

Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Letras y Estudios Culturales

Maestría en Estudios de la Cultura

Mención en Género y Cultura

Quilotoa/Jataló

Comunidad, migración e identidades en espiral en *jóvenas* y jóvenes

Daniela Alejandra Yépez Jácome

Tutor: Santiago Arboleda Quiñónez

Quito, 2018



Cláusula de cesión de derecho de publicación de tesis

Yo, Daniela Alejandra Yépez Jácome, autora de la tesis intitulada “Quilotoa/Jataló: Comunidad, migración e identidades en espiral en *jóvenas* y jóvenes”, mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para obtención del título de magíster en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

Quito, 28 de septiembre de 2018

Firma:

Resumen

El presente es un documento que busca explicar la dinámica comunitaria en el sector de Quilotoa/Jataló y cómo *jóvenas* y jóvenes participan en ella haciéndole incorporaciones, no menos reivindicativas. Este estudio transita entre los encuentros establecidos durante el trabajo de campo y las lecturas abordadas previo, durante y después de este. Esta manera particular de contar y analizar lo propuesto en forma espiral, como la identidad misma, deja en evidencia las condiciones de posibilidad de poner en duda la teoría desde la práctica y la empírica, pero también de reafirmarla desde esas mismas dimensiones. Es decir, este trabajo de investigación constituye un diálogo constante, pero también una disrupción con la teoría. A lo largo del mismo, será posible encontrar contradicciones en el relacionamiento y la discursividad, pero sobre todo se pondrá al lector del otro lado del caleidoscopio con el que la autora mira lo que ocurre en el Quilotoa/Jataló. Siempre inconcluso, porque, en el interés de contar una realidad más amplia y encontrar reincidencias en los relatos compartidos y disgregados en el análisis, se corre el riesgo –y lo asumo– de dejar fuera una serie de historias de vida. Los tres capítulos son textos interrelacionados, y hacen referencia a las siguientes temáticas fundamentales: memoria histórica, relaciones sociales, organización sociopolítica, identidad, cultura y migración, juventud.

Para mi mami, que siempre está entre Colombia y Ecuador, para mi papi y mi ñaña.¹

Para quienes habitan y transforman el Quilotoa/Jataló.

Para quienes somos y seremos trashumantes y nos encontramos en
constante cambio...

*Los niños a la espalda y expectantes
los ojos en alerta, todo oídos
olfateando aquel desconcertante
paisaje nuevo, desconocido.*

*Somos una especie en viaje
no tenemos pertenencias, sino equipaje
vamos con el polen en el viento
estamos vivos porque estamos en movimiento*

*Nunca estamos quietos
somos trashumantes, somos
padres, hijos, nietos y biznietos de inmigrantes
[...]*

*Yo no soy de aquí, pero tú tampoco
[...]
de ningún lado del todo, y de todos
lados un poco*

[...]

*Si quieres que algo se muera
déjalo quieto.*

Jorge Drexler, Movimiento

¹ Hermana en kichwa.

A la memoria de Humberto Umajinga Cuchiparte, por construir con *jóvenas* y jóvenes la organización turística en el Quilotoa/Jataló. A las mujeres que, con sus labores de cuidado, ayudaron a conseguir ese sueño.

A todos quienes, con sus sugerencias, reflexiones y conocimientos, contribuyeron al desarrollo de este estudio.

Por coherencia personal, es fundamental restarles anonimato a todas y todos aquellos que hicieron posible mi trabajo de campo y hacen que la vida en la zona del Kirutwa sea entrañable cada vez que la visito:

Mama Juana

Hermico Umajinga Chugchilán

Micaela Umajinga Enrique

Hortico Latacunga Pastuña

Comadre Rosita Enrique

Marisol, Byron, David, Esteban y Samuel Umajinga Latacunga, Viviana Pastuña Jácome, Marcia Umajinga Umajinga, Isac Pastuña Latacunga, Compadre Alfonso Umajinga Toaquiza, Marisol Cuchiparte Umajinga, Carlos Jácome, Raúl Cuchiparte Pastuña, Héliida Latacunga Umajinga, Santa Umajinga Toaquiza, Nicolás Umajinga Pastuña, Nancy Pastuña, Iruisa Latacunga, Blanca Latacunga, Blanca Pilataxi, Blanca Jácome Umajinga, Martha Pastuña Pastuña, Sisa Umajinga Pastuña, Nelson Pastuña Pastuña, Fausto, Sonia, Sara y Umajinga Guamangate, Milton Ayala Pastuña, Jorge Latacunga, Manuel Latacunga Pastuña, Miguel Ángel Jácome, Adolfo Latacunga Pastuña, Kléver Latacunga, Iván Lisintuña Umajinga, Eduardo Pastuña, Digna Pilalumbo, Walter Gualotuña Quishpe, Duval Latacunga Naranjo, Ángel Tipán, Citlali Anrrango Cadena, Joshi Espinosa Anguaya.

Tabla de contenidos

Introducción	13
1. Pertinencia del estudio	14
2. Aproximación teórica y metodológica.....	17
2.1 Historias de vida	23
3. Estructura del Trabajo	27
Capítulo Uno	29
El Quilotoa, una comunidad de jóvenes y jóvenes.....	29
1. Criterios de selección: ¿quiénes son las jóvenes y los jóvenes?	29
2. Génesis del lugar donde pasaba mucho: un proceso joven de jóvenes y jóvenes	37
2. En medio de la disputa comunal y la mirada escrutadora	49
Capítulo dos	55
Movilidad y desterritorialización como principios comunizadores.....	55
1. Breve contexto migratorio	55
2. Comunidad y ciudad: tránsito e interrelación permanente entre lo comunal y lo urbano.....	66
3. Irse a volver...: Turismo, re-territorialización y re-comunalización.....	82
Capítulo tres.....	91
Identidad en espiral.....	91
1. Discurso y (auto) representación.....	91
2. Comunalización y ámbitos recreativos: fiesta y turismo.....	105
4. Género en la comunidad.....	122
Conclusiones.....	133
Quilotoa, un territorio ecléctico y de disputa de sentidos	133
Lista de entrevistas incluidas.....	141
Lista de referencias.....	143

Introducción

El presente estudio no busca ser concluyente ni determinista sobre una verdad absoluta que, de ninguna manera, existe alrededor de la problemática comunitaria. Este, como varios trabajos enmarcados en la misma temática, es tan sólo un acercamiento a una realidad tan cambiante como la cultura misma. Es así que lo que se presentará y analizará más adelante corresponde a un pequeño fragmento dentro de la zona del Centro Turístico Comunitario Quilotoa, con una población que oscila en las 500 personas dependientes directa e indirectamente de las actividades aquí desarrolladas, entre habitantes temporales, permanentes y comuneros, incluso de otras comunidades y sectores que visitan diariamente o trabajan por temporadas específicas en el sector.²

Por otro lado, desafiando al miedo que la academia tiene con respecto a la oralidad (Porteli 2016, 18),³ en este trabajo investigativo, se prioriza de manera arbitraria y deliberada el término *jóvenas*, ubicándolo, incluso, como parte fundamental del título y de la narrativa del documento. El uso de este vocablo no reconocido puede resultar incómodo, pero es fundamental, debido a que la comunidad, copartícipe de esta tesis, lo ha inserto en su dinámica diaria de vida para expresar la distinción de género.

Si bien es cierto y paradójicamente, a lo largo de los testimonios no es posible evidenciar necesariamente este término; esto se debe a que el uso en sí mismo fue registrado sobre todo en la cotidianidad comunitaria durante el trabajo de campo. Aquello representó que como investigadora irrumpa en el lenguaje –como ellas y ellos– y modifique el mío propio, para facilitar la comunicación con mis dialogantes, y evitar la confusión en un contexto en el que requería lograr respuestas diferenciadas. Por otro lado, entiendo que la diferenciación por género es posible y necesaria en mis interlocutores porque en el idioma kichwa sí existen términos que distinguen a mujeres

² Esta cifra es estimada, puesto que ningún comunero conoce con exactitud la cantidad de habitantes del sector de Quilotoa/Jataló, ni tampoco existen registros del último censo, lo cual tampoco sería una valoración precisa por la rapidez con la que ha crecido demográficamente este lugar en los últimos años. Se realiza esa distinción minuciosa entre habitantes temporales, permanentes y quienes visitan el sector por la particularidad de la zona, pues, se llegó a conocer el caso de un comunero que se radica en una zona costera con su familia desde hace varios años, pero que legalmente es socio de la organización que está al frente de este lugar, y retorna para actividades como las Asambleas. Cabe mencionar que en el lugar también labora personal del Ministerio del Ambiente y algún voluntario esporádico, principalmente extranjero.

³ Para Portelli, el miedo de la academia a la oralidad se expresaría a razón de que la “oralidad triunfante termine por sumergir la escritura (como se sabe, única sede de la racionalidad)”. Cfr. Portelli, Alessandro, 2016. “Sobre la diferencia de la historia oral”. En *Historias orales. Narración, imaginación y diálogo*. Rosario: Prohistoria ediciones / Universidad Nacional de la Plata, 2016, p. 18.

de hombres; a saber, *kari* y *warmi*, respectivamente.

En ese mismo sentido, en adelante, se abreviará el nombre jurídico con el uso de los términos Quilotoa/Jataló a la par. El primero está más difundido entre *jóvenas* y jóvenes; el segundo, al igual que la palabra kichwa Kirutwa, es usado sobre todo por los y las socias/comunereras adultas.⁴ En la lectura, el uso de ambas palabras de manera simultánea puede resultar molesto. No obstante, decidí hacerlo simbolizando el diálogo desde el lenguaje –que no está vacío de tensiones– entre ambas generaciones distinguidas en la construcción y consolidación del sector.

1. Pertinencia del estudio

En Ecuador, existen varios grupos cuya base organizativa sigue siendo comunitaria, a pesar de la vorágine contemporánea. Un ejemplo de aquello es el sector del Quilotoa/Jataló, en el cual centré mi estudio. Mi propuesta surge del interés por indagar –desde la mirada de *jóvenas* y jóvenes de esa localidad, principalmente– cómo las relaciones sociales y comunitarias, en un contexto de movilidad permanente,⁵ se han ido transformando y qué tanto han influido, en esa mutación, sus prácticas y expresiones culturales, permeadas por lo urbano. En otras palabras, este trabajo busca analizar las

⁴ Kirutwa, por su estructura fonética y, según los comuneros, es un vocablo kichwa. Tras indagaciones, encontré que Kiru significa diente. A la vista desde Zumbahua, el cráter que rodea a la Laguna tiene, efectivamente, la forma de una dentadura. Sobre Quilotoa y Jataló no es preciso conocer el origen del ninguno de los nombres. Quilotoa, podría ser una traducción castellana de Kirutwa. Además, esta palabra contiene el término **toa**, que podría provenir del nombre propio Toa, que, según el principal relato del lugar, era una pastorcita que se enamora del cóndor, se convierte en esa ave y vive en el cerro Cóndor Matzi, en Zumbahua. También se relaciona con el personaje histórico de la Princesa Toa, hija del Shyri Carán XI, que, tras acuerdos, se casa con Duchicela, príncipe Puruhá. En cambio, sobre el término Jataló, se podría inferir que proviene de la palabra Jatari, que significa ponerse de pie, levantarse. Sin embargo, Adolfo Latacunga (2018), joven comunero de Quilotoa/Jataló y secretario de la organización, al momento del trabajo de campo, afirma que la zona era habitada anteriormente por Tsáchilas y que Jataló sería el nombre en tsafiki que ellos le dieron al lugar. Esta visión tiene mucho sentido si consideramos que ambas zonas estarían conectadas al menos por sus principales afluentes hídricos: el río **Toachi**, que inicia en la cordillera que rodea al Quilotoa, y desemboca en el río Pilatón, uno de las principales fuentes de Santo Domingo de los Tsáchilas. Simbólicamente, he encontrado conexiones también entre los *yachaks* u hombres sabios de esa provincia y los indígenas de la zona del Quilotoa y las comunidades aledañas, como la destacada en el mito de origen de las pinturas de Tigua (Cfr. Muratorio 2014, 164-169 y Kaltmeier 2009, 206). Otra versión sobre este asunto particular fue proporcionada por Ángel Tipán (2018, entrevista personal), kichwahablante, quien señaló que el vocablo Jataló no podría provenir del idioma kichwa, sino del tsafiki o panzaleo. Este último es un idioma preincaico, que fue hablado, entre otras zonas, en Cotopaxi y muchas de sus palabras incluyen la terminación *aló*. Ver Paz y Miño, Luis Telmo. 1884. *Lenguas indígenas del Ecuador: La Kito o Panzaleo*. En *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, n. 58, Vol. XXI, (1941): 153 –165.

⁵ Si bien, la migración puede ser de dos tipos: interna (campo–ciudad) y externa (fuera del país), en este trabajo, se analizará esencialmente la primera, porque aquello permite tener un retorno constante a la comunidad más marcado. Esto no significa, en ningún sentido, que, dentro del análisis, se haya excluido a *jóvenas*–es, cuyo proceso migratorio incluya el exterior y, actualmente, se encuentren en proceso de readaptación a la comunidad.

actuales formas de comunalización en la referida zona desde la perspectiva juvenil de hombres y mujeres, cuya óptica no necesariamente es la misma. En este trabajo, los términos *comunalizar* y *comunalización* hacen referencia a la socialización dentro de las comunidades indígenas y, con ella, a los procesos de revitalización cultural e identitaria.

¿Por qué las *jóvenas* y los jóvenes? Los diferentes procesos migratorios que se han registrado en el país, especialmente el de finales del siglo XX, son fundamentales para entender las transformaciones producidas en las comunidades indígenas, sobre todo en lo que respecta a las relaciones sociales. Paradójicamente, a pesar de que estos son considerados sujetos centrales del desarrollo, el flujo migratorio en las zonas rurales e indígenas del Ecuador se caracteriza por afectar principalmente a ellas y ellos, entre otras razones, debido a que este fenómeno social deviene en un acto cotidiano con inminente retorno y son quienes más podrían enfrentar los cuestionamientos por los cambios identitarios con los que regresan.⁶ En ese tránsito, entre lo urbano y rural, ya sea por razones educativas o laborales, *jóvenas* y jóvenes indígenas del Quilotoa/Jataló se encuentran con diversas herramientas (tecnológicas, por ejemplo), situaciones socioculturales, y, además, convergen con individuos que provienen de distintos espacios (culturales, académicos, incluso políticos). Así, esa oscilación y socialización en las ciudades genera no sólo interacciones comunitarias distintas, sino una relación con la comunidad también diferente.

Por otro lado, desde una mirada adultocéntrica, los jóvenes han sido cuestionados porque sus actuales prácticas y discursos han subvertido el orden de importancia de lo entendido hasta hace unos años como comunitario y tradicionalmente superior. Coincidió, así, con el Grupo de Trabajo CLACSO Juventud y prácticas políticas en América Latina (Alvarado; Borelli; Vommaro 2012, 25), que sitúa al sujeto joven en un orden primordial de indagación y diálogo con sus experiencias políticas (y de vida, en general) –paréntesis

⁶ La Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes, aprobada en el 2005 y vigente desde 2008, declara a los jóvenes “como sujetos de derechos, actores estratégicos del desarrollo y personas capaces de ejercer responsablemente los derechos y libertades que configuran esta Convención”. El Estado ecuatoriano, como signatario de tal convención, en su artículo 39 de la Constitución de la República del Ecuador (2008), hace el mismo reconocimiento y declara que “garantizará la educación, salud, vivienda, recreación, deporte, tiempo libre, libertad de expresión y asociación. El Estado fomentará su incorporación al trabajo en condiciones justas y dignas, con énfasis en la capacitación, la garantía de acceso al primer empleo y la promoción de sus habilidades de emprendimiento”. No obstante, es claro que el reconocimiento y las disposiciones, como toda convención legal y digresión burocrática, se dan de forma generalizada, es decir, ni la Carta Magna ni la referida Convención revisan o hacen hincapié en la necesidad de revisar las condiciones de vida particulares y el contexto dentro del cual viven estas *jóvenas* y estos jóvenes; no se promueve la protección y cumplimiento de estos derechos dentro de sus propios entornos y, de esta forma, son *jóvenas* y jóvenes de las regiones indígenas quienes, en su mayoría, deben salir de su comunidad para estudiar o buscar un sustento económico.

propio—, pues, en ciertas circunstancias, son ocultadas o desatendidas por los discursos hegemónicos. Es, en este sentido, en el que se ubica la pertinencia de un estudio académico cualitativo, que permita encontrar cuáles son estas nuevas dinámicas, y cómo las mismas se enmarcan en la construcción de nuevos sujetos (individuales y colectivos) que, a pesar de todo, —me atrevo a suponer— no han dejado de pensarse a sí mismos como parte de un espacio comunitario. En indagaciones iniciales (2017), por ejemplo, Digna Pilalumbo, de 21 años, de la comunidad de Yanashpa (Zumbahua) muy cercana al Quilotoa/Jataló, señaló que retornar al espacio comunitario implica volver a unas relaciones de familiaridad con todos sus miembros, donde valores comunitarios como la reciprocidad continúan vigentes.

Como se escribió líneas atrás, el presente trabajo investigativo se situará en la comunidad del Quilotoa/Jataló, localizada en la provincia de Cotopaxi, ubicada a 100 kilómetros de Quito, aproximadamente. La pertinencia de localizar la investigación en ese espacio tiene que ver con la cercanía no sólo a la capital del Ecuador, sino a otros centros urbanos, cuya distancia permite que la movilidad sea constante. A esto, se suma la conformación del Quilotoa/Jataló como un importante centro turístico nacional, lo cual ha contribuido a la transformación de las relaciones comunitarias intergeneracionales y de género, debido a que muchos jóvenes participan en la administración de los negocios familiares y de las actividades comunitarias que, actualmente, giran alrededor de un asunto comercial.

