

Jorge Daniel Vásquez Arreaga

# Identities in transformation Youth indigenous, migration and experience transnational in Cañar, Ecuador



**ARES**  
ACADÉMIE DE RECHERCHE ET  
D'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR  
Commission de la Coopération au  
Développement



© 2014 Flasco Ecuador; Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur, Commission de la Coopération au Développement; Université Catholique de Louvain; Université de Liège

Cuidado de la edición: Unidad Editorial de Flasco Ecuador  
Impreso en Ecuador, octubre 2014  
ISBN: 978-9978-67-426-0

Flasco Ecuador  
La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito-Ecuador  
Telf.: (593-2) 294 6800 Fax: (593-2) 294 6803  
www.flasco.edu.ec

Académie de Recherche et d'Enseignement Supérieur,  
Commission de la Coopération au Développement  
www.cud.be

Université Catholique de Louvain  
www.uclouvain.be

Université de Liège  
www.ulg.ac.be

A Edita

---

Vásquez Arreaga, Jorge Daniel

Identidades en transformación : juventud indígena,  
migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador  
/ Jorge Daniel Vásquez Arreaga. Quito : FLACSO, Sede  
Ecuador : Académie de Recherche et d'Enseignement  
Supérieur : Université Catholique de Louvain : Université  
de Liège, 2014

x, 163 p. : mapas y tablas

ISBN: 978-9978-67-426-0

JÓVENES ; INDÍGENAS ; IDENTIDAD CULTURAL  
; MIGRACIÓN ; ASPECTOS SOCIALES ; CAMBIO  
SOCIAL ; PROVINCIA DE CAÑAR ; ECUADOR .

305.242 - CDD

---

# Índice

*Somos como la paja del páramo  
que se la arranca y vuelve a crecer  
y de paja de páramo poblaremos el mundo*  
Dolores Cacuanango  
(1881-1971)

Presentación .....	IX
Prólogo .....	XI
Agradecimientos .....	XV
Introducción .....	1
Juventud indígena, migración y producción de subjetividades en Cañar .....	11
De los cambios en la población a los cambios en la representación .....	47
Transformaciones generacionales y experiencia transnacional .....	71
Procesos identitarios y representaciones en torno a la juventud .....	103
Visibilizar el adultocentrismo: conclusiones sobre subjetividades juveniles desde un espacio transnacional .....	145
Bibliografía .....	153

## Presentación

Entre 2009 y 2014, el Departamento de Sociología y Estudios de Género de FLACSO Ecuador, en colaboración con la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad de Lieja, emprendieron un proyecto en torno a la relación entre la migración internacional y el desarrollo local en Ecuador. Estas dos universidades europeas son integrantes de la Academie de Recherche et d'Enseignement Superieur, ARES-Wallonie Bruxelles y recibieron el auspicio de la cooperación belga para llevar a cabo dicha iniciativa. El proyecto tuvo como objetivo fundamental contribuir a una comprensión sistémica e interdisciplinaria de los impactos de las distintas formas de movilidad humana, especialmente la migración internacional, sobre el desarrollo urbano y rural en Ecuador.

La colaboración tomó la forma de un Programa de Iniciativa Propia (PIC), hoy llamados *Projets de Recherche pour le Développement*; ha estado orientada a estimular la formación de una masa crítica de investigadores y a impulsar estudios especializados sobre temas migratorios.

Así mismo, en este proyecto ha sido muy importante promover el diálogo con los diferentes organismos responsables del diseño de políticas, y con las organizaciones sociales y comunidades localizadas en espacios con alta densidad migratoria en el país. El libro *Identidades en transformación. Juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador* ofrece una singular entrada para comprender la relación entre diferencia generacional, etnicidad y poder.

Con esta entrega esperamos contribuir a un debate necesario con miras a fortalecer la construcción de políticas públicas que aseguren el disfrute de sus derechos a todas y cada una de las personas migrantes.

Juan Ponce  
Director FLACSO Ecuador

Isabel Yépez del Castillo  
Coordinadora del PIC  
Universidad Católica de Lovaina

## Prólogo

Cuando los vecinos comentan sobre los impactos de la migración internacional en sus barrios y comunidades, uno de los temas recurrentes es el de los cambios de la vida familiar y su afectación en los lazos y vínculos sociales. Estas apreciaciones tienden a ser generalmente nostálgicas y en algunos casos un tanto negativas. En ocasiones, lo hacen mientras conversan por celular sobre encargos y pendientes varios con sus familiares en el extranjero o *chatean* en Facebook con algún pariente que acaba de viajar. La distancia entre prácticas cotidianas transnacionales y las narrativas que construyen las personas sobre la migración internacional es uno de los aspectos que más llama la atención cuando exploramos los procesos de transformación social articulados a la experiencia migratoria; como si la realidad escapara a las palabras y el sentido común se negara a reconocerla.

Las tensiones en torno a lo que cambia y lo que permanece, en torno a las transformaciones y continuidades, acompañan la constitución de las identidades en migración. Sin embargo, la dinámica que adquieren estos procesos no siempre es fácil de aprehender. Por el contrario, son múltiples las expresiones que buscan afirmar la permanencia o que traducen en pérdida y carencia el reconocimiento y aceptación del cambio. Así, las transformaciones identitarias se disfrazan con estereotipos o se simplifican y naturalizan bajo discursos de fragmentación y resistencia a lo que ya no es: las madres migrantes se vuelven culpables, los jóvenes en migración son una patología social, los migrantes se convierten en unos personajes *aculturados* o que han perdido sus raíces. Con frecuencia, el discurso del

cambio tiende a ser un discurso de despojo cultural y subjetivo, un proceso de des-subjetivación.

Este desplazamiento que va del cambio hacia la carencia o la ausencia –de cultura, de identidad o de cohesión social– con que se diagnostica la experiencia de la migración desde el sentido común es contestado por las prácticas cotidianas y por la reconfiguración de lazos sociales a la distancia. Las nuevas cercanías que se construyen en migración son perceptibles cuando analizamos el devenir de las familias transnacionales, sus procesos de reproducción social en dos o más naciones a la vez, la importancia de las redes familiares y comunales en la organización social de la migración y muchos otros procesos que develan el vivir transnacional. No sucede igual con las identidades. En sociedades con altos grados de desigualdad como las nuestras, las identidades son categorías en disputa permanente; su carácter social y cultural es eminentemente político también. Es a través de las identidades, o más bien dicho, de los procesos de identificación y des-identificación, que los sujetos se construyen y se reconocen en un campo de relaciones de poder, marcando y desmarcándose de jerarquías históricamente constituidas. Así, la etnicidad en un espacio social como Cañar, donde se desarrolla el estudio de Jorge Daniel Vásquez, es una dimensión crucial que se disputa, que se reafirma y se confirma estratégicamente como parte de la lucha por el reconocimiento que han mantenido sus habitantes durante siglos.

La etnicidad cobra además un carácter particular en los últimos treinta años como parte de ascenso del movimiento indígena en el país, movimiento con fuerte presencia y actoría en la zona de estudio. Este período de luchas sociales y de reconocimiento coincide precisamente con el auge de la migración internacional en esta región. El conflicto étnico, los cambios socioeconómicos y en la estructura de tenencia de la tierra y la reproducción social cada vez más transnacionalizada de las comunidades rurales de la zona forman entonces un escenario complejo para la reconfiguración de las identidades. No es difícil imaginar entonces que las huellas culturales del vivir transnacional sean percibidas con cierta sospecha por sus habitantes pues son interpretadas muchas veces como formas de desprenderse, al menos en apariencia, de la pertenencia étnica, supuesto fundamental

de la lucha y resistencia frente a la desigualdad y la discriminación. Este es el contexto en el cual se despliega el estudio de Jorge Daniel Vásquez; un espacio que combina procesos políticos de identificación estratégica en torno a lo étnico con prácticas naturalizadas de vivir transnacional.

En este complejo escenario, el autor escoge un sujeto también estratégico para explorar las transformaciones identitarias en migración que son los y las jóvenes indígenas. El texto analiza precisamente este juego entre identidades que se transforman y permanecen a través de la experiencia de los jóvenes indígenas, lo cual permite al autor una entrada privilegiada a la comprensión de la relación entre diferencia generacional, etnicidad y poder. Es a partir de este triángulo que se exploran, en los capítulos subsecuentes, la manera en que se reinventan las formas de la etnicidad, cómo ésta se relaciona con la diferencia generacional y los procesos de producción de subjetividad en los y las jóvenes, entregándonos una interesante discusión sobre identidades en movimiento que se aleja de visiones dicotómicas y estáticas para dejar fluir las contradicciones y ambigüedades presentes en la vida de estos jóvenes y en la construcción de su subjetividad.

Al tiempo que el texto nos brinda una exploración sobre la reinención de la etnicidad entre estos jóvenes –un tema todavía poco abordado en los estudios migratorios en el país– también cuestiona la propia noción de juventud y lo hace en diálogo con la voz de los entrevistados. El autor ofrece un valioso ejercicio de reflexividad interrogando el quehacer del investigador y buscando nuevos caminos para producir saberes contextualizados. Es precisamente esta reflexividad y la postura que toma el autor de crítica a lo que denomina *adultocentrismo*, lo que da fuerza a su metodología dialógica. En ese sentido, el texto retoma varias de las problemáticas que han levantado los estudios sobre juventud en el continente, se nutre de ellos y al mismo tiempo los aborda críticamente al interrogar la diferencia generacional y desnaturalizarla en su interacción con la construcción de la diferencia étnica. La migración internacional en esta discusión se convierte en un sitio estratégico para examinar las reconfiguraciones identitarias de los jóvenes indígenas.

Las dos dimensiones que el autor cruza en su análisis –la diferencia generacional y la etnicidad– han sido todavía poco exploradas en los estudios migratorios. Si bien estas nociones aparecen articuladas a las desigualdades

de género y clase, las dos primeras forman el centro de su indagación y también su mayor aporte y novedad frente a otros estudios en el país. En ese sentido, el estudio se inscribe en una línea de reflexión cada vez más necesaria para la comprensión de las múltiples manifestaciones de la desigualdad en la migración internacional como es la perspectiva de la intersección. Es en la articulación de varias dimensiones de desigualdad, como la edad, el género, la etnicidad, la clase y en este caso, la condición migratoria, más no en la suma de estas, que pueden entenderse las dinámicas identitarias.

Estudios como el que nos entrega Jorge Daniel Vázquez, joven filósofo y sociólogo ecuatoriano, son pasos certeros en la construcción de un conocimiento crítico sobre uno de los procesos sociales que ha marcado profundamente la sociedad ecuatoriana en los últimos años como es la migración internacional. El trabajo es producto de su proceso de formación en el Departamento de Sociología de FLACSO-Ecuador y de su vinculación con el grupo de investigación del proyecto sobre “Impactos de la migración en el desarrollo local: estudio comparativo rural-urbano (2009-2014)” que llevó a cabo el mismo departamento en colaboración con la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad de Lieja, precisamente en el cantón Cañar.

El texto también refleja el bagaje anterior del autor, su interés en los estudios de juventud y la búsqueda de una teoría crítica que incorpore la dimensión generacional como un aspecto central en el análisis de la desigualdad en espacios globales. Con ello otorga centralidad a una dimensión pocas veces examinada tanto en los estudios migratorios como en la sociología de la globalización. Esta primera exploración de Jorge Daniel constituye sin duda un aporte fundamental a estos dos campos. Con ello, el texto confirma el carácter multidisciplinario de los estudios migratorios en el país y la región andina y nos invita a seguir en la construcción de marcos interpretativos que se nutran de otros campos de conocimiento para enfrentar su complejidad.

Gioconda Herrera,  
San José, mayo de 2014.

## Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias al fondo de investigación que me fue otorgado por el proyecto FLACSO-PIC 2009-2014 coordinado por el Programa de Sociología de FLACSO-Ecuador. A título personal, quiero agradecer a Gioconda Herrera y Cristina Cielo por su acompañamiento y las valiosas oportunidades que me brindaron durante mi formación en FLACSO y a Agustín Laó-Montes y Valeria Coronel por las importantes motivaciones en este proceso. Agradezco también a Janeth Pinos y a Manuel Naula (*Kusikayo*) por su solidaridad durante el trabajo de campo en Cañar y a mi amigo Edgar Rodríguez (*Ñuga*) por su acogida en la ciudad de Cuenca. Finalmente a Liliam, mi compañera, por el apoyo constante y la alegría que compartimos.

## Introducción

Este libro, *Identidades en transformación. Juventud indígena, migración y experiencia transnacional en Cañar, Ecuador*, se inscribe en el debate sobre la globalización y los procesos de desigualdad social. Se centra en las identidades de la juventud indígena ecuatoriana en contextos de alta densidad migratoria. El trabajo se refiere al área urbana y rural del cantón Cañar, una de las zonas de mayor movilidad humana en el país. En el contexto de las transformaciones sociales y culturales que esta zona ha experimentado —donde la globalización se sostiene por la fuerza de los vínculos transnacionales—, emerge un sujeto joven indígena.

Luego de un trabajo de campo, realizado en talleres de diálogo, observación participante y entrevistas, investigo las maneras en que la densidad migratoria provoca una experiencia transnacional que influye en la producción de subjetividades. Esto conlleva la problematización de la identidad étnica de frente a nuevos referentes. Se trata de demostrar cómo la experiencia transnacional influye en las subjetividades de las personas de Cañar y provoca diferencias generacionales. A su vez, estas diferencias se intensifican cuando el cantón se convierte en el lugar de confluencia de dinámicas locales (asociadas al referente de la comunidad como forma organizativa) y globales (que se expresan de modo contundente en los imaginarios y expectativas construidas por las personas jóvenes).

Los testimonios recabados de jóvenes y adultos dan cuenta de una manera de leer los alcances de la migración con respecto a la formación de subjetividades e identidades. La migración en Cañar ha provocado una tensión



generacional en torno a la identidad que revela las transformaciones que las comunidades indígenas han experimentado en los últimos años.

En 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. El libro que recoge las ponencias de aquel evento incluye el texto “Juventud indígena, Democracia y Comunicación” del educador y comunicador (indígena cañari) Gonzalo Romero Valdez. El autor señala:

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).

Un testimonio de esta naturaleza ratificó las inquietudes con respecto al problema generacional en Cañar, surgidas de visitar este cantón en octubre de 2012 con el propósito de colaborar en talleres de planificación de trabajo comunitario. Estos talleres fueron parte del proyecto de cooperación que FLACSO desarrolló en la zona con la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad de Liège.

La citada reflexión de Gonzalo Romero (2007) informa de una serie de transformaciones que, a lo largo de toda su ponencia, no llega a explicar. Se refiere a los grupos de jóvenes como sujetos principalmente afectados por *la migración y la influencia de la televisión*. Los jóvenes 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 identifica a la juventud, en un contexto de migración, como el sujeto de *pérdida de identidad y de valores culturales*, de

*aculturación* y de ruptura con la *sencillez, tranquilidad, obediencia, respeto y responsabilidad* –propia de los sujetos jóvenes ubicados en algún espacio-tiempo previo a la migración y la televisión (Romero 2007, 63-64).

Entre 2005 y 2014 han pasado nueve años desde que el testimonio de Gonzalo Romero fuera mencionado en aquel Congreso de Antropología. También son varios años desde el inicio de la nueva ola migratoria que las familias de Cañar vivieron de forma intensa debido a la crisis económica que golpeó a Ecuador desde finales del siglo pasado. Aun así, se puede considerar que las representaciones de un discurso sobre la juventud como el de Romero (2007) siguen vigentes. Estas constituyen una clara muestra de un problema mayor que atraviesa las formas de comprender la identidad étnica, la condición de juventud y de vivir en un espacio social determinado por la migración internacional.

Este estudio analiza las diversas formas en que la experiencia migratoria redefine la construcción identitaria de jóvenes indígenas cañaris. Se examina cómo la etnicidad, la edad y la experiencia de vivir en un espacio social transnacional articulan la conformación de las identidades de 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 una de las zonas del país con más población indígena. Según el último Censo realizado en Ecuador (INEC 2010), en Cañar el 39% de la población se reconoce 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* (FLACSO et al. 2007) permite observar que 4 de cada 5 migrantes tienen entre 18 y 49 años de edad, y el 60% está casado. De ahí que muchos de los migrantes son padres y madres que han dejado atrás hijos e hijas. El 64% de los migrantes tiene hijos e hijas viviendo en su comunidad de origen, de los cuales el 57% tiene menos de 18 años.

Como se verá en los capítulos siguientes, la migración que inicia en la década de 1950 desde las comunidades indígenas hacia centros urbanos de Ecuador y otros países, hace parte de las formas cómo se producen subjetividades en el cantón Cañar. Ya lo señala un estudio sobre la diáspora

cañari: “En el imaginario de la población rural se cree y se expresa [...] que ‘la emigración nunca se va a terminar’” (Caguana 2008, 131).

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. Sus habitantes son personas que mantienen vínculos transnacionales con sus familiares migrantes, cuyo destino más frecuente resulta ser Nueva 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. Se trata no solo de un lugar donde tiene cabida un fuerte proceso de cambios económicos, sociales y culturales, sino de un espacio donde sus habitantes, aunque no hayan migrado físicamente, construyen subjetividades en referencia a ese *otro lugar* que confluye con el *lugar propio*, a través de la conexión que mantienen con los que se fueron<sup>1</sup>.

Se puede afirmar que la formación de subjetividades en contextos de alta migración, como en Cañar, se encuentra atravesada por una experiencia transnacional. Esta experiencia lleva a interrogar la vigencia exclusiva de *la etnicidad*, como determinante de la subjetividad, para abrir la puerta a la manera cómo ésta es transformada. Es decir, habría que preguntarse, ¿hasta qué punto el *discurso fuerte* de la identidad étnica puede ser cuestionado desde las formas identitarias resultantes de la experiencia transnacional? Esto da cuenta del nivel de relación entre identidad y etnicidad –del mismo modo en que la globalización ha disuelto la asociación entre identidad y Estado (o identidad y nación)– en las diferencias generacionales en las comunidades indígenas; relación que ha sido ampliamente diversificada.

<sup>1</sup> En los próximos capítulos se desarrolla de forma detenida dos aspectos aquí señalados brevemente. El capítulo I se refiere al concepto de experiencia transnacional, en relación con la formulación de “campo social transnacional” (Levitt y Glick Schiller 2008). El capítulo II da cuenta de los datos existentes sobre la intensidad de los vínculos transnacionales en Cañar.

Este conjunto de inquietudes constituye el centro de esta investigación y su respectivo trabajo de campo. La pregunta fundamental se puede formular como sigue: ¿de qué manera la migración y la experiencia transnacional de jóvenes indígenas del cantón Cañar transforman los discursos en torno a la identidad étnica y las diferencias generacionales? Se puede considerar que solo es posible llegar a tal pregunta luego de una problematización en la que se afirme que, al menos para el caso del cantón 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, el estudio se ubica entre un determinado discurso acerca de la identidad caracterizado por su fuerte arraigo a la etnicidad, lo comunal y el anclaje subjetivo al territorio. También considera las formas en las que, dentro de los procesos identitarios de jóvenes de Cañar, tal discurso y sus representaciones se transforman, permanecen o se contradicen por una diversificación de referentes identitarios que se alimentan de la experiencia transnacional. En medio de esta tensión pueden localizarse tres dimensiones de la misma problemática: 1) la *migración/experiencia transnacional*, en Cañar, es fundamental para ubicar de manera histórica la emergencia de un sujeto particular (el y la joven indígena); 2) la *migración/experiencia transnacional* contribuye de manera significativa a los procesos de individualización de sujetos jóvenes como producto de un proceso lento de descomunalización; y 3) la *migración/experiencia transnacional* transforma las maneras cómo las personas jóvenes incorporan la etnicidad a sus procesos identitarios.

Es preciso analizar las maneras en que se activan distintas relaciones de poder. Por tal motivo, se examinan estas relaciones de poder desde el concepto de *adultocentrismo* como la particular forma de dominación justificada en la atribución de características ‘esenciales’ a las personas jóvenes. El texto responde a las preguntas: ¿hasta qué punto, en relación con la identidad, el discurso adultocéntrico coincide con un discurso esencialista? ¿De qué manera las personas jóvenes experimentan la tensión entre una representación adultocéntrica de la juventud y las particulares formas de producir subjetividades con base en su experiencia transnacional?

De cara a la etnicidad y a las maneras cómo se identifican las diferencias generacionales en las comunidades indígenas cabe preguntarse:

¿en qué sentido la construcción de estas subjetividades (tensionadas por procesos simultáneos de descomunalización y mayor individualización) es potenciada o no por la experiencia transnacional? ¿Cómo la experiencia transnacional de jóvenes indígenas alimenta sus expectativas y resignifica las dinámicas familiares, los ritos de paso, el rol atribuido a la educación?

En relación a estas inquietudes, *Identidades en transformación* se centra en las formas de producción de identidad de las personas jóvenes y cómo éste fenómeno objetiva la transformación que la zona de Cañar ha experimentado en las últimas décadas. Esta transformación implica tensiones de orden generacional manifiestas en discursos y representaciones construidas en torno a la juventud.

La reflexión involucra discernir la relación entre los sujetos de la investigación. La pregunta ha sido planteada desde finales de la década de los ochenta del siglo XX cuando Gayatri Chakravorty Spivak escribía: “¿Can the subaltern speak?” (1988). Este es un texto clave para el debate sobre el rol del trabajador intelectual cuyo punto de llegada se sitúa en que la persona subalterna no puede hablar porque no hay una institución que lo escuche o legitime sus palabras. Al no existir una autoridad que cobije sus enunciados, *nadie* puede hablar ‘por’ ellos sin invisibilizarlos. La primera discusión versa sobre las limitaciones que Spivak encuentra en los intelectuales europeos a la hora de asumir representaciones de las personas del tercer mundo<sup>2</sup>, cuando se adjudican 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. El proyecto imperialista ha *interferido epistémicamente* los campos legales y disciplinarios de las colonias generando condiciones macroculturales que hacen que el subalterno *pueda hablar* solo dentro del circuito epistémico de la ley imperialista.

2 Así, para Spivak, el diálogo entre Foucault y Deleuze realizado en 1972 que tiene por título “Los intelectuales y el poder” –incluido en el libro *Microfísica del poder* (Foucault 1992)– sería una expresión clara de la forma cómo los intelectuales se representan a sí mismos *transparentes*, pues asumen que la representación que hacen de los habitantes del *tiers monde* está desprovista de ideología.

Por esto, se considera que la investigación con jóvenes indígenas comienza por la búsqueda de vías para que el subalterno *hable*, sin caer en la representación que lo desaparece asimilándolo. Un terreno fundamental e ineludible es comprender las identidades de las personas jóvenes a partir de la experiencia migratoria. La cuestión pasa por pensar con los jóvenes los elementos de identificación, formas de subjetivación y dinámicas de socialización intergeneracional en que se inscriben.

El problema de la identidad en las comunidades indígenas adquiere nuevos matices una vez determinada la experiencia transnacional de los sujetos que la conforman. Se trata de ubicar a las comunidades indígenas como espacios tan conectados a los impactos globales como los centros urbanos. Más aún espacios como el cantón Cañar. Si bien allí no se puede hablar de la disolución de una frontera simbólica entre lo urbano y lo rural, ambos escenarios se muestran atravesados por dinámicas globales productos de la migración que los transforma aceleradamente.

