasiones tal adaptación es leída como abandono o pérdida, pero en realidad se trata de estrategias por las cuales los y las jóvenes se relacionan con el pasado común de sus familias, sus comunidades, sus nacionalidades precisamente desde su reinención.

A continuación quisiéramos señalar algunas inquietudes en el plano político, cultural y operacional que resultan de esta investigación.

Un asunto que es necesario indagar a partir de lo trabajado en esta investigación es hasta qué punto la transformación del discurso de la identidad étnica representa, *más allá de una pérdida de la juventud, una pérdida de capital político*. Es necesario plantearse si el discurso adultocéntrico sobre la juventud como pérdida de identidad no se funda en el temor a perder un capital político basado en la identidad étnica (en tanto “identidad fuerte”) como recurso a través del cual las nacionalidades indígenas han planteado sus demandas al estado e históricamente se han sostenido en negociaciones. Es decir, no es desproporcionado pensar que para una generación de pobladores indígenas de Cañar sea preocupante el hecho de que, entre los jóvenes, el interés por ser “la garantía” de la identidad sea algo que algunos relativizan en relación a otros aspectos de constitución de la subjetividad. La preocupación tiene su fundamento en el hecho que la identidad étnica, si bien no es el recurso exclusivo desde el cual se han planteado las luchas por el reconocimiento y la redistribución, sí ha sido central a la hora de demandar reparaciones históricas.

Así las cosas, cabría preguntar hasta qué punto el renegar de esa “juventud que ya no es como antes” es un síntoma de las nunca fáciles situaciones de crisis que todas las organizaciones políticas atraviesan en su devenir. En nuestra investigación hemos señalado ya el hecho de que concepciones adultocéntricas generalizadas en torno a la

juventud no se encuentran en un “afuera” de las sociedades en transformación sino que se trata de un problema que atraviesa la conformación desigual que las sociedades contemporáneas adquieren más allá de su ubicación urbana o rural. Si bien tal tarea no ha sido parte de esta investigación hemos ofrecido elementos que abrirían la entrada para el análisis del adultocentrismo en la organización política de las comunidades de cara a un proyecto que implique el protagonismo en los órganos representativos del poder estatal.

En el plano cultural se abren vetas para la reflexión sobre las maneras en que históricamente se conforman las fronteras culturales. El tema nos parece que va en continuidad con lo que en esta investigación ha sido calificado como transformaciones. De este modo, el interés podría centrarse en pasar del análisis de las transformaciones que se pueden leer en la juventud cañari a una indagación sobre las transgresiones.

El paso de transformaciones a transgresiones me parece puede radicar en que éstas últimas dejan profundamente debilitadas las fronteras culturales. En concreto, consideramos que hay que pensar la migración de jóvenes como una práctica que transgrede el orden normativo desde el riesgo. Si bien afirmamos que asumir el riesgo de migrar tiene que ver con prácticas de individualización creemos pertinente que una forma de adentrarnos más en esta problemática es pensar hasta qué punto en las comunidades indígenas el riesgo aparece como un elemento que demarca fronteras generacionales difíciles de diluir. Las conductas de riesgo extremos son cada vez más común entre los y las jóvenes principalmente en las ciudades globales (Breton, 2011), constituyen una experiencia corporal radical que pasa por ritualidades que ponen a prueba la propia existencia material. Los juegos de muerte parecen fortalecerse en el seno de la experiencia juvenil de tales escenarios. Sin embargo, a partir de lo escuchado en las entrevistas de los y las jóvenes de Cañar, nos parece importante abrirnos a una reflexión más profunda sobre el riesgo. En Cañar la posibilidad real de morir en la realización de un proyecto migratorio que, en la mayoría de los casos se realiza en condiciones extremas (al “hacer el camino” por la frontera México-Estados Unidos) no es algo desconocido sino que parece estar asumido. De este modo, la particularidad que el riesgo adquiere a la hora de comprender las subjetividades emergentes pasa por el hecho de contextualizar que, en los y las jóvenes que no habitan en los centros del

mundo global, el riesgo no constituye una simulación del carácter liminal de la experiencia juvenil sino una expresión atroz de los alcances del imaginario capitalista.

En otro aspecto, nos parece importante considerar que, en una lectura de las diferencias de género, la migración de jóvenes indígenas de Cañar ayuda comprender la estrecha relación entre adultocentrismo y patriarcado. Si bien algo hemos dicho en los capítulos anteriores, me parece importante considerar más profundamente las condiciones de dominación que hacen posible que los jóvenes varones puedan migrar una vez que se hace manifiesta un devenir adulto asociado a la experiencia de la paternidad. Este devenir adulto, que era muy marcado en las comunidades andinas antes de la descomunalización que actualmente tiene lugar, ahora resulta difuso y pareciera ser que la migración lo acentúa. En varios testimonios de jóvenes varones el volverse padre les da un motivo para “irse” a Estados Unidos. El acento material de tal devenir es la corporalidad concreta de las mujeres jóvenes, en otras palabras, los jóvenes varones devienen adultos en el cuerpo de la mujer. La dominación patriarcal es evidente en el momento que la lectura se hace desde el lugar de las mujeres pues éstas, si bien no truncan su propio proyecto migratorio, ya que delegan las tareas de cuidado a sus propias madres o abuelas, si ven esta experiencia de individualización como algo que los hombres migrantes conocen antes que ellas. Se trata de una forma de negación de la coetaneidad que habría que explorar en la intersección entre adultocentrismo y poder patriarcal.

Finalmente, quisieramos ubicar en plano operacional los hallazgos de este trabajo. En este sentido creemos que un esfuerzo de formulación de políticas públicas de migración que atañan directamente al sector de los y las jóvenes indígenas tienen que partir del análisis de las condiciones de transnacionalismo desde las cuales se demarcan las vías de pertenencia en las áreas rurales. Esto implica identificar como equívocos tanto las aproximaciones que ven en los y las jóvenes migrantes cierta “elección racional” que se mide en términos de réditos económicos, como aquellas aproximaciones que presuponen que, de modo general, existe un desconocimiento de los riesgos a los que jóvenes mujeres y varones se exponen cuando emprenden un proyecto migratorio por vías irregulares. De este modo, cualquier política que a estas alturas de la experiencia migratoria ecuatoriana, suponga una respuesta a la pregunta “¿por qué se van?” se enmarca en serias probabilidades de no conectar con el particular transnacionalismo que caracteriza las comunidades de alto flujo migratorio. De lo que

se trata es de partir de la realidad en términos de historicidad y de analizar las formas de desigualdad que la migración ha generado en base al establecimiento de diferencias raciales, de género y generacionales.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Velasco, Soledad. (2012). *Estado del arte de los estudios migratorios ecuatorianos*. Quito: FLACSO.

Anderson, Benedict. (2007 [1983]). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.

Appadurai, Arjun. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo-Buenos Aires: Trilce-Fondo de Cultura Económica.

Argudo Chejín, Mariana (1991). *Pandillas juveniles en Guayaquil*. Quito: ILDIS.

Ariès, Philippe. (1992). El descubrimiento de la infancia. En P. Ariès, *El niño y la familia en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.

Ávila, Víctor M. (2010). *Trazas Metodológicas. De lo cualitativo a las costumbres en otredad*. Bogotá: Doctrina y Ley.

Balarezo, Susana (1980). *Vías de desarrollo y economía campesina. El caso de Cañar*. Quito: FLACSO [Tesis para la obtención del título de Maestría en Estudios del Desarrollo].