De lo descrito en los párrafos anteriores, emergió la principal pregunta que rigió este trabajo investigativo: ¿cuáles son las transformaciones en la noción de comunidad desde la mirada de los y las *jóvenes* del Quilotoa/Jataló en un contexto de movilidad? Y, a esta se añadieron cuestiones complementarias que, asimismo, permitieron la delimitación del trabajo indagatorio: ¿qué fiestas/conmemoraciones/festividades en la zona del Quilotoa/Jataló se configuran como prácticas alrededor de las cuales los jóvenes comunalizan?, ¿cómo se producen las relaciones intergeneracionales en el Quilotoa/Jataló?, ¿cómo se producen las relaciones de género en el Quilotoa/Jataló?, ¿qué tipos de cambios se han producido en las relaciones sociales en el Quilotoa/Jataló?, ¿cuáles son las dinámicas de las y los jóvenes en la ciudad que los conectan con el campo? y ¿cuáles son las prácticas que los jóvenes producen para comunalizar con adultos y sus pares? En este contexto, esta investigación permitirá no sólo ir sobre el concepto de comunidad, sino cómo este puede rebasar lo material y mantenerse en el plano de lo simbólico, o recorrer ambos ámbitos sin que se contrapongan.

Por otro lado, la importancia del desarrollo de este trabajo tiene lugar en la necesidad de ampliar los estudios sobre identidad indígena y juventud y el Quilotoa/Jataló, realizados en Ecuador. En tal sentido, en una búsqueda más general sobre jóvenes indígenas de la Sierra Centro, realizada en bases de datos académicas y en bibliotecas nacionales, entre julio y agosto de 2017, se rastrearon 53 obras, entre artículos, libros y tesis, dentro de las cuales se destacan temáticas como identidad, religiosidad, expectativas profesionales, educación intercultural, organización (participación) política. De igual forma, en una búsqueda más específica sobre el Quilotoa, se encontraron 185 títulos, entre artículos, libros y tesis/monografías, divididos en temáticas, tales como actividad volcánica, artesanía (pinturas de Tigua) y paisajes, caracterización de la zona (diarios de viajes), comercio y economía, clima y erosión de suelo, justicia indígena, mujeres y organización política, identidad, comunicación intercultural y popular, memoria social y mitos, turismo, educación intercultural, soberanía alimentaria, jóvenes, lingüística, fiesta, predominando aquellas publicaciones sobre turismo (102) y educación intercultural (24), teniendo un número menor sobre identidad (5) y juventud (2), que serían las temáticas fundamentales que me convocan en este trabajo de investigación.

Dentro de esta especificidad, vale decir que se incluyó a publicaciones que, aunque en cuyo título no especificaban la zona de la investigación (Quilotoa), sí hacían referencia indirecta a este lugar. Es particular cómo dentro de la vasta información recopilada, principalmente la referida directamente al Quilotoa, sólo se encontraron dos tesis dedicadas única y exclusivamente a las y los jóvenes de ese sector. De ahí que se convierte en un asunto imprescindible contribuir a este corpus de investigaciones con un trabajo actualizado sobre lo que sucede en esta zona turística y comunitaria a la vez.

2. Aproximación teórica y metodológica

La investigación partió de la lectura del antropólogo José Sánchez-Parga, quien desarrolló durante varios años estudios sobre campesinado, población y movimiento(s) indígena(s). Uno de los conceptos más importantes presentados por este autor es el de *descomunalización* (1993), mismo que da lugar al debate de ¿qué es ser indígena? y ¿cuáles son las transformaciones en la comunidad indígena?

Tiene tres obras fundamentales para entender a qué se refiere cuando habla de esta categoría. La primera vez que lo aborda es en el año 1993, cuando escribe *Transformaciones socioculturales y educación indígena*, un estudio que se asienta en una zona suburbana de Quito (Calderón) y otras rurales de Pichincha (Pedro Moncayo / Tabacundo y Olmedo), dentro de las cuales habita un importante número de personas provenientes de comunidades indígenas de la Sierra y que atravesaban, para entonces, un proceso acelerado de modernización y urbanización por encontrarse muy cerca de centros urbanos. Más adelante, con su obra, *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, en el año 2002, Sánchez-Parga analiza las dinámicas comunales de la zona extendida del Quilotoa (Zumbahua y comunidades aledañas) y cómo se presentan los cambios en las relaciones sociales, la participación de las mujeres, las incidencias de los programas de desarrollo, el fenómeno migracional, las nuevas institucionalidades, las relaciones de género y las persistencias culturales comunitarias. Finalmente, en el año 2013, con la obra *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*, el autor profundiza sobre el tema identitario y los procesos de individuación, todo esto, a partir de la *descomunización*, entendida como un proceso permanente.

Aunque en todas estas obras (1993, 2002 y 2013) se reconoce a la comunidad como la matriz de las relaciones sociales en el mundo indígena (pp. 10, 11 y 11, respectivamente), el autor se desplaza del análisis predominantemente colectivo hasta darle mayor importancia al individual. Aparece también la disyuntiva entre lo tradicional y lo moderno, ¿qué sucede, entonces, con esta oposición?, ¿son incompatibles? A mi consideración, esta dualidad representa dos caras de una misma moneda llamada identidad. En la actualidad, lo que le ocurre a la comunidad indígena, y que se irá evidenciando a lo largo del trabajo aquí desarrollado, es una ida y vuelta constante, una interacción de símbolos tradicionales con aprendizajes nuevos, anclados en lo moderno.

Para el desarrollo de la presente investigación, se tomará en cuenta, sobre todo, la penúltima obra, pues, a partir de la categoría *descomunización*, Sánchez-Parga (2002) prioriza su estudio dentro de la región que rodea al Quilotoa, es decir, varias comunidades del cantón Pujulí (p. 14). Pese a que Sánchez-Parga enuncia de manera general a comunidades analizadas, entre ellas Ponce Quilotoa, la lectura del referido texto deja entrever que Sánchez-Parga no incluye dentro de su publicación al sector del Centro Turístico Comunitario, o, por lo menos, obvia detalles importantes sobre este espacio. El autor no es explícito al respecto de este lugar ni de la organización que, para entonces (2000) –aunque menor con relación a otras comunidades por el número de integrantes,

por ejemplo– ya había sido reconocida formalmente y daba cuenta de una dinámica particular.

Para Sánchez-Parga (2002, 11), la *descomunización* es entendida como un proceso, más no como un hecho dado por sí mismo. Esta tendencia, que, aclara Sánchez-Parga (pp. 106, 107), no se debería tomar como una generalización y un proceso similar en todas las comunidades, está caracterizada por la pérdida o disolución de “lo comunal”, en tanto conjunto de valores culturales comunitarios, lo cual no significa necesariamente que la comunidad como modelo de sociedad vaya a desaparecer.

En este sentido, la presente investigación busca entender qué tanto es posible ver la *descomunización* en la zona del actual Quilotoa/Jataló, cómo se presenta y qué factores intervienen. Sin embargo, se parte del debate con la referida categoría y de la hipótesis de que no sucede tal pérdida de lo comunal, por tanto, tampoco descomunización, sino una transformación comunitaria que genera que “lo comunal” se aborde con otra mirada, pero que se siga encontrando, a veces, de manera confusa. Además, busca encontrar puntos de convergencia con la tesis de Sánchez-Parga y actualizarla, debido a que este trabajo se enfrentó a un crecimiento y unos cambios que él no presencié. En esa línea, también intentará tomar distancia del pensamiento de Sánchez-Parga, entendiendo que los y las *jóvenes* que coparticiparon en este encuentro cuentan con condiciones distintas a las encontradas por el autor en el 2000: poseen otras condiciones de vida y de migración, con un retorno constante o de permanencias más largas en la comunidad. Es, asimismo, relevante considerar que el presente estudio se construye desde una mirada sincrónica y diacrónica, es decir, en una temporalidad determinada, pero también a lo largo de la historia. Esta mirada se entreteje con los relatos de adultos y *jóvenes(es)* sobre aquello que vivieron y recuerdan o escucharon, pero, igualmente, sobre la reproducción social de la que son parte en la actualidad.

El problema planteado para este trabajo hace necesario el abordaje de varias categorías, que se entrecruzan y permiten el análisis y la inteligibilidad de lo que sucede tanto con quienes serán nuestros principales dialogantes: las *jóvenes* y los jóvenes, como con el contexto por el que transitan: lo urbano y lo rural. Por tanto, las categorías eje de esta investigación son: comunidad, juventud(es), movilidad e identidad(es). De igual forma, este estudio se desarrollará de manera interdisciplinaria, conjugando aportes de la sociología, la antropología, la filosofía y los estudios culturales.

La construcción de la ruta de trabajo inició en abril de 2017. Durante ese mes hasta septiembre se realizaron 5 entrevistas para tener nociones y pistas básicas sobre la

complejidad y riqueza práctico-teórica de la indagación sobre temáticas como migración, juventud(es), identidad. Más adelante, a principios de julio se empezó a delinear un plan práctico inicial de investigación, con la seguridad de que la llegada no sería compleja.

Disponía de contactos proporcionados por un amigo que había dirigido o acompañado trabajos académicos de oriundos de la provincia. Sin embargo, tuve que regresar al sector por tres ocasiones, siendo la segunda, a primeras luces, un obstáculo para el inicio de las actividades de campo. Para entonces, en Asamblea, se decidió que debía buscar la forma de retribuir a la comunidad a través de algún convenio con la universidad que amparaba este trabajo, pero, al mismo tiempo, María Hermelinda Umajinga Cuchiparte, una mujer que más adelante presento ofreció su casa como espacio en el cual yo podría permanecer el tiempo que dure la investigación.

Ya en Quito, fue imposible el pedido inicial, a cambio, la comunidad aceptó la entrega de este material y de la historia del Quilotoa/Jataló reconstruida a partir de los diálogos mantenidos y mi apoyo personal en el desarrollo del documento de un proyecto en vías de desarrollo. Fue así que a mi tercer retorno logré iniciar los diálogos. Si bien es cierto, no me radiqué en la zona de la investigación, acepté convivir con la familia de Hermico, Mama Juana y su sobrina Micaela, en Zumbahua, a menos de 30 minutos del Quilotoa/Jataló, por lo que me trasladaba diariamente, y permanecía en el lugar hasta el atardecer y, a veces, hasta horas de la noche.

En términos metodológicos, apropiándome de lo expuesto por Alvarado, Borelli y Vommaro (2012, 28) sobre “el conocimiento como producción intersubjetiva e interpretativa, que parte del carácter histórico-cultural de los procesos sociales”, este trabajo no es más que el producto de un acercamiento dialéctico y dialógico entre quien investiga y quienes coparticipan, en este caso, los y las socias/comuneras del Quilotoa/Jataló, entendiéndolos como sujetos con sentidos, representaciones, conocimientos y saberes propios, determinados también por contextos y procesos de vida/culturales diversos.

De ahí que el resultado de este proceso haya dado cabida a repensar la denominación de informantes y preferir el de dialogantes, debido a que este último permite hilvanar relaciones de confianza, conversar y aprender –sin duda, yo más que mis dialogantes–, ser cuestionada también y, en muchos de los casos, trascender hacia una relación de familiaridad, como ocurrió con Mama Juana, Hermico, Micaela y con la ahora comadre Rosita y el ahora compadre Alfonso Umajinga. El encuentro de este término se dio en las discusiones sobre nuestros trabajos de investigación con mi entrañable amiga

María Gallardo Hernández; en el suyo, “caminarES. Crónica de sentidos”,⁷ ella lo desarrolló de manera impecable y, luego, en el trabajo de campo, logré comprender el sentido de pensarme a mí misma, a ellas y ellos como dialogantes, y construir espacios de interrelaciones.

Asimismo, fue necesaria la revisión de la etnografía multisituada, debido a la pertinencia de acoplarse a la situación de quienes serían los principales dialogantes, *jóvenas* y jóvenes en constante tránsito. El trabajo inexorablemente requirió de atención continua a la ruta o las conexiones de los participantes tanto en la localidad como en espacios como la ciudad y de propiciar un acercamiento en ambos espacios, interrelaciones sugeridas por Sandra Santos-Fraile y Ester Massó Guijarro (2017, 1) como el camino a tomar en cuenta por investigadores sociales en temas de migración.

Entonces, esta investigación es posible gracias a varios encuentros dialógicos semiestructurados, cuya base era el plan inicial de investigación, pero que se fueron reacomodando en la medida que avanzaban las conversaciones con mis dialogantes. De igual forma, se planteó la necesidad de establecer diálogos multisituados con *jóvenas(es)* y adultas(os) del Quilotoa/Jataló. La mayoría se realizó durante el mes de Octubre (2017) y Marzo (2018), en sus domicilios, cerca de ellos dentro del sector o en Zumbahua; otros, en Noviembre, en la ciudad de Quito, lugar de estudio de varios de los dialogantes aquí referidos. Además, se realizó observación participante tanto en la cotidianidad comunitaria, en actividades específicas como mingas, asambleas, deportes y fiestas.

Inicialmente, el corpus de selección para las conversaciones estaba distribuido de manera equitativa 5 *jóvenas*, 5 jóvenes y 3 adultas, 3 adultos; no obstante, tomando en cuenta que el Quilotoa/Jataló es un lugar con una mayoritaria presencia femenina –al menos, visible de esta manera–, arbitrariamente, se validaron 9 de 11 diálogos con mujeres y 5 de 9 diálogos con hombres, alcanzando cerca de 36 horas de grabación. Para la selección, se tomaron en cuenta dos elementos fundamentales: 1) que los dialogantes tuvieran una relación con el Quilotoa/Jataló, no necesariamente en términos jurídicos o legales, pues, a diferencia de las comunidades aledañas, aquí la edad ni el estado civil no son necesariamente aspectos definatorios para constituirse en socias(os)/comuneras(os) formales. Al contrario, una persona interesada pasa por un proceso de aceptación a través

⁷ Cfr. Gallardo Hernández, María Fernanda, 2017, "caminarES. Crónicas de sentidos", Tesis Maestría en Estudios de la Cultura, Mención en Artes y Estudios Visuales, Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

de la instancia máxima de la organización, a saber, la asamblea; 2) que hubieran migrado, al menos una vez, o se encuentren en movilidad permanente, del campo a la ciudad.

La determinación de quiénes se involucraron en los diálogos sustento de este trabajo se hizo de manera participativa. Hubo tres momentos: durante una Asamblea Comunitaria, que realizó una sugerencia inicial; segundo, con acercamientos específicos a adultas(os) y *jóvenas(es)* en los que se plantearon preguntas sobre quiénes deberían ser considerados *jóvenas* y jóvenes; tercero, la selección propiamente en base a la legitimación de los mismos dialogantes sobre quiénes podrían participar posteriormente. Es decir, la elección dependió también de los vínculos que como investigadora iba logrando a medida que el tiempo transcurría y los contactos que de estos vínculos emergían. De esta manera, se conformó una suerte de cadena a la hora de contactar dialogantes. En el primer capítulo, se podrá encontrar un detalle más minucioso sobre este proceso.

En cuanto a la escritura y presentación de hallazgos, es necesario advertir que esta investigación es, de alguna forma, disruptiva en cuanto a la estructura clásica de narración académica, que consolida los datos de manera disgregada entre la teoría y la praxis. En contraposición, a lo largo del trabajo, se presentará constantemente una polifonía entre lo conceptual y las valoraciones y vivencias de la propia comunidad. Tal como se mencionará, la figura bajo la cual se ampara la propuesta de construcción identitaria es el espiral; asimismo, los hallazgos teóricos buscan siempre retornar y ser legitimados por la comunidad –desde el lenguaje, pero también desde la cotidianidad en la que me involucré–, en otros términos, aunque no literalmente, la comunidad dialoga con la teoría; la aprueba y la refuta.

Decidí construir el texto de esta forma y dar relevancia a los relatos de mis dialogantes, pues fue deslumbrante escuchar y evidenciar el recorrido que estos toman, y a través de los cuales me aproximaron y aproximarán a quienes decidan ser lectores de este estudio a una realidad comunitaria particular. Leer sus relatos *in extenso* acercará a cuestiones como los mecanismos y las estrategias de supervivencia –suya propia y de su cultura–, y los retos de la convivencia comunitaria en un entorno que tiende al individualismo. Esta forma narrativa es correspondiente con las propuestas de construcción teórica de los estudios culturales, que consideran a “los sujetos capaces del lenguaje y de la acción, competencias críticas y creativas para resistir a la ideología hegemónica” (De Certeau, 1996 en Ortiz 2011, 25), y donde tienen lugar tanto el

entrelazamiento como las tensiones presentes. Además, como señala Claudia Pedone (2005, 110), los relatos muestran:

(...) persistencia y el rastro de la historia, los indicios de los hechos, las motivaciones y las representaciones, la huella ideológica, los elementos cognitivos y psicoafectivos, el papel y peso de las cadenas y redes migratorias, es decir, se logra comprender lo material junto a lo social y lo simbólico.

Finalmente, un detalle importante para el procesamiento de la información recolectada es el respeto absoluto a la fonética de las y los dialogantes, reconociendo el importante esfuerzo que, siendo kichwahablantes, realizaron para compartir sus ideas y sentidos comunitarios con alguien que tiene conocimientos incipientes sobre esta lengua. Por otro lado, es imperativo reconocer cómo, en ese ejercicio de acompañar esta investigación, proporcionaron nociones no sólo sobre sus costumbres –hablándome de/involucrándome en ellas–, sino también sobre su idioma.