Cañar es un cantón con altos índices migratorios (el segundo con mayor incidencia migratoria del país de acuerdo con el Censo 2010). Sin embargo, la migración inicial data de mediados del siglo XX, en el periodo denominado “la crisis de la exportación de los sombreros de paja toquilla” (Cordero *et al.* 1989). Ello da cuenta de que la migración sea algo naturalizado en Cañar.

Los principales aportes de este libro se encuentran fundamentados en el trabajo de campo. En la experiencia con jóvenes del cantón Cañar se entrecruzan varios elementos, puesto 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 propiciado fue un espacio problematizador de los acuerdos y contradicciones en los referentes teóricos, políticos y culturales que construyen la experiencia migratoria. Inicia en el encuentro entre sujetos (el investigador con personas jóvenes, y personas jóvenes entre sí) donde se van constituyendo, de forma recíproca, 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

fue combinar la descripción que las personas 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 hacen a partir de la valoración de su vida presente y de sus expectativas. La evidencia empírica requerida para contestar a estas preguntas de investigación se aunaba con 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.

Entonces se generó una proximidad al fenómeno en su diversidad. Esto permite ahora 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. En la vinculación entre el significado de las acciones y la cotidianidad se manifiestan formas de organización y de relación social entre sujetos. Además, la relación entre las transformaciones culturales en la zona (por la intensa conexión entre Cañar y los lugares de mayor destino de migrantes) y las trayectorias de vida de jóvenes dispuestos a migrar, jóvenes retornados y jóvenes hijos de migrantes, permitieron acentuar el carácter político-cultural de los conflictos generacionales.

El resultado de este trabajo se presenta en cuatro capítulos. En el primer capítulo se apela a una construcción sintética del vínculo entre juventud, migración y etnicidad para el caso del Ecuador. Así, se pone en diálogo el concepto juventud con otros: adultocentrismo, etnicidad, identidad y diferencia generacional. En este abordaje se manifiesta la relación entre conceptos, como parte de una construcción teórica que ya forma parte del argumento principal.

El segundo capítulo da cuenta de las transformaciones del cantón Cañar en términos descriptivos. Se trata de un análisis del carácter histórico de la migración, los índices actuales sobre el fenómeno y otras variables 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 reinventan las formas de la etnicidad y las relaciones intergeneracionales.

En el tercer y cuarto capítulos se examina la vida de personas jóvenes en Cañar, sobre la base del trabajo etnográfico. En el capítulo tercero, la centralidad está ocupada por la relación entre experiencia transnacional y 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 responder la siguiente pregunta: ¿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?

El cuarto capítulo presenta una caracterización general de los procesos identitarios de las personas jóvenes de Cañar para develar cómo la migración se ha convertido en un fenómeno naturalizado. Luego se abordan los procesos identitarios y se identifican tres representaciones predominantes en relación con la juventud indígena en Cañar. En estas representaciones, tanto la migración como la experiencia transnacional y la etnicidad son elementos claves.

En las conclusiones se destacan aspectos más relevantes de cara al desarrollo de una línea de investigación sobre juventud indígena y migración y en cuanto a la formulación de políticas migratorias para el sector de jóvenes. Todo con el propósito de generar un desprendimiento del discurso hegemónico que circunscribe la investigación sobre juventud al análisis de consumos culturales producidos desde los grandes centros urbanos. Así, desde el análisis de la globalización y las formas de dominación contemporánea presentes en la experiencia transnacional de jóvenes indígenas, se busca comprender *la globalización desde abajo*. También se recoge cómo, en el proceso vital de las personas migrantes, se encuentran entrelazadas distintas formas de construir la propia percepción de la experiencia transnacional, en definitiva, una experiencia de constitución de subjetividad.

## Juventud indígena, migración y producción de subjetividades en Cañar

El discurso sobre la globalización puede comprenderse como una disputa por la instauración de representaciones. Estas pueden responder a la rearticulación de jerarquías a nivel global, a la conformación de redes sociales transnacionales o a formas de apropiación muy particulares del fenómeno de la globalización. Es necesario plantear la importancia de nuevas configuraciones que resultan del proceso de globalización desde distintas formas de asumir la localidad/globalidad. Entre estas configuraciones se pueden encontrar: la territorialidad subnacional (Sassen 2007), las nuevas adscripciones identitarias (Reguillo 2000), la re-semantización de matrices de significado ligadas a la “comunidad imaginada” (Anderson 2007) y otras que, a nivel de reflexión teórica, requieren una clara posición (lugar de enunciación –teórico y vital–) desde la cual plantear la lectura de lo global.

Dado que los discursos sobre la globalización entrecruzan diversos campos que explican la configuración de la economía, la política, la cultura, el desarrollo científico-tecnológico, la geografía y otros, la lectura de lo global debe hacer evidente una postura crítica que reconocerá en la globalización una nueva fase del desarrollo del capitalismo. Esta fase se expresa en el cambio en los modos de producción y trabajo (Fraser 2009, 116-130), en la reestructuración desde la acumulación flexible y la desterritorialización de la fuerza de trabajo, y en la transformación del espacio urbano (Harvey 2000, 119-158). Pero a la vez, se analiza la globalización como una nueva condición social comprendida a partir de

la transformación de las dimensiones culturales y la producción de identidades (Appadurai 2001; Hall 2006).

El cuestionamiento al discurso hegemónico de la globalización como fenómeno de ‘superación’ de las fronteras, a partir de la concepción del *mundo como un todo*, requiere analizar la desigualdad y las relaciones de poder en el establecimiento de las fronteras identitarias. En este marco se ubica el estudio de las identidades juveniles a partir de la experiencia migratoria, puesto que aporta a un mejor conocimiento de la globalización como proceso en disputa. La investigación sobre la experiencia transnacional de jóvenes permite leer la globalización, en tanto la transformación de sus dimensiones culturales no está exenta de formas de poder; es decir, da muestra, dentro de una particular forma de identificación, de 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). Podemos considerar que la comprensión de los elementos de la subjetividad –que atraviesan las migraciones– encuentra un asidero en el estudio de las identidades juveniles y los complejos modos de apropiación de la experiencia transnacional.

Para examinar las preguntas planteadas en la introducción de este libro, el presente estudio discute las siguientes categorías analíticas: *juventud* como la categoría que funciona en la medida que es capaz de nombrar una experiencia histórica particular situada contextualmente; *identidad* y *etnicidad* como las formas de nombrar procesos de diferenciación ubicados siempre de manera relacionada; y *adultocentrismo* como la forma de nombrar los procesos a través de los cuales se producen representaciones reificantes de jóvenes.

Sin embargo, antes de entrar en la discusión de las categorías de análisis, es preciso situar el alcance de nuestro estudio. En la siguiente sección revisamos algunos textos que han articulado la investigación sobre juventud indígena y migración en el país y en la región.

### Migración y juventud (indígena): la construcción del vínculo

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

En el *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).

Esta constatación, que alude a la relación entre etnicidad, migración y sujetos, habla de los pocos trabajos que analizan las consecuencias de la migración en las comunidades indígenas con respecto a *las afecciones particulares* de sujetos que, según su condición de género o 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 esta forma particular de vivir la experiencia migratoria están presentes en varios estudios relacionados con migración, género y familia (Escobar 2008a; Lagomarsino y Torre 2007), especialmente con respecto a la situación de la niñez. En la mayoría de los casos tratados por Álvarez se verifica que los trabajos realizados en Ecuador dan énfasis al asunto de la niñez y la migración. Para el caso de las personas jóvenes, los trabajos 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 denominado “niñez y adolescentes migrantes”. Esto implica reconocer que los trabajos que versan sobre juventud y migración son abstraídos dentro de la categoría “adolescencia”<sup>1</sup>.

Así, 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 dicha clasificación tiene en otros escenarios (la formulación de políticas específicas para juventud, por ejemplo), lo que tal clasificación representa es la necesidad de establecer una teorización sobre la categoría juventud que resulte visibilizadora de una particular manera de entrar al análisis de las migraciones. Se necesita recurrir a trabajos empíricos, que muestren cómo esta categoría permite nombrar dinámicas específicas que la migración adquiere cuando se trata de personas jóvenes.

El tema de la migración, en relación con la etnicidad en Ecuador, es el menos desarrollado (Álvarez 2012, 96-102). Este tema realiza 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 la década de los noventa– en las concepciones de la territorialidad, la comunidad y la identidad. La migración permite cuestionar el carácter estático que se había construido sobre estas concepciones desde los años ochenta. Así, en los casos de estudio en Ecuador (indígenas de Otavalo, kichwas, cañaris, pueblo saraguro), la relación identidad-migración demuestra cómo la identidad es una relación social, y la cultura una relación de diferencias que escapan a cualquier esencialismo que recayera sobre las comunidades indígenas.

1 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 presenta seis 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 de la clasificación de los trabajos algo más específico.

Dado que este libro trata 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 sobre migración y etnicidad. Según Grimson: “el concepto de *configuración cultural* enfatiza la noción de un marco compartido por actores enfrentados o distintos, de articulaciones complejas de la heterogeneidad social” (2011, 172). Es un concepto estrictamente analítico: 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. Por lo tanto, los sujetos habitan en una multiplicidad de configuraciones culturales; se trata de pensar cómo se articulan las heterogeneidades y sus diferencias en diversos campos.

El énfasis se extiende hacia el conflicto desde la cotidianidad, lo que evidencia la configuración de la vida transnacional en tanto ésta 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 son 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 desarrolla en una zona similar a la que abarca nuestro estudio y se enfoca 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, ubicada en relación con su descripción de 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 y 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.

Pribilsky ofrece un análisis de los conflictos generacionales. “Hacerse hombre” es un proceso mediado por el desafío de la migración hacia Estados Unidos: resulta imperioso contribuir económicamente al sustento del hogar y son pocas las veces que las personas jóvenes consiguen trabajo en ciudades como Guayaquil, Cuenca o Quito. También vale mencionar el valor que señala Pribilsky en relación con el matrimonio como forma de *asentar cabeza* y lograr autonomía ante la tutela de los padres, aunque los vínculos por el cuidado de los mayores siga presente a lo largo de la vida en las comunidades. Sin embargo, Pribilsky presenta el conflicto generacional como una forma de ruptura, en términos subjetivos, con lo que ha sido la tradición del trabajo agrícola en las comunidades. Esto encuentra su explicación en el contexto de la familia donde solo el hijo mayor es el heredero de la tierra (y quien la trabaja desde temprana edad), mientras los demás deben buscar “otros futuros” (Pribilsky 2007, 138).

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 relata Pribilsky, se origina en dos momentos de una experiencia relacionada con los jóvenes varones. El primero tiene que ver con el “hacerse hombre”: la búsqueda de autonomía que se consigue a través del trabajo que permite a los jóvenes hacer aportes económicos para sostener el hogar. Así, un joven indígena se constituye como sujeto cuando su fuerza de trabajo le permite generar recursos para entregar a sus padres. Tal condición de autonomía es acompañada del hecho de contraer matrimonio (Pribilsky ubica la edad más común para contraer matrimonio alrededor de los 24 años en los

varones). Debido a la crisis económica, esta experiencia de hacerse sujeto y ganar autonomía 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 solo como un ritual de masculinidad entre los jóvenes, sino como la reacción 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 tienen más posibilidades de contraer matrimonio: “conseguir esposa” (Pribilsky 2007, 142-145).

En definitiva, lo que podemos extraer del trabajo de Pribilsky es que los jóvenes que consideran la posibilidad de abrirse hacia otros escenarios futuros pasan por un proceso de individualización que solo se comprende a la par de la descomunalización. Los efectos sobre la vida comunitaria que señala Pribilsky responden a varios de los elementos descritos por José Sánchez Parga en su estudio sobre la migración en la provincia de Cotopaxi. *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad* (2002) se diferencia de Pribilsky porque su estudio se enfoca en mujeres jóvenes de las comunidades indígenas. En estas comunidades han transcurrido ya veinte años desde que la migración dejó de tener como motivación única 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 mostrar elementos relacionados con un imaginario de nueva identidad para las mujeres indígenas especialmente de las generaciones más jóvenes.

La descomunalización puede ser caracterizada por distintos aspectos. Sánchez Parga (1993) señaló hace veinte años que la movilidad sociolaboral de indígenas y la integración de las comunidades a la economía socio-cultural urbana fueron fenómenos que incidieron de forma profunda en el desgaste de la lógica comunal. En aquel momento el autor señalaba, sobre la base de una revisión de datos cuantitativos y cualitativos referentes a zonas rurales del cantón Quito (Olmedo, Tabacundo y Calderón), algunos signos visibles de la *descomunalización*: las modificaciones en la economía política del parentesco (el paso del compadrazgo como estrategia comuni-



taria hacia otras estrategias particulares familiares); el paso de la endogamia hacia 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 ya entonces más restringida). Estos signos correspondían a problemas de readecuación 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 (2002) –y lo apuntado por Pribilsky (2007)– es que la migración está relacionada íntimamente con la descomunalización y que tal proceso también tiene efectos en las subjetividades que se expresan en formas de individualización manifiestas en las expectativas e identidades de las generaciones jóvenes. Ahora, el punto de nuestro interés es que tal descomunalización pasa por la comprensión de procesos de individualización que se encuentran en personas jóvenes indígenas. En el caso de Pribilsky, se trata de jóvenes varones de Cañar que encuentran en la migración la posibilidad de adquirir autonomía. Esto es compatible con el argumento de Sánchez Parga (2002, 34-43) sobre las jóvenes mujeres en Cotopaxi quienes encuentran “oportunidades de cambio” a través de la migración.

La descomunalización de ningún modo nombra un proceso de desintegración-desaparición de la comunidad indígena, sino una disolución de lo comunal, entendido como un modelo de socialización, de relaciones de intercambio y de estrategias de supervivencia compartidas. “La desintegración de la comuna indígena se opera de modo simultáneo y por efecto de la desintegración de la familia” (Sánchez Parga 2002, 105).

Existe una relación estrecha entre desintegración y migración, no porque la desintegración de la familia ‘se deba’ a la migración (sería caer en el discurso culpabilizador de las personas 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 sobre la base del trabajo productivo y la posesión de la tierra. Tal cuestión afectó a las generaciones más jóvenes que se convirtieron en grupos de migrantes y experimentaron procesos identitarios específicos de su experiencia migratoria.

El término descomunalización señala 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 de pertenencia: es el referente explícito e inmediato de su identidad (Sánchez Parga 1984; 1989). Así, *lo comunal* se entiende como un modelo de socialización de valores, identificaciones y solidaridades, de prácticas simbólicas, todo fuertemente ritualizado, que constituye la matriz de una cultura y las condiciones de su reproducción. En el caso de la comunidad andina, lo comunal se expresa de manera particular en el *ayllu*, el cual se caracteriza por la ampliación y prolongación de las relaciones familiares y de parentesco (Sánchez Parga 2002; 2009). *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 *descomunalización* es un proceso a través del cual el elemento *comunal* –en tanto principio cohesionador y de organización social particular– es transformado por la migración de tal modo que su constitución de identidad se da por nuevos elementos. Por lo tanto, nuestro estudio no se centra en la pregunta en torno a la ‘desaparición’ de la comunidad indígena, sino en investigar cómo la migración es parte de un proceso de transformación total de las comunidades indígenas, y en el que la juventud indígena aparece como un sujeto diferenciado. En medio de esta situación de cambio se contempla la emergencia de un sujeto que se autoproduce a partir de una estrategia para trascender *la crisis*, desde un agenciamiento que implica encontrar referentes nuevos para la producción de identidad y el diseño de expectativas.

No se trata de una subjetividad *en contra de la comunidad*, sino una subjetividad en la que confluye un proceso de descomunalización con una 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. Más bien, se debe pensar el momento de la emergencia como el escenario de las formas de subjetivación de la experiencia humana provocadas por la migración en las comunidades: la de un sujeto bifocalizado que se sirve de referentes globales para enfrentar el violento cambio de paisaje.

Así lo que pretendemos pensar es la forma cómo, en la historia contemporánea del Ecuador, la referencia a la juventud indígena tiene una relación directa con los fenómenos migratorios. Éstos 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 disolución de fronteras o hipersecuritización fronteriza. Para nuestro caso, es importante considerar que la descomunalización sucede de manera simultánea a la individualización.

En las personas jóvenes, la simultaneidad se expresa a partir de los diversos modos en que su experiencia transnacional objetiva la construcción de diferencias generacionales en la zona de Cañar. De este modo, la individualización no equivale directamente a la descomunalización, ni mantienen una relación causal. Son procesos que se dan paralelos y cuya comprensión explora las diversas maneras en que la migración y la experiencia transnacional se encuentran vinculadas con la emergencia de la juventud indígena, como sujeto particular. Vale preguntarnos ¿en qué medida la juventud indígena en el Ecuador puede entenderse al margen de las transformaciones que la migración ha ocasionado en las comunidades? Tal relación es ineludible al menos por dos motivos que se señalan a continuación.

En primer lugar, porque la juventud es una construcción social, lo que implica que solo puede ser definida a partir de variables contextuales<sup>2</sup>. Suponer que existe una *juventud universal*, que comparte rasgos homogéneos (psicológicos o culturales) independientes 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 los trabajos orientados, en lo con-

2 De modo general, los trabajos sobre *historia de 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 *Historia de los jóvenes* una historización de la juventud, desde la *polis* griega hasta los jóvenes del *american way of life*. Lo relevante para nuestro argumento es que podemos deducir que la juventud, a lo largo de la historia, no ha tenido una definición clara, ni características culturales propias u homogéneas, sino que se define de manera cambiante, de acuerdo con las contingencias de cada momento y en cada contexto sociocultural.

creto, 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: la organización política, la identidad étnica, la religiosidad. Por el contrario, como hemos señalado con Pribilsky (2007) y Sánchez Parga (2002), es a través de los estudios sobre migración que se inician en el Ecuador los análisis de la juventud en las comunidades indígenas, pero aún de manera incipiente.

En otros ámbitos, el tema de la juventud indígena se identifica con las palabras existentes en distintas lenguas, pero que apelan a un determinado momento vital. Se reconoce que las comunidades indígenas no emplean el término *adolescente* (asunto que desde la mirada blanco-mestiza ha sido asociada al hecho de 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* (Ministerio de Salud Pública, Fondo de Población de las Naciones Unidas y FLACSO 2010) realizado con jóvenes entre 15 y 29 años habitantes de comunidades indígenas pertenecientes los pueblos: chachi y ñepera (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 ñepera 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 *rukú* (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 Fondo de Población de las Naciones Unidas y FLACSO 2010, 26).

Los distintos matices de las formas de nombrar a la juventud en diferentes lenguas indígenas evidencian radicalmente el carácter 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. En relación con esta inquietud, para el caso de Cañar, es la migración lo que determina tal condición de juventud indígena. La experiencia migratoria está relacionada de manera directa con la posibilidad de acceder a escenarios urbanos donde las diferencias generacionales hayan sido determinadas con anterioridad, como resultado de las transformaciones culturales propias del capitalismo contemporáneo. De acuerdo con el argumento de Margaret Mead (1997) y al 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 que transgreden los órdenes institucionales y provocan la identificación con las generaciones precedentes.

La juventud indígena no ha existido siempre. Tal afirmación no significa que en las sociedades comunales (las comunidades indígenas) no se hayan dado formas de diferenciación generacional marcadas por rituales de paso. Indica que el surgimiento de la categoría *jóvenes*, para diferenciar a un grupo específico que comparte características propias (y distintas de las de los adultos), surge a partir de la inserción de las comunidades indígenas en los procesos de transformación global. Esto se da desde el surgimiento e intensificación de la vida transnacional en las comunidades. De este modo, lo anterior equivaldría a decir que las y los *guambras* han cedido el paso a las y los *jóvenes*<sup>3</sup>. Lo que este estudio sostiene es que la migración, al estar en relación con los procesos de individualización, influye en la producción

<sup>3</sup> Este aspecto se retoma en el capítulo II con base en la entrevista realizada a René Unda y al trabajo de campo en Cañar.

de un sujeto joven indígena. La migración representa un marco para ubicar la emergencia de un sujeto específico, cuya particular forma de vivir la experiencia transnacional lo diferencia. La constitución de un sujeto joven indígena no se puede analizar por fuera de la comprensión de los alcances que el fenómeno migratorio manifiesta 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 jurista Carlos Zapata y el historiador Mauricio Hoyos, sobre la base del trabajo realizado con jóvenes de las comunidades indígenas (de los pueblos Tule, Senú y Embera) del departamento de Antioquia, en Colombia, se preguntaban: “¿Existe una condición de juventud indígena?” Su respuesta determina 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. Sin embargo, dentro de sus constataciones iniciales resulta relevante señalar que el hecho de preguntar 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 visibles 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 en que se van disolviendo las fronteras culturales entre lo urbano y lo rural. En términos más claros, la *juventud*, como categoría que describe a un grupo con características similares y diferenciado de generaciones anteriores o adultas, aparece por *la conexión*, la “relación intercultural” (Zapata y Hoyos 2005) entre sociedades urbanas y rurales.

Este planteamiento lleva a pensar la complejidad de tal *conexión* en un espacio que cuenta con una histórica migración hacia regiones de la costa (para el trabajo agrícola), pero que sólo conoce la transgresión de las fronteras culturales entre lo urbano y lo rural a partir de la migración transnacional que aumenta significativamente desde la década de los noventa. La *bifocalidad* de las personas migrantes transnacionales y la *llegada* de la globalización a las comunidades indígenas no se logran 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 de la percepción y la orientación de la vida sociocultural de las personas migrantes, que se expresa en el establecimiento de un doble marco de referencia en la construcción de la identidad (Vertovec 2006). La *llegada* de la globalización corresponde al ‘efecto global’, propio de la condición antropológica contemporánea, por medio del cual el tiempo y el espacio parecen comprimirse de tal modo que generan su propia anulación, desde la simultaneidad (Lash 2005). Esta condición 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 destinos migratorios, como si han permanecido en sus lugares de origen.

Se enfatiza la importancia y centralidad que la experiencia transnacional tiene en diversos grupos de jóvenes (grupos de jóvenes estudiantes, de carácter socio-organizativo, artístico, entre otros) para contemplar cómo las dinámicas asociadas a tal experiencia dinamizan factores fundamentales de la comprensión de subjetividades en jóvenes. A su vez, se requiere pre-

guntar por la trayectoria que el tema de la juventud indígena ha tenido en la investigación sobre juventud, y desde dónde ha sido planteado.

En este esfuerzo, va a ser necesario un análisis 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*. Para ello usamos argumentos que tienen que ver directamente con las inquietudes por el sujeto subalterno, la representación *del otro*, el papel que ha jugado la dimensión temporal 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 para establecer una categoría de *juventud* puede rastrearse a partir de aquella entrevista (1978) a Pierre Bourdieu, que se publicó bajo el título *La juventud no es más que una palabra* (Bourdieu 2000). Varios investigadores de la sociología, la antropología y los estudios culturales han vuelto sobre ésta, a fin de hallar las maneras de delimitar el objeto de estudio denominado *juventud*.

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

Bien se podría iniciar una exposición de las diferencias entre cada una de estas formas de nombrar, pero es necesario aclarar que nuestro interés se encuentra en los principios que subyacen a la producción de la juventud como concepto. Esta tarea 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 estos conceptos, 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 ligen lo epistemológico con lo político-cultural, cuando se trata de realizar investigación sobre juventud indígena en contextos atravesados por la migración. Consideramos que buena parte de la abundante bibliografía existente en el campo de la juventud ha conllevado a un *sentido común* académico.