Bauman, Zygmunt. (2003). *La globalización. Consecuencias humanas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Benadiba, Laura, y Daniel Plotinsky (1991). *Historia Oral. Construcción del archivo escolar. Una herramienta para la enseñanza de las ciencias sociales*. Buenos Aires: Noveduc.

Bourdieu, Pierre (2000). La juventud no es más que una palabra. En P. Bourdieu, *Sociología y Cultura* (págs. 163-173). México: Grijalbo.

Bravo, Pedro (2012). El cuerpo como manifestación política y lugar de enunciación de las juventudes. *REDpensar*, 1 (1), 65-81.

Breton, David (2011). *Conductas de riesgo. De los juegos de muerte a los juegos de vivir*. Topía: Buenos Aires.

Brotherton, David (2008). La globalización de los Latin Kings: criminología cultural y la banda transnacional. En M. Cerbino, y L. Barrios, *Otras naciones: Jóvenes, transnacionalismo y exclusión* (págs. 27-39). Quito: FLACSO-Ecuador/Ministerio de Cultura.

Brubaker, Roger (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.

Brubaker, Roger y Frederick Cooper (2005). Más allá de la identidad. En L. Wacquant,

Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder (págs. 178-208). Barcelona: Anthropos.

Bruneau, T., Dammert, L. y E. Skinner (2011). *Maras. Gang Violence and Security in Central America*. Austin: The University of Texas Press.

Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.

Carrillo, María C. (2005). El espejo distante. Construcciones de la migración en los jóvenes hijos e hijas de emigrantes ecuatorianos. En G. Herrera, M. C. Carrillo y A. Torres, *La migración ecuatoriana Transnacionalismo, redes e identidades* (págs. 361-370). Quito: FLACSO.

Castro, Maritza (2008). Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana. *punto-e-vírgula* , 4, 261 – 275.

Cerbino, Mauro y Ana Rodríguez (2008). La nación imaginada de los Latin King: mimetismo, colonialidad y transnacionalismo. En L. B. Mauro Cerbino, *Otras naciones: Jóvenes, transnacionalismo y exclusión* (págs. 41-74). Quito: FLACSO-Ecuador/Ministerio de Cultura.

Coronel, Valeria (2010). *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador 1834-1943*. New York: NYU [Tesis Doctoral en Historia]

Duarte, Klaudio (2002). Mundos jóvenes, mundos adultos: lo generacional y la reconstrucción de los puentes rotos en el liceo. una mirada desde la convivencia escolar. *Revista de el Centro de Investigación y Difusión Poblacional, Viña del Mar* , 99-118.

Duarte, Klaudio (2006). *Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocéntricas*. San José: DEI.

Duarte, Klaudio & Boris Tobar (2003). *Rotundos invisibles. Ser jóvenes en sociedades adultocéntricas*. La Habana: Editorial Caminos.

Erikson, Erik (1977). *Identidad, juventud y crisis*. Buenos Aires: Paidós.

Escobar, Alexandra (2008a). Tras las huellas de la familias migrantes del cantón Cañar. En G. Herrera, y J. Ramírez, *América Latina migrante: Estado, familia, identidades* (págs. 243-258). Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura.

Escobar, Alexandra (2008b). *Niñez y migración en el cantón Cañar*. ODNA/UNICEF: Quito

Fabian, Johannes (1983). *Time and the Other. How anthropology makes its object* . New York: Columbia University Press.

Feixa Pàmpol, Carles y Yanko González Cangas (2006). Territorios baldíos: identidades juveniles indígenas y rurales en América Latina. *Papers* (79), 171-193.

Feixa, Carles (2006). Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud* , 4 (2).

Figuerola, José A. (1996-1997). Comunidades Indígenas: Artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo. *Revista Colombiana de Antropología* , XXXIII, 219.

Fock, Niels (1993). La Etnicidad y las diferentes alternativas de indentificación: Un ejemplo de Cañar. En N. Whitten, *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana* (págs. 259-278). Quito: USFQ.

Foucault, Michel (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.

Fraser, Nancy (2009). *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*. New York: Columbia University Press.

Galeano, María E. (2004). *Estrategias de Investigación Social Cualitativa*. Medellín: La Carreta.

Gallardo, Helio (2006). *Siglo XXI: Producir un mundo*. San José: Arlekin.

García Canclini, Néstor (2001). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.

Ghiso, Alfredo (1999). Acercamientos: el taller en procesos de investigación interactivos. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* , V (009), 141-153.

Giroux, Henry (2010). *Youth in a suspect society. ¿Democracy or Disposability?* New York: Palgrave Macmillan.

Glick Schiller, Nina, y Peggy Levitt (Segundo Semestre de 2004). Perspectivas Internacionales sobre Migración: Conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo* , 91.

Gobierno Provincial de Cañar. (2008). *Mitigación de los Impactos Negativos de la Migración en los jóvenes y familias de los cantones de Azogues, Biblián y Déleg de la provincia del Cañar*. Azogues: Secretaría Nacional del Migrante/Gobernación de Cañar.

Grimson, Alejandro (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hall, Stanley G. ([1907] 2012). *Adolescence: its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. New York: Forgotten Books.

Hall, Stuart (2006). *A identidade cultural na posmodernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora .

- Harvey, David (2000). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Herrera, Gioconda (2004). Género, familia y migración en el Ecuador: lo viejo y lo nuevo. En N. Fuller, *Jerarquías en Jaque. Estudios de género en el área andina* (págs. 383-403). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú / CLACSO.
- Herrera, Gioconda (2013a) *Análisis de la encuesta FLACSO-PIC*. Quito : Versión digital.
- Herrera, Gioconda (2013b). “*Lejos de tus pupilas*”. *Familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en el Ecuador*. Quito: FLACSO
- Herrera, Gioconda y María C. Carrillo (2009). Transformaciones familiares en la experiencia migratoria ecuatoriana. Una mirada desde los contextos de salida. *Revue Mélanges de la Casa de Velasquez*, 39(1), 97–114.
- Jokisch, Brad (2002). Migration and Agricultural Change: The Case of Smallholder Agriculture in Highland Ecuador. *Human Ecology*, 30 (4), 523-550.
- Jokisch, Brad, y David Kyle (2005). Las transformaciones de la migración transnacional del Ecuador, 1993-2003. En G. Herrera, M. C. Carrillo y A. Torres, *La migración ecuatoriana Transnacionalismo, redes e identidades* (págs. 57-70). Quito: FLACSO.
- Kyle, David (2000). *Transnational Peasants: Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press.
- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Paidós.
- Lagomarsino, Francesca y Andrea Torre (2007). *El éxodo ecuatoriano a Europa. Jóvenes y familias migrantes entre discriminación y nuevos espacios de ciudadanía*. Quito: Abya Yala.
- Lash, Scott (2005). *Crítica de la Información*. Buenos Aires: Amorrortu.
- León Galarza, Natalia C. (2007). ¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo. En C. Büschges, G. Bustos y O. Kaltmeier, *Etnicidad y poder en los países andinos* (págs. 151-168). Quito: Cooperación Editora Nacional / Universidad Andina Simón Bolívar.
- Levi, Giovanni y Jean Claude Schmitt (1996). *Historia de los jóvenes*. Madrid: Taurus.
- Levitt, Peggy, y Nina Glick Schiller (2008). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. En S. Khagram y P. Levitt, *The transnational studies reader. Intersections & Innovations* (págs. 284-294). New York and London: Routledge.
- Maffesoli, Michel (2009). *El tiempo de las tribus. El ocaso del individualismo en las sociedades posmodernas*. México: Siglo XXI.