2.1 Historias de vida

Como una primera aproximación al trabajo etnográfico realizado en el Quilotoa/Jataló, se incluye un breve detalle biográfico de cada una(o) de mis dialogantes *jóvenas(es)* y de dos mujeres adultas fundamentales en esta investigación:

Helida Latacunga Umajinga es soltera sin hijos. Estudió la primaria en la zona del Quilotoa y el colegio en Zumbahua. Inmediatamente terminados sus estudios secundarios migró a Perú, donde trabajó durante dos años en la Clínica San Juan de Dios. Aprendió enfermería, y trabajó con niños huérfanos con discapacidades o víctimas de violencia intrafamiliar (física y sexual).

Adolfo Latacunga Pastuña tiene 32 años, es casado con hijos. Nació y creció en Ponce Quilotoa. Desde muy joven está vinculado con la dirigencia, fue administrador de la Junta de Agua en Ponce Quilotoa, fue tesorero y ahora secretario de la organización en el Quilotoa/Jataló. Se casó a los 16 años y vivía de la venta de artesanías y pinturas que él mismo realizaba y que su esposa vendía en el Quilotoa/Jataló. Antes de empezar sus estudios superiores, migró a Quito para trabajar en construcción, pero casi inmediatamente retornó a la comunidad, debido a las condiciones laborales precarias en la ciudad, también trabajó como ilustrador de libros educativos. Es docente del Colegio Intercultural Bilingüe “Jatari Unancha”, en Zumbahua. Recientemente, obtuvo la licenciatura en Educación en la Universidad Politécnica Salesiana.

Blanca Latacunga es soltera, con hijas. Vive a 30 minutos del Quilotoa/Jataló. Cuando era pequeña sus padres no eran socios, ella vivía en Ponce Quilotoa. Estudió la primaria en la misma zona; cursó los estudios secundarios en el Colegio Intercultural Bilingüe Jatari Unancha, en Zumbahua, y ahora estudia Educación Básica Intercultural Bilingüe en la Universidad Salesiana. Cuando no trabaja en los puestos comunitarios, además del servicio de mulas o caballos para los turistas, busca trabajo en la misma comunidad. Su primer proceso migratorio se dio en la época colegial, cuando trabajaba en quehaceres domésticos de lunes a viernes y retornaba a la comunidad los fines de semana para estudiar. Su historia de vida refleja una proximidad y un sentido de pertenencia distinto a la comunidad; ella reconoce que antes, mientras compartía vivía en Latacunga tiempos más prolongados, no le daba la misma importancia a la vida y la comunalización en el Quilotoa/Jataló. Así, el sentido de pertenencia llegaría sólo cuando deja la ciudad definitivamente y se muda de manera permanente a la comunidad.

Byron Umajinga Latacunga tiene 24 años, es soltero sin hijos. Es hijo de la tía Hortico Latacunga Pastuña y de Humberto Umajinga Cuchiparte, fundador fallecido de la organización. Es socio/comunero del Quilotoa/Jataló. Estudió la escuela en el sector de Niño Rumi; actualmente, cursa la carrera universitaria de Turismo en la Universidad Metropolitana, en Quito. Hasta los 17 años, vivió de manera más permanente en Ponce Quilotoa. Siendo adolescente frecuentaba más el Quilotoa/Jataló, pues, participaba en danza como una forma de involucrarse en la actividad turística entonces incipiente. A penas a los 17 años, empieza a vivir en el sector de manera más constante o, al menos, a tener una vida más *transterritorial/transcomunitario* con ciclos de mayor permanencia en el Quilotoa/Jataló. Lo *transterritorial/transcomunitario* está ligado a una dinámica de movilidad y comunalización entre dos o más sectores. En el capítulo dos, se explica con mayor detenimiento esta categoría.

Iluisa Latacunga tiene 24 años, es casada con una hija. Nació en Ponce Quilotoa y fue entregada a sus abuelos en la comunidad de Cushca. Cuando tuvo 14 – 15 años conoció a su madre, quien tenía un negocio de artesanías ubicado al borde del cráter. Se autoreconoce como *jóvena*. Antes vendía máscaras, artesanías y ropa, ahora trabaja en un restaurante en la zona. Desde los 14 años, se mantuvo en movilidad constante entre Cushca y el Quilotoa. A los 18 años, se casó, y se mudó al Quilotoa/Jataló, a pocos metros del peaje. Recién casada migró a Quito, y vendía comida en San Roque, mientras su esposo trabajaba en construcción. Cuando nació su niña, se vio obligada a dejar ese

trabajo y vender frutas. Años más tarde, retornó definitivamente al Quilotoa/Jataló, para comunalizar como socia/comunera.

Marisol Umajinga Latacunga tiene 21 años, es soltera sin hijas(os). Es hija de la tía Hortico Latacunga Pastuña y Humberto Umajinga Cuchiparte. Ha participado varias veces en grupos de danza organizados en el sector por Fausto Umajinga. Durante el trabajo de campo, pertenecía al equipo de fútbol femenino “Quilotoa tu destino”. Cuando era pequeña vivió en Ponce Quilotoa. Desde los 7 años, más o menos, vive en el Quilotoa/Jataló. Estudió contabilidad, en Latacunga; se graduó y viajó a Perú donde aprendió enfermería y trabajó con Héliida.

Isac Pastuña Latacunga tiene 22 años, es soltero sin hijas(os). Nació en la comunidad de Ponce Quilotoa, estudió los seis años de la escuela en el sector de Niño Rumi. Hasta cuarto año de colegio estudió en Zumbahua, después, se trasladó a Pujilí, ciudad en la que vive de manera más permanente con su hermana. Su papá y mamá son socios, él no. La historia de Isac es particular porque, prácticamente, hace su vida en la ciudad, y regresa casi todos los fines de semana y durante vacaciones universitarias, para comunalizar con *jóvenas(es)* y adultas(os) a propósito de actividades específicas ligadas a la vida comunitaria y familiar, tales como celebraciones, mingas y deportes. También comunaliza alrededor del turismo, a fin de obtener recursos para su subsistencia en la ciudad. El sector del Quilotoa/Jataló fue su impulso para estudiar turismo, pero poco o nada le interesa la vida organizativa.

Fausto Umajinga Guamangate es casado con dos hijas. Tiene 35 años, pero se autodefine como joven y la comunidad lo legitima y ratifica como tal. Es originario de la comunidad La Cocha, pero, desde los 18 años, es comunero de Ponce Quilotoa y del sector de Quilotoa/Jataló porque se casó con Martha Pastuña, comunera esta zona. Desde los 19 años hasta los 28 años vivió entre Latacunga y Quito, y trabajó en el sector de la construcción. Durante el trabajo de campo, él lideraba la conformación de la organización de *jóvenas* y jóvenes “Mushuk Ñan” (Nuevo Camino) en el lugar. Según Fausto, los trámites de legalización habían iniciado en el Ministerio de Cultura.

Blanca Jácome Umajinga tiene 21 años, es soltera sin hijos. Nació en Quilotoa y estudió en Zumbahua hasta tercer curso. Posteriormente, se fue a estudiar en Latacunga, donde vivía sólo de lunes a viernes y retornaba a la comunidad los fines de semana. Cuando realicé mi investigación de campo, en octubre, estuvo por primera vez trabajando en un turno rotativo comunitario en el parqueadero. Previo a eso, ella fue parte de un grupo de comuneras(os) *jóvenas(es)* que la comunidad seleccionó para viajar a una ciudad

costeña a recibir un taller de seis meses sobre desarrollo turístico. Su vida está entre el Quilotoa y Ponce Quilotoa. Es socia desde el 2015, y trabaja con mulares y en la venta de artesanías.

Nancy Pastuña tiene 26 años, es casada con un hijo llamado Tupak. Ella se autoidentifica como *jóvena*. Estudió la primaria en la zona del Quilotoa, su proceso migratorio inició a la edad de 12 años cuando viajó para realizar sus estudios secundarios en Latacunga de lunes a viernes y retornar a la comunidad únicamente los fines de semana. Luego, permaneció tres años completamente fuera de la comunidad y regresó hace aproximadamente cuatro años con su hijo y su esposo. Estudió una licenciatura en educación en la Universidad Técnica de Cotopaxi.

Marisol Cuchiparte Umajinga tiene 19 años, es soltera sin hijos. Desde niña vive en el Quilotoa/Jataló. Estudió en el Colegio Intercultural Bilingüe Jatari Unancha, en Zumbahua, hasta primero de bachillerato, después migró a Latacunga a estudiar Agropecuaria. Vende con su madre artesanías desde los 8 años. Su madre también se dedica a la agricultura y su padre es pintor. Ella es socia/comunera de la organización desde los 18 años. Quisiera estudiar turismo y aprender inglés.

Blanca Pilataxi, de 24 años, es separada con una hija. Se autoidentifica como *jóvena*. Estudió en una escuela de la zona y el bachillerato en Química y Biología, en Colegio Intercultural Bilingüe Jatari Unancha, en Zumbahua. Ha participado de la dirigencia de mujeres en el sector. Actualmente, administra su propio local-galería al igual que su madre, que posee y administra un puesto en la Galería del sector. Hace cinco años, se radicó por completo en el Quilotoa/Jataló. Años atrás, vivía en Ponce Quilotoa, pero acompañaba el trabajo de sus padres en el Quilotoa/Jataló, a través de las actividades de cuidado; es decir, cocinando y llevando el alimento diario. Con el tiempo, ella también aprendió de su padre, actual vicepresidente del sector, a pintar máscaras y cuadros, que comercializa en su almacén.

Mama Juana Toaquiza, en adelante Mama Juana, de 89 años, es la mujer kichwahablante que me acogió en su casa durante el trabajo de campo. Es una partera respetada en la zona. Pese a que posee tierras en el Quilotoa/Jataló no es socia/comunera. En su casa, habitamos cuatro mujeres Mama Juana, Micaela, su nieta; Hermico, su hija y quien fue la primera en ofrecerme un espacio en la casa; y yo. La historia de su familia, como la de ella, también tiene lugar en un huasipungo que luego devino en comunidad. Ella reconoce las violaciones físicas, sexuales y otro tipo de abusos sufridos por su madre,

propiciados por un mestizo, que estaba a cargo de la hacienda a la que ella “perteneía” y al que se le denominaba mayordomo.

María Hermelinda Umajinga Chugchilán (en adelante Hermico) tiene de 46 años, es soltera sin hijos. Mencionar a esta mujer es ineludible dentro de este trabajo de investigación. Ella es hija de Mama Juana. Su historia de vida también es particular, pues desde los 12 años se desempeñó fervientemente como misionera, primero, con los Salesianos y luego –aun actualmente– con la congregación Mato Grosso. A los 21 años, aproximadamente, migró hacia Perú y ahí y colaboró en las actividades de ayuda humanitaria dentro de un internado de niñas. Ella vuelve al país al cumplir 38 años, más o menos. Hasta la fecha, trabaja en el hospital Claudio Benati visitando a las personas con enfermedades crónicas y niñas(os) en desnutrición que viven en las comunidades de la zona, con el fin de controlar sus signos vitales y entregar medicación y alimentos.

3. Estructura del Trabajo

El presente estudio se encuentra compuesto por tres capítulos, cada uno con tres acápite, contenidos por información tanto de relevancia teórica como de corroboración empírica durante el trabajo de investigación bibliográfica y de campo, respectivamente. En el primer capítulo, se podrán leer elementos contextuales y sobre la interrelación entre adultos y jóvenes. La aproximación que se realiza sobre el Quilotoa/Jataló como un espacio social es histórica –aludiendo sobre todo al relato de mis dialogantes– y sobre la construcción de la categoría *jóvenas(es)* es metodológica –apuntando a cómo se nombran desde el lenguaje–.

Desde una perspectiva histórica, la segunda parte del trabajo presenta cómo la migración es y será constante en las zonas indígenas. Mientras, desde una perspectiva actual, muestra cómo *jóvenas(es)* comunalizan a partir del desplazamiento tanto como motivación para retornar como para buscar la revitalización comunal mediante el turismo. También se demuestra la particularidad de este proceso que no implica un estancamiento definitivo en el territorio. Finalmente, el tercer capítulo contiene un análisis identitario, de género y comunitario, en el marco de la movilización constante, desde la representación, el discurso y lo propiamente experimentado.

Capítulo Uno

El Quilotoa, una comunidad de *jóvenas* y jóvenes

Este capítulo está dedicado a la aproximación del Quilotoa/Jataló como un espacio social, cuya historia, se evidenciará, está ligada a la realidad actual y la relevancia de las *jóvenas* y los jóvenes en la conformación y la continuidad de la organización como institución política y administrativa fundamental. Igualmente, se abordará la construcción metodológica y práctica de la categoría juventud y las disputas políticas e identitarias. Además, se mostrará cómo estas últimas tensiones se presentan no sólo de manera intergeneracional, sino entre pares *jóvenas(es)*, o como se denominan en este trabajo: *intrageneracionales*.

1. Criterios de selección: ¿quiénes son las *jóvenas* y los jóvenes?

Juventud como categoría social ha sido ampliamente abordada; desde el proceso histórico que resultó en la delimitación con la adolescencia y la adultez, así como, y, sobre todo, desde la dimensión social e institucional dentro de la cual el sujeto joven transita por una serie de descubrimientos que lo encaminan en la construcción de su identidad. Sobre la primera línea de análisis, el aporte del psicólogo Stanley Hall (1904) es significativo en tanto que hace las primeras aproximaciones. Sin realizar una distinción entre adolescencia y juventud, Hall, en su obra *Adolescence: its Psychology and its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, sitúa la discusión en el concepto darwiniano de la evolución, para señalar que los seres humanos atraviesan por periodos etarios que van desde el salvajismo a la civilización; así, quienes atraviesan la adolescencia (de 12-13 a los 25 años, periodo que, más adelante, se dividiría con los jóvenes) se ubicarían en un momento donde priman los instintos, y, por lo tanto, las tensiones y la conflictividad (Feixa 2006, 4).⁸

Más adelante, hacia finales de la década de 1920, superando la noción de la edad como un hecho puramente natural y la adolescencia como una etapa plagada de indecisiones e inestabilidad, la corriente culturalista estadounidense empieza a pensar en

⁸ Hall no es el único que no distingue entre adolescencia y juventud; estudios en el ámbito psicológico suelen utilizarlas como sinónimos. Tenemos, por ejemplo, una publicación mucho más contemporánea *Los adolescentes del siglo XXI* (Perinat et al., 2003), en cuyos artículos se asocian ambas etapas de la vida, diluyendo la frontera entre sí. Por citar una parte, en la introducción, se escribe que, en el transcurso del Medioevo, la adolescencia era una etapa subsumida en la juventud (Perinat 2003, 23).

otras formas de ver y analizar a la categoría juventud. Así, se plantea que el referido asunto está cruzado e incluso, en muchos de los casos, definido por un componente cultural –el contexto– (Pérez 2008, 12, 13). Margaret Mead (1928), en absoluta contraposición con Hall, devela lo anterior a través de su estudio realizado en Samoa, donde encuentra, por ejemplo, un patrón definido por niveles de responsabilidades de chicas y chicos adolescentes.

Sobre la segunda línea de análisis, en cambio, el proceso de modernización en Europa del siglo XX marcó la consolidación tanto de las discusiones como de las miradas –del adulto político y/o académico– sobre el abordaje de las y los jóvenes como sujetos sociales particulares, de su relación distintiva con respecto a los y las adultas, de las instituciones donde este grupo poblacional debería insertarse y de los consumos a los que podía acceder. Es así que en los años posteriores a la Segunda Guerra Mundial, la reivindicación de derechos sobre todo para jóvenes se vuelve apremiante.

Lo anterior ocurre en una etapa histórica donde la vida empieza a prolongarse como nunca antes debido al desarrollo médico-científico y en la que era necesaria la dilatación del tiempo de espera antes de insertarse en el mercado laboral, mediante la promoción del consumo como un signo identitario legitimado para este grupo poblacional en “países desarrollados” y la instrucción académica, que no era otra cosa que “un mecanismo de control social” (Reguillo 2007, 24 y 24). A la par, emergen otros aparatos administrativos y jurídicos de tutelaje específico para jóvenes, dedicados a rehabilitarlos y readaptarlos (p. 25). Se consolidan así, las instituciones (colegios, correccionales, mercado) como dispositivos de control (p. 24), de socialización y de consumo (Feixa 2006, 9).

Ninguno de estos elementos son aislados, pues buscaban reorganizar la sociedad en función de fenómenos que aparecían paralelamente, como la protesta social de la cual fue protagonista este grupo etario en la segunda mitad del siglo XX. En este mismo marco, en 1965, la ONU aprueba la “Declaración sobre el fomento entre la juventud de los ideales de paz, respeto mutuo y comprensión entre los pueblos” (ONU 2010, párr. 1).

La lectura que hace Feixa, en “Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea” (2006, 1-12), ratifica lo anterior y es importante porque historiza la construcción de la juventud como categoría analítica y como hecho social moderno y capitalista; además, da cuenta de dos asuntos: primero, que, a lo largo de los años, los jóvenes ocuparon el centro de preocupación política, económica y sociocultural, aspecto evidenciado tanto en las discusiones sobre la problemática intergeneracional como en el

surgimiento de organizaciones político-juveniles y de disidencias culturales –y su papel en las revueltas de la época–, del “consumidor adolescente” y las culturas juveniles. Segundo, que la categoría juventud no es unívoca, pues dependerá del contexto espacial, de clase, sexo y etnia.