Podemos pasar tangencialmente por el terreno trazado por Bourdieu (2000) para plantear una interrogante que lo haga volverse sobre sí mismo: ¿Si la juventud no es más que una palabra, cómo puede tornarse en un concepto? La pregunta no es nada ingenua si se piensa, de acuerdo con 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 ligado de modo irreductible a su capacidad de nombrar una experiencia<sup>4</sup>.

Debido a 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 las 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”, cir-

4 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 por una serie de acontecimientos relacionados también con el giro historicista (desde el trabajo de Khun 1971), 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. Este es 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.

cunscrito a una determinada edad y que 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 las cuales siguen vigentes representaciones construidas en la colonia (civilizado-bárbaro), no es menos cierto que estas se reconfiguran de manera constante. Desde aquí nos preguntamos si las representaciones estereotipadas sobre 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). Esta mirada es igualmente deshistorizada como visiones predominantes que atribuyen a los indígenas características justificativas de regímenes etnocráticos. Los regímenes de exclusión por diferencias étnicas comparten el mismo mecanismo de *negación de la coetaneidad* que los regímenes de exclusión por diferencias generacionales (o etarias).

El antropólogo Johannes Fabian (1983) revisa el relativismo que opera en el acto de remitir a los pueblos indígenas una temporalidad encapsulada en el tiempo pasado. Tal cuestión es la manifestación de la occidentalización de las visiones en torno al tiempo sagrado, pues la secularización del tiempo actuó como fundamento necesario para la concepción evolucionista occidental.

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

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 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 (Fabian 1983).



Tal *negación de la coetaneidad* es definida 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” (Fabian 1983, 31). 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 (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. 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. Por esta razón, 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 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 *desconocidos*, por los que se identifican como adultos. Es 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 o actitudes. En esto hay un punto similar entre la producción de un *mundo juvenil* y un *mundo indígena* porque ambas construcciones, a partir de la generación y de la etnia, respectivamente, comparten el hecho de ser ubicadas 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<sup>5</sup>. Aunque las generaciones coexisten y constituyen

5 Este tipo de representación consolidada encuentra un anclaje especialmente en la psicología evolutiva de Erikson (1977), en la que se universaliza un perfil de la juventud dentro de una “etapa de tránsito” hacia a la adultez, categorizándola desde el concepto de “moratoria social”. La ciencia

un tejido social sobre la base de su interrelación inevitable, desde una posición de poder adultocéntrica, se niega la coetaneidad y se remite a los jóvenes a un mundo encapsulado en sus propios valores culturales. Tal operación es una negación; en realidad, 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 las personas jóvenes, se expresa la propia transformación (y crisis) de las instituciones, discursos y cosmovisiones sobre las que se fundamenta la sociedad moderna. Es esto lo que se oculta desde el adultocentrismo, al atribuir el desgaste a una experiencia intrínseca y circunscrita a lo que suele denominarse *mundos juveniles*.

En relación con la juventud, existen varios enunciados que articulan las representaciones más comunes sobre estos sujetos. Estos enunciados ratifican sistemas de convicciones que re-producen *la negación* de las personas jóvenes y que ubican al adulto como un *sujeto acabado* (Vásquez 2010). Es posible analizar los enunciados para comprender cómo, 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” (Volóshinov 2009, 149).

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 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 constituye el parámetro de lo que significa *ser humano*), entre otras, dan cuenta de una determinada configuración del orden social expresado a través de ellos.

de la psicología, en esta versión, atribuye características universales (descontextualizadas) a las personas jóvenes dentro de un determinado marco científico, que pretende explicar la *identidad* más allá de las condiciones sociohistóricas 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.

Estos discursos justifican científicamente ‘una verdad’ acerca de la juventud, como si en esta 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 que se ratifica la subordinación de las personas jóvenes, atribuidas de una serie de características que las definen siempre como sujetos deficitarios de razón (déficit sustancial), de madurez (déficit cognitivo-evolutivo), de responsabilidad y/o seriedad (déficit moral)<sup>6</sup>.

Sin embargo, para conceptualizar el adultocentrismo, podemos retomar del mismo Bourdieu en el ya citado texto *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, 164-165).

Considerar a la juventud como una etapa de la vida, es la forma más común que tenemos para establecer representaciones y, además, muestra 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 estas perspectivas, se asume que la juventud es una etapa de tránsito de la vida que adquiere valor en la medida en que está

6 A modo de ejemplo podemos tomar el caso de trabajo del norteamericano Granville 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 determina el punto de partida de la historia contemporánea sobre juventud y tiene como principio epistemológico la biologización (desde postulados darwinistas sobre la evolución cultural). Tal biologización es un principio 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.

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 desvalorizar el 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 solo como una adaptación –o desintegración– a un mundo plenamente constituido desde el saber y el poder de los adultos. Este saber y poder del mundo adulto, que determina y se reproduce en una amplia serie de prácticas sociales (desde la familia a la política, la escuela y los sistemas de salud), recibe el nombre de *adultocentrismo*.

En esta misma línea, enunciados que sitúan la juventud en un tiempo futuro, por ejemplo, “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*. Se podría tomar otro equivalente: “los jóvenes son la esperanza del mañana”. Ambos enunciados ubican a las personas jóvenes en un futuro inexistente, con el cual, las posibilidades de su autorealización se postergan indefinidamente y a voluntad de las instituciones adultas<sup>7</sup>. Por lo tanto, tales enunciados son manifestación de la negación de la coetaneidad entre generaciones.

Se trata de que la condición etaria no solo hace referencia a diferencias biológicas, desde enfoques evolucionistas, sino a distintos fenómenos culturales que se articulan en torno a la edad, pero que no se refieren de forma exclusiva a ella. Así, la juventud –o ser joven–, en realidad, refiere a “un abanico de 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).

7 La frase que se usa como remedio 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.

## Identity, ethnicity and generational difference

We have said that the problematics around the indigenous youth demand thinking in the sense that acquires the relationship between the categories *juventud* and *indígena*. It does not leave of being an epistemological task to intervene in ways theoretical and empirical in topics that have their own complexity separated. In this sense, it can be affirmed that the relationship between *juventud* and *indígena*, *per se*, is a theoretical construct that obliges to determine the empirical reaches of the link between the generational issue and ethnicity. From now on it can be affirmed that this has not been a central task in the research trajectory on youth.

It is worth stating the void that, in general, exists in the reflection on indigenous youth in the field of the social sciences. If both terms have been used as variables, it is little that has been problematized around its articulation.

To enter this terrain, it is important to consider that the reflection on indigenous youth has been scarce in some empirical works. Carles Feixa and Yanko González (2006) recognize this void in their work, reconstruct the genealogy in which it has been considered the youth within the tradition of the West. This view passes through compiling the visions inherited from Darwinism (works that continue in the perspective of G. Stanley Hall), up to those of structural-functionalism whose main incidence is in identifying the young as a problem that arises from the opposition of youth to adult roles (Parsons 1942). It has also been sought to understand youth from psychology individual in a physiological transition (Erikson 1977). In the case of the Darwinian perspective, this was adopted in Latin America through the works of the psychologist and Argentine politician Aníbal Ponce in *Sicología de la adolescencia* (1939) and *Ambición y angustia en los adolescentes* (1936), published at the end of the 1940s (Feixa 2006, 175).

The void diagnosed by Feixa (2006) integrates even the sociocultural studies (carried forward by the CEPAL) that, at least until 1985 (International Year of Youth), had not considered the generational perspective:

The sociocultural studies had tended to ignore the generational dimension: both the studies on indigenous communities, as well as those centered on peasant and urban societies, tended to see in their subjects of study as Indians, peasants, colonists, men, women, bourgeois, workers, but not as children and even less as young people. The traditional explanation to these omissions socio-historical puts the emphasis on the non-existence of the categories of childhood and youth in Latin American societies beyond some social minorities (elites and middle classes) and territorial (urbanized zones). This assumption is based on the generalized conception that the vast majority of Latin Americans and Latin American women belonging to the classes and subaltern cultures have an early incorporation to adult life in terms of labor and sexual (Feixa and González 2006, 177).

From the quote it can be deduced that indigenous youth was *suprimida* in the sociocultural and demographic studies due to its early incorporation to the *mundo adulto*. From 1985, and with the high migratory flows towards the cities, begins to emerge in Latin America the research on urban-rural youth. It arises from a field that manages to get out of psychologism and functionalism and tries to account for the identity processes of young people from the appropriation that they make of various symbolic goods. Thus, in the cultural production of young people, practices of communication, aesthetic, political, ludic that allow making of languages and cultural forms of youth a phenomenon in which the factors of all classes and whose interrelation is congruent with the transformations of contemporary societies.

This has been understood by those who have worked on the topic of juvenile identities from the 1990s in Latin America and in other contexts. For the Latin American case, there is an advance from perspectives close to anthropology and sociology of culture, the cultural studies and the studies on communication<sup>8</sup>. However,

<sup>8</sup> Works relevant in this sense have been developed by Mario Margulis and Marcelo Urresti (2008) Rossana Reguillo (2000), Jesús Martín Barbero (1998), José Valenzuela (2009), among others. To them it would be added the works of the Spanish anthropologist Carles Feixa, who has investigated the topic of juvenile cultures from his inquiries on the youth bands in Spain and in Mexico, with whom the authors mentioned before have maintained a dialogue that has diversified the research agenda.



constatamos que estos estudios no han problematizado el tema de la juventud indígena:

... 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 [como] 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 y González 2006, 177).

La “construcción histórica y cultural de la juventud a partir de la diversidad” –que Feixa y González identifican como el punto que aún se escapa a los actuales estudios sobre juventud– ha encontrado un creciente interés en antropólogos jóvenes. El artículo “Lo juvenil en lo étnico. Migración juvenil indígena en la sociedad contemporánea mexicana” (Castro 2008) forma parte de los escasos trabajos que estudian específicamente el tema de la juventud indígena en el plano sociocultural. La autora señala 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” (Castro 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 también en 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 (Castro 2008, 7).

De este modo, Maritza 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 los trabajos etnográficos en México. Estos elementos se acercan 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 las principales bases identitarias de la juventud indígena estarían en un inicio marcadas por aquellos 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 ratifican el conflicto cultural que resulta de los alcances que la migración tiene en la configuración de subjetividades juveniles; aparecen factores como el consumo, el acceso a la educación y la relativización de la situación socioeconómica, que permiten vislumbrar una ruptura generacional en las comunidades indígenas. Tanto Castro (2008) como Unda y Muñoz (2011) 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 tanto, es válido que los alcances que la migración tiene en la formación de subjetividades de personas jóvenes asomen como un camino clave para comprender la condición juvenil indígena. Nos referimos 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 evidencie la complejidad de la relación entre todos estos elementos.

Este fenómeno no solo se debe a que los grandes centros urbanos se constituyen como espacios transnacionales, sino que las sociedades huma-

nas experimentan una transformación de la propia espacialidad. La radicalización de los procesos de globalización ha llevado a identificar como escenarios globales a las ciudades de mayor *conexión*. También lleva a pensar en un desplazamiento de categorías para comprender las dimensiones del 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 de lo que Mary Louise Pratt denomina “el ademán académico de presentar la verdad compleja ante la ignorancia y la ideología reductora”<sup>9</sup> (Pratt 2010, 440-441), para plantearse cómo tales factores pueden adquirir, en la globalización, una concreción cuando se piensa desde *un lugar*.

Centramos el interés en *el lugar* de las personas 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 solo puede ser asumida en otra temporalidad, a partir de una práctica de reificación cuyo efecto performático deviene 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 esta invisibiliza las formas de la etnicidad y las diferencias generacionales, ambas entrelazadas en un valor analítico. Se trata de ‘abrir la caja’ en la que se encuentran relacionadas *migración, etnicidad y juventud*. El punto en donde las tres categorías se imbrican

9 Mary Louise Pratt, 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).

es 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 estas confieren a la experiencia.

La búsqueda de la identidad de jóvenes indígenas, como algo determinado, acabado o sustancial, conlleva más ambigüedades que posibilidades de comprender la relación migración/etnicidad/juventud. *La identidad*, en tanto categoría analítica o concepto, presenta algunas dificultades que ameritan desarrollarse. Como mostaremos a continuación, problematizar *la identidad* no significa deshacernos del término, sino pensar qué elementos de la realidad nos permite aprehender este término.

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

so diferentes [...], no es obviamente la palabra “identidad” la mejor para expresar el significado que se pretende (Brubaker y Cooper 2005, 190)<sup>10</sup>.

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 aborda las condiciones intrínsecas de la vida social: relaciones, interacciones, esquemas clasificatorios; 2) autocomprensión y localización social, sobre la situacionalidad de la subjetividad, los procesos de diferenciación, la percepción; y 3) comunidad, conexidad y grupalidad, relacionados con los atributos comunes, los lazos relacionales, el sentido de pertenencia.

En el caso de considerar la identidad de indígenas únicamente desde la categoría *identidad* étnica, resulta problemático tanto si hablamos de una ‘identidad fuerte’: algo que todo el mundo tiene, vínculos indestructibles entre los miembros de un grupo; como de una ‘identidad débil’: asumir la identidad como algo múltiple, fragmentado (Brubaker y Cooper 2005, 190-198). 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.

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 hemos decidido nombrar como identidad en apartados anteriores de este capítulo. Sin embargo, para el fin de la investigación hemos 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 desde cierto valor que las personas de Cañar le confieren a la identidad. No obstante, nos suscribimos a la posición de Brubaker y Cooper en relación con la *eticidad*, como categoría con la cual se explican estos fenómenos.

10 Entre los cuestionamientos sobre *identidad* como 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.

Se asume 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 *todas las personas jóvenes* están en ‘búsqueda’ de su identidad (lo que desplaza la operación subjetiva a un plano metafísico: la verdad última del ser, la identidad, la condición que permite la integración con uno mismo), podríamos reconocer que esta es una categoría que permite nombrar el resultado del cruce entre procesos sociales, económicos e históricos, con los anclajes subjetivos de los sujetos inmersos en un determinado contexto. El condicionamiento del contexto no es determinante; tampoco las formas de apropiación de los elementos del contexto no explican *per se* la formación de subjetividades. La identidad viene dada por el cruce entre factores contextuales que son apropiados en la complejidad irreductible de cada experiencia.

Consideramos oportuno, siguiendo esta línea de pensamiento, 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” (2011, 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 la concepción de una especificidad de la identidad; así, la *identidad étnica* se da por diferenciación, pues esta “...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).

Con base en este reconocimiento de Cardoso, habría que plantearse si para Brubaker y Cooper (2005), en cuanto a la proposición de sus términos menos congestionados que identidad (a saber, identificación, categorización, autocomprensión, localización social, comunidad, conexidad, grupalidad), la posibilidad de hablar de una *identidad étnica* queda disuelta. Para el propio Brubaker (2004) la *eticidad* consiste en formas de percibir, interpretar y representar el mundo social. Esto hace que el valor analítico de esta categoría radique en que permite identificar cómo tales

formas de representación son construidas. 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. Tal relación es primordial por la manera como Brubaker (2004) plantea abandonar “el grupalismo” a la hora de analizar la etnicidad, pues su análisis radica en una apuesta precisa por una etnicidad operante (las maneras en que la etnicidad funciona). Se trata de diferenciar entre lo que se quiere explicar (que es el ‘sentido común’ sobre la etnicidad, 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 esclarecer, desde las formas de reconversión de la etnicidad en las comunidades de Cañar, es la diversificación que genera la experiencia transnacional y cómo se producen distintas formas de representación adultocéntricas desde el discurso de la *identidad étnica*.

Podríamos apostar con Grimson (2011), para quien los enfoques sobre el carácter conceptual y el valor analítico del término identidad –además de la relación de esta con las formas de representación de la etnicidad– se diferencian en lo que él denomina las “fronteras de la identidad” y las “fronteras de la cultura”. A breves rasgos, las primeras están demarcadas a nivel subjetivo y las segundas a un nivel objetivo. Sin embargo, la tesis de Grimson apunta a que el valor analítico de ambas (cultura e identidad) radica en que la relación no puede presuponerse y generalizarse, sino que amerita su consideración de acuerdo con cada caso. El caso empírico es el que permitirá hacer esta diferenciación entre ambas fronteras que son, por supuesto, instrumentales. De ahí en adelante, para nuestro caso, estas categorías permiten encontrar en la experiencia concreta de los sujetos las formas en que la etnicidad y la condición de joven se relacionan con el fenómeno condicionante de la migración y con elementos estructurales de una cultura que deviene adultocéntrica en sus modos de representación. Si mantenemos la atención en el argumento de fondo de Brubaker, esto 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 subjetividades

Pensar que la cuestión de la juventud adquiere nuevos matices en las comunidades indígenas, debido a la experiencia transnacional, significa ubicar a las comunidades como espacios coetáneos y tan conectados a los impactos globales como lo son los centros urbanos.

En el caso de jóvenes indígenas, es necesario explorar hasta dónde se puede esperar tal re-semantización de aquellos elementos culturales promulgados por generaciones de adultos como *salvaguardas* de la identidad (étnica). Se trata de ir más allá de la vana acusación de que se está perdiendo *la identidad*, debido a un común desinterés (natural) de las personas jóvenes por *su cultura* (entiéndase en este caso, la cultura kichwa cañari). Hace falta pensar en cómo la migración ha transformado las relaciones intergeneracionales en las comunidades indígenas. En el caso ecuatoriano, existen 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* de jóvenes indígenas, se pierden elementos que *garantizan la comunidad*? Estos elementos son: 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 las y los jóvenes de las comunidades indígenas, analizar la repolitización del término etnicidad.

Smith (2006) plantea que es necesario captar, para el estudio de la vida transnacional, la dimensión de prácticas que como sujetos experimentan; lo que permite formular que, en el estudio de la vida transnacional se relacionan elementos como las identidades y las estructuras sociales. Estas últimas son comprendidas como relaciones entre personas, instituciones y lugares. En el caso de las comunidades de Cañar se expresa en la manera cómo la migración ha modificado a las comunidades y la parroquia urbana de manera radical<sup>11</sup>. Los cambios que la migración ha introducido son de

<sup>11</sup> Esta modificación se comprenderá de manera más amplia en el capítulo siguiente, en el que se da cuenta del contexto de la migración en Cañar en los últimos años.

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. Estos y otros factores hacen 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.

Para comprender la experiencia transnacional es vital plantearse los siguientes aspectos: el abordaje de conflictos intergeneracionales como lugar que abarca conflictos de otro orden (raciales, pedagógicos, comunicacionales); la localización de las dimensiones culturales de la globalización en el espacio-tiempo en el que se comprimen; asumir las estructuras sociales como relaciones entre personas, instituciones y lugares en las que los sujetos se construyen.

En el caso de las personas jóvenes indígenas de Cañar, bien podría analizarse tal espacio 'entre' los barrios de Nueva York, donde más se concentran ecuatorianos y comunidades de dicho cantón. Sin embargo, el concepto de *experiencia transnacional* no abarca solo a los sujetos que se movilizan físicamente entre un lugar y otro, sino a todos quienes participan de esa experiencia por los lazos tejidos (familiares, amigos), 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 por causa de la migración, al igual que el tejido socioeconómico y los lazos afectivos. Aunque en muchos casos estudiados la iniciativa propia de jóvenes indígenas de Cañar apunte a permanecer en la comunidad de origen, no se resta importancia al hecho de que el vínculo con las personas migrantes (y en movilidad) se convierta en un referente destacable. Esto es aún más notable cuando las relaciones sociales y los patrones culturales de las comunidades varían como parte del conjunto de modificaciones que las personas 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 esta particular experiencia transnacional, el espacio es aquel que hemos caracterizado como virtual y corporal, y de manera especial en el caso de jóvenes.

Las transformaciones de las formas de vida en las comunidades indígenas se comprenden como manifestaciones de un fenómeno complejo que toca de forma sensible los referentes identitarios de sujetos étnicos y que activa una matriz de dominación que adjudica a las personas jóvenes la responsabilidad del desgaste de un ideal comunitario. La diferencia generacional radica en la manera de asumir la experiencia transnacional. En tanto las generaciones adultas indígenas consideran que esta experiencia es algo *propio* de jóvenes *de hoy*, las generaciones de jóvenes la asumen como parte de la formación de subjetividades legítimas desde otras formas de valoración de la identidad.

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<sup>12</sup> de jóvenes indígenas. El marco de este proceso son las transformaciones que las formas de vida de las comunidades indígenas experimentan cuando están inscritas en dinámicas locales/globales.

Cuando Saskia Sassen 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” (2007, 44), la autora no descarta la existencia de “redes regulatorias transfronterizas”. Eso 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, sostenemos que su identidad está marcada por la apropiación de bienes simbólicos transfronterizos (a los cuales se accede por los medios de comunicación). Estos bienes entran

12 Entendemos el concepto *adscripciones identitarias*, en el sentido que plantea Rossana Reguillo, 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” (2000, 55).



en una relación compleja con los elementos identitarios tradicionalmente mantenidos en las comunidades indígenas: lengua, vestimenta, territorialidad; pero son llevados a un plano de mayor complejidad que evidencia el conflicto entre una identidad étnica (como algo definido) y unas formas de reinventar estas identidades asociadas a lo étnico.

La situación compleja implica entrar en el campo para comprender la globalización *desde abajo*<sup>13</sup>, en tanto la condición de jóvenes indígenas en *un lugar* específico permite referenciar las modificaciones de las formas de socialización y comunicación en el nuevo escenario global. El estudio de las prácticas de jóvenes indígenas aporta a la comprensión de la globalización en su dimensión cultural-simbólica, pues manifiesta la evolución de las formas de interacción que repercuten en la construcción de nuevas subjetividades, en espacios atravesados por la migración<sup>14</sup>.

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 entre las condiciones de inmigrante y residente (que da entrada al estudio de 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 Estada-nación) 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.

La conversión de comunidades indígenas en campos sociales transnacionales no está exenta de conflicto, sino que estos son de distinto orden.

13 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 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.

14 Se trata de ver dentro de una particular forma de identificación relacionada con las subjetividades y, en nuestro caso, las de jóvenes de una comunidad de la sierra ecuatoriana que se encuentra transformada por la migración y los conflictos acarreados en términos generacionales.

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, se capta este conflicto en la investigación sobre la condición de la juventud indígena. ¿Qué elementos activan los estereotipos y discursos adultocéntricos que invisibilizan u ocultan las diferencias generacionales en las comunidades indígenas, cuyo resultado es 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 puede denominarse experiencia transnacional, y cómo ésta se sostiene de 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 los campos sociales transnacionales. El campo social se entiende como “a set of multiple interlocking networks of social relationships through which ideas, practices, and resources are unequally exchanged, organized, and transformed” (Levitt y Glick Schiller 2008, 286). El concepto de *campo social (social field)* revela un fuerte conjunto de relaciones sociales ligadas a las personas que se movilizan (que migran) y aquellas que permanecen (en los 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).

El hecho de que tanto los sujetos que se movilizan como aquellos que no se vean envueltos en esta dinámica de relaciones y redes que trascienden las fronteras (nacionales u otras formas de demarcación del territorio), les brinda una experiencia transnacional. Así, el concepto de experiencia transnacional se referiría 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.

Este *tercer espacio* encuentra una complejidad cuando la propia experiencia transnacional busca un asentamiento subjetivo distinto al espacio conformado por los flujos económicos del capital generado, sobre la base del trabajo, o incluso distinto 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 se reconoce como “trabajo de la imaginación” (Appadurai 2001); es decir, una subjetividad que resulta de la 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: posibilidad de realización futura). Tal “trabajo de la imaginación” produce subjetividades presentes y actuanes que dan cuenta de 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 la experiencia transnacional.