Marcial, Marlene (2000). *Psicología juvenil. El mundo del adolescente y del joven*. Cuenca: Universidad Católica de Cuenca.

Margulis, Mario y Marcelo Urresti (1998). La construcción social de la condición de juventud. En H. Cubides, M. C. Laverde, y C. E. Valderrama, *"Viviendo a toda". Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades* (págs. 3-21). Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Margulis, Mario y Marcelo Urresti (2008). La juventud es más que una palabra. En M. Margulis, *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud* (págs. 13-30). Buenos Aires: Biblos.

Martín Barbero, Jesús (1998). Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad. En H. Cubides, M. Laverde y C. E. Valderrama, *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

Martínez, Jorge E., Sara V. Alvarado, y Diego Muñoz (2010). Juventudes: Una mirada desde las perspectivas de las Ciencias Sociales. En J. E. Martínez, *¿Qué hay más allá de la juventud?* (págs. 21-51). Bogotá: CINDE.

Mead, M. (1997). *Cultura y compromiso. Ensayo sobre la ruptura generacional*. Barcelona: Gedisa.

Mezzadra, Sandro (2005). *Derechos de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*. Madrid: Traficantes de sueños/Tinta Limón.

Ministerio de Salud Pública / Fondo de Población de las Naciones Unidas/Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. (2010). *Situación de salud de los y las jóvenes indígenas en Ecuador. VIH y sida y embarazo en adolescentes*. Quito: Ministerio de Salud Pública.

Moscoso, María F. (2008). Nuevos sujetos, nuevas voces: ¿Hay lugares para la infancia en el pensamiento transnacional? En E. Santamaría, *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales* (págs. 261-281). Barcelona: Anthropos.

Narvárez Gutiérrez, Juan C. (2007). *Ruta transnacional: a San Salvador por Los Ángeles. Espacios de interacción juvenil en un contexto migratorio*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Instituto Mexicano de la Juventud/Miguel Ángel Porrúa.

Portes, Alejandro, Guarnizo, Luis y Patricia Landolt (2003). *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO.

Pratt, Marie L. (2010). Epílogo: la indigeneidad hoy. En M. De La Cadena y O. Starn, *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización* (págs. 437-444). Lima: IEP/IFEA.

Queirolo Palmas, Luca (2007). Guayaquil en las callejuelas genovesas. Jóvenes y familias migrantes entre discriminación y ciudadanía. En F. Lagomarsino y A. Torre, *El éxodo ecuatoriano a Europa* (págs. 131-171). Quito: Abya Yala.

Ramírez, Franklin y Jacques Ramírez (2005). *La estampida migratoria ecuatoriana. Crisis, redes transnacionales y repertorios de acción migratoria*. Quito: Centro de Investigaciones Ciudad.

Reguillo, R. (2000). *Emergencia de las culturas juveniles*. Bogotá: Norma.

Romero Valdez, Gonzalo (2007). Juventud indígena, Democracia y Comunicación. En Casa de la Cultura -Núcleo Cañar, *Memorias de los Encuentros Nacionales III de Arqueología y IV de Antropología "Nela Martínez Espinosa" Tomo II* (págs. 61-71). Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana -Núcleo Cañar.

Sánchez Parga, José (1984). La cuestión étnica: Realidades y discursos. En J. Mora , F. Rivera, J. Almeida y J. Sánchez Parga, *Etnia en el Ecuador: Situaciones y análisis* (págs. 145-182). Quito: CAAP

Sánchez Parga, José (1989). *Faccionalismo, Organización y Proyecto Étnico en los Andes*. Quito: CAAP

Sánchez Parga, José (1993). *Transformaciones socioculturales y educación indígena*. Quito: CAAP.

Sánchez Parga, José (2002). *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Quito: CAAP.

Sánchez Parga, José (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.

Sánchez Parga, José (2013). *La transformación antropológica del siglo XXI: El homo oeconomicus*. Quito: Abya Yala

Sarlo, Beatriz (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.

Sassen, Saskia (2007). *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

Savenije, Wim (2009). *Maras y barras. Pandillas y violencia juvenil en los barrios marginales de Centroamérica*. San Salvador: FLACSO.

Smith, Robert C. (2006). *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. Los Angeles: University of California Press.

Spivak, Gayatri C. (2011 [1988]). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata.

Strauss, A. y J. Corbin (2002). *Bases de la investigación cualitativa*. Medellín: UDEA.

- Torres, Alicia (2009). *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador*. Quito: FLACSO [Tesis para la obtención del título de Maestría en Antropología].
- Torres, Alicia y Jesús Carrasco (2008). *Al filo de la identidad. Migración indígena en América Latina*. Quito: FLACSO / UNICEF / ALISEI.
- Troya, David (2008). *Las estéticas lúdicas de la tecnocumbia*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar [Tesis presentada en el programa de Maestría en Estudios de la Cultura].
- Unda, René, y Germán Muñoz (2011). La condición juvenil indígena: Elementos iniciales para su construcción conceptual. *Última década* (34), 33-50.
- Vaillant, Michel (2008). Más allá del campo: migración internacional y metamorfosis campesinas en la era globalizada. Reflexiones desde el caso rural de Hatun Cañar (Andes ecuatorianos). En L. Martínez, *Territorios en mutación: Repensando el desarrollo desde lo local* (págs. 229-252). Quito: FLACSO.
- Valenzuela, José (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte.
- Vásquez, Jorge D. (2010). Análisis del discurso adultocéntrico. *PSIKEBA. Revista de Psicoanálisis y Estudios culturales*, 11, s/n.
- Vásquez, Jorge D. (2011). Imaginario moderno/colonial, resistencia epistémica e insurgencia juvenil. *TELOS. Revista Interdisciplinaria en Ciencias Sociales*, 1 (13), 65-78.
- Vásquez, Jorge D. (2013). Adultocentrismo y juventud. Aproximaciones foucaulteanas. En *Revista Sophia. Colección de Filosofía de la Educación* (15), 217-234.
- Vertovec, Steven (2006). Transnacionalismo migrante y modos de transformación. En A. Portes, y J. DeWind, *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas* (págs. 157-190). México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.
- Villavicencio, Gaitán (1986). Las relaciones campo-ciudad, proceso de urbanización y migraciones. El caso de Cañar. En D. Carrión, *Ciudades en Conflicto. Poder local, participación popular y planificación en las ciudades intermedias de América Latina* (págs. 127-146). Quito: El Conejo-Ciudad.
- Volóshinov, Valentín N. (2009). *El Marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Zapata, Carlos y Mauricio Hoyos (2005). ¿Existe una condición de juventud indígena? *Nómadas* (23), 28-37.
- Zarzuri, Raúl y Rodrigo Ganter (2002). *Culturas juveniles, narrativas minoritarias*,

estéticas del descontento. Santiago de Chile: Ediciones UCSH.

Zuñiga, Mario (2011). *Pensar las personas jóvenes. Más allá de los modelos y monstruos*. San José: DEI.

ANEXOS

ANEXO 1

TALLERES DE INVESTIGACIÓN

ANEXO 1A

TALLER DE INVESTIGACIÓN

Diseñado por: Jorge Daniel Vásquez

Lugar: Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe “Quilloac”

Duración: 1h 40 min

Pregunta clave: ¿Cuáles son las diferencias entre adultos y jóvenes?