Por otro lado, Bourdieu (2002), planteando el ser joven en términos de distinción etaria con relación a los adultos, de ordenamiento social y político y distribución de poderes, de límites, de fronteras socioculturales y de jerarquías, hace hincapié en la posibilidad de manipular esta categoría y en lo indefinible que resultaría a la luz de varias condiciones, sobre todo externas (p. 164). Bourdieu intitula su publicación “la ‘juventud’ no es más que una palabra”, pues, para él, la diferenciación de edad biológica es y ha sido históricamente una construcción social, que implica división de poderes, de roles, de responsabilidades, de límites e, incluso, de ubicación en la sociedad (p. 164):

[...] la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable; muestra que el hecho de hablar de los jóvenes como de unidad social, de un grupo constituido que posee intereses comunes, y de referir estos intereses a una edad definida biológicamente, constituye en sí una manipulación evidente (p. 165).

En otras palabras, el sociólogo francés diría que no existen características elementales, ni fundantes y, mucho menos, un universo social común en la definición de un difuso sujeto joven (p. 165). El aporte de Bourdieu es fundamental para comprender los límites de la edad biológica y la complejidad de la definición de un sujeto social no homogéneo y en (de)construcción siempre.

Empero, no es menos importante la postura de Margulis y Urresti, que refuta a Bourdieu cuando indica que “la juventud es más que una palabra” (Margulis y Urresti 2008 [1996],13-30) y que si bien la edad biológica y el cuerpo no definen de manera conclusiva la determinación de un/a individuo/a como joven/a, son las primeras evocaciones y materialidades que aparecen.⁹ En esta línea, profundizan Margulis y Urresti, es precisamente el espacio social y cultural, donde se entrelazan múltiples aspectos, lo que procesa y codifica estas diferenciaciones físicas-biológicas (1998, 3, 8, 12).

Para Margulis y Urresti (pp. 6 – 8), la juventud sí es más que una palabra, porque trae implícita la historia generacional de quién la detenta –es decir, el proceso de

⁹ La interpretación del cuerpo en primera instancia puede ser engañosa, porque puede ocultar su proceso de producción y puede devenir en confusión de jovialidad con juventud, de lo joven con lo juvenil (Margulis y Urresti 1998, 9).

interacción entre edad, historia y cultura y la evidencia material de un periodo social específico con procesos de socialización también concretos— y las formas que cada grupo social tiene de desentrañarla y expresarla en las diversas relaciones sociales y en su mismo cuerpo. Aquí, la edad sí es un referente y, para explicarlo, ambos autores usan los conceptos de “moratoria vital” y “facticidad”. El primero es el “capital temporal” objetivo que configura la *facticidad*; entendida esta como la posibilidad biológica de llevar a cabo “performances vitales”, a partir de los dos ejes cronológicos “estructurantes de toda experiencia subjetiva”: la distancia del nacimiento y la lejanía de la muerte (p. 10).

Estos ejes se entienden más allá de que el o la persona esté expuesta a una muerte inmediata por asuntos externos, pero, además, toma en cuenta que la brecha se reduce o se amplía dependiendo de la clase, la etnia, el género y la generación. De hecho, la *facticidad* no sería únicamente energía y salud, sino también “fenómenos culturales articulados con la edad”, lo cual permite superar la biologización de la edad y asumir “la edad procesada por la historia y la cultura” (Margulis y Urresti 2008 [1996], 18). Lo cierto es que la *moratoria vital* sí es “radicalmente distinto(a) para jóvenes o adultos en el mismo segmento social” (Margulis y Urresti 1998, 10).

Con más o menos tiempo de edad referencial y con patrones propios de acuerdo al espacio social e instituciones por las que transitan o que les son asignados, Margulis y Urresti señalan que sí se puede ser joven tanto en clases altas como en clases bajas o medias (p. 8); “Claro está que en estos sectores es más difícil ser juvenil, ser joven no siempre supone portar los signos de juventud en tanto características del cuerpo legítimas divulgadas por los medios” (Íbid).¹⁰ Esto nos invita a entender que para estudiar lo relacionado con este grupo poblacional es absolutamente fundamental indagar sobre espacios y, ahí, sus relaciones sociales, su condición sociocultural, política y económica; en definitiva, plantear esta categoría en términos plurales –juventudes–.

Ahora bien, tras el sucinto recorrido conceptual es necesario situar la categoría juventudes en el espacio donde se localizará esta investigación: el mundo indígena. Los debates en torno a este tema son ya complejos, pues habrá quienes al contextualizar el surgimiento de las discusiones alrededor de la misma, dirán que no es preciso hablar de

¹⁰ Margulis y Urresti (1998, 5) hacen una distinción sobre la *juvenalización*, para explicar la juventud como signo, como la imitación de las referencias culturales que identificarían a este grupo poblacional; señalan así que “(n)o todos los jóvenes son juveniles en el sentido de que no se asemejan a los modelos propiciados por los medios o por las diferentes industrias vinculadas con la producción y la comercialización de valores-signo que se relacionan con los significantes de distinción”; “es cierto que se puede ser juvenil sin ser joven” (p. 10).

jóvenas(es) en el mundo indígena, dado que ese contexto social supone un salto inmediato de la infancia a la adultez (Pérez, 2002), y habrá otros que, por el contrario, desde sus experiencias de investigación fundamentan la pertinencia de hablar de ellas y ellos en las culturas indígenas, pero, además, identifican las condiciones de posibilidad de producción de subjetividades no heterogéneas y en constante tensión, debido a la actual presencia de medios de comunicación, a la globalización y a la misma migración (Pérez, et al., 2008 y Pérez, 2011). Este trabajo académico se enmarca en el segundo planteamiento, sobre todo porque es necesario ver a la producción de subjetividades en el mundo indígena no como algo estático, sino (rápidamente) cambiante, casi tanto como paralelamente ocurren las transformaciones, en términos de sociabilidad, tecnología, consumos, entre otros.

En el caso específico del Quilotoa/Jataló, la emergencia de la noción de juventudes pudo haber coincidido con el incremento de proyectos enfocados en *jóvenas* y jóvenes, que empezó a darse a medida que avanzaba el trabajo de Organizaciones No Gubernamentales presentes en las zonas indígenas de la Sierra Centro desde finales de la década de 1980, principios de los 90, aproximadamente. Así, el concepto llegó desde la urbanidad y se fue insertando en el imaginario de los y las indígenas del sector paulatinamente, sin perder de vista que los procesos migratorios y la socialización en la ciudad pudieron contribuir a su difusión.

El enfoque teórico planteado por Margulis y Urresti es significativo porque, como se notará, los relatos posteriores de mis dialogantes ponen en evidencia una manera particular de procesar la juventud, que no es homogénea y que surge gracias al espacio social en el que habitan, al tiempo y las transformaciones que se han ido generando. En el Quilotoa/Jataló, conviven dos visiones para definir quiénes estarían dentro de esta categoría.

Por un lado, la consideración etaria biológica como punto de partida, que, sin embargo, no está relacionada con la formalidad desarrollada por Naciones Unidas (s/f, párr. 1) como “el conjunto de la población entre 15 y 24 años de edad”. Por otro, un argumento de orden más cultural, que las(os) define de acuerdo a dos aspectos: el estado civil o la maternidad/paternidad, vinculados a dos funciones sociales como son el de la producción económica y la organización de una familia propia (Perinat 2003, 23). Como veremos, estas dos formas de asumir la idea de la(s) juventud(es) están asociadas directamente con lo Margulis y Urresti señalan como generación.

Para la selección de dialogantes *jóvenas* y jóvenes, hubo tres momentos: el primero, durante una Asamblea Comunitaria, espacio desde el cual se sugirieron nombres

de comuneros sin que la selección haya sido equitativa entre hombres y mujeres. En un segundo momento, se hicieron preguntas más específicas sobre ¿quiénes son considerados *jóvenas* y jóvenes?, ¿qué los define? y ¿pueden ser casados y aún ser tomados en cuenta como tal?

En general, para mis dialogantes –adultas(os) o no– es menos complejo resolver este tema proporcionando un rango de edad, que va desde los 18 hasta los 40 años, incluso. A diferencia de otras zonas de la Sierra Centro donde se ha desarrollado el análisis sobre la misma problemática, donde el matrimonio aún sigue siendo una especie de ritual de paso de una etapa a otra, y la biología poco o nada interviene en su delimitación (Llanos, 2018), en la mayoría de relatos recogidos para este trabajo en el Quilotoa/Jataló, aparece un *borramiento* de lo mencionado anteriormente: el matrimonio “adolescente” y el tránsito “automático” hacia la adultez.

Quienes ya serían considerados adultos, como la tía Hortico, cofundadora de la organización, y Miguel Ángel Jácome, presidente, demuestran la divergencia de posiciones frente a las *jóvenas* y los jóvenes. Por un lado, la tía Hortico asociaría el paso a la adultez inmediatamente después de asumido el compromiso matrimonial y esto debiera devenir en una relación más comprometida y activa con la comunidad. En el trabajo de campo, se constató que aun siendo consideradas(os) *jóvenas(es)*, quienes se casan sí asumirían mayores compromisos, en términos formales, con lo que denominan la “comunidad matriz” de Ponce Quilotoa.

En cambio, como se leerá en detalle, en el Quilotoa/Jataló, ellas y ellos, ya sean casados o no, participan de manera activa, inmediatamente asumida la “sociedad comunal/organizacional”, pero también, y, en su mayoría, *jóvenas* y jóvenes reemplazan a sus padres en las actividades comunitarias, sobre todo en las mingas (trabajos comunitarios o colectivos), inclusive sin tener una relación formal. Esta, quizás, es una diferencia fundamental con los hallazgos que hiciera José Sánchez–Parga (2002, 113), para quien los comuneros estarían menos comprometidos con actividades como las reuniones y mingas:

[...] mis hijos ellos tiene que ir, cuando ellos, ahorita mismo Wilmer (27 años) ya casó, él tiene que, si es que yo quiero coger una agua, yo algunas cosas, yo tinge que ir a Ponce, tiene que ir a participar algunas días, algunas trabajos, algunas mingas, él puede es coger ya algo, poner cuotas [...]. [...] desde que ya casaron ya son casados, ya son adoltos, ya no son jóvenes ya, claro ya ahora, como así era un chiste “ya acabaron todos jóvenes, todas jóvenes, ya ahora ya son casados”, ya así mismo ya piensa ellos ya como dos, tiene

que hacer algunas cosas, pensar dos, tiene que hacer ya como casados (tía Hortico 2017, entrevista personal).

Miguel Ángel Jácome (2017, entrevista personal), por el contrario, señala que *jóvenas*(es) también pueden estar “casados [...] claro, sí, ellos también (son jóvenes), antes [...] casaban a la edad de 12, 13 años, ahora casan 21, 17, 18 años para arriba” y que el rango de edad se extiende hasta los 40 años. De igual forma, tanto Héliida Latacunga, de 23 años, soltera y sin hijos, como Adolfo Latacunga, de 32 años, casado y con hijos, autodefinido como joven y reconocido por la misma comunidad como tal, abordan claramente el dilema entre ser joven y ser adulto en este contexto:

Por ejemplo, si nosotros a partir de los 32 para arriba o 30 para arriba ya son mayores y hasta eso son jóvenes. [...] Claro, aquí le dicen eso (que una persona es joven hasta antes de casarse) pero para nosotros, para los jóvenes seguimos siendo jóvenes. [...] A partir de los 38 pasarían a ser mayores (Héliida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal).

Es que ahí hay varias, como te digo, definiciones, o sea, los puntos de vista, o sea, por ejemplo, yo que soy un poco más que conozco, en temas teóricos, para mí los jóvenes sería, por ejemplo, de 18 años en adelante, hasta qué se yo, unos 30 años, 32, eso sería jóvenes, pero, por ejemplo, si te preguntas a los mayores, ellos, a los casados ya no se traten como jóvenes, tons, para ellos pueden ser los jóvenes, sólo que son solteros, entoces, eso (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Con estos puntos de partida, el tercer momento fue el criterio de selección propiamente. Para esto, integré a las conversaciones a quienes varios comuneros consideraban legítimamente *jóvenas* y jóvenes, esto es, los y las dialogantes que iban en el rango de 18 y sobrepasaban los 30 años. Asimismo, se tomó en cuenta el autorreconocimiento. En este registro testimonial, es también interesante el relato de Blanca Latacunga, de 27 años, quien, en una primera fase de análisis, no iba a ser incluida porque se reconoce como adulta a pesar de encontrarse en el rango propuesto por varios comuneros. Sin embargo, incluir su voz en este trabajo es inexorable, debido a la ambigüedad y la complejidad de autorepresentarse que ella devela: primero, asocia su condición de madre con la adultez; más adelante, al contrario, diría que por ser madre soltera es joven y llega a decir en varias ocasiones “nosotros los jóvenes”:

No sé la gente cómo piense, pero yo ya me siento adulta, ya, sí, como madre. No siento como ya soltera, o sea como que no tengo a mis hijas, no, es que claro que vengo a trabajar, busco trabajo y siempre ya cuando hace tarde tengo que ir atender a mis hijas también. (Inquiero yo: Pero, digamos, ¿si te sientes joven también?, o sea, ¿eres como de ese mismo grupo joven?) sí, eso sí (retomo la pregunta: ¿aunque tengas hijas igual?) claro, orgullosamente soltera (Blanca Latacunga 2017, entrevista personal).

Esto último me retorna a Bourdieu (2002, 165), cuando analiza el caso de “dos juventudes”, la de un obrero trabajador y otro estudiante burgués, de la misma edad biológica. Aquí toma en cuenta “las condiciones de vida, mercado de trabajo, el tiempo disponible”, y encuentra cómo las *jóvenas* y los jóvenes se ubicarían en una especie de estado liminal latente en tanto que se desplazan entre los dos extremos de una “tierra de nadie social”: a veces adultos, a veces niños. En este sentido, es importante también el relato de Byron Umajinga Latancunga (2017, entrevista personal), porque ilustra de otra manera esta suerte de bifurcación y confusión entre la juventud y la adultez en una sola persona, pero también cómo la biología no define el paso de una etapa de la vida a otra, sino el contexto, la experiencia, la relaciones sociales e incluso los accesos y consumos:

Bueno para mí los jóvenes desde los 16 ya son jóvenes, 15 ya jóvenes, hasta los 25 ya. [...] Para mi pensar, yo hasta los 40 sentiría joven. [...]. Bueno yo pienso que al tener, pongámosle, a los 15, [...] yo ya dejé de ser niño, pero transformo ser adulto, ¿qué quiere decir? Ser maduro. [...] Yo en mi parte verás, aún no siento bien maduro para mí, yo bien bien maduro, no, [...] en rato de clases ahí vienen jóvenes que chuta ya son adultos, algunos ya parecen niños, ha de tratar “¿qué más bro?”,¹¹ no sé qué. ¿Sabes por qué pasa eso? Porque ellos no se experimentan en ningún lado, tiene que ir a experimentar, relacionar con gentes mayores, es muy importante, la clave es ahí. Para mí es ahí, porque uno de esas cosas yo pasé ahí, yo le relacioné con personas mayores, autoritarios, ya pasado, asambleístas, ellos, ya que comparten ideas nuevas, ya, yo ya me siento, ya me acojo a esas ideas. [...] Yo por eso digo, hablando de la política, yo ya experimenté y no puedo decirle ahora ¿qué más, bro?, no pues, ya tengo que saludar normalmente, [...] ya distingues otra forma, ya hablas algo [...]. Algunos han de pensar siguen siendo joven a los 40, 45, ellos han de pensar, cada uno ha de pensar. A los 16 hasta los 40, no sé, [...], según yo he leído en los libros, así, o sea, he estado viendo, [...] la forma cómo el hombre desarrolla con su conocimiento.

Es claro que tanto *jóvenas* y jóvenes presentes y autodefinidos como tal durante la investigación como la comunidad en su conjunto atravesaron por un proceso de transformación social, cultural y política importante que, como iremos viendo a lo largo de esta investigación, hizo que modificaran su mirada sobre los demás y sobre sí mismos. Con todo lo anterior, el abanico de posibilidades en la construcción de las juventudes dentro del Quilotoa/Jataló se abre y su comprensión podría complejizarse, para ello, es ineludible leer y entender al Quilotoa/Jataló como un “espacio social” (Santos 1996, en Unda y Muñoz 2011, 36) particular, donde las juventudes se producen de manera singular y estas no serían necesariamente sinónimo de irresponsabilidad con respecto a la familia

¹¹ Expresión de saludo (¿cómo estás?), cuyo uso es coloquial y juvenil.

y la comunidad, como se suele asociar de manera generalizada incluso en la misma zona de esta investigación.¹²

Por otro lado, como se revisará, el Quilotoa/Jataló es un sector indígena cercano a centros urbanos y permeado por una historia particular de organización y por relaciones sociales cotidianas y permanentes con ecuatorianos y extranjeros. Pero, además, el Quilotoa/Jataló también comparte con varias comunidades indígenas, en este caso, de la Sierra Centro, un proceso histórico colonial, matriz que ha sido el punto de partida de varias dinámicas organizativas reconocidas como parte medular de la identidad de estos pueblos (Albornoz, 1971 en Unda y Muñoz 2011, 37), con lo cual se reafirma la obligación de revisar y reconocer la producción de subjetividades distintas.

Entonces, la categoría juventud se define en este trabajo como una etapa de la vida, dentro de cuyo análisis se toma en cuenta la edad y los aspectos socioculturales y (auto)representativos, coherentes no sólo con las generaciones, sino también con los niveles de inserción en las formas de ver la vida tanto individual como colectiva de los procesos modernizadores, educativos, de socialización en la ciudad y de intervención *onegocista*. Para mis dialogantes *jóvenas(es)*, la “moratoria vital” y, por tanto, la “facticidad” (Margulis y Urresti 1998, 10) estarían configurada en un rango cronológico que va desde los 18 años hasta los 35, aproximadamente.