La expresión de estos dos factores en la subjetividad de quienes asumen la experiencia transnacional trata de los referentes que trascienden las fronteras del discurso identitario basado en la etnicidad. En nuestro trabajo ambos conceptos son centrales para comprender las formas en que se activan las representaciones adultocéntricas sobre la juventud. También ilustran las maneras cómo, en los procesos de individualización, producen su subjetividad las y los jóvenes de Cañar. Se comprende que la textura de esta trama social se conforma de una serie de signos en los cuales el poder se manifiesta adultocéntricamente, pero que implican además un conjunto de formas de dominación que se reactivan por la transformación de Cañar en un espacio transnacional.

## De los cambios en la población a los cambios en la representación

La migración en el cantón Cañar se origina históricamente de la mano de los procesos de industrialización de la zona sur del país, en particular de las ciudades de Cuenca y Guayaquil. Hace casi tres décadas, el sociólogo Gaitán Villavicencio (1986) en “Las relaciones campo-ciudad, proceso de urbanización y migraciones. El caso de Cañar”, presentó un estudio sobre la conformación de la parte urbana de Cañar como una “ciudad intermedia”. Aseguró 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 cincuenta por la crisis de los sombreros de paja toquilla<sup>1</sup>, a lo largo de las siguientes décadas fue tomando otros matices.

<sup>1</sup> 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 20 645 tejedores mientras en 1954 este número había rebajado a 12 543, 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”. 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” (Torres 2009,95).

A partir de 1950, los principales eventos que marcan el desarrollo de la región centro-sur de la [s]ierra 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 Cañar, hasta los años treinta, la mayor parte de lo que ahora conforma el cantón eran tierras pertenecientes a doña Florencia Astudillo (Torres 2009). 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 capaz de devenir desarrollo para los campesinos. Por el contrario, generó una mala distribución de la tierra pues no consideró el tamaño de las familias ni sus necesidades particulares, provocando que la migración de los hombres de estas comunidades se mantuviera hacia regiones de la costa ecuatoriana y a las zonas bajas de Cañar (Balarezo 1980, 41-48).

De este modo, las migraciones en Cañar bien pudieran considerarse “ligadas al desarrollo y expansión de la agricultura en una zona o región dada” (Villavicencio 1986, : 139). Esto las convertiría en migraciones estacionarias u ocasionales. Pero la migración también 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 compensación parcial de los programas de cooperación al desarrollo. Para el autor, serán precisamente la crisis financiera de 1999 y la dolarización de la economía en 2000 las que transformaron con profundidad 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 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).

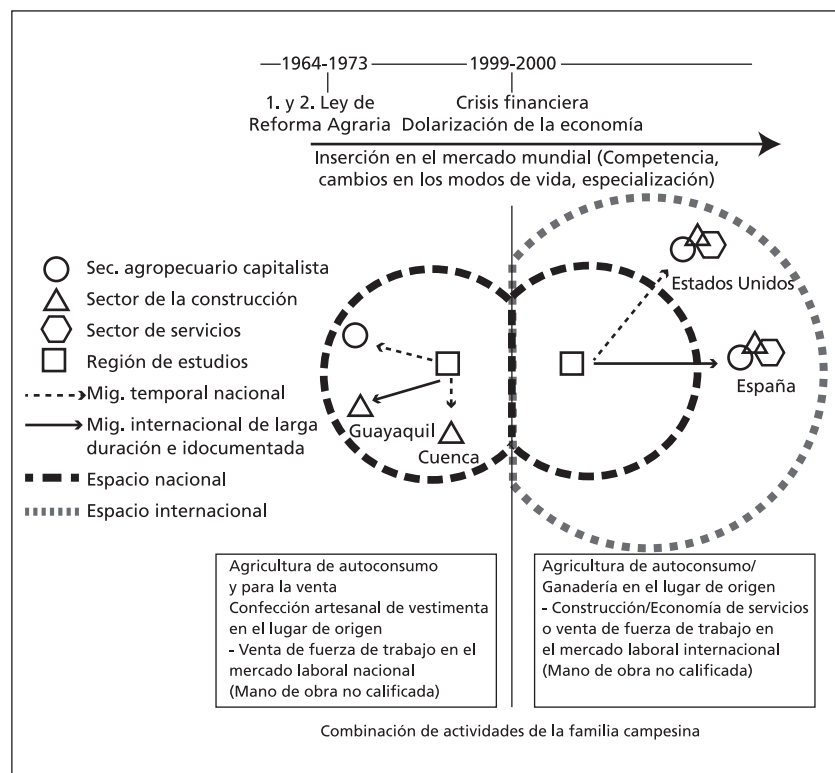
Los datos de inicio de la migración en el Cañar urbano pueden remontarse a 1958. Según la *Encuesta FLACSO-SIMA 2012* (FLACSO 2012)<sup>2</sup>, del total de migrantes de Cañar que se movilizaron entre 1950 y 2012 a destinos nacionales o internacionales, el 0,50% lo hizo en el año 1958, porcentaje que corresponde a personas del Cañar urbano. En el área rural del cantón Cañar, desde 1950 a 2012, el mayor porcentaje de personas en movilidad se concentró entre los años 1998 y 2002. La década 2000-2010 ha sido la de mayor migración internacional en la historia de Cañar: concentra el 69,4% de la migración total en un periodo de 62 años (FLACSO 2012).

Esta nueva ola migratoria está asociada a la modificación de los escenarios laborales, lo que guarda relación con la diversificación del uso de la mano de obra (Vaillant 2008). El Gráfico 1 reproduce la diversificación del trabajo asociada a la migración:

2 La *Encuesta FLACSO-SIMA 2012* fue realizada por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede –Ecuador, desde su Sistema Integrado de Migraciones Andinas (SIMA). La encuesta se realizó en el marco del proyecto de cooperación entre FLACSO, la Universidad Católica de Lovaina y la Universidad Liège para el estudio del impacto de la migración internacional, en el desarrollo local del cantón Cañar y de la parroquia Calderón (Quito). La *Encuesta FLACSO-SIMA 2012* recoge información específica de primera mano, de 510 familias (2 610 personas), sobre asuntos relacionados a la migración en la parroquia urbana y la zona rural indígena. Consideramos que su alcance es significativo y constituye una fuente privilegiada para el desarrollo de nuestra investigación. Un análisis de los datos de esta encuesta se encuentra en el documento inédito de Herrera (2013a).



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



Fuente: Vaillant 2008,37

Hasta 1999, la migración desde Cañar combinaba el desplazamiento hacia las ciudades de Guayaquil y Cuenca. Allí, la oferta de empleo se concentró en el mercado de la construcción y la integración en el sector agropecuario capitalista de ambas ciudades en procesos de industrialización y tecnificación. Las migraciones hacia la ciudad de Cuenca eran temporales, mientras que a Guayaquil eran de mayor duración.

Desde 1999, el destino migratorio es otro: principalmente Estados Unidos y España. La gente se emplea en la construcción, en el sector agro-

pecuario capitalista y en el sector de servicios. En el caso de la migración a Estados Unidos, fue iniciada por personas que habían previamente migrado hacia la costa ecuatoriana.

### Transformaciones poblacionales

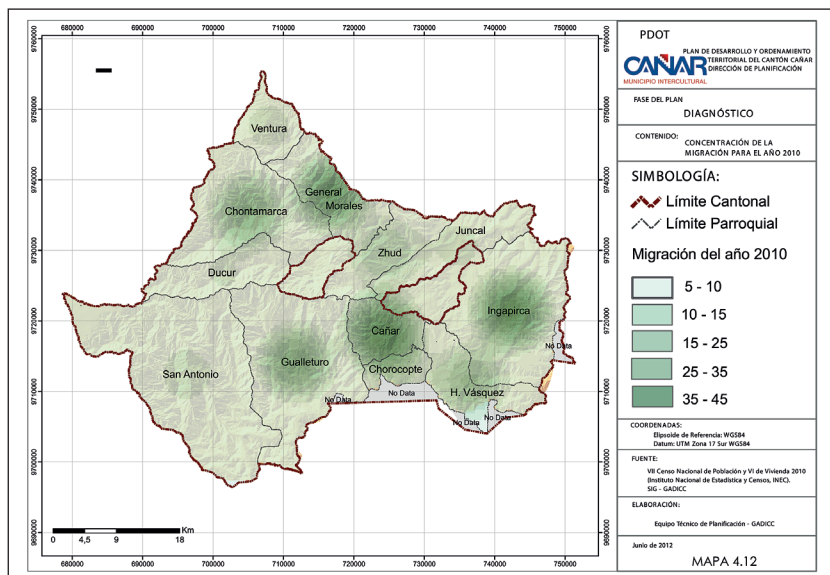
Según el *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial 2012-2020*<sup>3</sup>, el cantón Cañar está conformado por la ciudad Cañar (capital cantonal), 11 cabeceras cantonales de parroquias rurales, 194 comunidades y 19 barrios urbanos en constitución. Según el Censo de Población y Vivienda (INEC 2010), 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). 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.

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% (INEC 2010). La densidad poblacional del cantón cañar es de 33 habitantes por kilómetro cuadrado. La población que se autoidentifica como indígena es del 39% y, dentro del grupo de la población indígena, un 46% se ubica a nivel rural y un 14% a nivel urbano. Dado que la parroquia urbana de Cañar es la cabecera cantonal, concentra mayor número de población indígena si se compara con las 11 parroquias rurales.

La mayor parte de la población indígena habita en las parroquias rurales, pero la única parroquia urbana tiene una mayor concentración de indígenas. Por tanto nuestros datos diferencian 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.

<sup>3</sup> De aquí en adelante nos referiremos a este documento como PDOT 2012-2020.

Mapa 1. Concentración de la población migrante en el cantón Cañar



Fuente: PDOT 2012-2020 (GAD Intercultural del cantón Cañar)

En el cantón Cañar la frontera entre lo urbano y lo rural es extremadamente delgada pues existen 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, el número de habitantes de la población rural disminuyó durante la década de los ochenta y noventa en relación con las décadas anteriores.

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

Año	1974	1982	1990	2001	2010
Población total	66 999	75 282	55 259	58 185	59 323
Área urbana	6 727	10 534	11 179	11 114	13 407
Área rural	60 272	64 748	44 080	47 071	45 916

Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 1974, 1982, 1990, 2001 y 2010

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.

Tabla 2. Tasa de crecimiento del cantón Cañar 1962-2010

Año	1962-1974	1974-1982	1982-1990	1990-2001	2001-2010
Total	2,69	1,38	-1,71	-1,10	0,22

Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 2010

En el sector rural, la evolución decreciente de la población está relacionada con la migración. La migración no es la única causa, pero sí acentúa las variaciones 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. Según el análisis del Proyecto FLACSO-PIC 2009-2014, esto indica que mientras se desacelera la migración en el país, en la provincia y el cantón, se mantienen niveles muy altos de salida (Herrera 2013a).

Tabla 3. Población migrante cantón Cañar 2010

	Población	Migrantes	Migración/ Población	Migrantes/ Población Migrante
Cantón Cañar	59 323	4 485	7,6%	100%
Área urbana	13 407	479	3,6%	10,7%
Área rural	45 916	4 006	8,7%	89,3%

Fuente: INEC, Censo de población y vivienda 2010; Encuesta FLACSO-SIMA 2012

Según la Tabla 3, la mayor parte de personas migrantes del cantón Cañar (ver Mapa 1) provienen del área rural. Al cruzar los datos con aquellos del Censo de Población y Vivienda (INEC 2010), se observa una población joven y rural migrante: el 89% de los migrantes han salido a Estados Unidos y el 60% se encuentra entre los 15 y 24 años de edad. Una migración de jóvenes del área rural hacen de Estados Unidos su principal destino migratorio.

Una de las principales diferencias generacionales en el cantón Cañar está determinada por la evolución de los índices de analfabetismo y escolaridad en los últimos veinte años. En Cañar, el número de personas menores a 15 años que no saben leer ni escribir ha pasado de 8 538, en 1990, a 6 742. Se observa una disminución en la tasa de analfabetismo<sup>4</sup> (de 27,3%, en 1990, a 17,4% en 2010); pero el porcentaje de analfabetismo casi triplica el nacional, cuya tasa es de 6,8%, según el último Censo (INEC 2010).

Tabla 4. Evolución del analfabetismo en el cantón Cañar\*

Año	Cantón Cañar			Nivel nacional		
	1990	2001	2010	1990	2001	2010
Tasa de analfabetismo	27,3	20,6	17,4	11,65	9	6,8

\*Población mayor de diez años

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

De 1990 a 2010, los años de escolaridad promedio han pasado de 4,3 a 8,3. En la zona rural, el promedio de años de escolaridad (6,9 años) se encuentra por debajo del promedio nacional (7,7 en el área rural). Según el último Censo nacional (INEC 2010), la tasa de analfabetismo en Cañar implica una diferencia significativa entre el área urbana (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 (10,1). Esto último se puede explicar por el hecho que Cañar tiene únicamente una parroquia urbana que concentra la mayor parte de la población. En el caso del Cañar rural, esta cifra se ha duplicado en los últimos 20 años (ver Tabla 5).

<sup>4</sup> 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.

Tabla 5. Evolución de los años de escolaridad promedio en el cantón Cañar

Cantón Cañar	1990	2001	2010
Años de escolaridad promedio	4,3	5	8,3
Urbano	7,8	9,1	11,5
Rural	3,3	3,8	6,9

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

Es importante mencionar que el aumento de los años y los niveles de escolaridad constituyen dos referentes importantes para ubicar el lugar en que el cambio generacional se expresa con mayor fuerza. Hablamos de una población joven que asiste a la universidad en un alto porcentaje, en comparación con las generaciones anteriores que únicamente culminaron los estudios de primaria (ver Tabla 6).

Tabla 6. Evolución de la escolaridad en el cantón Cañar

Cantón Cañar	1990		2001		2010	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Primaria completa	15 504	45	18 757	50	26 562	72,3
Educación básica completa	-	-	6 475	19,1	11 696	31,8
Secundaria completa	2 443	9,2	3 811	12,9	7 001	22,2
Instrucción superior	812	3,8	1 724	7,2	3 207	12

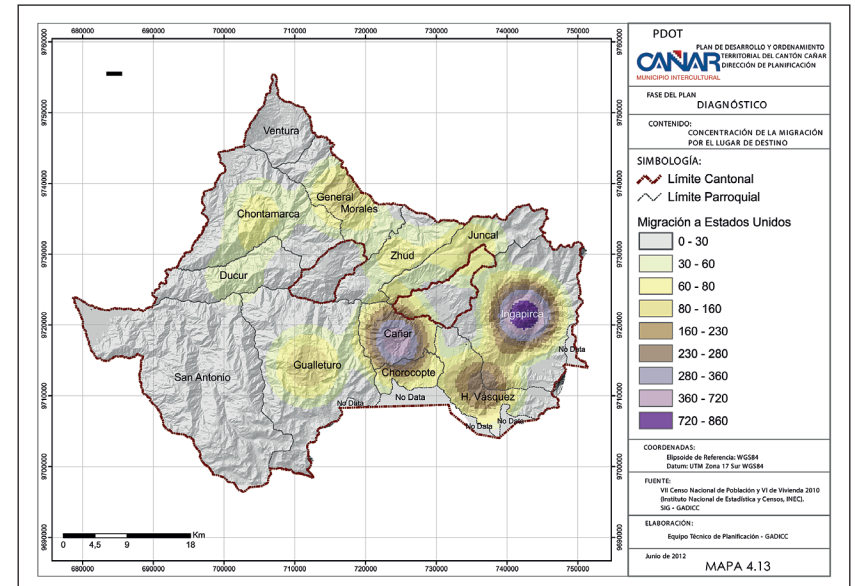
Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 1990, 2001 y 2010

Como veremos, las diferencias que generan estos niveles de escolaridad están relacionadas, para el caso de muchos y muchas jóvenes, con los procesos de individualización y las expectativas con respecto a la migración. El trabajo de la imaginación (Appadurai 2001) y las expectativas de los y las jóvenes encontrarán en la experiencia de la escolaridad un recurso de alto valor simbólico en la demarcación de fronteras generacionales.

Podemos hablar de la continuidad que han mantenido los procesos migratorios en el cantón Cañar, tomando el caso de las parroquias General Morales y Zhud, abordados en la *Encuesta FLACSO-SIMA 2012*. 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. Al evaluar 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 entre los años 1998 y 2010, se alcanzó una cifra que registra casi las tres cuartas partes de las personas con experiencia migratoria en General Morales (FLACSO 2012). En la parroquia Zhud sucede algo similar. El aumento en la migración se desata en el año 1997 con el 7,30% de la migración total entre 1950 y 2012. Los años 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 las décadas 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, en la actualidad, 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. El siguiente mapa representa gráficamente la concentración de la población que migró a Estados Unidos según el Censo del 2010.

Mapa 2. Concentración de la población que migró a Estados Unidos según Censo 2010



Fuente: PDOT 2012-2020 (GAD Intercultural del cantón Cañar)

En el Mapa 2 se expresa la importancia que tienen la parroquia urbana del cantón Cañar y las parroquias rurales de Ingapirca, Honorato Vásquez, Gualleturo y General Morales, en relación con los índices de población migrante hacia los Estados Unidos. Sin embargo, el propósito de introducir este mapa no es revisar la magnitud de la cantidad de personas, al tratarse de un cantón de 59 323 habitantes, sino la posibilidad de ilustrar cómo la migración hacia Estados Unidos, si bien se concentra mayoritariamente en cuatro parroquias, es una realidad que atraviesa a todas las parroquias del cantón.

Esta condición se puede ver en la *Encuesta FLACSO-SIMA 2012* en la que se identificó Estados Unidos como la primera opción que los migrantes han elegido a la hora de migrar (76,10% del Cañar urbano y 92,90% del Cañar rural). Mientras tanto el 19,80% del Cañar urbano y un 6,30% del Cañar rural han elegido España como su primer destino migratorio.

Que los emigrantes hayan elegido Estados Unidos o España como el inicio de su proyecto migratorio no significa que estos países sean necesariamente el último destino.

En el transcurso de 1958 a 2012, el *mayor lugar*<sup>5</sup> de destino de los habitantes de Cañar es Estados Unidos (55,30%), seguido de España (39,60%) e Italia (3,8%). Luego siguen países como Canadá (0,30%) y Venezuela (0,30%). Las llegadas a Estados Unidos y España alcanzan sus registros más altos 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 un periodo de 54 años, el pico más alto lo marca el año 2000 en el que salieron un 16,10% hacia su primer destino, seguido del año 2002 con un 12,70%.

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 (1958-2012). El pico más alto en este periodo de 54 años es el año 2000 (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 migra el 43,9% de mujeres, lo que se desglosa de la siguiente manera: 15,60% en 2000, 11,60% en 2001 y 16,70% en 2002. En el caso de los hombres son similares los porcentajes. Entre 1996 y 2009 se concentran los mayores porcentajes desde la década de 1950. Los años de mayor migración son 2000 (16,40%) y 2002 (10,20%). En los años 2002 y 2003 el porcentaje disminuye 6 puntos (se reduce a 4,40%). A partir de 2004 disminuye 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 tres: el trabajo, la unión familiar y los estudios (INEC 2010). El trabajo es el principal motivo de la migración (92,33%), seguido de la unión familiar (4,91%), estudios (2,16%) entre otros (0,60%).

5 La Encuesta capta el primer destino (el lugar al que fueron primero), y el principal destino (*mayor lugar*) que da cuenta del lugar al que han ido más migrantes en los últimos cincuenta años.

Tabla 7. Motivaciones de la migración hacia Estados Unidos y Europa

Cantón	Trabajo		Unión familiar		Estudios		Otros		Total	
	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%	N.º	%
Cañar	4 141	92,33	220	4,91	97	2,16	27	0,60	4 485	100

Fuente: INEC, Censo de Población y Vivienda 2010

Las familias de Cañar que contribuyeron en la *Encuesta FLACSO-SIMA 2012* mantienen vínculos permanentes con sus parientes migrantes. Así, un 77% en el Cañar urbano declara mantener contacto con su pariente 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. En Cañar urbano y rural los parientes vinculados se encuentran mayoritariamente en Estados Unidos, con 87% y 92% respectivamente (Herrera 2013a).

Las comunicaciones entre los familiares en origen y los de destino es frecuente (Herrera 2013a). 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: el 66% de la población recibe envíos de distinto tipo, especialmente de ropa (89%). Estos envíos se realizan mayoritariamente una vez al año (48%), pero también con un alto porcentaje por más de dos veces al año (42%). Los familiares que permanecen en Cañar envían alimentos a sus familiares en el extranjero. El 62% de las familias de las áreas rurales realiza estos envíos y el 54% de las áreas urbanas. Se puede señalar que existe una intensa conexión entre migrantes y sus familias: se comunican con frecuencia e intercambian ropa y comida. El contacto entre las zonas de origen y destino es constante. Sin embargo, las familias de Cañar reciben menos visitas que envíos de sus familiares. Apenas el 11% de familias del Cañar urbano y el 5% del Cañar rural han sido visitados por sus familiares migrantes.



### Población joven, discursos y representaciones en torno a la migración

El último censo realizado en el Ecuador (INEC 2010) informa que la mayor cantidad de población está 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%. El peso demográfico de la juventud en el cantón es notable en ambos grupos.

La mayor población en migración es masculina (68,6%) (INEC 2010). A su vez, la población joven es la que más migra. Según la Encuesta FLAC-SO-PIC, los jefes de hogar de las 510 familias entrevistadas indican que los hijo/as son los que más han emigrado (47,50%).

Así se reconoce en el PDOT 2012-2020 (GAD Intercultural del cantón Cañar 2012), 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 (GAD Intercultural del cantón Cañar 2012, Tomo II: 23).

Dado que la mayor migración en el cantón Cañar en los últimos diez años se da en 2005 (21,91%) y 2007 (21,43%), es importante mencionar el efecto de la migración en la zona (GAD Intercultural del cantón Cañar 2012). Tales efectos los presentamos en relación con nuestro argumento y los datos estadísticos.

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 (GAD Intercultural del cantón Cañar 2012, Tomo I: 23-24).

Como se puede apreciar de estas declaraciones, los discursos alrededor de la migración enfatizan la *desestructuración* que ésta produce, tanto en términos de la institucionalidad familiar concebida tradicionalmente como *familia nuclear*, así como en el plano de las subjetividades, sobre todo de jóvenes y de mujeres. De entrada se puede percibir cómo el discurso en torno a la migración la 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 (desestructuración-abandono) parte del supuesto de que la familia es una institución exenta de conflictos, aunque estos son intrínsecos a las situaciones dadas por la sociabilidad de personas humanas. Además supone la existencia de una condición de peligrosidad o desperdicio de experiencia siempre latente en jóvenes. Esta peligrosidad aparece naturalizada, al igual que la migración, y se reactiva en el/la joven que no está bajo el tutelaje del padre/madre.

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, ya sea desde los aspectos generacionales como en los de género. Pero sí observamos 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. Estas representaciones reafirman

marcos de interpretación acordes a un orden patriarcal y adultocéntrico (Herrera y Carrillo 2009; Herrera 2013b; Escobar 2008b).

De acuerdo con lo expuesto, la afirmación que se incluye en el diagnóstico del PDOT no revela tanto los efectos de la migración, como cierto psicologismo que encuentra en las personas 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 aquí como un discurso situado porque su forma de caracterizar a la juventud no está exenta de la experiencia de contacto con jóvenes (y con los discursos en torno a la juventud) que podrían circular en una región de alta movilidad y migración como la región Azuay-Cañar. Así la similitud de las ideas que presenta el texto *Psicología juvenil* con aquellas del diagnóstico del PDOT, refleja 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. La cita del PDOT que introduce esta sección demuestra esta relación entre diferentes órdenes de discurso que evidencian cómo la migración reactiva las representaciones adultocéntricas de origen psicologista en un contexto de alta migración de personas jóvenes.