A) Características.

- Descripción:

Este taller está diseñado para ser un espacio de participación de los y las jóvenes del Instituto Pedagógico de Quilloac. El propósito de este taller es lograr motivar al grupo de jóvenes a participar de la experiencia de investigación generando información que sea luego aprovechada dentro del marco del proyecto de investigación.

Las actividades de este taller están orientadas también a que los y las jóvenes determinen sus intereses, inquietudes y experiencias en relación a su contexto social, cultural y político, y considerar cómo está presente la migración en estos aspectos.

- Objetivo

Determinar los principales ejes problemáticos en torno a las relaciones intergeneracionales desde el punto de vista de jóvenes de distintas comunidades o parroquias del cantón Cañar.

- Método:

El taller apunta a la *generación* de información sobre los temas de mayor interés para los y las jóvenes desde la investigación dialógica (narrar las expectativas, las emociones suscitadas, etc.) y la realización de producciones simbólicas.

- Metodología:

Cada uno de los tres momentos del taller consta de tres elementos: *Criterio de llegada, Descripción de la actividad e Intencionalidad*.

- El *Criterio de llegada*, sirve de fundamento para el facilitador del taller; por lo tanto constituye el punto de partida y se pretende que sea el punto de llegada para los participantes.
- La *Descripción de la actividad*, indica los pasos a seguir en cada momento, las herramientas que se deben usar y las preguntas que ayudan a promover la participación del grupo. El facilitador debe considerar que esta parte es flexible por lo que puede introducir cambios que le parezcan necesarios.
- La *Intencionalidad*, indica los detalles en los que el facilitador debe poner énfasis a la hora de conducir las participaciones o valorar los aportes de los grupos. Le sirven también como ideas para dar sentido a cada momento y determinar cuando dar el siguiente paso (cada momento está dividido en Pasos) ya que no existe una distribución de tiempo determinada de antemano.
- La *Herramienta* es un espacio destinado a señalar cuál será el material que se utilizará en cada punto de tal modo que esté dispuesto previamente
- La casilla *Notas de campo* se elaboran posteriormente con base en los apuntes recogidos durante la realización del taller o en las horas siguientes.

- Evaluación:

La evaluación de este taller está explícita en el último paso. Lo más óptimo sería que este taller desencadene o enriquezca procesos de protagonismo juvenil.

B) Diseño

Momento 1 - Duración: 40 min.

Pregunta base: ¿Quiénes estamos aquí?

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	Herramienta
El papel fundamental que el grupo tiene en esta actividad se reconoce en el valor de la diversidad de experiencias de las personas que participamos.	1) Se da la bienvenida al grupo y se les explica el propósito de este taller: <ul style="list-style-type: none"> - Conocer cuáles son nuestros intereses en relación a la situación de los y las jóvenes y su relación con los adultos en nuestro contexto. - Generar espacios para que los y las jóvenes puedan reflexionar sobre aspectos sociales, culturales y políticos desde su propia experiencia en las relaciones intergeneracionales. 	Provocar un ambiente de confianza en los jóvenes que les permita darse cuenta que este taller pretende ser algo dinámico e interesante.	Lista para anotar nombres.
Se trata de provocar un “encuentro” entre quienes participan de tal manera que las emociones constituyan el punto base desde el cual partimos para el diálogo.	2) Se realiza la ACTIVIDAD DE LAS PREGUNTAS Se conforman dos círculos concéntricos. En cada silla se encuentra un papel que contiene una pregunta para conversar. Se pide a las personas que recuerden qué conversar y con quién.	Motivar el diálogo con los jóvenes y disponer un ambiente favorable a la comunicación.	Papeles recortados con las preguntas
			Gafetes de colores
	3) COMPARTIR <ul style="list-style-type: none"> - Con base a las dos dinámicas se pide que se comparta espontáneamente: <ol style="list-style-type: none"> 1. Emociones (¿Cómo se sintieron? ¿Qué momento 		Bolígrafos Grabadora Libreta de apuntes

	<p>disfrutaron más’)</p> <p>2. Impresiones (¿Algo que te haya impresionado de todo lo que oíste?)</p> <p>3. ¿Cuál crees tú que es lo más importante de estas dos dinámicas?</p> <p>4. ¿Qué tendrá que ver esto con el trabajo que pretendemos realizar en este taller?</p>		
--	--	--	--

Momento 2

Pregunta base: ¿Para qué estamos aquí? – Duración 50min.

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	
<p>Es necesaria la contextualización que se pueda hacer desde la experiencia subjetiva de la realidad. La identificación de la importancia de lo que se analiza pretende otorgar el protagonismo al sujeto</p> <p>La idea es situar a los sujetos de la investigación en una clara perspectiva de “poder”; en cuanto se</p>	<p>1) De terminar EXPERIENCIAS PREVIAS y EXPECTATIVAS</p> <p>Se plantea a los jóvenes las siguientes preguntas:</p> <ul style="list-style-type: none"> • ¿Alguno/a de ustedes ha participado de algún proyecto de investigación sobre las relaciones entre jóvenes y adultos? ¿Cómo fue? ¿Qué les pareció? • ¿Qué fue lo más importante de aquella actividad? • ¿Cómo creen que debería hacerse un análisis de estas relaciones? ¿Por qué creen que a estas relaciones se las denomina intergeneracionales? ¿Qué elementos deberían estar en el centro del análisis de estas relaciones? 	<p>Reconocer cuáles son las experiencias previas de los y las jóvenes. Así también se puede determinar si algunos participan o están vinculados a algunos grupos u organizaciones.</p>	<p>Papeles de color verde</p> <p>Cinta pegante</p> <p>Papelógrafo para la pared (si no hay pizarra)</p>

<p>considera que tienen el poder para emprender acciones democráticas al determinar el rumbo que quieren seguir en este taller (o “talleres” si es que serán varios)</p> <p>La perspectiva de subjetividad se ve enriquecida en cuanto el sujeto tiene la posibilidad de recuperar, reconstruir, proyectar y expresar sus impresiones sobre el contexto del cual hablamos.</p>	<p>Las respuestas se toman en tarjetas de color verde y que engloben en una sola palabra las respuestas</p>		Grabadora
	<p>2) Determinar METODOLOGÍA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Definir que se trabajará en un momento personal y en otro momento grupal. - En el momento personal llenarán la ficha que les será entregada. - En el Segundo momento compartirán sus respuestas en pequeños grupos para luego activar una discusión general. 	<p>Aquí el punto es determinar la posibilidad de aproximarnos “a los intereses de los y las jóvenes” sobre todo para determinar cuáles son los elementos en los que podrían reconocer su protagonismo.</p>	<p>Papel de color (rojo)</p> <p>Grabadora</p>
	<p>3) Determinación TEMÁTICA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Se presenta a los jóvenes la idea de llenar un ficha que invita a identificar las diferencias entre adultos y jóvenes (Anexo). - Se pasa a la conformación de pequeños grupos para el diálogo y comparación de las respuestas. 	<p>La idea es generar la discusión en torno a las representaciones sobre jóvenes y adultos.</p>	<p>Papelógrafos</p> <p>Marcadores</p>