En la práctica, quienes han usado esta categoría para autodefinirse, sí se ubican a sí mismos dentro de aquello que Margulis y Urresti (Íbid) señalan como “ese abanico abierto de posibilidades de realización personal y de performances vitales”, en el caso del Quilotoa/Jataló, tanto en el ámbito organizativo como el educativo. Conjuntamente, esas condiciones de posibilidades ampliadas también son referidas por los y las adultas en las expectativas que tienen sobre quienes han legitimado como *jóvenas* y jóvenes.

2. Génesis del lugar donde pasaba mucho: un proceso joven de jóvenes y jóvenes

[...] la deshistorización se nos muestra como una de las más serias amenazas que hoy se ciernen sobre nuestra civilización. [...] debemos pertrecharnos ahora más que nunca, con una *conciencia histórica* y una *memoria histórica* que nos despierten, que nos recuerden quiénes somos, y que nos impulsen, desde el pasado hacia el futuro.

Carlos Romero 2005, 575

Es necesario defender, contra viento y marea, la ambición de la memoria, su reivindicación, su pretensión, su *claim* [...] de ser fiel al pasado. [...] no debería llegarse a

¹² Cuando Milton Santos hace referencia al espacio social como categoría, reconoce en un lugar un entramado de elementos como “lo geográfico, lo cultural y lo sociopolítico en una determinada temporalidad” (Santos 1996, en Unda y Muñoz 2011, 36).

substituir la memoria por la historia. [...] ¿Y cuál es la función de la historia con respecto a la memoria? La amplía en el espacio y en el tiempo; pero la amplía también en cuanto a los temas, a su objeto [...]. Pero el resultado de ella no es otra cosa que la memoria.
Paul Ricoeur 1998, 26, 27, 28

Interludio

Este apartado lleva este título como un contrapunto a la visión de José Sánchez–Parga (2002, 13 – 27) que en la zona del Quilotoa “no ha pasado nada” y que la “fuga” migratoria se debía precisamente a este hecho. El autor (2002, 13) señala que la migración no tenía solamente un fin económico, sino era “una estrategia desesperada de cambio”. El empobrecimiento de la población y la crisis económica de entonces empujaron a la migración de quienes habitan esa zona, pues, la escasez de labores a desarrollar en un espacio donde la calidad de la tierra se había deteriorado era irrefutable, así como los límites en cuanto al acceso a medios de comunicación y consumo en comparación con quienes habían migrado, vivido otro tipo de (des)encuentros en la ciudad y retornado con ese bagaje (material e inmaterial). Sin embargo, no es menos importante, en términos de transformación, la experiencia organizacional que ya se llevaba a cabo en la misma época en la que Sánchez–Parga desarrolló su trabajo de investigación, en el 2000, pero que él no toma en cuenta en su publicación.

En líneas posteriores, se evidencia que ya existía una suerte de transformación, de circulación de ideas e intereses distintos a los agrarios, a propósito de generar mejores condiciones desde la experiencia endógena frente a una situación económica en crisis y que generaba altos niveles de migración de entonces. Además, sucede que, actualmente, el Quilotoa/Jataló es un espacio con cambios lentos, pero realmente sustanciales.

(Cierre de interludio)

No es posible pensar un espacio sin pasado ni historia. La importancia de historizarlo radica en la urgencia de ampliar las dimensiones de comprensión sobre el lugar y situar los focos de atención en los procesos de lucha y de tensiones emergidos y latentes, en suma, de relaciones sociales siempre presentes. A lo largo de este acápite, se evoca, principalmente, la memoria de los y las socias/comuneras que iniciaron el proceso de organización, 29 años atrás, y que ahora encarnan los resultados del mismo: la actividad turística más desarrollada, la evidente reducción de migración por razones laborales, el mejoramiento en las condiciones económicas, pero también los desafíos de

ser un sector indígena con una “economía post-agraria” (Collaredo-Mansfeld, Ordoñez, Paltán, Quick, Williams, Quiroga, 2016).

Haciendo un paréntesis a lo anterior, y antes de proseguir con el origen de la formación del Quilotoa/Jataló, es necesario resolver un asunto de orden territorial. Según la explicación proporcionada por mis dialogantes, una comunidad cuenta con una matriz y varios sectores. El Quilotoa/Jataló, que es el espacio donde se desarrolló la presente investigación, es uno de los sectores que conforman la comunidad de Ponce Quilotoa, la cual, a su vez, es la matriz y el lugar donde residen o residieron la mayoría de los y las socias/comuneras del Quilotoa/Jataló.

Según el relato de la tía Hortico y de Hermico (2018, entrevistas personales), Ponce Quilotoa era anteriormente un sector más de la comunidad de La Cocha, y sólo después de varios años de disputa, casi de manera paralela a la constitución del Quilotoa/Jataló, en el 2002 (Noroña 2014, 51), los y las comuneras de esa zona lograron que sea considerada una comunidad independiente, tomando en cuenta cuánto había crecido y los servicios con los que contaba (escuela, iglesia, panteón, por ejemplo). De ahí se puede entender cómo varias(os) socias(os)/comuneras(os) del sector de Quilotoa/Jataló también comparten de alguna forma su pertenencia con La Cocha e incluso viven ahí.

En la actualidad, Ponce Quilotoa, cuyo centro poblado se encuentra a más o menos 6 kilómetros del centro del Quilotoa/Jataló, es una de las trece comunidades jurídicas (Hermico 2018, entrevista personal) que son parte de la parroquia de Zumbahua, mismas que están amparadas en una organización de segundo grado (OSG) Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Zumbahua, UNOCIZ (GADP Zumbahua, 2015).¹³ El Quilotoa/Jataló, en cambio, está ubicado a aproximadamente 100 kilómetros

¹³ Adolfo Latacunga, Miguel Ángel Jácome y Manuel Latacunga Pastuña, vinculados a la dirigencia en diferentes momentos, afirman que el Centro Turístico Comunitario Lago Verde Quilotoa es organización de segundo grado (OSG). Adolfo Latacunga Pastuña, por ejemplo, señala incluso que, en el 2000, “ya hicieron una organización de segundo grado de turismo, reconocidos por el ministerio de turismo” (2017, entrevista personal). No obstante, Luciano Martínez Valle (2006, 109, 110) define a las OSG como un frente de organizaciones de base, cuyas características pueden estar ligadas tanto a las reivindicaciones de distinto tipo y a actividades económicas. En el caso del Quilotoa/Jataló, aunque se dedican específicamente a una actividad económica como es el turismo, no es un conglomerado de organizaciones. Sin embargo, los tres relatos me permiten entender que dentro del reconocimiento territorial, la autorepresentación comunitaria rebasa la representación burocrática y administrativa e incluso teórica. Algo semejante sucede sobre la división territorial y la diferencia entre comunidad y sector; por un lado, mis dialogantes tienen conocimiento claro sobre estas particularidades y que el Quilotoa/Jataló se corresponde con un sector, por otro, el Gobierno Parroquial de Zumbahua (2015, 68) no lo identifica como tal, sino directamente como Centro Turístico Comunitario. No obstante lo anterior, en las respuestas de mis dialogantes prevalece la palabra comunidad para denominar a su sector (sólo en la indagación a profundidad se hace la distinción) y cuando se inquiriere sobre elementos comunitarios siempre harán referencia a lo experimentado y sus

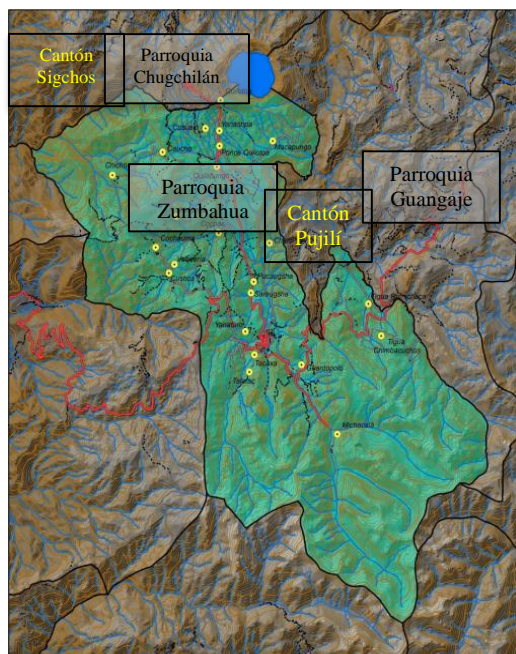
de Quito, a más o menos 3.800 metros de altura en la cordillera occidental de la provincia de Cotopaxi, y es parte de la Reserva Ecológica Illinizas. La población se ubica en la región cercana a la Laguna del Quilotoa, formación natural de color turquesa, que emergió en el cráter de un volcán por ahora inactivo, pero, que según el Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional, tuvo su último proceso eruptivo “hace aprox. 800 años (siglo XII)” (párr. 2) y continúa siendo “potencialmente activo” (IGPEN, s/f).¹⁴

Varias casas y/o restaurantes, galerías u hoteles se ubican, precisamente, al pie del cráter o muy cerca de este, a unos pocos metros más hacia la vía que conduce a Zumbahua y a Chugchilán. Su extensión le permite encontrarse en dos cantones: Pujilí y Sigchos y en tres parroquias: Zumbahua, Chugchilán y Guangaje (Blanca Pilataxi 2017, entrevista personal); empero, la jurisdicción a la que pertenece la mayor cantidad de población del Quilotoa/Jataló es la parroquia de Zumbahua. Esta múltiple pertenencia puede explicar por qué los pastos de Quilotoa/Jataló eran considerados comunales no sólo por Ponce, sino por las comunidades aledañas y, hasta el 2013–14, aún eran usados con ese fin (Noruña 2014, 53). Actualmente, debido a las construcción de infraestructura, los pastos de uso común ya no existen (Adolfo Latacunga Pastuña 2018, entrevista personal).

relaciones dentro del Quilotoa/Jataló. Como señalan Guerrero y Ospina (2003, 137): “La figura jurídica no delimita todos los contornos variables de las organizaciones de base”.

¹⁴ La palabra Laguna se escribirá siempre con mayúscula debido a la carga simbólica para los y las socias/comuneras y quienes viven del turismo gracias a la formación natural.

Foto 1
Ubicación geográfica y política del sector del Quilotoa/Jataló



Fuente: Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Zumbahua - 2015

Elaboración: Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Zumbahua - texto sobre la imagen propio

Además de su pertenencia múltiple, el Quilotoa/Jataló (foto 1) es, quizá, el sector más particular de toda la comunidad, socialmente hablando. Cuenta con la mayor cantidad de población con relación a los sectores aledaños, y esto a razón de la disminución notable del índice de migración en la zona debido a la actividad turística, que, en algunos casos, es compartida con la agricultura y pecuaria, sin que estas dos últimas sean de mayor desarrollo.¹⁵ Existen socias(os)/comuneras(os) que poseen un predio tanto en el Quilotoa/Jataló como en la comunidad matriz u otros sectores y en ellos, en algunos casos, disponen de un espacio para la agricultura, crianza de animales o para ubicar a los caballos o mulas que son utilizados para transportar a los turistas desde la Laguna hasta el cráter; otros habitantes de la zona, sean o no miembros formales, sólo acuden al Quilotoa/Jataló por trabajo privado o comunitario.

¹⁵ Según la Junta Parroquial de Zumbahua (2015, 14), la agricultura y el pastoreo de ganado en toda la parroquia es de complejo desarrollo debido a que “Apenas el 18% del territorio se encuentra en un rango de pendiente del 0% al 5% que de acuerdo al parámetro analizado sería apto para el desarrollo de las actividades agropecuarias”. A esto habría que sumar los niveles de erosión de la tierra que, en ciertas ocasiones, ni siquiera alcanza para alimentar al ganado mucho menos para sembrar para el consumo familiar o para la venta, lo cual fue evidente a la vista durante el trabajo de campo y que mostrarían los “procesos de desertificación” registrados por la referida Junta Parroquial (p. 31).

La comprobación personal del panorama desolador y casi inhabitado del centro de Ponce Quilotoa (foto 2) se conjuga con los relatos de las *jóvenas* y jóvenes, que revelan la ausencia de miembros de la comunidad en la zona o la presencia mayoritaria de adultas(os) mayores:

Por ejemplo, en las tardes, para juegos, éramos un grupo entero, en Ponce. Y ahora ya todos se migraron por el trabajo que no hubo, ya la gente le necesitaba más y así. Ahora ya no hay mucha gente, ahora la comunidad de Ponce sólo viven casi unas 18 personas, ya no hay juegos, cuando hay reunión, así, unos 20, 25 personas, pero con todos los niños así. [...] lo que más viven son los padres, los abuelos y nada más. Jóvenes jóvenes lo que más puedes ver es aquí en Quilotoa, ya no hay. La mayoría están migrados, están en la ciudad, toda esas cosas. Aquí en Quilotoa sí hay jóvenes aún (Marcia Umajinga Umajinga 2017, entrevista personal).

Foto 2

Instalaciones de la Escuela de Ponce Quilotoa abandonadas o subutilizadas en el centro de la comunidad



Fuente: Archivo personal

Otra de las particularidades del Quilotoa/Jataló es que como organización legalmente reconocida no tuvo un origen propiamente agrícola como el resto de comunidades y sectores de la zona, sino turístico. Esto, pese a que, en la colonia y antes de la reforma agraria de mediados de 1960, esta extensión de tierra era parte de una gran hacienda de la congregación religiosa de los Agustinos; luego, en el siglo XX, de las Juntas de Asistencia Social (Costales 1976, 4); se sembraba y se cosechaba al pie de la Laguna tubérculos, legumbres, gramíneas, y se usaban sus pajonales en la parte superior, principalmente, para el pastoreo.

Posteriormente, la exhacienda se dividió entre exhuasipungueras(os) de la zona – varios, ahora miembros de la organización del Quilotoa/Jataló–. Aunque la Mama Juana (2017, entrevista personal), actualmente, no es socia/comunera de la organización, creció en la zona del Quilotoa, siendo parte del huasipungo. Ella recuerda lúcidamente su

trabajo, los productos que sembraba y cosechaba y la parcelación ulterior, que habría contemplado incluso el agua de la Laguna:

Sembramos ahí, papa, habas, oca, melloco, ahí, ga, caliente, adentro (al filo de la Laguna), trabaja bastante, trabajamos. Mi terreno, ga, escritura, ga, con agua filo está conversando escritura. Eso (la escritura la obtuvimos) de trabajo antiguo, ga, vaquero, ovejero, iracama, servimos nosotros ropita, olla, taza [...], el mayordomo asicito, solo asicito, asicito (hace una señal con los dedos de la cantidad de comida que recibían). Nosotros mantención todos nosotros para comer, ca, sólo ello, ga, mayordomo, sólo él por comida no más. [...] (Vivía en) huasipungo, sí, por eso tenemos huasipungo de terreno ahí, Lago de Kirutwa, ahora, ga, como no sembramos, yo solito, conmigo terreno, ga, de agua mismo es todo escriturado. Nosotros servimos a un como iracama, ovejero, vaquero, después casa de mayordomo, de casa de nosotros todo cosa con barrill, con olla, todo, todo, así servimos casa de mayordomo (Mama Juana 2017, entrevista personal).^{16 17}

Ahora bien, el proceso organizativo del Quilotoa/Jataló inicia un poco antes de 1988 y tienen que pasar casi dos décadas para llegar a ser una organización de carácter turístico comunitario. Según Adolfo Latacunga Pastuña (2017, entrevista personal), el profesor Humberto Umajinga Cuchiparte, en conjunto con misiones religiosas, impartía clases de pintura a los adolescentes (hombres) de la escuela del sector de Niño Rumi y conformó la primera Asociación de Pintores, en 1988; el fin de esta actividad era proporcionar una posibilidad de sustento, aprovechando la reducida, pero no menos importante, afluencia turística, sobre todo de extranjeros.¹⁸

Para entonces, tres familias, la de Humberto Latacunga, la de José Guamangate Iza y la de Jorge Latacunga ya habitaban o frecuentaban de manera más constante la zona, y encabezaban las actividades turísticas. Los dos primeros tenían un vínculo familiar y

¹⁶ Vale decir que la distribución de la tierra no se realizó de manera equitativa, ni tampoco fueron entregados los terrenos de mejor calidad a los indígenas. Alfredo Costales (1965, en Noroña 2014, 49) presenta un *Estudio sobre la distribución socioeconómica de la hacienda Zumbahua*, donde demuestra que, entre otras cosas, solamente “el 45% de las tierras fueron consideradas productivas y del total de tierra disponible, solo el 31% fue distribuido entre la población indígena”.

¹⁷ Prácticamente, la mayoría de comunidades indígenas encuentran su origen dentro del sistema del huasipungo, una forma de explotación de los pueblos indígenas a través del uso condicionado de la tierra, que inicia en la colonia y se mantuvo hasta aproximadamente la década de los 70, del siglo XX. Como huasipungo, se denominaba a una parcela de tierra que el terrateniente entregaba a un grupo de indígenas con sus familias a cambio de trabajo permanente en el resto de su terreno. Así, los indígenas y sus familias se convertían en una propiedad más del hacendado, pues la condición de huasipunguero era incluso hereditaria mediante la huasicamía o trabajo obligatorio para el hacendado, el mayordomo y el administrador de hacienda (Achig, 2000). Ver: Achig, Lucas. 2000. *El sur del Ecuador y el norte del Perú: una necesidad de integración y un reto para las universidades*. Ecuador: Instituto de Investigaciones, Universidad de Cuenca. Jordan, Fausto. 2003. *Reforma agraria en el Ecuador*. En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. Bolivia: CIDES-UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, PLURAL editores.