Tal cuestión es trascendental si tomamos en cuenta que el departamento de desarrollo comunitario del municipio ofrece la atención psicológica a jóvenes como un servicio a los migrantes. 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, desempeñan un servicio que se justifica porque:

Ahí lo que se busca es justamente superar esa situación problemática, invitar a un proceso de reflexión al joven, al adolescente ¡y a los mismos niños verá! [por]que hay niños que realmente de doce añitos, así de once años, que prácticamente [...] le muestran actitudes de rebeldía y, como digo yo, ni le paran bola a quienes hacen de representantes (Entrevista realizada al coordinador del Departamento de desarrollo comunitario, 25 de marzo de 2013)

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 con dureza sobre las personas 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. El asumir a la migración como *causa* de la desestructuración revela un reduccionismo que abandona la reflexión sobre la transformación profunda en todos los órdenes de lo social. 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 2008, la Gobernación de Cañar y la Secretaría Nacional del Migrante divulgaron 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 quinientas familias de la provincia de Cañar (cantones Azogues, Biblián, Déleg) entre los meses de octubre y noviembre de 2004.

El trabajo es de corte sociocultural 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). La aclaración de las fuentes consultadas es útil para visibilizar a los enunciatarios considerados válidos a la hora de realizar un diagnóstico de los ‘impactos’ de la migración en Cañar: se hace evidente la ausencia de 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 jóvenes. En lo que respecta a estos últimos, los ‘impactos’ se describen de la siguiente manera:

[Las personas 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 estos consideren central la atención psicológica<sup>6</sup>. Como veremos a continuación, tal psicologismo adultocéntrico (asumir una desestructuración psíquica de los jóvenes provocada por la migración) es una negación de la

<sup>6</sup> 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.

coetaneidad entre adultos y jóvenes indígenas. Aceptar que las expresiones juveniles constituyen algo más que *un malestar* o los *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) permite ubicarnos en un pasado que ayuda a comprender el carácter radical y profundo de la transformación en las comunidades indígenas de Cañar.

Algunos hallazgos del autor relacionados con nuestro argumento señalan que una *condición de juventud* indígena es inexistente. Si bien el autor no lo plantea de forma directa (pues el final de su análisis no es el problema generacional y su diferencia), menciona que la forma más clara de diferenciación es la que se da entre los mestizos, los cholos y los indígenas. Tal diferenciación es descrita dentro de un proceso que muestra el carácter variable de las formas de identificación en las comunidades de Cañar. Señala que “la cholificación” (una o un indígena que ya no tiene costumbres indígenas) constituye un primer paso hacia la “mestización”. Según Fock, tal proceso manifiesta, en primera instancia, una alternabilidad. Una segunda instancia tiene que ver con la manera en que las personas 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 –los 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 expresan 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, se lo muestra enmarcado dentro de la dominación simbólica de mestizos hacia 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 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<sup>7</sup>. Ahora, el estudio de Fock no plantea que en la comunidad cañari de Juncal existan procesos de diferenciación generacional entre indígenas. Tal ausencia es comprensible porque, en el año que él plantea su estudio, el grupo que identifica con mayor conexión a las ciudades son los mestizos. Sin embargo, esta cuestión implica que en los trabajos de Fock hay una ausencia del estudio de la migración de comunidades indígenas de Cañar hacia la costa ecuatoriana y hacia algunas ciudades de los Estados Unidos desde el momento de “la crisis de los sombreros de paja toquilla”, puesto que, hasta los años cincuenta del siglo XX la producción de sombreros había constituido una importante fuente de empleo para las personas de esta región de la sierra sur de Ecuador (Cordero *et al.* 1989; Kyle 2000; Jokisch 2002).

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

<sup>7</sup> Actualmente me encuentro trabajando en torno a la producción del adultocentrismo como un proceso que integra la infantilización y el racismo como partes de una matriz de poder colonial.

grupos indígenas, debido a las demarcaciones entre adultos y jóvenes que se producen 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). No obstante, el autor logra señalar que una forma de diferenciación que adoptan los cañaris, en relación con los mestizos, tiene que ver con distinciones culturales con base en 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 “cholificación” sino con formas de individualización, fruto de la experiencia transnacional que se dan en las propias comunidades indígenas y que se manifiestan de manera especial 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 cuenta otros aspectos de la tensión generacional:

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 [...] con 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 reemplazaron las casacas y abrigos por los ponchos y la kushma [sic], 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 esta fuera un grupo homogéneo. En realidad, lo que existe es una diversificación en las maneras de devenir sujeto, en las maneras de expresar las particularidades de una

juventud indígena, como veremos en los posteriores capítulos. Hay una multiplicidad de heterogeneidades al interior de lo que aparenta constituir 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 menciona al inicio de su testimonio) eso que hoy él llama “juventud indígena” no existía como un grupo diferenciado de los adultos. Lo que explica su adultocentrismo es desconocer que lo 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*, de forma significativa, en la deconstrucción de los cánones de vestimenta de las personas jóvenes.

Tal proceso de individualización en las comunidades indígenas no es algo exclusivo de jóvenes. También puede ser considerado a partir de los trabajos que existen sobre migración femenina. En estas investigaciones la migración transnacional es central para deconstruir roles de género tradicionales, mantenidos en las comunidades, que demuestran la diversidad de formas de dominación del orden patriarcal (Sánchez Parga 2002, 47-103).

La individualización 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 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, 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 (1997) señala la manera en que la comunidad ha sido producto de negociaciones históricas con el Estado ecuatoriano. De este modo, el *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 críticos porque el autor los 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, los fenómenos de individualización y descomunización se dan simultáneamente y trastocan 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 indígenas<sup>8</sup>.

Para volver al argumento principal, esta relación presenta la compleja dinámica que entraña *la individualización* para la articulación no solo so-

8 En los noventa no ‘surge’ esta idea de la identidad étnica y la comunidad como formas de demanda ante el Estado pues recurrir a *lo étnico* como a *lo comunal*, como formas de demanda ante el Estado, ha sido un elemento presente desde la misma conformación del Estado ecuatoriano, tal como lo señala Valeria Coronel (2010) en *A Revolution in Stages: Subaltern Politics, Nation-State Formation, and the Origins of Social Rights in Ecuador 1834-1943*. Por su parte, en el mismo artículo de Figueroa, 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” (1997, 191).

cio-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 (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 del debate político. Sin embargo, otra lectura posible es que la individualización manifiesta de manera radical en las personas jóvenes una *politicidad* en el discurso cotidiano, que expresa un modo distinto de producir subjetividades políticas. La individualización no necesariamente indica un desinterés por lo político (las formas de reproducción de la vida social destinadas a transformar o restablecer el carácter productivo de la vida humana). Más bien es una manera, atravesada por diferencias de género, clase, generación, de constituir una ruptura con la línea de relevo naturalizada de administración del poder en los espacios organizativos de las comunidades.

En otras palabras, para comprender la complejidad con que se transforma la diversificación de la experiencia transnacional y lo que produce en las comunidades indígenas, resulta indispensable erradicar el psicologismo adultocéntrico y el prejuicio generalizado de que ‘a los jóvenes no les interesa política’, ‘han perdido la identidad’, ‘son responsables de que se pierda la comunidad’. Se puede buscar en esta individualización ciertas expresiones de una subjetividad política que se enuncia desde *otro lugar*, no el de la política tradicional. A la vez, se puede concebir 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 tornado en un espacio cada vez más global. Tales transformaciones son las que se objetivan en las prácticas identitarias de jóvenes.

## Transformaciones generacionales y experiencia transnacional

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

El capítulo contribuye a nuestro argumento principal en tanto demuestra, con base en el trabajo empírico, que las formas de relacionarse con elementos que giran en torno a lo *comunal* han sido transformadas por nuevos procesos de subjetivación, que se establecen sobre la base de referentes diversos. Estos referentes los aunamos en la experiencia transnacional como insumos que, condicionados por elementos contextuales de las comunidades en Cañar, permiten establecer con claridad una diferencia generacional. En definitiva, se trata de explicar cómo dicha experiencia constituye un referente fundamental para la comprensión de las identidades juveniles y las formas de producción de subjetividad en la juventud (y de las transformaciones que esto implica en las diferencias generacionales).

A raíz de lo explicado en capítulos anteriores, se entiende por experiencia transnacional la particular huella que resulta de la movilización de los sujetos (que migran) y cómo aquellos que no se movilizan (o que no migran) se ven envueltos en una dinámica de relaciones y redes que trascienden las fronteras (dígase fronteras nacionales u de otras formas de demarcación del territorio) y las repercusiones en las maneras de asumir la vida cotidiana. La

experiencia transnacional es una condensación de la bifocalidad entendida como un concepto que se refiere a los cambios en la percepción, sobre los ámbitos socioculturales desde los cuales se nutre la construcción de la propia identidad, a partir de pertenencia y el lugar de destino.

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.

Además, se examinan los procesos de individualización anclados en la experiencia transnacional de jóvenes, cuestión que implica repensar también los procesos de *descomunalización* como fenómenos que han marcado en las últimas décadas a las sociedades comunales andinas. Solo en este sentido se puede considerar que, en la experiencia transnacional de 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 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 durante los talleres trabajados en 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 se obtuvo respuestas individuales y grupales. Parte de la metodología apuntó a que

las respuestas grupales fueran consensuadas, por lo que debían ser antes 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 en Quilloag, 12 de marzo de 2013).

Ser joven es una etapa indispensable en la vida de todas las personas, porque se 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 en Quilloag, 15 de marzo de 2013).

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) pueden haber influido para que se expresara el significado de “ser joven” de tal forma.

De los dos grupos que participaron en este taller (41 jóvenes entre 15 y 24 años), encontramos 92 respuestas 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 preadolescencia) (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) (Talleres realizados en Quilloag, 12 y 15 de marzo de 2013).

Además, se los invitó para que representaran visualmente aquella respuesta consensuada. Entre las imágenes<sup>1</sup> se encontraron dibujos que ayudaron a identificar cuatro grupos útiles para diferenciar, a la vez, cuatro expresiones 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 proyección al futuro (4 respuestas). d) Juventud como independencia y autonomía (38 respuestas).

De este modo, podemos afirmar que la forma en que las personas jóvenes construyen enunciados sobre la juventud, en Cañar, en buena medida va 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 de la “historia futura” desde la intensa vivencia de aventuras, disfrute, entretenimiento<sup>2</sup>. En tales condiciones, se comprueba que la respuesta a la pregunta sobre *el significado* de la juventud (¿qué significa ser joven?) parece estar determinada por los enunciados identificados como característicos del adultocentrismo, en tanto formas de representación social compuestas, tanto por la discriminación como por *una valoración* de lo juvenil:

1 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.). Este último aspecto pone en evidencia en las imágenes de un cierto *deber ser*. Pensamos 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*.

2 El sociólogo Klaudio Duarte (2006) identifica cuatro formas adultocéntricas de hacer uso de la categoría juventud. Estas 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 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.

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 quienes la enuncian se conciben y se afirmen a sí mismos como parte de un mundo dotado de sus propias reglas evolutivas (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 las personas jóvenes del cantón Cañar.

Sin embargo, podríamos decir que los condicionamientos socioeconómicos de cada uno de los individuos participantes en los talleres no determina la relación de estos con los bienes simbólicos que intensifican la experiencia transnacional. La diferencia está en los 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.

No obstante, como en el taller se planteó la pregunta ¿qué significa ser joven? –y se obtuvieron enunciados idiosincráticos en relación con la juventud–, es preciso mencionar el carácter problemático de la autoidentificación en las personas jóvenes debido a que este tipo de enunciados constituyen una “trampa” (Duarte 2006), que radica en invisibilizar la *universalización como homogeneización* (cuando se considera que las personas jóvenes son todas iguales), la *estigmatización invisibilizadora* (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 se ha dado a esta pregunta es posible identificar a un sujeto particular. Es decir, la tarea crítica descarta que el hecho de que las respuestas provengan de



jóvenes garantice *per se* que algo distinto al *discurso adultocéntrico* sea lo que se manifiesta en tales enunciados.

Cada una de las tres primeras representaciones (a, b, c) permiten 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 no puede visibilizar las particularidades que hay en cada contexto y, en este caso, invisibiliza los elementos que caracterizan al cantón Cañar, que condicionan las maneras en las cuales se producen subjetividades.

A partir de la experiencia del taller se afirma, entonces, que las respuestas a la pregunta ¿qué significa ser joven? permiten evidenciar 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 la investigadora a *no dar por contestada la pregunta* y pasar *de la respuesta enunciada a la respuesta que se construye*, desde la escucha socioantropológica. Esta escucha que permite construir una respuesta no basada plenamente en un discurso de las cosas dichas, sino en la exigencia metodológica de leer cómo las personas jóvenes *significan* la juventud. Cómo es significada la juventud es algo que va más allá de la serie de enunciados adultocéntricos que se expresan en definiciones incluso provenientes de los mismos jóvenes. Con esto no se quiere sugerir que el investigador o la investigadora hable en lugar de la juventud, 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 jóvenes en sus propias prácticas.

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

### Individualización, experiencia transnacional y proyectos migratorios

Una de las representaciones con las que se han agrupado varias respuestas de los jóvenes participantes en 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 textual en las respuestas sobre varios aspectos (“hacer las cosas a nuestra manera”; “no depender de otras personas para tomar nuestras decisiones”; “ser libres de decidir”). *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 las personas jóvenes manifiestan cosas tales como “vestir como quiero”, “poder usar mi tiempo”, etc., utilizan el término *independencia* (uno de los grupos expresó “ser independiente es cuidar de uno mismo”). Tal tipo de representaciones hacen que la *independencia* sea considerada a la par de la *autonomía*. Ahora, tal voluntad de independencia tiene que ver con el proceso de individualización que se encuentra en jóvenes indígenas. Es decir, el hecho por el cual esta representación se diferencia de las anteriores es que un enunciado de este tipo no responde sin más al discurso estereotipado de cierta *rebeldía natural* en las personas jóvenes. La 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 tanto, la *independencia* y la *autonomía*, a las que hacen alusión las personas jóvenes, tienen 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 repercute en las maneras de producir identidades en las nuevas generaciones.

El caso más evidente de *autonomía* como expresión de *individualización* se recoge en el testimonio de 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 a sus hermanos en Estados Unidos:

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 a Monta, 6 de junio de 2013).

El hecho de que se considere una decisión individual la posibilidad de realizar una experiencia migratoria, en las condiciones de riesgo que eso implica, resulta bastante decidor en el sentido de 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 experiencia de largos años de investigación en las comunidades indígenas del Ecuador, el investigador José Sánchez Parga nos afirma:

Quando 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 via-

jaba 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 a José Sánchez Parga, 30 de mayo de 2013)

Como describimos en el segundo capítulo, la migración ha sido un fenómeno presente en Cañar desde los años cincuenta; 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.

Lo que constituía un *ritual de paso* y que marcaba una diferencia entre la juventud y la adultez (entrevista a José Sánchez Parga, 30 de mayo de 2013) presenta nuevas formas de marcar esta diferencia. La primera es que, desde finales de los noventa, la experiencia de *ir a la ciudad* no se condiciona a un desplazamiento físico como manera de demarcar una frontera subjetiva que se rompe en el contacto con sociedades urbanas. El concepto de experiencia transnacional torna 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 la memoria y el deseo en las personas jóvenes. Tal “trabajo de la imaginación”, si bien no es exclusivo de la juventud, 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 las personas 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, la migración representa la posibilidad de comprender la diferencia generacional en las comunidades andinas, desde expresiones de individualización manifiestas al asumir un proyecto migratorio por decisión propia.

Debido la forma de vida familiar en estas comunidades (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 en calidad de padres, tíos y demás familiares. Sin embargo, la posición de un sujeto que se mantiene firme ante la posibilidad de iniciar dicho proyecto representa, más que el hecho mismo de migrar, 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 jóvenes para migrar (especialmente a Estados Unidos) no pueden ser interpretadas solo 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*, podemos considerar que las condiciones del periodo ‘fuerte’ (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*). En la década actual, la expresión de las motivaciones de jóvenes para migrar tienen un carácter proactivo. Este *carácter proactivo* lleva a comprender la migración como un proceso que se diferencia de la “estampida”, en el sentido de que pasa por una expresión de su subjetividad.

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 cuyo objetivo es 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, una voluntad de poder sobre sí mismo que es *estratégica* en sentido estricto (a diferencia de la *migración reactiva* que es *táctica*). Por tanto se puede sostener que aquello que la migración juvenil ejemplifica no es solo 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 instalada en sus formas de individualización. La finalidad de esta estrategia

es 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 veinte años, tiene su padre en Boston (Estados Unidos) hace diez años. Vive con su mamá y cuatro de sus hermanos. Su hermano de 18 años migró a Estados Unidos en junio de 2013. Su testimonio expresa la migración como acto de afirmación subjetiva desde la experiencia de varios jóvenes, como se viene 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 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?

–Él llama cada tarde, todos los días, a eso de las nueve más o menos. Le llama siempre a mi mami, a mí 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 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 sí he pensado ir pero mi papá no me apoya, me dice que para qué voy a ir porque allá pues no hay mucho trabajo para las mujeres. Yo sí dije 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 a Yance, 8 de junio de 2013).

Lo que Yance nos comparte en la entrevista permite ver la 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 en relación con que el momento de emprender el proyecto migratorio pueda ser realizado. No obstante, la relación migración e individualización permite también visibilizar 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 Yance comparte elementos comunes con el de otras jóvenes: su posibilidad de migrar depende de una serie de negociaciones en el seno familiar.

La individualización en las comunidades andinas refuerza a su vez la idea de que la *descomunalización* 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, se referían los alcances subjetivos de la migración de personas indígenas:

[U]na 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 periodo 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 es parte de la descomunalización antes señalada y, a la vez, habla del carácter siempre abierto e inconcluso de un proyecto migratorio ya iniciado. Tal será el caso de las personas jóvenes indígenas que veremos más adelante.

Hemos dicho que al hablar de *descomunalización* 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, lo que aquí se acentúa es que la *descomunalización* alude a la debilidad de las características agrupadas en *lo comunal* y no a la *disolución* de las comunidades.

La individualización se expresa en las formas cómo las personas 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 de qué manera, el hecho de contemplar la posibilidad de migrar constituye para las y los jóvenes algo más que el resultado del condicionamiento de la alta densidad migratoria de Cañar, para ubicarse como punto referencial para la explicación de la transformación cultural que atraviesan las comunidades indígenas.

### Trabajo de la imaginación e individualización

La primera objetivación es la *individualización* que venimos describiendo. Está vinculada con la migración; alimenta además 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 dentro del horizonte de posibilidades que esta 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 6 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, no te vas 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 a Zhico, 20 de marzo de 2013).

El conjunto de expectativas de Zhico son signo de la experiencia transnacional en relación con el *trabajo de la imaginación* que, en tanto sujeto, realiza en su propia vida. Esta experiencia pone de manifiesto el vínculo con otros jóvenes (sus propios hermanos), que relatan la experiencia migratoria como una tarea ardua con resultado exitoso. De esta manera, aparece la posibilidad de concretar una serie de expectativas relacionadas con la transformación de las aspiraciones juveniles y 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 se planteó el tema de las expectativas para ubicar 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 (corto plazo); y 3) un futuro a diez años (largo plazo). El motivo de elección de estas temporalidades estuvo, en parte, determinado por el hecho de que la mayoría de jóvenes se encuentra cursando estudios en centros educativos.

En el taller mencionado se clasificaron las repuestas en dos grupos: uno conformado por 15 jóvenes de entre 14 y 15 años; otro 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 estas.

En el primero 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* transitoria, que en el discurso de ellos aparece como propia del momento vital. La alegría es aquí y ahora, la madurez está *allá*.

En las personas jóvenes que se encuentran dentro de este futuro prometedor, a largo plazo, se identifica un autoconcepto bastante bueno en relación con el momento presente. Esto puede relacionarse 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”. Estas actitudes continúan apareciendo como 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. 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 habita junto a la familia). Sin embargo, en el futuro a largo plazo (el ejercicio de imaginarse dentro de diez años), solo en algunos casos (3 de 15) las expectativas están asociadas con el “conocer”, “vivir” o “alcanzar los sueños” en “otros lugares”. En este primer grupo aparecen como escenarios favorables para la concreción de tales expectativas: Estados Unidos, Colombia y México. En resumen, en la mayoría de las respuestas de 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 con los estudios es evidente que la opción a corto plazo es continuarlos; sin embargo, tal cosa no siempre está en las expectativas de la mayoría en un futuro de largo plazo. Parece ser que 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). “Estar con la familia” es muy relevante para el grupo de jóvenes entre 14 y 15 años, tanto en el momento presente como en un horizonte 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. La diferencia más sobresaliente se encuentra en el replanteamiento de las expectativas en la autopercepción, en un futuro de diez años, en relación con las personas con las que se comparte la vida, las ocupaciones y el lugar donde se desarrollará la vida. En estos tres aspectos, la migración transnacional tiene una presencia mucho mayor. Estados Unidos constituye 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 estos en un oficio o profesión.

Es interesante indicar que Estados Unidos no aparece solo como un escenario favorable para “una mejor vida”. El escenario que se conforma desde tal trabajo de imaginación no se restringe a una movilidad económico-social, en términos de ingresos, sino que caracteriza la oportunidad para realizarse en otros ámbitos. Entre estos otros ámbitos destaca el artístico (la música y la pintura). También se consideran escenarios favorables para desenvolverse, los oficios relacionados con tareas industriales (especialmente para los hombres) y las iniciativas laborales propias (en el caso de algunas mujeres).

Resulta interesante la asociación que se realiza entre “países más grandes”<sup>3</sup> con las condiciones de oportunidad que esperarían tener. Así, al igual que

3 Expresiones como “países más grandes” (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.

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 es más probable en un futuro cercano. Esto se lo evidencia porque en el horizonte del futuro familiar se ubica la posibilidad de reunirse con los padres migrantes (para “volver a unirse” o “conocerlos”).

Se puede atribuir esta diferencia entre las expectativas de ambos grupos al hecho de que en el segundo hay una mayor proximidad al estado de moratoria, que en el primero 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: para las y los jóvenes participantes del taller se trata de un tiempo en el que la experiencia migratoria pasa a ocupar un lugar central en el discernimiento de la propia individualización. A esto se añade que la finalización del periodo de escolarización, en términos regulares, se encuentra más próximo. Es claro que esta diferencia responde a variables socioculturales que marcan el grupo particular con el que se realizó el trabajo, y con el que pretendemos captar las sensibilidades de las personas jóvenes en relación con la migración.

Así, respaldadas en la histórica migración del cantón Cañar, estas personas jóvenes 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 mediado por las instituciones, especialmente por la familia (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 forma de vida de las comunidades podría ser entendido como expresión de descomunalización), existe un claro signo de 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

Las personas jóvenes objetivan también la reciente transformación en el rol que juegan instituciones como la familia y la escuela. Para aquellos 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: 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, cuando se inserta en los hogares una experiencia transnacional compartida.

Incluso jóvenes que mantienen relaciones a distancia con sus familias ubican a estas 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 garanticen la permanencia del vínculo (transnacional) y no una ruptura. Si se deja atrás la propia forma de concebir la migración, esta deja de ser un proceso tutelado y pasa a ser la radicalización de la experiencia transnacional previamente alimentada por la experiencia de otros (que pueden ser sus propios padres, madres, hermanas/os, amigas/os) y por el trabajo de la imaginación.