	<p>4) ANÁLISIS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Una vez que se ha realizado el diálogo en grupos se pregunta: - ¿Qué respuestas fueron las más parecidas? ¿Por qué aparecen estas respuestas de manera tan frecuente? - ¿Qué aspectos son los más importantes en tu grupo? - ¿Cómo aparecen los jóvenes y los adultos en medio de esto? 	<p>A partir de la discusión se determinan una serie de temas que son los que el grupo identifica como principales.</p> <p>Tenemos que hacer especial énfasis en la última pregunta.</p>	<p>El análisis se hace en otro papelógrafo y con papeles de colores para cada una de estas preguntas</p> <p>Grabadora</p>
--	--	---	---

Momento 3:

¿Y ahora qué sigue? – Duración: 10 mins

Criterio de llegada	Descripciones de la actividad	Intencionalidad	
Crear una relación que permita continuar el diálogo por otras vías	<ol style="list-style-type: none"> 1) Se pregunta de forma general a los jóvenes cómo se han sentido durante este taller 2) Se pregunta quiénes de los asistentes estarían dispuestos a participar en un próximo taller. 	Prever la logística del próximo taller	

RESULTADOS (A MODO GENERAL):

- La migración de los padres funciona como recurso explicativo de los vicios en los que los jóvenes incurren como parte de la reproducción de un discurso victimizador de los que permanecen en origen.
- Es curioso que digan que lo mejor de los adultos fue su niñez porque suponen que “crecieron con sus padres”.
- Es interesante cómo la cultura ancestral aparece como la cultura de los adultos. Algo bueno de los adultos es que siguieron con “su” cultura y “sus” costumbres.
- Cuando se refieren a la cultura ancestral (cosa que los jóvenes “no valoran”) se refieren a ella como “cultura de lo que era antes”. Está presente la connotación de que hay algo que “ya no es”. Para los adultos la cultura ancestral “es” mientras para los jóvenes es algo positivo que “ya fue”.
- El “no respetar” a la familia puede ser visto como una forma de independencia que es necesario autoreprimir.
- En la juventud de Cañar no se ve ése descrédito que existe en grupos de jóvenes urbanos que consideran que la educación no es ya un motor de movilidad social; al contrario, se desea educación hasta los más altos niveles de profesionalización. Es una diferencia con lo que ha sido la experiencia de los adultos.

ANEXO 1B

TALLER DE INVESTIGACIÓN

Diseñado por: Jorge Daniel Vásquez

Lugar: Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe “Quilloac”

Duración: 1h 40 min

Pregunta clave: ¿Cómo me veo ahora y en el futuro?

A) Características.

- Descripción:

Este taller está diseñado para ser un espacio de participación de los y las jóvenes del Instituto Pedagógico de Quilloac. El propósito de este taller es lograr motivar al grupo de jóvenes a participar de la experiencia de investigación generando información que sea luego aprovechada dentro del marco del proyecto de investigación.

Las actividades de este taller están orientadas también a que los y las jóvenes determinen sus intereses, inquietudes y experiencias en relación a su contexto social, cultural y político, y considerar cómo está presente la migración en estos aspectos.

- Objetivo

Determinar los principales ejes problemáticos en torno al autoconcepto y las expectativas presentes desde el punto de vista de jóvenes de distintas comunidades o parroquias del cantón Cañar.

- Método:

El taller apunta a la *generación* de información sobre los temas de mayor interés para los y las jóvenes desde la investigación dialógica (narrar las expectativas, las emociones suscitadas, etc.) y la realización de producciones simbólicas.

- Metodología:

Cada uno de los tres momentos del taller consta de tres elementos: *Criterio de llegada, Descripción de la actividad e Intencionalidad.*

- El *Criterio de llegada*, sirve de fundamento para el facilitador del taller; por lo tanto constituye el punto de partida y se pretende que sea el punto de llegada para los participantes.
- La *Descripción de la actividad*, indica los pasos a seguir en cada momento, las herramientas que se deben usar y las preguntas que ayudan a promover la participación del grupo. El facilitador debe considerar que esta parte es flexible por lo que puede introducir cambios que le parezcan necesarios.
- La *Intencionalidad*, indica los detalles en los que el facilitador debe poner énfasis a la hora de conducir las participaciones o valorar los aportes de los grupos. Le sirven también como ideas para dar sentido a cada momento y determinar cuando dar el siguiente paso (cada momento está dividido en Pasos) ya que no existe una distribución de tiempo determinada de antemano.
- La *Herramienta* es un espacio destinado a señalar cuál será el material que se utilizará en cada punto de tal modo que esté dispuesto previamente
- La casilla *Notas de campo* se elaboran posteriormente con base en los apuntes recogidos durante la realización del taller o en las horas siguientes.

- Evaluación:

La evaluación de este taller está explícita en el último paso. Lo más óptimo sería que este taller desencadene o enriquezca procesos de protagonismo juvenil.

B) Diseño

Momento 1 - Duración: 40 min.

Pregunta base: ¿Quiénes estamos aquí?

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	Herramienta
El papel fundamental que el grupo tiene en esta actividad se reconoce en el valor de la diversidad de experiencias de las personas que participamos.	1) Se da la bienvenida al grupo y se les explica el propósito de este taller: <ul style="list-style-type: none"> - Conocer cuáles son nuestros intereses en relación a las expectativas de los y las jóvenes. - Generar espacios para que los y las jóvenes puedan reflexionar sobre aspectos sociales, culturales y políticos desde su propia experiencia en las relaciones intergeneracionales. 	Provocar un ambiente de confianza en los jóvenes que les permita darse cuenta que este taller pretende ser algo dinámico e interesante.	Lista para anotar nombres.
	Se trata de provocar un “encuentro” entre quienes participan de tal manera que las emociones constituyan el punto	2) Se realiza la ACTIVIDAD DE LOS GAFETES <ul style="list-style-type: none"> - Se entrega a cada joven un gafete de colores y se pide que lo llenen con su nombre en letras grandes en el centro, el lugar que para ellos sea más especial en una esquina superior, la persona más importante en otra esquina superior y una frase que los identifique en la parte de abajo. - Una vez realizado, se va compartiendo con algunas personas cada uno de los puntos del gafete. 	Motivar el diálogo con los jóvenes y disponer un ambiente favorable a la comunicación.
			Introducir con los y las jóvenes la idea de la identidad. El valor de pensar quiénes somos a partir de las

base desde el cual partimos para el diálogo.		experiencias y lugares que son significativos para nosotros.	
	3) COMPARTIR - Con base a las dos dinámicas se pide que se comparta espontáneamente: 5. Emociones (¿Cómo se sintieron? ¿Qué momento disfrutaron más?) 6. Impresiones (¿Algo que te haya impresionado de todo lo que oíste?) 7. ¿Cuál crees tú que es lo más importante de estas dos dinámicas? 8. ¿Qué tendrá que ver esto con el trabajo que pretendemos realizar en este taller?	Se puede preguntar qué tiene que ver estas dinámicas con la cuestión de la identidad	Grabadora Libreta de apuntes

Momento 2

Pregunta base: ¿Para qué estamos aquí? – Duración 50min.