¹⁸ Miguel Ángel Jácome (2017, entrevista personal), presidente de la organización y parte de ese proceso de formación organizacional, indica que fueron 11 los jóvenes quienes iniciaron asociándose alrededor de la pintura y el tejido, e indica una fecha más exacta: 27 de septiembre.

fueron quienes se ubicaron inicialmente en la zona (Manuel Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal); mientras, el último, aunque no vivía en el lugar, contaba con una choza que funcionaba como tienda “adentro de la Laguna, (vendía) colitas, pancitos, así vindíamos” (Jorge Latacunga 2017, entrevista personal). Además, Adolfo Latacunga (2017, entrevista personal) cuenta que José Guamangate Iza habría aprendido de un habitante de Tigua, esposo de una de sus cuñadas, sobre un tipo de pintura propia del lugar y que se caracteriza por estar repleta de color y retratar la vida en comunidad y los mitos de la zona.¹⁹

Foto 3

Imagen de la leyenda El Cóndor Enamorado, pintada sobre cuero de borrego por un comunero del Quilotoa/Jataló



Fuente: Archivo personal

¹⁹ Tigua es una comunidad localizada a una media hora de Zumbahua. Antes, el uso de cuero en estas pinturas era exclusivo, con el tiempo se han usado los otros materiales referidos en el texto. A estas expresiones materiales autorreferenciales, en muchos de los casos, es importante ubicarlas en un contexto posterior a la disolución del huasipungo y de un proceso acelerado de erosión de la tierra, es decir, emergen para responder a una necesidad económica de sobrevivir a contextos no tan alentadores (Ivers, 2012). Para contar con reflexiones sobre el encuentro entre Julio Toaquiza, pionero en esta expresión, y Olga Fish, la extranjera que, según varios relatos, habría incidido en cambios que los indígenas hicieran dentro del proceso artístico de sus pinturas y a través de la cual se dieron a conocer en el extranjero estas artesanías, cfr. Kaltmeier 2009, 205 - 210; Muratorio 2014. Esta última registra las versiones de esta coincidencia intercultural y un análisis sobre la misma. Autores como Ivers (2012) colocan a este tipo de pintura dentro de la corriente *naif*. En contraposición, Blanca Muratorio (2014, 151) hace una crítica a esa categorización de este tipo de pintura. Para esta antropóloga, es inadecuado encasillar a esta expresión artística dentro de la referida representación o como primitiva o aborígen; por el contrario, sugiere entenderlas como “parte de una larga tradición de la cultura popular en América Latina, en la cual grupos subordinados formulan e imaginan sus propias historias alternativas”. Asimismo, señala que este tipo de pintura puede ser incluido dentro de lo planteado por Fabian Johannes (1998, 13 en Muratorio 2014, 162) como “arte de la memoria”, que no es otra cosa que la creación / representación gráfica y compartida de las historias orales y la cotidianidad de subordinación, muy a pesar de que pocas son las pinturas de Tigua que reflejan una historia de opresión.

En 1996, ambos grupos –los de estudiantes y de las tres familias– se reúnen alrededor del turismo y la pintura y conforman el Centro Artesanal Ponce Quilotoa; en el 2000, conforman una asociación dedicada al turismo. Finalmente, en el 2007, logran formalizar el reconocimiento institucional del Centro Turístico Comunitario Lago Verde Quilotoa (Tía Hortico y Adolfo Latacunga 2018-2017, entrevistas personales).²⁰

Según el relato reiterado de mis dialogantes (2017, entrevistas personales), el momento en el que lograron mayor reconocimiento y mayor número de visitantes fue entre los años 2010-2012 (más o menos) cuando el entonces gobierno del Presidente de la República, Rafael Correa, colocó en la opinión pública a este espacio geográfico como de interés turístico y de atención estatal a través de los reconocidos enlaces sabatinos en Zumbahua. Adicionalmente, se produjo una inversión sustancial en el mejoramiento de las vías de primer y segundo orden y, paralelamente, este mismo Régimen consideró al turismo como una de las áreas estratégicas, priorizando el turismo interno.

Fue ahí cuando la organización y la población tuvieron su momento de crecimiento más relevante tanto económico como del mismo lugar. Además, se incrementó la cantidad de socias(os)/comuneras(os), debido a que varias instituciones públicas y organizaciones no gubernamentales y de cooperación internacional intervinieron en el lugar con la provisión de servicios básicos, asesoría habitacional, acompañamiento en ciertos procesos, promoción turística, entre otras cosas.

Legalmente, quienes conforman la organización Centro de Turismo Comunitario Lago Verde Quilotoa son socias(os), pero, en términos más tradicionales y asociados con la conformación comunitaria se autoreconocen también como comuneras(os) del sector al que pertenecen y, a su vez, de la comunidad matriz. Aunque el término socias(os) tiene una connotación más mercantil, Miguel Ángel Jácome (2017, entrevista personal) señala que se usa como sinónimo de comuneras(os) y, en la práctica, tiene las mismas responsabilidades que en las comunidades agrarias. De igual forma, aunque la dirigencia no es un cabildo;²¹ sí cumple las funciones regulatorias, organizativas y socializadoras de este; lo que equivale a que todas las decisiones se toman a ese nivel, sin desmedro de la participación colectiva.

²⁰ Un documento registrado por Noroña (201, 72) del Ministerio de Turismo dice que el registro legal ocurrió en el 2000. Sin embargo, decidí priorizar la memoria de comuneras y comuneras, porque, como diría Portelli (2016, 27), parafraseando a Passerini (1979): “los conocimientos más valiosos se encuentran en los silencios, en las reticencias y en las deformaciones”.

²¹ El cabildo es el cuerpo colegiado más importante de una comunidad.

Otro detalle importante de este proceso organizativo es la presencia de mujeres como María Hortencia Latacunga Pastuña,²² de 49 años, mujer que complementó y participó activamente en la organización del Quilotoa/Jataló, junto con su compañero Humberto Umaginga Cuchiparte, ahora fallecido. En un inicio, su intervención estuvo relacionada especialmente con las actividades de cuidado; luego, continuó activa políticamente en la organización general y en la de mujeres, específicamente. Fue presidenta de las mujeres y vicepresidenta del Quilotoa/Jataló.

Aunque actualmente, el grupo de mujeres ya no se encuentra organizado, y ella delega las actividades comunitarias con mayor frecuencia a sus hijos e hija, en la memoria de los comuneros, se encuentra vigente el nombre de “Hortico”, como se la conoce, y de su participación en la dirigencia y en la conformación de la organización. Este detalle, aunque se ubica al final de este apartado, es medular en este tema de investigación porque me permitió encontrar un enfoque de género en la cotidianidad de la comunidad, que será abordado con mayor profundidad más adelante. A continuación, presento un fragmento de su entrevista:

Yo estuve trabajando esa temporada jardín infantil, en Niño Rumi, escuela Niño Rumi, yo trabajé ahí con los niños pequeñitos, con ONG italianos, yo como profesora trabajé 28 años. Esa temporada, claro, ahora va a ser por 21 años, este organización de ahí mi esposo hicieron fundador, él era fundador. [...] Esa temporada ya conversaron, ya, mi esposo, así, conversa y después organizamos con escuela de Niño Rumi. [...] Yo cuando estuve ahí, participé, yo cuando esa temporada daba así para los niños, así comida, escuela también teníamos comidas bastante, ahí yo cocinaba pues para ellos, [...] ahí di yo como ayudando para illos di comer, ahí, esa temporada, es que unos 10, 11 personas ya mi esposo comenzó a organizar. De ahí ya poquito, esa temporada de Conaie, mi organizaciones había pues esa temporada, recién organización también estaba recién comenzando, [...] antes del levantamiento, eso ya teníamos organización. [...] 88, pues, comienzo ya 87 [...]. Así hemos hecho una chocita para hacer reunión, ahí comenzamos, reunimos, esa temporada ayudaba padre Javier Herrán, es de curas, [...] un padre era de Segundo Cabrera, difuntito un voluntario Rufino, ellos ayudaron, ellos daban hojita así pintaron con pintora de agua. [...] De ahí vinimos, y acá organizamos, poco poco trabajamos, ya después ya aquí ya unos casi 20 personitas jóvenes (incluidos los tres comuneros mencionados anteriormente y que ya vivían o frecuentaban el Quilotoa) (Tía Hortico 2017, entrevista personal).

²² En adelante, Tía Hortico, debido al acogimiento con el que me recibió. Ella es nuera de Mama Juana y cuñada de Hermico.

Foto 4
Tía Hortico junto a su esposo fallecido Humberto Umajinga Cuchiparte



Fuente: Archivo particular

La organización ya conformada nace sin propiedad de tierra comunal, sólo con el tiempo, fue comprando algunas parcelas, pues, según mis dialogantes, los lotes ubicados en el Quilotoa/Jataló se habrían entregado como minifundios, al menos, una década antes. Al respecto, Adolfo Latacunga y Manuel Latacunga Pastuña (2017, entrevistas personales) ponen en evidencia las implicaciones que tuvo el hecho de formar una organización sin espacio territorial propio: la constitución y consolidación de un espacio constante de negociaciones, tensiones y adquisiciones personales y comunales. En el testimonio de Manuel Latacunga Pastuña y el joven Raúl Cuchiparte (2017, entrevistas personales), además, se puede encontrar una transición de una actividad puramente agrícola a una predominantemente turística, en la mayoría de los casos:

[...] los dirigentes en la reforma agraria de 60, 70 no sé en qué años, terminaron todo, entregaron, parcelaron, lotizaron, a cada uno entregaron, entonces, no hubo espacio, entonces cada dirigente que entra se ha ido ampliando, compra espacios y vamos ampliando. [...] Entonces, la organización va adquiriendo poco a poco, bueno ahorita ya ni siquiera hay espacios para seguir adquiriendo, entonces estamos en ese proceso (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Antes de que armen esta asociación de pintores, antes de que empiece en Niño Rumi, todo eso, cuando yo tenía unos 5 añitos, así, que serían 32 años atrás [...] ahí repartieron el terreno comunitario, o sea había pasto comunal en todas las comunidades y también había, no sé, después de la reforma (agraria) [...], pero eso era primero, después al último creo [...] no sé quién, ellos facultan qué terrenos comunitarios podía repartir, repartieron terrenos, ya tenían cada uno sus pedazos, [...] uno más vivo con más lotes, uno menos vivo con menos lotes, pero ya era repartido todo, hasta que toda esta parte estaba repartido, todo, mi casa, todo, era de cada dueño y de la comunidad era un pedacito, ahí donde está parqueadero, sólo eso era de la comunidad, después era todo de cada persona, entonces, esto también nosotros con mi hermano compramos, 20 x 30 un lotecito, [...] a alguien que de Ponce Quilotoa que cogió, que era propietario, entonces él vendió como tres

lotes, primero a la organización una mitad de lote, después al consejo provincial, el consejo provincial condona vuelta a la organización una parte y este pedazo cuadrado nosotros con mi hermano. [...] Todo, todo todo (tenía dueño), la Laguna tiene hasta ahora tiene pedazos y dueños [...], hacían agricultura, o sea, mi papá tenía escritura, todo, toda la gente tenía escritura y todo. [...] O sea no vivía, ellos tenían el terreno, agricultura, [...] vivir todos vivíamos en Ponce Quilotoa, y después ya pues esos pocos lotes poco a poco dejan de sembrar, empiezan a agricultura, [...] dedican al turismo, prestación de servicios, de cabalgatas [...]. [...] con ese dinero (del cobro del ingreso) empiezan a comprar más lotes de terreno (Manuel Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Cuando era niño, yo, o sea, no conocía del turismo nada. Y yo vivía sólo..., como mis padres son pocos ancestros y hacía sólo trabajo de agriculturas, así, y yo vivía ahí haciendo pastoreos de ovejas, o sea, yo no pensaba estudiar así, tal como estoy ahora. Bueno después al instante yo vivía en otra casa, [...] Ponce Quilotoa mismo, esa era casa de mi padre, hasta los 12 años hasta terminar escuela, después nos hicimos una migración acá (Quilotoa/Jataló) porque mi papá era aquí asociado y mi mamá y asociada y aquí también teníamos otra casa y aquí definitivamente actual vivimos aquí para siempre y desde los 12 años yo empezaba a trabajar en turismo, o sea, mi mamá, mi papá me mandaba a trabajar con caballo [...] y esa temporada yo, o sea, aquí la gente como no conocía del turismo me dician que los turistas, [...] gringos y le va a llevar como, o sea, como una amenaza, le lleva para vender y nosotros [...].

En la actualidad, han logrado constituir una organización con un número importante de miembros, aproximadamente 240 activos y 60 pasivos,²³ quienes cumplen trabajos familiares (privados) y comunitarios remunerados y no remunerados (Miguel Ángel Jácome 2017, entrevista personal), propios de la organización indígena, y que se explicarán más adelante. Por otro lado, a pesar de que, por ahora, la organización de mujeres no tiene tanta presencia, la de los jóvenes, como se verá más adelante, está aún en ciernes, y el cabildo atraviesa por varias tensiones propias de las transformaciones y las dinámicas cotidianas, mis dialogantes problematizan su condición actual y el sector, en sí mismo, da muestras de un potencial organizativo y de resolución de problemas indiscutible. Esto, incluso desde su situación material y simbólica en un contexto turístico comercial, donde están en juego asuntos como la posibilidad de mejorar su economía familiar sin dejar de habitar —o salir lo menos posible— de su espacio territorial, y mantener firme la organización comunitaria y su cultura.

²³ Los miembros pasivos de la organización son quienes ya entregaron su solicitud de ingreso a la organización, y están en proceso de aceptación por parte de la Asamblea comunitaria (Miguel Ángel Jácome 2017, entrevista personal). Miguel Ángel Jácome (2017, entrevista personal) también señala que su aceptación depende de la participación que ellos tengan en actividades comunitarias del sector: “dentro de organización, nosotros hemos dicho que vamos a tener más o menos a un año ellos tiene ellos, tiene que colaborar, ayudar en la minga, ayudar en reunión, entos, todo eso después ya ingresa en activos”.

2. En medio de la disputa comunal y la mirada escrutadora

Tanto la taxonomización como la fijación en cómo *jóvenas* y jóvenes actúan, cómo cambian, qué elementos contextuales median su socialización y cómo podrían “atentar” contra la cultura ha sido parte de la discusión sociológica, antropológica y psicológica desde hace mucho tiempo. Bourdieu (2002, 163) escribe que, ya en el siglo XVI, los mayores promovían la idea de la virilidad y violencia para los jóvenes, con el fin de que a ellos se les asigne la sabiduría y la posibilidad de detentar el poder. Por su lado, Durkheim, en 1911 (en Pérez 2008, 10), también ubica al adulto en una posición contraria e incluso de superioridad moral con respecto a las y los jóvenes; el primero sería el agente educador del segundo, un individuo “asocial y egoísta”.

En el marco de esta investigación, se hace hincapié, entre otros, en el trabajo conjunto de Unda y Muñoz (2011), pues nos aproximan a una situación muy cercana a la presenciada y evidenciada en el Quilotoa/Jataló. Ambos autores logran identificar que las prácticas y las representaciones de *jóvenas* y jóvenes indígenas están atravesadas por mixturas socioculturales,²⁴ provenientes de matrices tanto urbanas como rurales, y que, a su vez, están atravesadas por el proceso histórico del coloniaje, que ha sido determinante en la constitución de los indígenas como sujetos individuales y también colectivos.

Las dos matrices, cruzadas por una más histórica, toman forma no sólo en la subjetividad de quienes se construyen y se autodefinen como *jóvenas* y jóvenes, sino que se expresan concretamente en dinámicas comunitarias que se transforman; en su relación con la tierra y con otros sujetos (indígenas y mestizos); en las tradiciones, que, de cara a visiones esencialistas, habrían dejado de serlo o que se diría son inventadas; en prácticas juveniles, vinculadas con el arte y el deporte, como es el caso del Quilotoa/Jataló; en el uso de la vestimenta, que, como veremos más adelante, a momentos, resulta también *mixturizada*; entre otros aspectos. Por otro lado, ninguno de los asuntos descritos anteriormente puede ser visto sin considerar los flujos migratorios desencadenados décadas atrás y la movilidad que aún –con temporalidades, objeto y dinámicas diferentes– son visibles en la zona.

²⁴ La noción de mixturas es indagada dentro de los estudios culturales desde las fronteras identitarias y las posibilidades de amalgamamientos e hibridaciones en las subjetividades y en la representación. Cfr. Mendez, Marlon, 2004, “La construcción de mixturas rural-urbanas: una lectura subjetivizante, En *Cuadernos de Desarrollo Rural*, 1(52).

Grimson, Alejandro y Pablo Semán, (s/f), Presentación: La cuestión cultural, Revisado el 21 de febrero de 2019 http://envios.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/c_cie/pdf/Presentacion.pdf

A estas nuevas formas de relacionarse y actuar, les sucede valoraciones discursivas predominantes en los adultos con respecto a las(os) *jóvenas(es)*, lo cual genera tensiones entre ambos grupos, incide en la integración comunitaria (p. 45) y da paso a una colisión entre *habitus* instituido e instituyente, es decir, entre lo transmitido a través de la tradición y la norma y la forma individual de imaginarlo, procesarlo y vivirlo (Bourdieu 2007, en Unda y Solórzano 2014, 11). Esta problemática podría tener que ver con un cuestionamiento implícito a la función educadora de los adultos, analizada por Durkheim y referida anteriormente, pues varios dialogantes señalaron que, en la socialización cotidiana, se presentan una pérdida de respeto y un menosprecio a la figura de los adultos, muchas veces, debido a la experiencia educativa diferenciada entre ambas generaciones.