Si bien en todos los casos las personas 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 las personas jóvenes migrantes desde las diferencias de género. Tal cuestión es imprescindible comprenderla a partir del propio testimonio de varios jóvenes participantes de los talleres. Desde este trabajo de diálogo, sabemos que la migración modifica también las características del sujeto joven migrante en su género, dado que el escenario de destino es imaginado como el espacio de “la mejor vida”. Esta migración se considera una opción válida para los 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 las y los 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. Se reconoce que, en este proceso de individualización, la mayoría de rasgos son compartidos (en tanto la proyección al futuro, la capacidad de autodeterminación). No obstante, un factor que vuelve particular la situación de las jóvenes mujeres es que tal proceso migratorio está, en no pocos casos, relacionado con la experiencia previa de la maternidad<sup>4</sup>. 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. Mine, joven madre de 21 años, tiene 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 diez meses.

E.: ¿Sabías que él se iba?

–Sí, pero él a mí 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 a Mine, 6 de junio de 2013)

<sup>4</sup> En el segundo capítulo introdujimos algunos datos sobre los rangos de edad de muchos padres y madres jóvenes que han migrado desde Cañar hacia otros países.

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

El testimonio de la joven Dui (23 años), de la comunidad de Corruco –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.: ¿En qué orden empezaron a irse?

–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 sí 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 a Dui, 7 de junio de 2013).

Para 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 jóvenes ocurre dentro de una dinámica que no es ajena para las personas adultas o niños y niñas. 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 en zonas de la costa. 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 caso de Mine y otros hacen presente el hecho de que muchas personas jóvenes han crecido al cuidado de sus propios abuelos.

Mari, una joven de veinte años, habitante de la comunidad de Lujiya, es hija de un migrante retornado hace dos años que permaneció durante ocho años en 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 [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 once meses.

(Entrevista a Mari, 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 concretar el proyecto migratorio. No es extraño suponer, con base en la experiencia de las personas entrevistadas, que la migración se lleva a cabo en el momento en que las jóvenes madres han logrado *asegurar* el cuidado de los hijos e hijas. La mayor parte de jóvenes entrevistados ubican la partida de sus madres (o de las madres de sus primos) cuando estos tenían entre cinco y diez años de edad.

En el caso de los varones, la paternidad no parece ser un impedimento para iniciar el proyecto migratorio. Los jóvenes varones asumen como parte de sus tareas familiares el garantizar la sostenibilidad de su nueva familia a través de la migración. Así, para estos, la migración combina las aspiraciones de una individualización que se asume como parte del proceso de constituirse responsable de una familia. Tal condición se manifiesta 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 seis 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 a Ralo, 12 de marzo de 2013).

Tono tiene 33 años. Hace 5 años retornó a Cañar, después de haber migrado a España a los 18 años de edad y haber permanecido allí 7 años. Luego permaneció en Estados Unidos otros 7 años. Su testimonio 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 2001 me fui a los Estados Unidos. (Entrevista a Tono, 13 de marzo de 2013)

Si bien el testimonio de Ralo describe la migración como *estrategia de supervivencia*, al igual que Tono, es importante ubicar el momento de inicio de su experiencia migratoria: el momento de la crisis económica de finales de la década de los noventa e inicio de la década del 2000. Ahora, la forma de experimentar la migración parece tener elementos que significan una novedad en relación con ese momento. En personas más jóvenes aparece, en la actual coyuntura, una combinación de dos elementos: por una parte, la individualización que se encuentra alimentada por el trabajo de la imaginación, y que tiene que ver con una concepción de la juventud como *independencia* y *autonomía* (se considera la juventud como momento oportuno para migrar). Por otra parte, está 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 que migran dejando



sus hijos con sus esposas) desde el afán de garantizar la sostenibilidad de la familia. 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 esta complejidad:

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, verá, 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, qué es la vida de migrante, que sepan que no es lo que piensan de que la migración es algo bueno, que sepan que hay que trabajar y humillarse y todo.

E.: ¿En qué trabajaste?

–Yo trabajé de acuerdo con 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 a Punyo, 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 favorables<sup>5</sup>. Además, 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, al igual que otras jóvenes madres del cantón Cañar, porque están abiertas a la posibilidad de migrar. Finalmente, las hijas de Punyo tienen una experiencia transnacional que se remonta al inicio de sus primeros años de vida.

Así se ubica una de las tantas formas en que se manifiesta la complejidad que acarrea la experiencia transnacional de muchos sujetos jóvenes del cantón Cañar. Se trata de una experiencia que abarca distintos aspectos de la subjetividad de la persona: 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 lugares de otro país ayuda a asumir, con otros recursos subjetivos, la complejidad de la vida de un joven migrante y su familia.

En otro orden, la comparación de la experiencia de jóvenes varones y mujeres hace posible analizar la desigualdad por género. La negociación familiar, que es indispensable para la individualización de la joven mujer, indica también los límites de su individualización en comparación con los jóvenes varones. En muchos casos, ellos atribuyen a la paternidad el factor

5 Es importante señalar que Punyo actualmente se dedica a la música en un grupo que mezcla música cañari 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 cañari en los Estados Unidos.

que lleva a concretar el proyecto migratorio personal. En el caso de los jóvenes varones, el proyecto migratorio personal se extiende a la familia a través del vínculo de manutención que se aspira ofrecer a los familiares que permanecen en el sitio de origen. En el caso de las jóvenes mujeres, el proyecto migratorio personal pasa por reestructurar 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. En el caso de los varones, se trata de una individualización legitimada socialmente, enmarcada en el cumplimiento de un rol social (el carácter proveedor del padre). En el caso de las mujeres este rol no se encuentra legitimado, razón por la cual se trata de desincentivarlas. Sin embargo, esto no 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 en la sección anterior, notaremos que “el estudio” o “los estudios” siempre están presentes 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 jóvenes de Cañar, el realizar estudios se convierte en una aspiración legítima, pues valoran la educación por los recursos subjetivos (actitudes, capacidades) que les provee como sujetos. No perciben la educación como la vía privilegiada para generar mayores oportunidades de ascenso social, sino como una experiencia que contribuye a la conformación de sujetos capaces de autodeterminación.

Lo hallado en los talleres ratifica lo expresado 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 que 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 de parte de jóvenes y 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<sup>6</sup>. En una entrevista realizada con René Unda, investigador de temas sobre juventud, el sociólogo señala en relación con su trabajo realizado entre 2010 y 2012 en comunidades indígenas de la sierra central ecuatoriana (Cotopaxi, Tungurahua, Chimborazo):

[Vimos] 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, [donde] se encuentran 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 se 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 escucháramos dentro de la interlocución con ellos la palabra *guambra*<sup>7</sup>.

6 Para una discusión sobre las limitaciones de la educación intercultural bilingüe en los últimos veinte años ver: Sánchez Parga (1993; 2009).

7 *Guambra* es una voz kichwa que en español significa muchacho o joven y es válida para indígenas

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 a René Unda, 3 de junio de 2013).

Lo expresado por Unda, para el caso de las personas jóvenes en la sierra central, refleja los cambios que la educación introduce en las formas de representación entre generaciones. El estudio es una forma de demarcar la juventud que en estas provincias se delimitaba en décadas anteriores a través del *casorio* (el matrimonio), la paternidad y la migración hacia las ciudades. Para el caso de Cañar sostenemos que el estudio, en las jóvenes generaciones, marca la diversificación de una frontera entre las generaciones. 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 se da dentro de un proceso de condicionamiento de uno de ellos sobre los otros.

De este modo podemos afirmar que la migración condiciona tanto las formas que adquieren el casorio y la paternidad en calidad de experiencia. Tales factores se conciben desde la migración a partir de la experiencia transnacional, que es común tanto a jóvenes como a personas adultas. La experiencia transnacional está relacionada con esa implicación que la educación escolarizada tiene en la emergencia de la juventud. Como hemos explicado antes, la experiencia transnacional es una forma de nombrar los alcances que la migración ha dejado en los procesos de constitución de subjetividades tanto de los que migran como de los que no.

El paso de *guambra* a joven expresa también la producción de un nuevo tipo de sujeto que no se define exclusivamente por 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 se configura a sí mismo desde nuevos referentes, y a la vez es configurado por la mirada de

o mestizos.

los otros. Unda declara que las personas adultas diferencian a las personas jóvenes que cohabitan en la comunidad con relación a aquellos *guambras* que fueron. Ese cambio en la denominación conlleva una carga de sentido, pues integra en el lenguaje una especie de des-etnificación que acompaña 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<sup>8</sup>. Tanto es así que, en el testimonio de 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*, cuyo horizonte de definición es la posibilidad de abrirse a un proyecto migratorio. Esto no significa que la educación tenga como propósito la migración, sino que el horizonte desde el cual se valora la educación es la contribución que esta ejerza sobre un trabajo de la imaginación que, en la mayoría de los casos, implica la migración internacional y 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 algún objetivo, alguna perspectiva. Yo migré, viví cinco años en 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 seis 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 a Ralo, 12 de marzo de 2013).

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

El punto de vista de Ralo tiene que ver con su experiencia propia de migrante joven: sus familiares lo ubicaron rápidamente en un trabajo como cocinero; pero en el caso de retornar a Ecuador sabía que tendría posibilidades de conseguir un trabajo debido a su título profesional. Sin embargo, el mismo criterio en relación con la educación como forma de preparación se encuentra en el testimonio de otros adultos que, a pesar de que no tienen una relación de autoridad (como profesores) ante las y los jóvenes, afirman algo similar. Tal es el caso de Koan, quien trabaja como promotor de la cultura cañari en la parroquia de Quilloag. Él 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. (Entrevista a Koan, 9 de marzo de 2013).

Lo dicho por Koan invita a pensar sobre las condiciones de vulnerabilidad a las que se someten 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 el destino. Él expresa también el valor conferido a la educación como momento formativo. Se trata de la importancia de la educación en lo vital de la migración, su función no es solo *contribuir* a una mejor inserción laboral en el país de destino, sino *aprovechar* con más recursos subjetivos lo que implica realizar un proyecto migratorio.

El estudio representa, además de una ruptura generacional entre las y los *guambras* de antes y *las y los jóvenes de ahora*, un proceso que adquiere un valor en el marco de una experiencia transnacional. El hecho de que el valor del estudio no radique en su carácter instructivo (académico, cognitivo), sino como un momento dentro de una experiencia de vida, lleva a pensar el rol que el estudio como institución juega dentro de la formación de subjetividades. Así lo indican los casos que contemplan la posibilidad de migrar dentro de su horizonte a corto plazo (Duri, Mine, Mari, Punyo, Zhui, Monta).

El capital sociocultural 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 desescolarizar la propia manera de pensar, en relación con lo que significa *formar sujetos*. La escuela funciona bajo el supuesto de la juventud como transición, solo que en este caso, no una transición a la “vida adulta” como algo abstracto, sino a la autonomía, no por la edad, sino por la experiencia transnacional y los proyectos migratorios.

De todo lo expuesto en este capítulo, se puede colegir que el trabajo de la imaginación, desde el cual los sujetos jóvenes configuran sus propias subjetividades, se encuentra alimentado por la experiencia transnacional y produce dinámicas en el orden de las relaciones sociales y en las formas de autoproducción de sujetos. La experiencia transnacional ocupa un rol central en varios aspectos de transformación: en la juvenalización 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 las personas jóvenes tienen con respecto a la educación; en el reconocimiento de la emergencia de un sujeto joven en las comunidades indígenas.

Todos estos 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. 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.

## Procesos identitarios y representaciones en torno a la juventud

En el cantón Cañar, la experiencia transnacional diversifica 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. Contrariamente a lo que podría ser un prejuicio, 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 de manera intensa.

Gran parte de la bibliografía sobre identidades juveniles asume que la emergencia de múltiples agregaciones identitarias entre jóvenes es un fenómeno que se circunscribe de manera exclusiva a los grandes centros urbanos. Sobre la base del trabajo de campo, este capítulo se opone a tal sentido común. Planteamos que la juventud en las comunidades indígenas viene a darse por una relación entre la identidad étnica y la migración, a la vez que la diferencia generacional se expresa de formas diversas. Su base es la particular manera de asumir la experiencia transnacional por parte de las personas jóvenes. Desde las narraciones personales, los apartados de este capítulo se adentran en aquella heterogeneidad de agregaciones identitarias juveniles que no está exenta de conflictos y disputas por la representación.

Si bien la reciente urbanización y experiencia transnacional en la zona de estudio ha permitido la diferenciación a partir de *lo juvenil*, es importante resaltar que esta diferenciación incluye una serie de elementos que, a modo de recursos o referentes identitarios, hablan de la heterogeneidad existente en las comunidades.

Esto implica reconocer inicialmente dos cuestiones: la primera, que la *descomunización* de la que hemos hablado en capítulos anteriores no supone una “comunidad estancada, permanente o totalmente cohesionada” y que ve amenazada su naturaleza por la migración; sino que las comunidades son en su interior tan dinámicas, heterogéneas y atravesadas por conflictos, como lo son todos los grupos humanos. La migración y la experiencia transnacional apelan a un carácter estático que no se basa 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 provoca la pérdida de un carácter cohesionado (pre-migración transnacional), constituye una negación de la coetaneidad desde la postura del adultocentrismo.

En segundo lugar, se argumenta 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. Estos factores 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 (porque ocupan el espacio público, por los eventos que realizan, por su participación en espacios que la gestión pública destina a actividades culturales), no necesariamente sus procesos identitarios son más heterogéneos que en las áreas rurales.

Nos referiremos a esta diversificación en dos momentos. En la primera sección se presentará una caracterización general de los jóvenes sobre sus procesos identitarios. En la segunda sección, nos referiremos con más detalle al análisis de estos procesos identitarios para identificar tres representaciones predominantes en relación con la juventud indígena en Cañar.

### Jóvenes que leen su contexto:

#### una mirada urbana a los procesos identitarios juveniles en Cañar

El 27 y 28 de septiembre de 2012 se realizaron dos talleres con jóvenes estudiantes del colegio José Peralta, ubicado en el centro ciudad Cañar. Estos talleres permitieron captar el discurso de jóvenes vinculados con la vida urbana de la zona. En cada taller participaron 15 jóvenes de 16 a 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 estos jóvenes fueron mestizos residentes en el área urbana de Cañar; sin embargo, en los talleres también participaron algunos jóvenes indígenas (3 en el primer grupo y 4 en el segundo).

Los talleres estaban diseñados como momentos de diálogo sobre los principales elementos con que las personas jóvenes asocian la identidad juvenil. La intención era plantear, junto a 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.

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 sujetos tienen de su experiencia como jóvenes, y en qué medida se relaciona con los factores que identifican como los de mayor impacto en su contexto.

A continuación se presentan tales hallazgos, sobre la base de las categorías de reterritorialización y socialización juvenil, en relación con la experiencia transnacional.

Aunque es común que, en algunos escenarios, se haga referencia a la desterritorialización<sup>1</sup> de las identidades de jóvenes (debido al consumo de

1 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, entendida como “relocalizaciones territoriales relativas, parciales, de las viejas y nuevas producciones simbólicas” (García Canclini 2001, 281).



nuevas tecnologías y la formación de agregaciones identitarias más allá del territorio compartido), se podría decir, en el sentido contrario, que 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 de destino.

La experiencia transnacional de jóvenes en Cañar no puede ser identificada como una forma de desterritorialización. Conceptualizamos 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. Esta apropiación se hace desde relaciones socioculturales 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” (Maffesoli 2009), son la manifestación de una ruptura con el territorio (algo donde la identidad se encontraba anclada) que cede el paso a un tribalismo manifestado en formas nómadas de habitar el espacio.

La experiencia transnacional de jóvenes (tanto en el área urbana como en el área rural) no permite hablar de una *desterritorialización*: el lugar Cañar dejaría de ser un referente en el que se ancla la producción de identidades. El peso simbólico conferido por las personas jóvenes a sus familias (y por ellas a sus comunidades) continúa siendo central en la producción de sus identidades. Este aspecto se halla en las narrativas sobre la identidad: en los testimonios recogidos en los talleres, se aprecia que aquel trabajo de la imaginación no implica una desvinculación de la identidad al territorio, sino más bien la transnacionalización del territorio. El territorio, como espacio simbólico central para definirse perteneciente a *un lugar*, está configurado a partir de la experiencia transnacional. Así, la migración produce una serie de resignificaciones del conjunto de espacios urbanos y rurales que constituyen el territorio de Cañar, y que no son únicamente modificados por los cambios en la infraestructura (productos de las remesas) sino

que son reinventados por las maneras en que se manifiesta la experiencia transnacional de jóvenes.

Las formas de socialización van 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, a la hora de ubicar la emergencia de estas adscripciones identitarias. A la vez, en sus discursos, la experiencia transnacional si bien diversifica las identidades juveniles, también se interpreta 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.

La condición de juventud de los sujetos está articulada social y culturalmente en tanto experiencia de vida diferencial y, a la vez, está conectada con las diferencias que surgen de la clase social de origen. Sin embargo, *lo juvenil* se construye a partir del consumo de bienes simbólicos que pueden o no tener un soporte material concreto. Por lo tanto, el consumo de las formas opera como vía para trascender del plano de consumo material a la figuración de identidades imaginadas. Este proceso de producción merece una mirada atenta, pues encuentra su límite en ciertos espacios-territorios de mayor carga simbólica cuando la experiencia transnacional es acompañada de las posibilidades de acceder a ciertos productos materiales.

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. Las personas jóvenes describen su *habitar el parque* como “dar vueltas”, “perder el tiempo”, “ver a los panas”, “*buevear*”, “mirar a ver qué sale”<sup>2</sup>. Este lugar es, además, el espacio en el que los estilos juveniles (atuendos, prendas, tatuajes, peinados, etc.) salen a relucir, de manera especial, los sábados:

<sup>2</sup> Las frases que aparecen entre comillas fueron pronunciadas textualmente por los sujetos participantes de los talleres.

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 solo 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 solo han ido a Cuenca y ya regresan vestidos de otra manera (Taller en Cañar urbano, 27-28 de septiembre de 2012).

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

Otro lugar en el que las personas jóvenes de Cañar exponen 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, asociada a un espacio de 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 del área urbana que tienen mayores niveles de consumo y cuyos recursos económicos, así como artículos y vestimenta “de moda” provienen 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 se tiene, especialmente, en el área urbana, en relación con los y las hijas de migrantes. En

muchos jóvenes, el sentido común opera desde un psicologismo invisibilizador de la complejidad que la experiencia transnacional tiene en los aspectos culturales. Así, en la opinión de muchos jóvenes, la migración explicaría un cierto déficit emocional (crisis de identidad) en los hijos e hijas de migrantes, quienes además realizan una autonegación de tal condición (buscan “tapar”, “disimular”, “camuflar”) desde la construcción de una imagen “a la moda”. El asunto se torna paradójico si consideramos que son varios los sujetos jóvenes 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. Esta paradoja expresa el carácter negativo que se le atribuye a la migración, pues si bien la circulación de múltiples bienes simbólicos (imágenes, gustos estéticos, tecnologías de comunicación) está anclada a la experiencia transnacional, los mismos jóvenes consideran necesario señalar en sus intervenciones que “la pérdida de la familia” no se reemplaza con ningún accesorio.

La paradoja expresa la incorporación de un sentido común adultocéntrico, que pretende que las formas de asumir los proyectos migratorios es homogénea en las familias de Cañar. Se trata de la interpretación de la cultura desde un único referente o perfil del joven *hijo de migrante*. Los testimonios de docentes del colegio José Peralta lo evidencian:

Aquí en los colegios es fácil darse cuenta de los efectos de la migración sobre los jóvenes. Se ve 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 colegio, 27 de septiembre de 2012).

Tal homogeneización impide pensar en las dinámicas de poder (al interior del sistema escolar) que generan distintas formas de exclusión y favorecen una reproducción de las diferencias de clase y etnia. La descalificación hacia los hijos e hijas de migrantes constituye una operación adultocéntrica. Los adultos (que son quienes regentan el poder sobre el funcionamiento de la institución educativa) no consideran que la estructura escolar experimenta

limitaciones, en términos pedagógicos y socioculturales, para encarar el fenómeno de la migración. Así, la escuela termina reforzando estereotipos y contribuyendo a su reproducción dentro del orden social en el cual se encuentra inmersa. El adultocentrismo impide enfocarse 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 las personas 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, la intención está lejos de negar las fases de crisis y conflictos, efectos de la reestructuración de las redes de sentido al interior de las familias. Sí interesa cuestionar 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/hija de migrantes, o el/la joven retornado/retornada manifiestan una desestructuración familiar que los convierten en individuos cuyo comportamiento está cargado de peligrosidad. Resulta por demás interesante la forma cómo ciertos accesorios contribuyen a la emergencia de ‘estilos’ juveniles, que en las instituciones educativas son interpretados como manifestación de un “desorden psíquico” propio de las y los jóvenes conectados con la migración<sup>3</sup>.

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 se señaló cuán intensos resultan ser los lazos transnacionales. La producción de estilos y la estética juvenil objetivan la emergencia de un ‘espacio’ y ‘campo’ transnacional que, en términos subjetivos, puede dar

3 Ejemplo de esta estética entre 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 el uso de gorras “de camionero” o pulseras gruesas de cuero son, según el testimonio de varias jóvenes, prendas que disgustan a sus padres y profesores. También reconocieron una estética *hippie* y otra *boricua* (para referirse a la estética del reguetón: zapatillas deportivas, cadenas gruesas, gafas grandes, aretes en ambas orejas) que se pueden apreciar con facilidad los fines de semana en el parque de diversiones (parque Guantug).

cuenta de las identidades juveniles reterritorializadas transnacionalmente. La experiencia transnacional configura pues un territorio corporal.

En otro orden, los participantes de los talleres reconocen que hay “épocas del año” en las que la presencia de jóvenes en las calles y lugares públicos de Cañar 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” (Taller en Cañar urbano, 27 de septiembre de 2012). Ningún otro momento del año es tan importante como la festividad del Inti Raymi. Esta fiesta milenaria está basada en el rito indígena de agradecimiento al sol por las abundantes cosechas del año, pero también es considerada una fiesta para que las personas jóvenes expresen sus gustos musicales, sus particulares agregaciones identitarias, y se visibilicen como culturas juveniles en el espacio urbano. Como veremos más adelante las festividades son importantes para 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 auto-representados como personas que asumen *la juventud como reinvencción*.

Por otro lado, la migración aparece como la causa de la emergencia de prácticas juveniles al margen de la ley. En los talleres apareció la preocupación por grupos identificados como pandillas. Según la descripción de los participantes, 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 las comunidades (bailes, conciertos, etc.). Según expusieron los participantes, estas fiestas han dejado de ser tranquilas debido a los “actos de vandalismo” de las pandillas. En la lectura que realizan las personas jóvenes aparece una relación directa entre la migración de las personas adultas y la integración de jóvenes a las pandillas, pues es recurrente el discurso que señala la migración de los padres como causa de que las y los jóvenes formen parte de las pandillas. En las intervenciones se logró percibir que concebían las comunidades rurales como escenarios de mayor migración, lo que explicaría el porqué de la ausencia de pandillas en el centro urbano de Cañar.