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	
---------------------	-----------------------------	-----------------	--

<p>La perspectiva de subjetividad se ve enriquecida en cuanto el sujeto tiene la posibilidad de recuperar, reconstruir, proyectar y expresar sus impresiones sobre el contexto del cual hablamos.</p>	<p>5) Determinar METODOLOGÍA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Definir que se trabajará un momento personal y otro momento grupal. - En el momento personal llenarán la ficha que les será entregada. - En el Segundo momento compartirán sus respuestas en pequeños grupos para luego activar una discusión general. 	<p>Aquí el punto es determinar la posibilidad de aproximarnos “a los intereses de los y las jóvenes” sobre todo para determinar cuáles son los elementos en los que podrían reconocer su protagonismo.</p>	<p>Papel de color (rojo)</p> <p>Grabadora</p>
	<p>6) Determinación TEMÁTICA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Se presenta a los jóvenes la idea de llenar un ficha que invita a identificar las propias aspiraciones y sus expectativas futuras. - Se pasa a la conformación de pequeños grupos para el diálogo y comparación de las respuestas. 	<p>La idea es generar la discusión en torno a las expectativas del futuro y contemplar los posibles escenarios que los y las jóvenes de Cañar aspiran.</p>	<p>Papelógrafos</p> <p>Marcadores</p>

	<p>7) ANÁLISIS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Una vez que se ha realizado el diálogo en grupos se pregunta: - ¿Qué respuestas fueron las más parecidas? ¿Por qué aparecen estas respuestas de manera tan frecuente? - ¿Qué aspectos son los más importantes en tu grupo? - ¿Qué ha sido lo más valioso de hacernos estas preguntas? 	<p>A partir de la discusión se determinan una serie de temas que son los que el grupo identifica como principales.</p> <p>Tenemos que hacer especial énfasis en la última pregunta.</p>	<p>El análisis se hace en otro papelógrafo y con papeles de colores para cada una de estas preguntas</p> <p>Grabadora</p>
--	--	---	---

Momento 3:

¿Y ahora qué sigue? – Duración: 10 mins

Criterio de llegada	Descripciones de la actividad	Intencionalidad	
Crear una relación que permita continuar el diálogo por otras vías	<ol style="list-style-type: none"> 1) Se pregunta de forma general a los jóvenes cómo se han sentido durante este taller 2) Se pregunta quiénes de los asistentes estarían dispuestos a participar en un próximo taller. 	Prever la logística del próximo taller	

RESULTADOS (A MODO GENERAL)

- En el primer caso que se asegura ser responsable y cariñoso a lo largo del tiempo, sólo en el momento actual aparece “alegre”. La “alegría es algo que se pierde en el futuro inmediato
 - En general todos tienen un buen autoconcepto ahora y un futuro “prometedor”
 - Hay que analizar la presencia/ausencia de elementos altruistas, políticos
 - Ahora se es amable, inteligente pero en el futuro se es competitiva
 - El tema de la familia aparece siempre como las personas más importantes aunque las familias se hayan separado por la migración
 - En todos los casos la familia es lo más importante
 - La función de “cariñosa” y “bondadosa” se repite en las respuestas de las mujeres
 - Esta idea de la mujer respetuosa se puede confrontar con lo manifestado en el grupo de discusión sobre que la mujer debe respetar
 - Parece que mientras están estudiando (en el colegio) la opción a futuro es seguir estudiando; sin embargo, tal cosa no sucede cuando ya se sale del colegio pues eso no consta en los planes futuros. Parece haber un tiempo de “moratoria”.
 - Aunque no aparezca en todos los casos, los deseos de “superarse” en un futuro de diez años tiene que ver con la situación de la migración. Puede ser que se reconozca que la adquisición de otras capacidades tenga que ver con el movimiento.
 - Se puede suponer que en el futuro, cuando dicen “familia” (después de 10 años) se refieren a la descendencia propia.
 - Es curioso que en pocos casos se dice el nombre de la comunidad (como si supondrían que yo no conociera) sino que aparece como “el lugar donde vivo”. Tomando en cuenta que había muchos jóvenes de otras comunidades es difícil pensar que se trata del cantón Cañar. El lugar donde vivo sólo aparece en el “ahora” y en el futuro de “tres años”. (¿es el cementerio un lugar identificado con la cultura rock en ciudad en Cañar?)
 - Analizar aquellos que dan motivos de su elección o de su respuesta. i.e. tener una mejor vida.
 - Respuestas como “pasar con mis padres” implican el reencuentro con los migrantes.
 - La respuesta “dios” va acompañada de la conciencia de que es posible la pérdida de los seres queridos.
 - “Mi esposo” aparece a futuro, pero “mi esposa” es abstraído en “mi familia”
- cuando los/las jóvenes tienen entre 16 y 18 años (sólo dos años después) las expectativas de futuro cambian pues aparece mucho más la migración internacional.
- El estudio se ve como una forma de preparación para la migración

ANEXO 1C

TALLER DE INVESTIGACIÓN

Diseñado por: Jorge Daniel Vásquez

Lugar: Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe “Quilloac”

Duración: 1h 40 min

Pregunta clave: ¿Qué significa ser joven?

A) Características.

- Descripción:

Este taller está diseñado para ser un espacio de participación de los y las jóvenes del Instituto Pedagógico de Quilloac. El propósito de este taller es lograr motivar al grupo de jóvenes a participar de la experiencia de investigación generando información que sea luego aprovechada dentro del marco del proyecto de investigación.

Las actividades de este taller están orientadas también a que los y las jóvenes determinen sus intereses, inquietudes y experiencias en relación a su contexto social, cultural y político, y considerar cómo está presente la migración en estos aspectos.

- Objetivo

Determinar los principales ejes problemáticos en torno a las concepciones sobre juventud en los y las jóvenes de distintas comunidades o parroquias del cantón Cañar.

- Método:

El taller apunta a la *generación* de información sobre los temas de mayor interés para los y las jóvenes desde la investigación dialógica (narrar las expectativas, las emociones suscitadas, etc.) y la realización de producciones simbólicas.

- Metodología:

Cada uno de los tres momentos del taller consta de tres elementos: *Criterio de llegada, Descripción de la actividad e Intencionalidad*.

- El *Criterio de llegada*, sirve de fundamento para el facilitador del taller; por lo tanto constituye el punto de partida y se pretende que sea el punto de llegada para los participantes.
- La *Descripción de la actividad*, indica los pasos a seguir en cada momento, las herramientas que se deben usar y las preguntas que ayudan a promover la participación del grupo. El facilitador debe considerar que esta parte es flexible por lo que puede introducir cambios que le parezcan necesarios.
- La *Intencionalidad*, indica los detalles en los que el facilitador debe poner énfasis a la hora de conducir las participaciones o valorar los aportes de los grupos. Le sirven también como ideas para dar sentido a cada momento y determinar cuando dar el siguiente paso (cada momento está dividido en Pasos) ya que no existe una distribución de tiempo determinada de antemano.
- La *Herramienta* es un espacio destinado a señalar cuál será el material que se utilizará en cada punto de tal modo que esté dispuesto previamente
- La casilla *Notas de campo* se elaboran posteriormente con base en los apuntes recogidos durante la realización del taller o en las horas siguientes.

- Evaluación:

La evaluación de este taller está explícita en el último paso. Lo más óptimo sería que este taller desencadene o enriquezca procesos de protagonismo juvenil.

B) Diseño

Momento 1 - Duración: 40 min.

Pregunta base: ¿Quiénes estamos aquí?