Aquí se evidencia al adultocentrismo como un dispositivo de producción de verdades con relación a los comportamientos, las subjetividades y la socialización en sí misma. Para Vásquez (2013, 224, 225), este dispositivo ubica a la o al joven en el lugar del *otro*,²⁵ de la barbarie y la sinrazón, con unos “rasgos esenciales que lo desplazan hacia la periferia”. No obstante, es interesante cómo entre mis dialogantes (no sólo *jóvenas* y jóvenes) surgió la demarcación de la corresponsabilidad de adultos(as) sobre la identidad de quienes se encuentran en etapa de crecimiento, pues serían ellos(as) quienes han tendido a la disminución del uso de la vestimenta tradicional y, en menor medida, de la enseñanza y motivación de uso del idioma en los y las más pequeñas; así como, en el tema organizativo, es la dirigencia conformada por adultos (hombres) la que tiene mayor dificultad en la capacidad de resolver los conflictos, liderar a la comunidad y alentar la unión (diario de campo, 2017). Estos asuntos también se podrán leer en relatos posteriores.

Jóvenas y jóvenes, coparticipantes de este estudio, pasaron por algún momento de su historia particular por procesos migratorios ya sean de corta o prolongada temporalidad, al interior del país o fuera de este. En ese sentido, recuerdan cómo los y las adultas señalan sus transformaciones, también revelan cambios propios, y se detienen a reflexionar sobre quienes se encuentran en el mismo grupo poblacional joven. Aquí es especial ver cómo la mirada del *Otro*, que es adulto(a), se inserta en la suya propia, lo

²⁵ En este texto, se utiliza en cursiva el término *otro* de manera diferenciada, con mayúscula o minúscula, para hacer referencia a los señalamientos identitarios. Con mayúscula (*Otro*), se escribe cuando se trata de quien define las identidades “esenciales”, las señala y cuestiona los cambios; con minúscula (*otro*), en cambio, cuando se trata de quién es definido, apuntado y cuestionado.

cual es determinante para hacer clasificaciones, cuestionamientos, puntualizaciones sobre sí mismos y sobre sus pares.

Históricamente, en el Quilotoa/Jataló, la disputa comunal intergeneracional ya se había presentado de forma muy marcada por distintas circunstancias, sobre todo basadas en la proyección de ventas y la competencia. En los inicios de la organización, un grupo de adultos que conocía el arte de Tigua y lo desarrollaba se negaba a enseñar a los más jóvenes.²⁶ En este contexto, inician la conformación de un grupo, posible gracias a la participación de la entonces *jóvena* Hortico, del joven dirigente Humberto Umajinga Cuchiparte y de la misión salesiana (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal). A esta hostilidad y negativa de enseñar, se sumó la prohibición desde los y las adultas hacia *jóvenas(es)* de ubicarse en la Laguna y vender los cuadros que habían producido (Eduardo Latacunga 2014, en Colloredo et al. 2016, 5).

En suma, la comunidad reconoce los cambios, y, aunque no se adapta del todo, deja que estos sean incorporados. A continuación, mostraré algunos relatos indispensables para la comprensión de las tensiones *intrageneracionales* e intergeneracionales referidas anteriormente. Todas ellas, ligadas a la dimensión identitaria material y simbólica, así como al relacionamiento social:

Antes nuestros padres le cuenta que andaba sin zapatos y después en la temporada que se ha cambiado, ahora ponemos, más que todo edad mía, ponían falda, medias, zapatos ya, poníamos y luego estos años estamos viendo que están poniendo pantalón, pintan las uñas, labios, pelos sueltos, todo. [...] Esos (quienes han cambiado su estética) ya son mestizos. Creo, no sé, es que ya en indígena de ley toca poner faldas, así como nuestra cultura. Aquí la cultura era chalina rosada, blusa blanca, sombrero negro y falda negro, medias blanca. Eso ya hasta nosotros ya no ponemos medias blancas, sino ponemos de nylons (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

Que los jóvenes ya no llevan la tradición como más antes, ya no hablan kichwa, sólo hablan español. Y otro problema es aquí, o sea, que [...] todos estamos en competencia, eso es lo que no me gusta. Y ya pues, eso es lo que no me ha gustado desde un principio y siempre he hablado eso de sean nacionales o extranjeros, que la cultura la tenemos que llevar, pero ya no, casi todos no. Ahora en este tiempo hasta las chicas de acá mismo rechazan a la cultura, a la tradición (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

A mí sí, sí me da mucha pena los chicos, más que todo, porque prácticamente en un pueblo tendría que ser como nosotros que somos indígena, el cambio a mí me hace mucho, ¿no? Prácticamente, claro, hasta yo empiezo a cambiar (risas). [...] Que cambiamos mucho. Por ejemplo, en forma de vestimenta, ellos (los adultos) hablan,

²⁶ En este caso, la referencia sí se corresponde únicamente con el género masculino, pues, para entonces, fueron sólo hombres jóvenes los que aprendían a pintar.

dicen más antiguos nosotros vestíamos así, ahora los jóvenes ya no son las mismas (Hélida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal).

Mi proyección es demostrar cultura de acá, comida típica, con el tiempo ya se va desapareciendo, los jóvenes ya, algunos no se interesan, me gustaría comunicar, a ver hacer entender cómo es, qué es turismo, toda esas cosas. Sí me gustaría (trabajar en conjunto con ellos y ellas) (Isac Pastuña Latacunga 2017, entrevista personal).

[...] por ejemplo, los jóvenes cada su quien ya se va avanzando sus estudios, tiene buenos conocimientos y quieren compartir eso y se dice sólo él no más quiere ser, y de dónde viene dar de esas ideas, o sea aquí la crítica es eso [...]. Hablando así para hacerle entender, o sea más antes no habido de fútbol, ni parte deporte de fútbol a las mujercitas, este año como yo estoy también involucrado en eso, les llevo a las chicas, no chicas no más, ahí hasta mi esposa se va a participar, liga parroquial, ahí autocrítica, crítica, ¿no?, ah esas muchachas en vez de hacer cocinar, qué karishinas [...]. O sea dicen, ese Fausto solamente engañando (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

Ellos ahora, ya desde pequeñito, ya ponen pantalón mujeres también, ya hombres no quieren poner, por ya es que ellos no costumbran, ya no ponen, por ejemplo, a vece, por sombrero cuesta bastante cara, ya por eso ya hombres ya aquí, para nosotros ya falta gorrita ya no vamos a comprar. (Pero) sí, sí pertenecen (a la comunidad), es que, por ejemplo, sólo en casa, por ejemplo, aquí los trabajadores cada área tenemos, ellos ya [...] algunos padres ya no puedes trabajar, ya jóvenes trabajan por papá. Por ejemplo, mi hijo Wilmer, por mí estoy trabajando en Galería, ahorita está administrando, él, claro, es que no pone poncho, sombrero, ya poncho le toca poner, ir trabajar, ya ahí, claro ya sombrero, algunos jóvenes sí ponen aquí tiene que poner, tiene que vestir sombreros, ponchos así, claro es que, días libres así ya no está trabajando ya como costumbre ya no ponen [...]. Cuando estaba en trabajo de organización ya pone ya cuando [...] toca trabajar un mes, dos mes, un año, ellos debes poner aquí es obligatoriamente, eso es obligado [...], poncho y sombrero (Tía Hortico 2017, entrevista personal).²⁷

Hoy en día juventud antigua ya está cambiando, total, ps, por ejemplo, en cuanto a la socialización entre jóvenes, ya no hay este diálogo de sentarse, o hablar, o compartir, o comer juntos, así, más para ellos, [...] en eso de la socialización ahorita está demasiado pegados al Facebook, al whatsapp, entonces, para ellos la amistad es esto no más, sólo es escribir [...] después los jóvenes migraban muy poco, éramos pobres, todos en la chacra, [...] es como si nuestra mentalidad era que nosotros teníamos que hacer aumentar ovejas, aumentar chanchos [...], que de grande nosotros teníamos que tener animales [...], pero hoy en día esta mentalidad ya no hay, ahorita ya, o sea, es algo bueno, ¿no?, que tienen que capacitarse, prepararse, todo, pero ya ahora ya se olvidaron, [...] cómo se coge azadón, ya no saben los jóvenes [...] —cuando se inquiera a Hermico sobre si dejan de ser de la comunidad porque cambian ella responde—: no, siguen siendo parte de la comunidad, [...] son personas, ellos también tienen derechos, eso le gusta, le da pena, critican que está cambiando [...] eso de botar afuera, no [...]. (Hermico 2018, entrevista personal).

²⁷ En el trabajo de campo, el asunto de la obligatoriedad no fue comprobado sobre todo el uso del sombrero, en cambio, el uso del poncho es más constante en la administración del peaje y el control del parqueadero, por ejemplo, y, posiblemente, sea más por una cuestión climática que sí fue reconocida por otros dialogantes. Sin embargo de esta supuesta exigencia relatada por la tía Hortico, ella vuelve a reconocer que la comunidad no excluye a quienes no usen la ropa tradicional: “eso no”, señala.

Entre las críticas *intra* e intergeneracionales que logran exponer mis dialogantes se demuestra el vaivén entre la cultura/la tradición y las relaciones de poder. En este sentido, las relaciones de poder, expresadas en los cuestionamientos constantes al aspecto físico y moral de *jóvenas(es)*, el aislamiento en la toma de decisiones comunitarias y la insistencia sobre la preservación de la cultura, darían muestras de un interés no deliberado de aquello que Esposito llama *expropiación de la subjetividad*, lo cual podría generar una sensación de vacío en la comunidad y, a la vez, constituirse en un motivo más para dejarla (Esposito 2003, 30 y 31), sumado a las razones estructurales que más adelante serán descritas y analizadas.

Sin embargo, es también probable que lo que genera las tensiones en la socialización comunitaria, sea igualmente el punto de partida en la comprensión de las nuevas formas de comunalizar de *jóvenas(es)* o de socializar en comunidad: esa necesidad y concreción de salir, pero también ese regreso constante y urgente a partir de la falta en común, del vacío también en la ciudad. Asimismo, a las intenciones implícitas de despojo de la subjetividad referidas con antelación, habría que contraponer la reconfiguración de esta como un efecto de la apropiación de otros sentidos y prácticas.

Entonces, cuando regresan, *jóvenas* y jóvenes, con sus nuevos encuentros y aprendizajes, esperan que sus opiniones sean respetadas y tomadas en cuenta por los adultos, basados en la importancia de los conocimientos adquiridos en los centros educativos o espacios por los que transitaron y las relaciones sociales que lograron desarrollar. Ahí, la disputa comunal y organizacional se vuelve más concreta, emergen los impasses y señalamientos; ninguna generación se siente respetada, pero, sobre todo, *jóvenas(es)* se sienten excluidos de las decisiones importantes y del manejo de la organización comunitaria, y deciden que una mejor opción es emprender por su cuenta, y tratar de incidir en las decisiones familiares.

Hay adultos que ponen en consideración este aspecto, y, en espacios como las asambleas y en conversaciones fuera de grabación, abogan por una mayor participación de *jóvenas(es)* (diario de campo, 2017). Empero, estas urgencias generacionales y la mencionada apertura de los y las adultas no terminarían materializándose con una aceptación concreta de sus ideas y se convierten en objeto de conflicto comunal permanente:

Terminé colegio y después de aquí mandó a taller, creo que 6 meses de taller, de comunidad mandaron entre 6, dijo que vayan sólo los bachilleratos y yo estuve de

bachiller y me fui a Buena Fe. Aquí en piaje tenía que dentrar, en administrador y después en, aquí en organización estaban, tenían problemas con el presidente [...] y de ahí no sé qué pasaron, después me pusieron acá (en el parquedero) (Blanca Jácome Umajinga 2017, entrevista personal).

(...) por ejemplo, a la comunidad, para hacer actividad, o sea, estamos dispuestos como ser parte de socio, puede ser para la minga o mano de obra, o sea, más que todo, todo eso. (...) Asesorar algo, lo que está mal, pero, aquí, y discúlpeme, los dirigentes cuando uno se puede decir algo no le acoge esa palabra y hace por querer ellos, (...) y varios jóvenes han querido hacer todo posibilidades por ese lado, decir sabes qué eso está mal, hagamos así, y juntemos todos, y no, no (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

A pesar de lo referido previamente, ocurre un hecho paradójal y tiene que ver con el objeto de la disputa. De acuerdo a corroboraciones personales durante el trabajo de campo, el número de *jóvenas* y jóvenes encargados de administrar e integrar varios espacios comunitarios (puestos laborales rotativos) sí es importante. No obstante, más que a nivel comunitario, esa participación se asume en reemplazo de sus padres o madres y mediante una negociación tácita o delegación al interior de sus propias familias.

Considero, por lo tanto, que lo que sucedería aquí es que la disputa comunal entre *jóvenas(es)* y adultas(os) lejos de centrarse en la forma de procesar la diferencia (juvenil) y las transformaciones asumidas, se sitúa en la representatividad política y lo que ello conlleva: una posibilidad de proponer, negociar e incidir (la tríada conjunta), pues, la dirigencia no está ni ha estado en sus manos, excepto por el secretario de la organización, Adolfo Latacunga, de 32 años, quien se reconoce a sí mismo y la comunidad lo legitima como joven.

Capítulo dos

Movilidad y desterritorialización como principios comunalizadores

En esa tierra, comúnmente llamada sociedad moderna, el peregrinaje ya no es la elección de un modo de vida; menos aún una elección heroica o piadosa. [...] El peregrinaje es lo que hacemos por necesidad [...]; para conferir una finalidad al caminar mientras vagamos sin rumbo por la tierra. Al ser peregrinos, podemos hacer más que caminar: podemos caminar *hacia*. Podemos mirar atrás, contemplar las huellas de nuestros pies en la arena y verlas como un camino.

Podemos reflexionar sobre el camino pasado y verlo como un *progreso hacia*, un avance, un *acercamiento a*; podemos distinguir entre «atrás» y «adelante», y trazar el «camino por delante» como una sucesión de huellas [...]. El rumbo, el objetivo fijado en el peregrinaje de una vida, da forma a lo informe, hace un todo de lo fragmentario, presta continuidad a lo episódico.

Zygmunt Bauman, 2003 [1996]

El presente capítulo contiene una perspectiva diacrónica y sincrónica sobre la migración; es decir, hace un recuento histórico sobre este fenómeno y profundiza sobre el mismo desde un periodo de tiempo delimitado. La parte histórica está compuesta por una reflexión general sobre esta problemática en el país; detalles como las olas migratorias, los detonantes y las particularidades registradas en cada una de ellas. Esta sección reflexiona sobre cómo la migración es y será una constante en las zonas indígenas, pues las condiciones económicas, sobre todo, la falta de acceso a recursos y servicios, generan un destierro y una movilidad permanente.

Desde una perspectiva actual, en cambio, muestra la comunalización desde el desplazamiento constante, a partir del retorno cotidiano y la actividad fundamental del sector: el turismo. Los relatos y la información registrada en los diarios de campo revela cómo el proceso de retorno no implica un estancamiento definitivo en el territorio, así como las salidas no devienen en abandono comunal, ya sea simbólico, en unos casos, o material o en ambos sentidos, en otros.

1. Breve contexto migratorio

Interludio

Este breve²⁸ contexto pretende proporcionar un bosquejo sobre la heterogeneidad de las tres principales olas migratorias que han ocurrido en la historia del Ecuador, sin

²⁸ Para estudios sobre migración más detallados revisar: Fundación Friedrich Ebert – Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales FES–ILDIS e Instituto de investigaciones CIUDAD, 2001, *El proceso migratorio de ecuatorianos a España*, Quito: FES – ILDIS, ALER, CEPAS, Cáritas, FEPP, Intermón–Oxfam. Serrano, Alexandra, 2008, *Perfil migratorio del Ecuador*, Organización Internacional para las Migraciones.

que esto signifique que los patrones migratorios presentados a continuación sean únicos y definitivos, pues, seguramente, existen situaciones, dinámicas e historias de vida que quedarán fuera. Herrera, Carrillo y Torres en el libro *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, e identidades* hacen una precisión oportuna para ser referida aquí, a propósito de lo mencionado:

La migración no parece tener una sola causa (la económica), ni tampoco los mismos efectos en las familias, las comunidades o las economías locales. Tampoco sus potencialidades o vulnerabilidades son las mismas en todos los sectores. Además, los actores y sus prácticas le imprimen su sello propio y pueden modificar radicalmente el significado del acto de migrar: para los kichwa–otavalo tiene un sentido totalmente distinto al que construyen otros grupos sociales y étnicos; así mismo, para los jóvenes puede significar abrirse al mundo.

[...] Por ello, uno de los aprendizajes que nos queda y una de las tareas pendientes es la necesidad de historiar los procesos migratorios, de explorar los significados que han tenido para la población ecuatoriana en otros momentos [...] (Herrera, Carrillo y Torres 2005, 15).

(Cierre de interludio)

Los fragmentos de apertura de este estudio y de este acápite, en particular, nos remiten a la comprensión de la migración como una característica ligada a la misma existencia humana. Estudios desarrollados sobre esta temática ubican a la segunda mitad del siglo pasado como el momento histórico en el que se presentan cifras migratorias importantes. Tres son los periodos de mayor relevancia (1950 – 1970, 1980–1998, 1999 – 2005), siendo la última la que mayor salida de ecuatorianos registró. Antes, por 1940, el éxodo ocurría en menor proporción, especialmente, hacia Venezuela y Estados Unidos (Jokisch 2007, párr. 12) (Herrera, Carrillo y Torres 2005, 17).

Herrera, Gioconda, María Isabel Moncayo y Alexandra Escobar, 2012, *Perfil migratorio del Ecuador 2011*, Organización Internacional para las Migraciones.