Si relacionamos estos dos aspectos, la representación que las personas jóvenes del entorno urbano hacen sobre la juventud rural denota la frontera prefijada con base en la raza. Tal frontera se manifiesta plenamente cuando se considera a las personas jóvenes indígenas rurales como un “otro patologizado” (violento integrante de pandillas); asunto que sería más grave que el “problema de actitud” que tendrían los hijos de migrantes del entorno urbano al ser ostentosos y consumistas. Esto lleva a la posibilidad de identificar una representación predominante sobre la juventud indígena: *la juventud como generación perdida*.

Entonces, no se podría hablar de una desterritorialización, sino de una reconfiguración de los elementos identitarios asociados al territorio de origen y de destino. Tanto en el caso de las festividades y sus estilos juveniles, como en la emergencia de las pandillas, se integran elementos de la experiencia transnacional, tanto en los individuos que han tenido la experiencia física de movilizarse como en aquellos que no lo han hecho.

Por último, en los talleres también aparece una forma de representación sobre las identidades: aquellos que se sienten “orgullosos de su cultura” y “no se avergüenzan de ser lo que son”. En el grupo con el que se dialogó había una marcada diferencia cuando estos enunciados eran usados para describir la actitud de jóvenes mestizos o de jóvenes indígenas. En el caso de jóvenes mestizos, se nombraban a sí como “auténticos”, cuando consideraban que su forma de vida daba cuenta de una individualidad constituida desde una autovaloración alta de sus actitudes y el reconocimiento de sus pares. Además, esto implicaba calificarse como personas que “no necesitan vestirse con ropa cara para saber lo que son”, “ni hacer las cosas solo para agradar a los demás”. Sin embargo, para hablar sobre 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*. Lo que aparecía como fuerte signo de autenticidad, en el caso de las mujeres, era el no vestir con pantalones. En el caso de los varones, rehusarse a usar los pantalones anchos o cualquier otra prenda que significara una adscripción identitaria juvenil distanciada de la vestimenta tradicional.

Es decir, para los sujetos jóvenes mestizos, la autenticidad radica en rechazar “la superficialidad”, característica de jóvenes que “cambian su ac-

titud” porque reciben remesas de familiares migrantes o porque estuvieron en Estados Unidos o España; mientras que la autenticidad jóvenes indígenas (*los otros*) 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 jóvenes indígenas cuando diseñan sus expectativas futuras que, en la mayoría de los casos entrevistados, están relacionadas con una experiencia transnacional. No se puede desconocer que existe un imaginario relacionado con la identidad de ciertos grupos de jóvenes indígenas de quienes se espera que asuman su juventud como *garantía de la identidad*.

Tales representaciones se mezclan con los procesos de producción de identidades en la juventud indígena en la medida en que se inscriben a diversas formas. Se trata de adentrarnos en la experiencia de jóvenes indígenas cañaris para contemplar la heterogeneidad que implica la experiencia transnacional y, desde ahí, dar cuenta de cómo opera el adultocentrismo, dentro de qué negociaciones y en torno a qué elementos identitarios. A esto nos dedicamos 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 resemantización de los elementos culturales que han sido promulgados por las generaciones de adultos como salvaguardas de la identidad.

Si seguimos a Smith (2006), podemos plantear 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. Se trata de una experiencia en la que se vinculan las identidades y 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. Se manifiestan en la diversificación de las organizaciones políticas y comunitarias, la vida familiar, la infraestructura de las viviendas, las nuevas redes comerciales, entre otros. Estos factores

hacen 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 permite que la juventud aparezca como un sector diferenciado en las comunidades indígenas; al contrario de lo que se podría pensar en relación con la etnicidad, como referente que se sobrepone ante otras formas de identificación. La demarcación de una diferencia generacional (que en Cañar se daba por la migración hacia los campos agrícolas de la costa ecuatoriana) se establece ahora a partir de la intensidad con la que la experiencia transnacional es asumida por personas de diferentes generaciones.

El trabajo de campo revela la existencia de una valoración positiva de los principales elementos que se asocian con la identidad, asumida 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”).

Hay que precisar que en las transformaciones a nivel sociocultural, la migración transnacional de Cañar implica la deconstrucción de formas tradicionales de relación intergeneracional. Si bien la juventud era considerada la depositaria de la tradición cultural y política de las comunidades, además de garantista de continuidad (la juventud como relevo) a través de una conexión espiritual con un legado que podría denominarse identidad; ahora, las representaciones sobre juventud son enormes y variadas. Identificamos al menos tres representaciones predominantes:

### La juventud como garantía

La *juventud como garantía* es 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 a Kayo, 14 de marzo de 2013).

En las declaraciones de Kayo se encuentran elementos que muestran 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 representada en el Estado y que, a la vez, también está relacionada con la problemática migratoria.

... lo más difícil ha sido tratar de pelear con la migración en nuestras comunidades, esa migración hacia América y 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 a Kayo, 14 de marzo de 2013).

El Estado y 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 un 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 (Entrevista a Duni, 7 de junio de 2013).

En el mismo sentido, 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:

E.: ¿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 trabajando en el transcurso de este año. He estado contribuyendo en el desarrollo de los valores culturales aquí de Cañar.

E.: ¿Y siempre te vistes tradicional?

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

E.: ¿Y tus amigas?

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

E.: ¿Por qué crees que esas personas no siguen utilizando la vestimenta tradicional?

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

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

E.: Pero [la juventud indígena] aparece en una conexión con la ciudad, ¿o no? ¿se podría decir que la experiencia de 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). Toda 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 desaparezcan: se deja de hacer mingas porque se privatizan estas estrategias (Entrevista a José Sánchez Parga, 30 de mayo de 2013).

De lo expuesto por Duni y por Edil es importante señalar que, para algunos jóvenes, esta vergüenza no es solo producto de la migración sino de una pérdida de 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 que niega la posibilidad de puntos intermedios o de múltiples negociaciones culturales que, de hecho, se dan y activan el uso de los recursos que esa “cultura propia” provee. Se entiende que el uso de la vestimenta, el autodenominarse cañari, e identificarse como ‘defensor’ de la Pachamama, en todos los espacios de socialización, son motivos de orgullo. Estos espacios de socialización aparecen como escenarios para demostrar la pertenencia: podemos señalar a las instituciones educativas porque, a decir de algunos jóvenes, estas niegan la cultura cañari. 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 a Kayo, 14 de marzo de 2013).

Otro espacio, en este mismo sentido, es el parque central del área urbana de Cañar. Para los que se asumen como garantes de la identidad cañari, este lugar de encuentro de jóvenes (indígenas y mestizos urbanos y rurales) no es un escenario que aparezca 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:

Hay veces que se ve la falta de entendimiento de la persona desde donde se 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 alimentaban, 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 se viene, demostrar desde donde viene, caracterizar y defender a su forma de vivir, de sentir, desde el territorio, mas a las comunidades regresan con unas mentalidades opuestas (Entrevista a Kayo, 14 de marzo de 2013).

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) han hecho que estos jóvenes se desprendan de cualquier suerte de esencialismo para asumir su “identidad propia”. Esta aparece como recurso para afrontar, en términos subjetivos, las transformaciones aceleradas de la zona. Así, si bien se detecta un discurso antiglobalización, es cierto también que la incorporación de términos como *plurinacionalidad* e *interculturalidad*, entre jóvenes comprometidos con la organización de las comunidades ha 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 día, 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 (Entrevista a Kayo, 14 de marzo de 2013).

Podemos notar también en esta cita la aspiración de “construir un Ecuador desde la interculturalidad”, “sin entrar en el consumismo, facilismo”, que se define a partir de una amenaza considerada externa. Se parte del desconocimiento de que la migración forma parte de lo que ha constituido históricamente este Cañar en el que ahora 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, son definidos como el resultado de una voluntariosa acción consciente de parte de jóvenes que no valoran de igual manera tal *identidad propia*.

En muchas ocasiones, esta operación de cuestionar la pérdida de identidad en jóvenes es realizada por éstos al dejar de lado la propia condición de jóvenes. Es decir, los jóvenes que se insertan en los roles adultos de organización comunitaria miran desde las representaciones adultocéntricas, que forman parte del sentido común, a esos otros jóvenes que no se inscriben dentro de las escalas de relevo generacional. Así, 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: por un lado, es la actitud que para ciertos jóvenes, vinculados a las organizaciones, explica por qué otros jóvenes indígenas abandonan la vestimenta y el uso de la lengua. A la vez, 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:

E.: ¿Tú te diferencias como indígena?

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

E.: ¿Y tú crees que hay jóvenes indígenas que no les gusta identificarse como tales?

–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.

E.: ¿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 salía con sombrero, 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 a Edil, 6 de junio de 2013).

En la afirmación de la identidad de Edil, se encuentra una autovaloración de 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 las y los 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; recoge varias de las reflexiones que, de modo general, habían aparecido en las opiniones de varios participantes de los talleres. Para aquellos jóvenes que constituyen “la garantía” de la identidad, el uso de la vestimenta tradicional se asume como un signo *contracultural*, en relación con lo que 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 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 sí 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 a Edil, 6 de junio de 2013).

Aunque lo expresado por Edil, en relación con la vestimenta, coincide con lo expresado por Kayo, este último también pretende ubicar en *otro lugar* la esencia cañari:

(E) –¿Tú cómo crees que deberían ser las y los 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 (Entrevista a Kayo, 14 de marzo de 2013).

Consideramos 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 parece 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 las personas jóvenes consideran que no son representantes de la manutención pasiva de un discurso identitario, sino de la garantía de una identidad que se conforma por el sentido de pertenencia histórica (“que muestren de dónde vienen”) y que se manifiesta como punto de la diferencia generacional en relación con los adultos: considerarse *garantía* no significa *ser esencialista*.

Sin embargo, no es fácil desprender el conflicto sobre este tema identitario de la desigualdad que se puede producir sobre la base de la diferencia. 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. Esta descalificación recae sobre aquellos que “se avergüenzan” de lo que son. Se refuerza el discurso adultocéntrico estigmatizador, que opera desde las instituciones sociales regentes del poder político (ver capítulo II). Así, la relación entre descalificación y estigmatización encuentra en la migración una explicación para tal *vergüenza* alrededor de la identidad, donde se reproduce un discurso reduccionista (criminalizador y unívoco) sobre la migración, incluso cuando muchos jóvenes que son *orgullosos* de su identidad (como Kayo, Edil y Duni) también comparten con otros jóvenes la experiencia de tener familiares migrantes.

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 de 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 eran complementarios 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, solo 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 [...]. A 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 es el 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 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, solo buscan dónde trabajar (Entrevista a Zharu, 22 de febrero de 2013).

El testimonio de Zharu tiene varios elementos 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 organi-

zación que supera la experiencia de Kayo y de Edil. La experiencia que se condensa en la cita es la de los jóvenes indígenas que colaboran 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 las y los jóvenes indígenas de un estado de marginalidad en el que se encuentran en lo político, en términos generales.

Se podría decir que las personas jóvenes indígenas están tan excluidas de las esferas de decisión política, al igual que en la sociedad toda. Si bien existen espacios ‘otorgados’, estos son asignados en concordancia con una pretendida “condición natural” de jóvenes (que Zharu insiste en denunciar). Son espacios funcionales al orden social en el que los jóvenes son considerados “no-políticos” y “no-creativos”. No es difícil constatar tales negaciones de las personas jóvenes (remontarlos a la zona del no-ser), y a partir de la naturalización de esta condición, calzarlas con la descripción del adultocentrismo cuyas estrategias de afirmación pasan por tales vías.

Lo expresado por Zharu, en general, es del todo válido para las personas jóvenes indígenas. Así se puede apreciar en el testimonio recogido en un conversatorio con jóvenes indígenas y mestizos para plantearse su participación en la comunidad de Zhud:

–Para mí, 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, solo 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 (Entrevista a grupo de jóvenes de Zhud, 13 de marzo de 2013).

De vuelta con Zharu, un elemento parece asemejar a las personas jóvenes en sentido general con los sujetos jóvenes indígenas. Es lo que se califica como “atracción por el pensamiento capitalista”. En este sentido, no parece arbitrario el concepto de “pensamiento capitalista” (no se dice actitud, valores, modas, etc.), pues se parte del supuesto que la forma de pensar de jóvenes que se asocian con una identidad indígena (con fuerte anclaje étnico) pasa por una cosmovisión como la descrita por Kayo. Para Kayo, la verdadera identidad estaba en una “forma de pensar”, asociada a la relación con la Pachamama y con la forma organizativa de las comunidades.

Se podría afirmar que en lo dicho por Zharu y Kayo existe la fuerte idea de que este “pensamiento capitalista” no es algo 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 las personas jóvenes donde se visibiliza, de la manera más enfática, los efectos de la migración:

–Casi mayormente los que han migrado del 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 solo 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. 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 a Zharu, 22 de febrero de 2013).

El último fragmento de la entrevista con Zharu evidencia que la migración no es un fenómeno que proviene de *fuera*, por la introducción del pensamiento capitalista, a partir de la experiencia transnacional de jóvenes. Tal afirmación supone abstraerse de la historia personal de los entrevistados porque, como en el caso de Zharu, la migración (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 más que de hace unos cuantos años. El propio testimonio de jóvenes *garantía*, integra elementos que aparecen de forma constante, como hemos constatado, cuando se trata de hablar sobre los efectos de la migración. Tal experiencia vivida es innegable, pero es importante analizar que es heterogénea (ver capítulo III) y que pasa también por diversos modos de producción de subjetividades que ponen en cuestión hasta qué punto el discurso de una *identidad propia* es el único que enriquece el carácter proactivo de las personas jóvenes indígenas.

### La juventud como reinención

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 (por ejemplos: música celta-cañari o la mezcla de kichwa con inglés en una canción de rock). En esta segunda forma de representación se da cuenta de una experiencia transnacional vivida como la conexión con los bienes simbólicos.

Estos jóvenes consideran que es importante valorar “lo propio”, pero como una forma de volcarse hacia un afuera. En realidad, no hay tal condición interior/exterior en la experiencia transnacional; estos jóvenes se asumen como protagonistas de la globalización de la cultura cañari. Entre

los entrevistados se pueden identificar jóvenes músicos que tienen planes de migrar a los lugares en los que están sus padres, así como jóvenes retornados que han participado de *eventos culturales* en los lugares de destino en que estuvieron.

Entre las personas entrevistadas sobresale Nilo, natural de la comunidad de Quilloa y músico de 26 años quien, al momento de conceder 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 forma:

–Somos jóvenes. Todos hijos de migrantes, justamente ayer mi papá 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 de 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 cinco 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 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 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. 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 similar a la música céltica, y en la fusión la gente nos decía que nos parecemos a Mago de Oz<sup>4</sup>.

E.: ¿Y de dónde provienen esas críticas?

–La gente joven no se hace problema, ellos no dicen nada. Pero la gente mayor sí 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. En los eventos culturales tenemos más gente joven que gente mayor (Entrevista a Nilo, 11 de marzo de 2013).

El recorrido que traza Nilo en la descripción de su grupo (que va desde su origen en 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. El mismo hecho de reconocer que los integrantes del grupo sean hijos de migrantes es una forma de ubicarse como sujetos de una experiencia transnacional, en un discurso que marcará las formas de apropiación de la cultura cañari.

Es importante notar que los músicos, a través de la fusión de distintos géneros musicales, pretenden acercarse a la generación joven como for-

<sup>4</sup> 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.

ma de asumir una experiencia transnacional 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 esa experiencia como una forma de explicar el interés por otros géneros musicales.

Lo anterior no es algo insignificante, pues debemos anotar que este tipo de agrupaciones que surgen a inicios del año 2000 –el momento de mayor flujo migratorio hacia Estados Unidos– no han abandonado de forma progresiva lo que consideran la “música autóctona”, sino todo lo contrario. Los inicios de 2000 marcan un momento en que la música cañari había sido “abandonada” por otros ritmos (como la tecnocumbia y el rock); pero cuando la experiencia transnacional se asume como una forma de “dar a conocer nuestra música”, se retorna a la música cañari. Sin embargo, se trata de un retorno en el que se reinventan los ritmos, lo que permite señalar el paso del tiempo en la 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 las culturas juveniles:

[L]a 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).

Se considera que el testimonio de Nilo habla de una memoria generacional que es reinventada 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 mezcla que estos hacen con lo que se considera propio, incorporando la lengua kichwa y los ritmos cañaris. Nótese que en el testimonio de Nilo



aparece además una diferencia generacional en la forma de asumir la música como expresión identitaria:

E.: ¿Y tú por qué 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 solo 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 (Entrevista a Nilo, 11 de marzo de 2013)

La última frase habla de una generación que no ha recibido el ‘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). Entonces, ¿qué provoca un nuevo interés en la música cañari y en su fusión con otros ritmos? Se aventura que es la experiencia transnacional de 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, Punyo también lee la experiencia migratoria (la propia y la de otros) como central en la producción cultural que se manifiesta en la música. En la entrevista 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 a estudiar. A veces acompaño a algunos grupos que tienen presentaciones en el mes.

E.: ¿Qué música acompañas?

–Toco el teclado y hacemos folclore y un poco de fusión, como reguetón 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 se ve 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 que estamos con personas de otros países: colombianos, bolivianas, 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 dejando la música que me gustaba antes (Entrevista a Punyo, 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 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 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 (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?

–Ashpanan<sup>5</sup>. 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 vezecita hicimos presentación pero sí nos gusta, aunque no han sido temas inéditos de 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 reguetón. 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 sí 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 hecha 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 regresé 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 a Edil, 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. El punto de vista de Edil 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 reinención”). Lo que hace particular a cada uno es la forma de integrar un proceso de producción de subjetividad con 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 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. La música es una expresión de la reinención de la propia subjetividad. Una subjetividad que es transformada por la experiencia transnacional se manifiesta en esta producción cultural de la música fusión.

5 En español: “Con la tierra”.

Este es un espacio que ocupan las personas jóvenes y que tiene su propio carácter político. Es decir, junto al carácter político de *la juventud como garantía*, encontramos aquél de una juventud que se expresa en estas formas de reinención de la identidad. 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 sociohistórica de los y las jóvenes de esta generación, que creció con lazos transnacionales y que ha asumido los proyectos migratorios como parte de la formación de su historia. No solo como el agravante de la descomposición social o de la vida comunitaria, sino como la historia de su devenir en sujetos. El día 28 de septiembre de 2013, Nilo nos dice 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 Uyya Runa y Nusta Warmi aquí ya se nota como fusionamos el timbre del instrumento a la música Cañari, pero en sí la esencia, el suin [*swing*], el filin [*feeling*], el ritmo, sobre todo *la esencia cañari está ahí siempre, está presente y eso es importante ya que lo nuestro es lo principal*, lo demás es solo para darle el sabor, dar diferencia al estilo que queremos lograr con KANARI (Entrevista a Nilo, 28 de septiembre de 2013)<sup>6</sup>.

Las palabras de Nilo, desde el país donde intenta abrirse camino con la música cañari, son importantes para hablar de una reinención. Esta 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 opera 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 reinención.

<sup>6</sup> La música de Nilo y su grupo se puede escuchar en <http://m.soundcloud.com/rusbel-falcon/sets/kanari-ethnic-music>. El énfasis es del autor.

En el mismo sentido se podría hablar de 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 con 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 a Duva y Moni, 7 de junio de 2013).

Respecto a los criterios de estas dos jóvenes mestizas parece interesante pensar cuáles podrían ser los anclajes subjetivos de 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 como un sinónimo de ‘globalización’ o ‘consumismo’. Pero se puede tratar de algo más: ¿por qué no pensar que las y los jóvenes indígenas quieren ser identificados como jóvenes? Duva y Moni afirman que, en el caso de que sus compañeras no utilizaran la vestimenta tradicional, ellas se preguntarían “cómo saber si son indígenas o son mestizas”. Señalan que necesitan de la vestimenta tradicional de los otros y las otras “para poder identificarles”. Todo esto habla del peso que se confiere a la vestimenta entre jóvenes. Más allá del legado patrimonial que ha significado la vestimenta tradicional (o autóctona) para las personas indígenas, los sujetos jóvenes (sean 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.

Se puede considerar que la relación principal se ubica a nivel del espacio corporal. En este sentido, comprender *la juventud como reinención* implica comprender el cuerpo como espacio en el que se objetiva la experiencia

transnacional. Así, el cuerpo se convierte y se reivindica como una producción cultural basada en la reinención del vestido. No existe un abandono de la vestimenta tradicional (al estilo de un reemplazo por una vestimenta mestiza), sino una fusión que revela 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 fusionar, por ejemplo, elementos como la falda tradicional (pollera) con chaquetas de marcas comerciales que identifican a los jóvenes *skaters*<sup>7</sup> en los principales países de destino.

Cuando hablamos de las adscripciones juveniles reconocemos que la experiencia transnacional, en muchos casos, no implica desconocer elementos aún presentes en las comunidades, sino reconocer su presencia al reinventarlos. 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 su pueblo. 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.

En esta misma línea, es claro que se pierden elementos de *lo comunal* (entendido de la manera como señalamos en apartados anteriores) 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. Esta *juventud como reinención* permite comprender cómo las expresiones de individualización de jóvenes no implican una postura renegada ante elementos tradicionales de las formas de vida comunitaria. Son el punto desde el cual comprender que la migración ha sido plenamente *incorporada* en las identidades juveniles.

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

### La juventud como pérdida

Esta forma de representación recae sobre 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 kichwa en sus hogares pero que lo asumen como “un lenguaje de adultos”. 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 los que conviven en sus comunidades rurales. Si bien no se podría hablar de desconocimiento, al menos aparece un distanciamiento de la cultura cañari como referente identitario asumido de manera activa. En ocasiones se suele atribuir un carácter “de pérdida” a estos jóvenes, al anclar su condición en la ausencia de sus padres. Otra forma de nombrar esta forma de representación de 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 el hecho de reunirse sin ningún fin específico (por el deseo de reunirse), que 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.

(Entrevista a grupo de jóvenes de Zhud, 13 de marzo de 2013).

El fenómeno del pandillerismo afecta a las comunidades de la provincia de Cañar. Por la información dada por los grupos de jóvenes, se conoce que es en el cantón Biblián donde más se ha dado la presencia de las pandillas. La llamada Sombra Negra<sup>8</sup> es una agrupación transnacional cuyos integrantes militan en varios lugares del estado de Nueva York (Estados Unidos) como en espacios locales ligados a esos escenarios de destino migratorio mediante los vínculos que estos miembros mantienen entre sí. Sin embargo, su presencia en la provincia de Cañar no ha crecido al punto de constituirse en una organización que logre generar una paralegalidad en las comunidades<sup>9</sup>. Así, las apelaciones a la Sombra Negra al inicio de este

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

[http://www.youtube.com/watch?v=22Gtb\\_PWLAg](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.

9 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

párrafo muestran un lugar en la memoria de la población de aquello que, dentro de este sentido común criminalizante, los y las jóvenes 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 de forma directa 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, 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 lleva a eso. Pero cada persona escoge su forma de ser y hay que respetar.

(Entrevista a Dui, 7 de junio de 2013).