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	Herramienta
<p>El papel fundamental que el grupo tiene en esta actividad se reconoce en el valor de la diversidad de experiencias de las personas que participamos.</p> <p>Se trata de provocar un “encuentro” entre quienes participan de tal manera que las emociones constituyan el punto base desde el cual partimos para el diálogo.</p>	<p>4) Se da la bienvenida al grupo y se les explica el propósito de este taller:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Conocer cuáles son las formas de concebir la juventud que los propios jóvenes tienen. - Generar espacios para que los y las jóvenes puedan reflexionar sobre aspectos sociales, culturales que consideren que atañen a la juventud. 	<p>Provocar un ambiente de confianza en los jóvenes que les permita darse cuenta que este taller pretende ser algo dinámico e interesante.</p>	<p>Lista para anotar nombres.</p>
	<p>5) Se realiza la ACTIVIDAD DE LOS GAFETES</p> <ul style="list-style-type: none"> - Se entrega a cada joven un gafete de colores y se pide que lo llenen con su nombre en letras grandes en el centro, el lugar que para ellos sea más especial en una esquina superior, la persona más importante en otra esquina superior y una frase que los identifique en la parte de abajo. - Una vez realizado, se va compartiendo con algunas personas cada uno de los puntos del gafete. 	<p>Motivar el diálogo con los jóvenes y disponer un ambiente favorable a la comunicación.</p>	<p>Papeles recortados con las preguntas</p>
	<p>6) COMPARTIR</p> <ul style="list-style-type: none"> - Con base a las dos dinámicas se pide que se comparta espontáneamente: <p>9. Emociones (¿Cómo se sintieron? ¿Qué momento disfrutaron más?)</p> <p>10. Impresiones (¿Algo que te haya impresionado de todo lo que oíste?)</p>	<p>Introducir con los y las jóvenes la idea de la identidad. El valor de pensar quiénes somos a partir de las experiencias y lugares que son significativos para nosotros.</p> <p>Se puede preguntar qué tiene que ver estas dinámicas con la cuestión de la identidad</p>	<p>Gafetes de colores</p> <p>Bolígrafos</p> <p>Grabadora</p> <p>Libreta de apuntes</p>

	<p>11. ¿Cuál crees tú que es lo más importante de estas dos dinámicas?</p> <p>12. ¿Qué tendrá que ver esto con el trabajo que pretendemos realizar en este taller?</p>		
--	--	--	--

Momento 2

Pregunta base: ¿Para qué estamos aquí? – Duración 50min.

Criterio de llegada	Descripción de la actividad	Intencionalidad	
La perspectiva de subjetividad se ve enriquecida en cuanto el sujeto tiene la posibilidad de recuperar, reconstruir, proyectar y expresar sus impresiones sobre el contexto del cual hablamos.	<p>8) Determinar METODOLOGÍA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Definir que se trabajará un momento personal, un Segundo momento en parejas y un tercer en grupos de cuatro personas. - En el momento personal llenarán la ficha que les será entregada. - En el Segundo momento compartirán sus respuestas en pequeños grupos para luego activar una discusión general. 	Aquí el punto es determinar la posibilidad de aproximarnos “a los intereses de los y las jóvenes” sobre todo para determinar cuáles son los elementos en los que podrían reconocer su protagonismo.	<p>Papel de color (rojo)</p> <p>Grabadora</p>
	<p>9) Determinación TEMÁTICA</p> <ul style="list-style-type: none"> - Se presenta a los jóvenes la idea de llenar un ficha que invita a identificar lo que para cada uno significa ser joven. - Se pasa a compartir la reflexión en parejas. 	La idea es generar la discusión en torno a los significados que los jóvenes le otorgan al “ser joven”.	<p>Papelógrafos</p> <p>Marcadores</p>

	<ul style="list-style-type: none"> - Se pasa a la conformación de pequeños grupos para el diálogo y comparación de las respuestas. - Se elabora en esos grupos un cartel que capte lo esencial de la reflexión del grupo - Se comparten los cartels de cada grupo. 		
	<p>10) ANÁLISIS:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Una vez que se ha realizado el compartir de los cartels de cada grupo se pregunta: - ¿Qué respuestas fueron las más parecidas? ¿Por qué aparecen estas respuestas de manera tan frecuente? - ¿Qué aspectos son los más importantes en tu grupo? - ¿Qué ha sido lo más valioso de hacernos estas preguntas? 	<p>A partir de la discusión se determinan una serie de temas que son los que el grupo identifica como principales.</p> <p>Tenemos que hacer especial énfasis en la última pregunta.</p>	<p>El análisis se hace en otro papelógrafo y con papeles de colores para cada una de estas preguntas</p> <p>Grabadora</p>

Momento 3:

¿Y ahora qué sigue? – Duración: 10 mins

Criterio de llegada	Descripciones de la actividad	Intencionalidad	
---------------------	-------------------------------	-----------------	--

<p>Crear una relación que permita continuar el diálogo por otras vías</p>	<p>3) Se pregunta de forma general a los jóvenes cómo se han sentido durante este taller</p> <p>4) Se pregunta quiénes de los asistentes estarían dispuestos a participar en un próximo taller.</p>	<p>Prever la logística del próximo taller</p>	
---	---	---	--

RESULTADOS (A MODO GENERAL)

<p>¿Qué significa ser joven? (1)</p> <p>Una vida o experiencia corta (ha vivido poco) /</p> <p>Estar en una etapa crucial de la vida (camino a la madurez, persona que pasa la preadolescencia) //////////</p> <p>Exponerse a la vida (vivir experiencias) ////</p> <p>Es una etapa muy difícil /</p> <p>Tiene más conocimientos que antes //</p> <p>Muchas cosas por descubrir ///</p> <p>Disfrutar de lo que se hace (disfrutar de la vida) ////</p> <p>Divertirse ////</p> <p>Alejarse de los padres o de su control /</p> <p>No tener preocupaciones o responsabilidades ////</p> <p>Quedar bien frente a la sociedad (enfrentarse al a sociedad) ////</p> <p>Buena salud //</p> <p>Hacer las cosas a nuestra manera o hacer cualquier cosa ////</p> <p>Vivir la libertad //////////</p> <p>Aprovechar los buenos momentos</p> <p>Ser soltero</p> <p>Tener valores ///</p> <p>Ayudar a los mayores</p> <p>Hacer lo que se decide</p> <p>Tiene entre 18 y 30 años</p>	<p>¿Qué significa ser joven? (2)</p> <p>Conservación física</p> <p>Disfrutar de la vida ////</p> <p>Relacionarse con la sociedad</p> <p>Buena salud</p> <p>Ser libre //</p> <p>Libertad de expresar</p> <p>Libertad de hacer cualquier actividad</p> <p>Ser libres de decidir</p> <p>No tener responsabilidad de un hogar</p> <p>Persona de corta edad</p> <p>Estar experimentando (buscar aventuras) //</p> <p>Cambio de vida o de comportamiento (“adoptar una personalidad aceptable”) //</p> <p>Ser más responsable con la propia vida</p> <p>Ser independiente</p> <p>Tener objetivos para el futuro ///</p> <p>Enfrentar problemas de la vida (enfrentar la realidad) //</p> <p>Etapas de la evolución (llegar a madurez) //// en ocasiones aparece el calificativo de “difícil” para esta etapa, o de “crucial”, “indispensable”</p> <p>Tener una edad adecuada</p>
---	---

<p>Tener una edad adecuada para asumir responsabilidades ///// Ser activo, entusiasta e innovador ///// Ser rebelde “Reír, Llorar, enamorarse” Aprender de los errores Estar bien desarrollados psicológica y emocionalmente Perseguir ideales // Expresarse sin miedo (decir las cosas sin miedo) Estar en armonía con los demás / Estar lleno de vida Cuidar de sí mismo Cumplir nuestros sueños Querer verse bien Enamorarse // Tener un futuro por delante Vivir el presente</p>	<p>Adquirir conocimientos y experiencias // Forjarse principios Tener momentos de tristeza Compartir experiencias / (es interesante cómo esto sale también en la evaluación sobre lo más satisfactorio del taller). Se puede pensar que el mismo hecho de participar (como lo hacen el taller) es una forma de producir juventud. Demostrar valores / Tener una vida por delante Cuidar de sí mismo No tener límite alguno</p>
---	---

¿Qué significa ser joven? (4) (Número de respuestas: 10)

Ser joven significa el estado del ánimo y la conservación física y su formación integral, en donde en esta etapa el individuo está en la libertad de realizar cualquier tipo de actividades con mucha facilidad por la intervención de los amigos(as) y con muchos valores y la responsabilidad

Ser joven es tomar decisiones a su forma de pensar siempre y cuando con el apoyo de los padres

Ser joven significa pasar por diferentes etapas como los sentimientos, emociones, alegrías, tristezas y van dando varias adaptaciones a los diferentes cambios que se dan en la vida

Ser joven es disfrutar de la vida sin tendrá alguna preocupación, muchas veces actuando de forma negativa, haciendo lo que quieren pensando que así puede llamar la atención.

Es una persona de corta edad donde debe ser más responsable para alcanzar nuevas expectativas en la vida para proyectarse alcanzar nuevos objetivos.

Es ser independiente que vive una vida de aventuras con conocimientos importantes y eficaz con objetivo propuestos para el futuro y siendo responsables ante problemas del diario vivir

Ser joven es una etapa indispensable en la vida de todas las personas, porque comienza a experimentar lo bueno y lo malo de la vida, con una diversidad de objetivos y propósitos a alcanzar en un futuro muy cercano

Ser joven significa tener una actitud positiva y entusiasta con la cuál podemos alcanzar metas, objetivos y propósitos al futuro de nuestras vidas, respetando el criterio de las demás personas con los principios y valores éticos-morales.

Ser joven es disfrutar de la vida sin tener alguna preocupación, muchas veces en forma negativa haciendo lo que quieren

Ser joven es una etapa crucial de la vida donde vamos adaptándonos y construyendo una personalidad “aceptable” (sólo en la última respuesta grupal –y en una de ellas, la palabra “aceptable” aparece entre comillas) que goza de su libertad con la práctica de los valores éticos y morales.

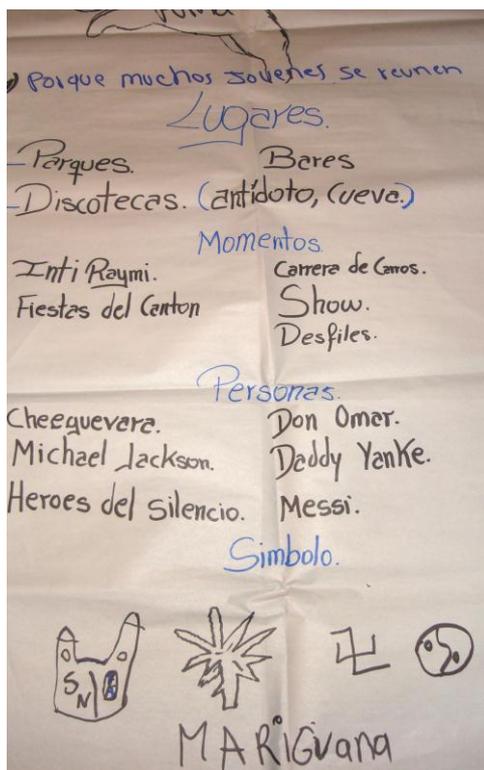
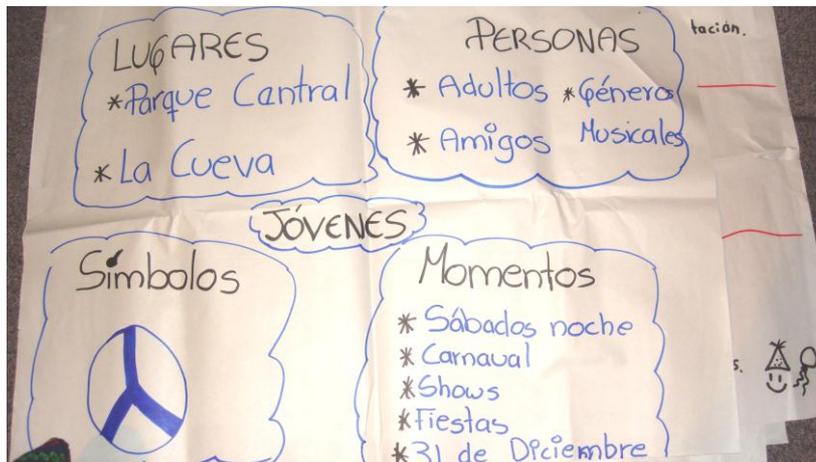
ANEXO 2

IMÁGENES DE TALLERES

Anexo 2A

Afiches realizados por jóvenes en el Colegio José Peralta

Ubicación: Ciudad Cañar / Fecha: Septiembre 2012



Anexo 2B

Grupos participantes del Taller de Investigación en el Instituto Quilloac

Ubicación: Quilloac / Fecha: Marzo 2013



Anexo 2C

Jóvenes en trabajo por grupos

Ubicación: Quilloac / Fecha: Marzo 2013



Anexo 2D

Grupo de jóvenes de Zhud participante del Taller y el Conversatorio de Investigación

Ubicación: Zhud / Fecha: Marzo 2013



ANEXO 3

LISTADO DE ENTREVISTAS

ENTREVISTAS A AUTORIDADES EN CAÑAR				
	Seudónimo	Lugar de Trabajo	Fecha	Sexo
1	G.E.	Municipio de Cañar	25 de marzo de 2013	M
2	J.P.	Municipio de Cañar	24 de marzo de 2013	F
3	F.E.	Educador	4 junio de 2013	M
4	Directivo de Colegio	Educador	27 de septiembre de 2012	M
ENTREVISTAS A INVESTIGADORES EN TEMAS DE JUVENTUD Y ETNICIDAD				
	Nombre		Fecha	
1	José Sánchez Parga		30 de mayo de 2013	
2	René Unda		3 de junio de 2013	
ENTREVISTAS A JÓVENES (INCLUIDAS EN LA TESIS)				
	Seudónimo	Edad	Fecha	Sexo
1	Monta	19 años	6 de junio de 2013	M
2	Yance	20 años	8 de junio de 2013	F
3	Zhico	18 años	20 de marzo de 2013	M
4	Mine	21 años	6 de junio de 2013	F
5	Dui	23 años	7 de junio de 2013	F
6	Mari	20 años	6 de junio de 2013	F
7	Ralo	41 años (experiencia migratoria desde los 28 años)	12 de marzo de 2013	M
8	Tono	33 años	13 de marzo de 2013	M

9	Punyo	26 años	5 de junio de 2013	M
10	Kayo	23 años	14 de marzo de 2013	M
11	Edil	20 años	6 de junio de 2013	F
12	Zharu		22 de febrero de 2013	M
13	Nilo	26 años	11 de marzo de 2013	M
14	Duva	21 años	7 de junio de 2013	F
15	Moni	20 años	7 de junio de 2013	F
16	Grupo de jóvenes de Zhud	15-25 años	13 de marzo de 2013	