Del testimonio de Dui, similar a otros recogidos en las entrevistas y 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”. 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

a participar de programas de “reinserción” social. Ver <http://www.elmercurio.com.ec/304518-miembros-de-%E2%80%99C-sombra-negra%E2%80%9D-dejan-la-violencia.html>



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. Como vimos en el análisis de los talleres realizados en 2012, esta experiencia es un anclaje para comprender el porqué 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” implican la visibilización de ciertos jóvenes que se afirman a sí mismos negando a “otro” que suele ser, en la gran mayoría de casos, un joven integrante de otra pandilla. Esta negación se manifiesta robando 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 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. A la hora de hablar de una generación perdida, parece ser que de las jóvenes mujeres hay menos que esperar que de los jóvenes varones. De estos últimos cabe esperar el trabajo, la mano de obra que, como se dijo en el capítulo III, es un elemento fundamental en el momento de asumir un proyecto migratorio por iniciativa propia. En el caso de las mujeres –sobre quienes ha recaído tradicionalmente en las sociedades comunales el rol de ser salvaguardas de “la cultura” (identidad étnica)–, la evidencia del discurso adultocéntrico se encuentra ligada al discurso patriarcal. En el fragmento del conversatorio en Zhud, el grupo de jóvenes participantes afirmaban que “las mujeres 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 les 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 esta 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. (Entrevista a grupo de jóvenes de Zhud, 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. Él afirma: “Por eso hay mujeres que mejor quieren irse a Estados Unidos”. Esto habla 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 solo 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 donde se expresa con mayor fuerza la desigualdad del 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)<sup>10</sup>.

De lo dicho por Gallardo es necesario precisar que los jóvenes pueden ser adultocéntricos y que los varones encarnan esta condición al reproducir los discursos estigmatizadores que ubican a las jóvenes mujeres en un posición de doble negación: ellas son la juventud como pérdida, por expresar una desvinculación con la comunidad y porque recae sobre ellas lo que la mirada adultocéntrica considera los “peores efectos” de la migración.

<sup>10</sup> 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).

Es importante mencionar que la juventud como pérdida aparece cuando hacemos una comparación con los sujetos jóvenes de las dos primeras formas de representaciones. El estado “perdido” de lo que generalmente se denomina, con poca precisión, “la juventud actual”, se hace extensivo a todos los jóvenes cuando ignoramos las formas heterogéneas de producir subjetividades juveniles (ver capítulo II).

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 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 la acusación que se hace a las personas 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.

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 (Entrevista a grupo de jóvenes de Zhud, 13 de marzo de 2013).

Develar el funcionamiento del adultocentrismo implica reconocer que cada joven es la expresión de un particular modo de concebir las relaciones in-

tergeneracionales. Así, las dos últimas intervenciones 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 generada por el adultocentrismo que califica *a priori* a las personas jóvenes, como sujetos determinados de manera negativa por su condición de juventud. ¿Qué significa para este grupo afirmar que “todos somos iguales”? Significa revelarse ante el carácter de “pérdida” que sintetiza la serie de calificativos adultocéntricos. Significa que su lectura de la realidad concede a los adultos la posesión de una experiencia que compartir al tiempo que 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 pueden haber 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 kichwa cañari y una valoración de “esa novedad” que los jóvenes son capaces de producir 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 se trata de una experiencia transnacional con preguntas sobre la formas de dar cuenta de una diferencia generacional. Para nuestro caso, cobra sentido cuando se piensa en 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 hacer de Cañar un lugar global en el que múltiples formas identitarias tengan cabida.

## Visibilizar el adultocentrismo: conclusiones sobre subjetividades juveniles desde un espacio transnacional

La experiencia transnacional de las personas de Cañar influye en la manera en que se reinventan las formas de la etnicidad y las relaciones intergeneracionales. La caracterización de las transformaciones socioeconómicas y poblacionales en el cantón sirve de marco para comprender las formas en que la juventud, en las comunidades indígenas, se inscribe en procesos de diferenciación generacional, además relacionada con la identidad étnica y la migración. Estos procesos se manifiestan abiertamente en las maneras en que la experiencia transnacional de las personas jóvenes es asumida. Debido a que se trata de un contexto en transformación en el que la migración no ha sido algo reciente, las características de la evolución de este fenómeno implican el análisis de las disputas de poder implícitas en las formas de subjetivación de esta realidad cambiante.

El presente trabajo ha analizado las formas en que la migración y la experiencia transnacional de jóvenes indígenas de Cañar han modificado el carácter invariable de la identidad étnica. El caso de 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. A través del recorrido histórico (y por lo tanto constitutivo) de la migración en Cañar en las últimas cinco décadas, mediante la revisión bibliográfica y el trabajo etnográfico, ubicamos la emergencia de el/la joven indígena como un sujeto particular, resultado de las nuevas formas de comprender las relaciones generacionales en el marco de la globalización.

Factores como la migración hacia Estados Unidos, como principal destino, aparece en los datos como una realidad que atraviesa todas las poblaciones del cantón, por lo que es posible constatar cómo la movilidad humana va produciendo espacios locales transnacionales. Estas producciones están atravesadas por disputas de poder en el plano de las representaciones y en los discursos institucionales que abordan el fenómeno migratorio desde un reduccionismo adultocéntrico manifiesto en sus diagnósticos y posibles respuestas. Los datos son relevantes para nuestro argumento porque indican cómo leen el contexto socioeconómico quienes sostienen un discurso adultocéntrico que invisibiliza la transformación, reduce el problema estructural e incluso concibe a la migración como un factor que termina ejerciendo un poder especial sobre las personas jóvenes. La demarcación establecida no solo comprueba que el grupo etáreo con mayor migración es el compuesto por jóvenes, sino que las representaciones sobre jóvenes se hacen explícitas en documentos oficiales que refuerzan el reduccionismo.

A modo de conclusión señalaremos varios elementos del análisis de la situación de los y las jóvenes del cantón Cañar, y que consideramos valiosos para comprender las transformaciones culturales en la intersección de la globalización con las reconfiguraciones de lo local. Además, se considera 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 con la etnicidad.

En los pobladores del cantón Cañar, la migración es la experiencia concreta que más remite a la globalización. La *descomunalización* de las comunidades requiere considerar las maneras en las que la individualización se manifiesta en los pobladores. En Cañar, fenómenos antes considerados *urbanos* (como la emergencia de adscripciones identitarias juveniles) se hacen presentes en los imaginarios y en la cotidianidad de la población. Los 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*. Pero también, la globalización 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. Además

se hace presente en las formas de producir adscripciones identitarias, sintaxis corporales, bienes simbólicos, estrategias de autorepresentación y otras formas que suponen que para los y las jóvenes de Cañar la globalización no está por fuera de sus vínculos transnacionales. Esta condición innegable se recoge con mayor acierto en el concepto de experiencia transnacional. La experiencia transnacional resulta el espacio subjetivo en el que la globalización se hace presente.

Esta experiencia es tan intensa que permite reconocer diferencias profundas al interior de la propia juventud indígena. Su diversificación lleva a afirmar que la juventud indígena no puede ser asumida en términos unívocos: existen *juventudes* indígenas. Para descifrar estas juventudes es preciso ir más allá de la pregunta: ¿Qué significa ser joven? Inicia entonces el camino de una búsqueda a través de *escucha atenta* a las formas en que se llevan adelante prácticas de subjetivación. El análisis lleva a reconocer dos cosas: 1) que tales juventudes siempre se construyen en relación con 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 autoproducción habla de un proceso más proactivo de un sujeto joven indígena que, al menos en el caso cañari, ha dejado de ser un sujeto que se define a partir de la triada *lengua-comunidad-vestimenta*, sino que 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 se expresa a distintos niveles discursivos (institucionales, científicas, cotidianos) haciendo presente desigualdades fundamentadas en una diferencia generacional asumida como el lugar desde el cual se consolidan representaciones dominantes acerca de la juventud.

En el caso de los grupos de jóvenes de Cañar, las representaciones adultocéntricas acerca de la juventud no dejan ver una diversidad que se podría comprender a partir de las maneras en las que las y los jóvenes manifiestan la heterogeneidad al interior de las comunidades indígenas. Si persistimos en sostener que el adultocentrismo es un conjunto de prácticas de dominación, no es exclusivo de los adultos, sino una forma de establecer jerarquías

mediante una negación de la coetaneidad, basados en la formulación de 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 se está perdiendo la identidad debido a un común desinterés (natural) *por su cultura* (entiéndase en este caso, la cultura kichwa cañari). Si bien la migración ha transformado las relaciones intergeneracionales en las comunidades indígenas, en el caso de Cañar esto ha significado cambios sensibles que tocan las formas de autocomprensión y apropiación de la localidad, en la medida que se evidencia la inserción de esta zona del país en dinámicas globales conectadas con el capitalismo contemporáneo.

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 de los y las jóvenes. 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 jóvenes como explicación de la descomunalización, el desuso de la vestimenta y la lengua tradicional. Estos elementos aparecen, sobre todo en el plano político, como capital acumulado. El adultocentrismo niega que lo que existe en la juventud es una objetivación de las transformaciones que el Cañar urbano y rural ha 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 de comprender que las transformaciones de las relaciones intergeneracionales, por la intensidad con la que tanto adultos como jóvenes viven la experiencia transnacional, atraviesan los distintos órdenes comunitarios. Esto significa que un hallazgo fundamental de esta investigación es que la juventud en las comunidades indígenas viene dada por una forma de relacionarse con la identidad étnica y la migración, pero también 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 de 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) experimenta 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 las y los jóvenes se relacionan con el pasado común de sus familias, sus comunidades y sus nacionalidades, desde su reinención.

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 de perder un capital político basado en la identidad étnica (en tanto *identidad fuerte*), recurso a través del cual las nacionalidades indígenas han planteado sus demandas al Estado e históricamente se han sostenido negociaciones. No es desproporcionado pensar que, para una generación de pobladores indígenas de Cañar, sea preocupante que, entre jóvenes, el interés por ser la *garantía* de la identidad sea algo relativizado en relación con otros aspectos de constitución de la subjetividad. La preocupación se fundamenta en el hecho que la identidad étnica, aunque 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.

Cabría preguntarse, hasta qué punto el renegar de esa juventud que “ya no es como antes” es un síntoma de las difíciles situaciones de crisis que todas las organizaciones políticas atraviesan. En nuestra investigación hemos señalado el hecho de que las concepciones adultocéntricas, generalizadas en torno a la juventud, no se encuentran *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 reflexionar sobre las maneras en que históricamente se conforman las fronteras culturales. Nos parece que el tema va en continuidad con lo que en esta investigación ha sido calificado como transformaciones. 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 puede radicar en que estas últimas dejan debilitadas las fronteras culturales. En concreto, hay que pensar la migración de jóvenes como una práctica que transgrede el orden normativo desde el riesgo. Si bien se afirma que asumir el riesgo de migrar tiene que ver con prácticas de individualización, se considera 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 extremo son cada vez más común entre jóvenes, principalmente en las ciudades globales (Breton 2011), y 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, resulta 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. La particularidad que el riesgo adquiere a la hora de comprender las subjetividades emergentes pasa por el hecho de contextualizar que en 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.

Nos parece importante considerar que, en una lectura de las diferencias de género, la migración de jóvenes indígenas de Cañar ayuda a comprender la

estrecha relación entre adultocentrismo y patriarcado. Si bien algo se ha dicho en los capítulos anteriores, se debe considerar más las condiciones de dominación que hacen posible que los jóvenes varones puedan migrar una vez que se hace manifiesto el devenir adulto, asociado a la experiencia de la paternidad. Este devenir adulto, que era muy marcado en las comunidades andinas antes de la descomunalización, 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, sí 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.

Para terminar, quisieramos ubicar en un plano operacional los hallazgos de este trabajo. Creemos que un esfuerzo de formulación de políticas públicas de migración dirigidas al sector de jóvenes indígenas tiene que analizar las condiciones de transnacionalismo que demarcan las vías de pertenencia en las áreas rurales. Esto implica identificar como equívocas tanto las aproximaciones que ven en 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. 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. Se trata de partir de la realidad en términos de historicidad y de analizar las formas de desigualdad que la migración ha generado con base en el establecimiento de diferencias raciales, de género y generacionales.

## Bibliografía

- Álvarez, Soledad (2012). *Estado del arte de los estudios migratorios ecuatorianos*. Quito: FLACSO.
- Anderson, Benedict (2007). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Primera edición de 1983. 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 *El niño y la familia en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Balarezo, Susana (1980). *Vías de desarrollo y economía campesina. El caso de Cañar*. Tesis para la obtención del título de Maestría en Estudios del Desarrollo. Quito: FLACSO.
- Bourdieu, Pierre (2000). *Sociología y Cultura*. Primera edición de 1978. 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.
- Brubaker, Rogers (2004). *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press.



- Brubaker, Roger y Frederick Cooper (2005). "Más allá de la identidad". En *Repensar los Estados Unidos. Para una sociología del hiperpoder*. Loïc Wacquant (Dir.): 178-208. Barcelona: Anthropos.
- Caguana, Miguel (2008). "Diásporas de kichwa kañaris. Islotes de prosperidad en el mar de pobreza" En *Al filo de la identidad. La migración indígena en América Latina*. Alicia Torres y Jesús Carrasco (Eds.): 127-146. Quito: FLACSO, UNICEF, AECID.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (2007). *Etnicidad y estructura social*. México: CIESAS.
- Carrillo, María Cristina (2005). "El espejo distante. Construcciones de la migración en los jóvenes hijos e hijas de emigrantes ecuatorianos". En *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (Eds.): 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 *Otras naciones: Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. Luis Barrios y Mauro Cerbino (Eds.): 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*. Tesis Doctoral en Historia. New York: NYU
- Cordero, Claudio; Achig, Lucas y Adrián Carrasco (1989). "La región Centro-Sur" en *La sociedad azuayo-cañari: pasado y presente*. Leonardo Mejía (Comp.): 15-32. Quito: Editorial El Conejo-IDIS
- Duarte, Klaudio (2012). "Sociedades adultocéntricas: sobre sus orígenes y reproducción". *Última Década* (36): 99-125.
- \_\_\_\_\_ (2006). *Discursos de resistencias juveniles en sociedades adultocéntricas*. San José: DEI.
- Duarte, Klaudio y 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 *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*. Gioconda Herrera, y Jacques Ramírez (Eds.): 243-258. Quito: FLACSO / Ministerio de Cultura.
- \_\_\_\_\_ (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 Pàmpol, Carles (2006). "Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea". *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*. 4 (2).
- Figuroa, José A. (1997). "Comunidades Indígenas: Artefactos de construcción de la identidad étnica en los conflictos políticos del Ecuador contemporáneo". *Revista Colombiana de Antropología*. XXXIII, 219.
- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (2012). *Encuesta FLACSO-SIMA 2012*. Quito. Documento Inédito.
- Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Agencia de Cooperación Española, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF), Observatorio de los Derechos de la Niñez y Adolescencia (ODNA) (2007). *Encuesta de hogares en la provincia del Cañar sobre condiciones de vida de la población y su relación con la práctica migratoria*. Quito. Documento Inédito.
- Fock, Niels (1993). "La Etnicidad y las diferentes alternativas de indentificación: Un ejemplo de Cañar". En *Transformaciones Culturales y Etnicidad en la Sierra Ecuatoriana*. Norman Whitten (Ed.): 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.

- 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.
- Giroux, Henry (2010). *Youth in a suspect society. ¿Democracy or Disposability?*. New York: Palgrave Macmillan.
- Glick Schiller, Nina, y Peggy Levitt (2004). “Perspectivas Internacionales sobre Migración: Conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo*. 91.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Intercultural del Cantón Cañar (2012). *Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial (PDOT) 2012-2020* (Tomos I y II). Cañar: GAD Intercultural del Cantón Cañar.
- 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, Stuart (2006). *A identidade cultural na posmodernidade*. Rio de Janeiro: DP&A Editora .
- Harvey, David (2000). *Espacios de esperanza*. Madrid: Akal.
- Herrera, Gioconda (2013a). *Análisis de la encuesta FLACSO-PIC*. Quito. Documento Inédito.
- \_\_\_\_\_ (2013b). “Lejos de tus pupilas”. *Familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en el Ecuador*. Quito: FLACSO
- Herrera, Gioconda y María Cristina 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.
- Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) (2010). *Censo de Población y Vivienda 2010*. Quito: INEC.
- Kuhn, Thomas (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. México: FCE.
- 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 *La migración ecuatoriana Transnacionalismo, redes e identidades*. Gioconda Herrera, María Cristina Carrillo y Alicia Torres (Eds.): 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 Catalina (2007). “¿Identidades post-clasistas? La protesta indígena de fin de siglo”. En *Etnicidad y poder en los países andinos*. Christian Büschges, Guillermo Bustos y Olaf Kaltmeier (Eds.): 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 *The transnational studies reader. Intersections & Innovations*. Sanjeev Khagram y Peggy Levitt (Eds.): 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 (2008). “La juventud es más que una palabra”. En *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*. Mario Margulis (Ed.): 13-30. Buenos Aires: Biblos.
- Martín Barbero, Jesús (1998). “Jóvenes: des-orden cultural y palimpsestos de identidad”. En *Viviendo a toda. Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Humberto Cubides, María Cristina Laverde y

- Carlos Eduardo Valderrama (Eds.): 22-36. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Martínez, Jorge Eliécer, Sara Victoria Alvarado, y Diego Muñoz (2010). “Juventudes: Una mirada desde las perspectivas de las Ciencias Sociales”. En *¿Qué hay más allá de la juventud?*. Jorge Eliécer Martínez (Aut.): 21-51. Bogotá: CINDE.
- Mead, Margaret (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 Fernanda (2008). “Nuevos sujetos, nuevas voces: ¿Hay lugares para la infancia en el pensamiento transnacional?” En *Retos epistemológicos de las migraciones transnacionales*. Enrique Santamaría (Ed.): 261-281. Barcelona: Anthropos.
- Parsons, Talcott (1942). “Age and sex in the social structure of the United States”. *American Sociological Review*. 7 (5): 604-616.
- Ponce, Aníbal (1936). *Ambición y angustia en los adolescentes*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Argentinos L.J. Rosso
- \_\_\_\_\_ (1939). *Sicología de la adolescencia*. Buenos Aires: El Ateneo
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (2003). *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO.
- Pratt, Marie Louise (2010). “Epílogo: la indigeneidad hoy”. En *Indigeneidades contemporáneas: Cultura, política y globalización*. Marisol De La Cadena y Oliver Starn (Eds.): 437-444. Lima: IEP/IFEA.
- Pribilsky, Jason. (2007). *La Chulla Vida. Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City*. New York: Syracuse University Press.
- Queirolo Palmas, Luca (2007). “Guayaquil en las callejuelas genovesas. Jóvenes y familias migrantes entre discriminación y ciudadanía”. En

- El éxodo ecuatoriano a Europa*. Francesca Lagomarsino y Andrea Torre (Eds.): 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, Rossana (2000). *Emergencia de las culturas juveniles*. Bogotá: Norma.
- Romero Valdez, Gonzalo (2007). “Juventud indígena, Democracia y Comunicación”. En *Memorias de los Encuentros Nacionales III de Arqueología y IV de Antropología “Nela Martínez Espinosa”*. Tomo II: 61-71. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana -Núcleo Cañar.
- Sánchez Parga, José (1984). “La cuestión étnica: Realidades y discursos”. En, *Etnia en el Ecuador: Situaciones y análisis*. José Mora , Freddy Rivera, José Almeida y José Sánchez Parga (Autores): 145-182. Quito: CAAP
- \_\_\_\_\_ (1989). *Faccionalismo, Organización y Proyecto Étnico en los Andes*. Quito: CAAP
- \_\_\_\_\_ (1993). *Transformaciones socioculturales y educación indígena*. Quito: CAAP.
- \_\_\_\_\_ (2002). *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Quito: CAAP.
- \_\_\_\_\_ (2009). *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Universidad Politécnica Salesiana.
- \_\_\_\_\_ (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 Courtney (2006). *Mexican New York. Transnational Lives of New Immigrants*. Los Angeles: University of California Press.
- Spivak, Gayatri Chackravorty (1988). “¿Can the subaltern speak?” En, *Marxism and Interpretation of Culture*. Cary Nelson y Lawrence Grossberg (Eds.) Urbana y Chicago: University of Illinois Press.

- Stanley Hall, Granville (2012). *Adolescence: its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. Primera edición de 1907. New York: Forgotten Books.
- Torres, Alicia (2009). *Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador*. Tesis para la obtención del título de Maestría en Antropología. Quito: FLACSO.
- 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*. Tesis presentada en el programa de Maestría en Estudios de la Cultura. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- 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 *Territorios en mutación: Repensando el desarrollo desde lo local*. Luciano Martínez (Ed.) 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 Daniel (2010). "Análisis del discurso adultocéntrico". *PSIKEBA. Revista de Psicoanálisis y Estudios culturales*. 11.
- \_\_\_\_\_ (2011). "Imaginario moderno/colonial, resistencia epistémica e insurgencia juvenil". *TELOS. Revista Interdisciplinaria en Ciencias Sociales*. 1 (13): 65-78.
- \_\_\_\_\_ (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 *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*. Alejandro Portes, y Josh DeWind (Coords.): 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 *Ciudades en Conflicto. Poder local, participación popular y planificación en las ciudades intermedias de América Latina*. Diego Carrión (Coord.): 127-146. Quito: El Conejo-Ciudad.
- Volóshinov, Valentín Nikoláievich (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.

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
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		
A jóvenes				
	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	Koan	--	9 de marzo de 2013	M
11	Kayo	23 años	14 de marzo de 2013	M
12	Duni		20 de junio de 2013	F
13	Edil	20 años	6 de junio de 2013	F
14	Zharu		22 de febrero de 2013	M
15	Nilo	26 años	11 de marzo de 2013; 28 de septiembre de 2013	M
16	Duva	21 años	7 de junio de 2013	F
17	Moni	20 años	7 de junio de 2013	F
18	Grupo de jóvenes de Zhud	15-25 años	13 de marzo de 2013	

Talleres

	Fecha	Lugar	Tema
Taller en Cañar urbano	27-28 de septiembre de 2012.	Colegio José Peralta (ciudad Cañar)	¿Cuáles son las diferencias entre adultos y jóvenes?
Taller realizado en Quilloag	12 de marzo de 2013	Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe "Quilloag" (Quilloag)	¿Qué significa ser joven?
Taller realizado en Quilloag	15 de marzo de 2013	Instituto Pedagógico Intercultural Bilingüe "Quilloag" (Quilloag)	¿Cómo me veo ahora y en el futuro?

Este libro se terminó de  
imprimir en octubre de 2014  
en K-Publicidad  
Quito-Ecuador



En un contexto de migración, ciertas transformaciones del devenir de las familias transnacionales se vuelven perceptibles al analizarlas: sus formas de reproducción social en dos o más naciones, la importancia de las redes familiares y comunales en la organización social de la migración y otros procesos del vivir transnacional. No sucede igual con las identidades.

En sociedades con altos grados de desigualdad como las nuestras, las identidades son categorías en disputa permanente y cuyo carácter es eminentemente político. A través de dichas identidades, o más bien de los procesos de identificación y des-identificación, los sujetos se construyen y reconocen dentro de un campo atravesado por relaciones de poder. Al mismo tiempo se desmarcan de jerarquías históricamente constituidas mientras marcan nuevas.

El estudio de Vásquez se desarrolla en la provincia del Cañar situada al sur de la Sierra ecuatoriana. En este espacio social, la etnicidad es una dimensión crucial que se disputa, se reafirma y se confirma como parte de la lucha por el reconocimiento que han mantenido los pueblos indígenas durante siglos. Vásquez escoge un sujeto estratégico: los jóvenes y las jóvenes indígenas con lo cual ofrece una singular entrada para comprender la relación entre diferencia generacional, etnicidad y poder.

Estudios como el de Jorge Daniel Vásquez, joven filósofo y sociólogo ecuatoriano, son aportes certeros para la construcción de un conocimiento crítico sobre la migración internacional, que ha marcado profundamente a la sociedad ecuatoriana desde fines del siglo XX.

Gioconda Herrera  
FLACSO Ecuador