——— y Jacques Ramírez, editores, 2008, *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*, Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura. Herrera, Gioconda, María Carrillo y Alicia Torres, editoras, 2006, *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*, Quito: Flacso–Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.

———, María Cristina Carrillo y Alicia Torres, editoras, 2005, *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*, Quito: Flacso–Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.

Jokisch, Brad, 2007, “Ecuador: Diversidad en migración”. En Migration policy institute, Accedido el 4 de junio de 2018. <https://www.migrationpolicy.org/article/ecuador-diversidad-en-migración>

Moncayo, María Isabel, 2011, “Migración y retorno en el Ecuador: entre el Discurso político y la política de gobierno”, Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.

Sistema continuo de reportes sobre migración internacional en las Américas, de la Organización de los Estados americanos, s/f, “Ecuador – Síntesis histórica de las migración internacional en Ecuador”, En *Reportes*, Accedido el 4 de junio de 2018. <http://www.migracionoea.org/index.php/es/sicremi-es/17-sicremi/publicacion-2011/paises-es/106-ecuador-1-si-ntesis-histo-rica-de-las-migracio-n-internacional-en-ecuador.html>

El dinamismo y la diferencia en los flujos migratorios responden a las condiciones de la época en la que se desarrollaban y las necesidades de quienes se desplazaban. Los auges cacaotero, bananero y petrolero y las crisis económicas marcaron las trayectorias, los fines y el tipo de trabajo que los y las migrantes ecuatorianos realizaron. Por otro lado, los desplazamientos también se dieron al interior del país, sobre todo, desde la región Sierra hacia la Costa y desde la ruralidad hacia la urbe, debido a que los ingresos que se podían percibir en las ciudades eran más atractivos que los que proveía la vida en el campo y la agricultura (SICREMI s/f, párr. 1).

La primera ola migratoria estuvo marcada, primero, por el interés y el éxito de entonces en la comercialización de artesanías, y, segundo, por problemas económicos, propiamente. En la década de 1950, la población kichwa originaria de Otavalo inició sus desplazamientos migratorios a Estados Unidos y algunas zonas de Europa (CEDHU 1997, en SICREMI s/f, párr. 13).²⁹ Durante esta oleada hasta la segunda, las provincias de Azuay y Cañar se convirtieron en las principales poblaciones que dejaban el país y, en principio, lo hacían con el fin de comercializar el sombrero de paja toquilla en Estados Unidos; mientras, un menor grupo, en la década de los 70, llegó hasta Venezuela aprovechando el apogeo económico a causa de la producción de petróleo (Jokisch 2007, párr. 13–15). Canadá también se registra como uno de los destinos de esta oleada (Herrera, Carrillo y Torres 2005, 17).

Herrera (2003, 88) devela que, aunque hay pocos estudios al respecto, “familias urbanas de clase media de Quito y Guayaquil y otras ciudades intermedias del país” también estuvieron inmiscuidas en procesos migratorios entre las décadas de 1960 y 1970. Para este último período, aunque la migración internacional se mantuvo (Jokisch 2007, párr. 15), paralelamente, se produjo otro fenómeno: la naciente industria petrolera hizo que el nivel de salarios en las ciudades llamen más la atención que las ganancias por producción agrícola, generando desplazamientos en ese sentido (Kluck 1989, en SICREMI s/f, 15).

Ya en la década de 1980, la crisis económica en el país afectó al sector agrícola, motivando la segunda ola migratoria, y, en esta, se presenta una mayor salida del país de quienes se dedicaban a esta labor (Jokisch 2007, párr. 16); este proceso fue fundamentalmente de hombres, pues, las mujeres se incorporaron en procesos familiares

²⁹ Esta población es conocida por los procesos migratorios transnacionales constantes de los que es parte y que no han dejado de ocurrir hasta la actualidad.

de reunificación en la siguiente ola (Herrera, Carrillo y Torres 2005, 17). Durante la primera etapa de esta segunda ola, se mantuvieron ciudadanos del Austro como sujetos centrales del proceso migratorio y Estados Unidos como destino principal.

En comparación, en la segunda etapa, en el marco del desarrollo del enfrentamiento armado con Perú, ciudadanos lojanos iniciaron una nueva trayectoria migratoria, esta vez hacia Europa (Abott, 2000, en SICREMI s/f, párr. 18). El número de migrantes hacia Europa empieza a registrar un incremento en esta oleada, tal es así que Ecuador, para inicios de la década de los 90, pasa a ser el “segundo grupo más numeroso después de Marruecos y sobre todos los países de América del Sur” (Herrera, Carrillo y Torres 2005, 19).

La tercera ola migratoria se presenta a finales del último decenio del siglo XX hasta, aproximadamente, el primer lustro del siguiente. La crisis, que había empezado en la década de 1980 con el ingreso del modelo neoliberal al país, se agudizó en 1990 y se profundizó en los últimos años de esa década y a principios del nuevo siglo, situando al país en medio de uno de los remezones políticos, sociales y económicos más importantes de la historia reciente.

El panorama de entonces era crítico. La caída de los precios del petróleo, la devaluación permanente de la moneda (sucre) (hasta la subsiguiente dolarización), las políticas y las tomas de decisiones enmarcadas en un modelo neoliberal prevaleciente y consolidado, la creciente deuda externa, las consecuencias del conflicto armado con Perú (1995) y del Fenómeno del Niño (1998), una deuda externa y una inflación que asfixiaban y estancaban la economía nacional. Mientras, a nivel micro, las economías familiares se afectaban por el elevado costo de vida y las cifras alarmantes de desempleo. En suma, una serie de hechos no sólo económicos, sino también políticos y naturales, que produjeron empobrecimiento y motivaron la migración como una estrategia familiar y personal de sobrevivencia.

Adicional a esto, la crisis bancaria que produjo pérdidas millonarias para el propio Estado, que tomó una serie de medidas a favor del sistema financiero privado bajo denominación de “salvataje bancario”, y para los depositantes, que enfrentaron el denominado “feriado bancario” o congelamiento de sus depósitos (FES-ILDIS, Instituto de investigaciones CIUDAD 2001, 27 – 40). Con la situación económica en declive y las consecuentes problemáticas sociales que la población tuvo que encarar, queda claro cómo la política y la economía, las relaciones de poder y el mercado intervienen de manera

interrelacionada en los procesos sociales (Ramírez 2000, en FES–ILDIS, Instituto de investigaciones CIUDAD 2001, 34 – 40 Ibí).)

En ese marco, la diáspora se diversifica; a diferencia de las anteriores oleadas, la procedencia de los grupos poblacionales migrantes trasciende la zona sur hacia el resto de regiones del país. Las cifras con relación a las mujeres llegan a ser casi paritarias a las de los hombres,³⁰ el proceso deja de ser eminentemente rural y adulto, la clase social de origen varía –la mayoría provenía de sectores medios– y la formación profesional de quienes migran es superior a la de la anterior población de expatriados (Martínez 2005, 150) (Herrera, Carrillo, Torres 2005, 19, 20) (Jokisch 2007, párr. 20).

Sin embargo, los trabajos en los que demandaban la presencia de migrantes ecuatorianos eran los de menor calificación y menor remuneración, (Actis 2005, 182–184), vinculados al área de construcción y en manufactura (muy similar a la desarrollada en Estados Unidos), en el caso de hombres; de cuidado y de servicio doméstico, en el caso de mujeres; y, para ambos, en agricultura (en mayor medida para los primeros) y atención en restaurantes y hoteles (Herrera, Carrillo, Torres 2005, 21 y 22) (Actis 2005, 180). En Europa, la precariedad laboral fue superada únicamente por los migrantes africanos (p. 184). Así también, dentro de la referida diversificación, se registra un incremento en la población indígena migrante, siendo el 15% del total (INEC y otros 2000, en Martínez 2005, 150).

Ocasionada principalmente por una de las mayores crisis económicas vividas en el país en la historia republicana, este éxodo deja como resultado más de un millón y medio de ecuatorianos migrantes, entre 1999 y 2005. Además, tuvo como destinos principales España, Italia y, en menor medida, Inglaterra, Bélgica, Suiza, Israel, Suecia y Australia (SICREMI s/f, párr. 3 y 18) (Herrera, Moncayo y Escobar 2005, 20) (FLACSO–UNFPA, 2000, en Herrera, Moncayo y Escobar 2012, 35). El caso de Estados Unidos es

³⁰ La feminización de la migración, momento de consolidación, características, rutas migratorias, lugares de destino y labores desarrolladas pueden ser revisadas y encontradas en obras como: René Unda y Sara Alvarado, 2012, “Feminización de la migración y papel de las mujeres en el hecho migratorio”, en *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10 (1), pp. 593-610.

María José Magliano y Eduardo Domenech, 2009, “Género, política y migración en la agenda global. Transformaciones recientes en la región sudamericana”, en *Migración y desarrollo*, 53 – 68.

Gioconda Herrera, María Carrillo y Alicia Torres, editoras, 2005, *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso-Plan Migración, Comunicación y Desarrollo. Jorge Moreno, 2006, “Feminización del fenómeno migratorio ecuatoriano”, en *Historia actual online*, Núm. 11: 121 - 132. Burbano de Lara, Felipe, ed, 2002, *Revista Íconos 14*, Ecuador: FLACSO.

Camacho, Gloria, 2004, “Feminización de las migraciones en Ecuador”, en Francisco Hidalgo, editora, *Migraciones. Un juego con cartas marcadas*, Ecuador: Abya Yala.

peculiar, pues la migración hacia esa zona se extendió en crecimiento desde el año 2000 hasta el 2010 (Herrera, Moncayo y Escobar 2012, 72).

En la dinámica migratoria, también hay que considerar un elemento fundamental como son las “redes de expatriados” (SICREMI s/f, párr. 13) o las “cadenas y redes migratorias” (Pedone 2005). Si bien los tres conceptos están relacionados, Pedone (p. 106) hace una diferenciación entre cadena y red a partir de los lazos filiales; mientras la primera está ligada con los vínculos familiares, la segunda es una estructura mayor que involucra a las relaciones comunitarias, “de parentesco, amistad y vecindad”, así como los vínculos previos en el lugar de origen y posteriores en el de llegada.

Tanto las redes (de expatriados y migratorias) como las cadenas migratorias son cambiantes, diversificadas y complejas funcionan cuando una persona cercana tiene la intención de migrar y, de alguna forma, abre el camino para que el proceso migratorio (familiar, fraternal o comunitaria) continúe (Pedone 2005). También incluyen a quienes permanecen en el lugar de origen, apoyando en asuntos como el cuidado de hijos que no viajaron, el envío de dinero hasta la consecución de un empleo, entre otras (Canales, Zlozniski, 2000, en FES-ILDIS, Instituto de investigaciones CIUDAD 2001, 63). Se puede colegir que esta o varias redes de relaciones sociales entre quien se fue y quien está próximo a viajar operaron, en ocasiones, como soporte y conducción tanto para el viaje como para la planificación de asentamiento, la posible consecución de un trabajo (p. 58) y la reproducción política, social y cultural y de apoyo a los migrantes en territorio extranjero, a través de diversas asociaciones (pp. 71-74).

Las relaciones de poder están presentes en la construcción y consolidación de las redes y cadenas. Estas se desarrollan entre la verticalidad y horizontalidad en función de la información, recursos disponible y las dinámicas/estrategias, que vuelven a unos actores “autoridades”, a otros pares y a otros ubica en una posición menos favorecida dentro del proceso migratorio (Pedone 2005, 107).

Los análisis sociológicos realizados sobre las referidas cadenas y redes demuestran que los lazos sociales e imaginarios sobre lo que significa salir (dinámicas de consumo, modo de vida en los lugares de destino y cambios dentro de la arquitectura local, entre otros) pueden resultar aun más importantes –en muchos de los casos– como motivación para ser parte de un circuito migratorio determinado que las condiciones estructurales adversas, el empobrecimiento, la escasez de trabajo en el lugar de origen, etcétera (pp. 58 – 66). En un estudio de caso sobre la población migrante del Cañar y quienes se quedan, Wamsley nos habla de los impactos sociales y culturales que se

producen a partir de la migración, generando un “síndrome migratorio” y un interés en ese sentido, como signo de superación del *status quo* (Wamsley 2001, en Herrera 2003, 90).

Así, quienes participaron –aunque no necesariamente de manera consciente– en la generación de expectativas y aspiraciones en los que se quedaron fueron quienes integraron esta cadena migratoria, sin dejar de lado que, en el camino de la interpretación y la resignificación de las experiencias migratorias, pudieron emerger una serie de tergiversaciones (Pedone 2000, en *Íbid*). Esto configura el hecho migratorio como un proceso familiar y social, más que individual (Pedone 2000, en Ramírez 2005, 26); es decir, como una “decisión individual inserta y evolutiva en el seno de lo colectivo” (Hiernaux–Nicolas 2005, 6).

Por otro lado, las referidas olas migratorias también nos ponen de manifiesto la complejidad del tránsito. Una de las vías, quizá la más utilizada, fue la ilegal, variando las situaciones de acuerdo al destino y los recursos invertidos. En el caso de quienes migraron a Estados Unidos, una de las condiciones conocidas fue a través de “coyoteros”, quienes recibían una cantidad determinada de dinero por transportarlas(los), a veces en circunstancias inhumanas y, en muchos de los casos, su desplazamiento bajo esta modalidad obligaba a caminar varios kilómetros, sometiendo a excesivos riesgos a quienes buscaban atravesar la frontera México-Estados Unidos; otros optaron por viajar vía marítima y usar Guatemala y México como conexión (Jokisch 2007, 25) o, de lo contrario, a través de la visa de turismo, pero prolongando la permanencia de manera ilegal.

Mientras que, en la migración hacia Europa, la exoneración de la visa hasta antes de agosto del año 2003 posibilitó la llegada a esa región. Aunque, en primera instancia, el viaje como turista se hacía de manera legal, para ello, se recurría a prestamistas ilegales, conocidos popularmente como “chulqueros” por las cantidades ingentes que prestaban a intereses elevados. Esta relación se buscaba con el fin de cumplir requerimientos económicos específicos como la bolsa, denominado así a un seguro de más o menos 25.000 dólares para poder viajar. Además, al igual que en Estados Unidos, la estancia se dilataba de forma ilegal, o también se acudía a mecanismos ilícitos, como matrimonios

convenidos, falsificación de documentos, entre otros (Heckmann, 2006, en Ramírez 2008, 128).³¹

En cuanto al contexto específico que nos ocupa en el presente estudio, vale mencionar que, en el espacio rural–campesino–indígena, como resultado de todas las medidas políticas y económicas y contextos críticos coyunturales, se genera “un proceso sostenido de ‘expulsión’ de los productores campesinos fuera del ámbito rural y el incremento de las actividades no–agrícolas” (Martínez 2000, en Íbid, 45). Por citar unos ejemplos, los censos de los años 1982, 1990 y 2001 registraron una disminución considerable de la población rural, contabilizando que el total de habitantes pasa del 51.1% al 44.9% y al 38.9, respectivamente (INEC s/f, 15). A pesar de que Cotopaxi es una de las zonas que menos aportó con migrantes a cada una de las oleadas migratorias, a diferencia de Azuay, Loja y Cañar (Martínez 2005, 152) (Ramírez y Ramírez 2003, en Herrera, Carrillo, Torres 2005, 21), el abandono de las comunidades indígenas, momentáneo o permanente, relatado por mis dialogantes sobre la situación concreta de Ponce Quilotoa sí se puede entender desde la perspectiva referida por Martínez.³²

Un estudio demográfico cuantitativo (INEC s/f, 18, 19) sobre migración y ocupación espacial ubica a los diferentes auges económicos como los detonantes de procesos migratorios internos y, en muchos de los casos, de generación de poblaciones nuevas, como en el caso de la Amazonía en 1970. La década de 1960 con las reformas agrarias, igualmente, marcaría una variación en “las migraciones permanentes de las áreas rurales a las urbanas a un conjunto de desplazamientos de diferente temporalidad” (p. 19). Se destacan, en este sentido, además de las migraciones rural–urbana, las migraciones temporales, de retorno, rural–rural y desde la ruralidad hacia ciudades intermedias (p. 20).³³

³¹ Jacques Ramírez (2008, 128), en un estudio sobre los migrantes de Pepinales (Chimborazo, Ecuador) en Bonn y Colonia (Alemania) y Madrid, Murcia y Barcelona (España), escribe que hay casos de ecuatorianos que han permanecido al margen de lo legal por más de una década.

³² Durante el trabajo de campo conocí a Humberto Guamangate Cuchiparte, en una conversación informal (2018) él relató que, debido a las condiciones económicas, dejó la comunidad de Ponce Quilotoa y la agricultura justo al finalizar la década de 1990 y se radicó en España de manera permanente. Sus retornos no han sido constantes, de hecho, a la comunidad apenas volvió tras casi 20 años con interés de reinsertarse y retomar la vida comunitaria, solamente, hace dos años. No obstante, tuvo que dejar de nuevo el país para cerrar temas laborales y fiscales en España y su retorno definitivo aún se encuentra pendiente.

³³ Para referencias históricas y conceptuales sobre migración interna, cfr. Jessica Ordóñez Cuenca, 2014, “¿Determinantes de la migración interna en Ecuador (1980–2010): un análisis de datos de panel”, Ponencia presentada en International conference on regional science: Financing and the role of the regions and towns in economic recovery, Zaragoza, 20 y 21 de noviembre.

Jorge Rodríguez Vignoli, 2004, *Migración interna en América Latina y el Caribe: estudio regional del período 1980–2000*, Chile: CEPAL

Es preciso mencionar que la migración interna también se caracteriza por haberse feminizado paulatinamente. A esta, además, se le atribuyen causas tales como “las diferencias en los niveles de ingreso polarizado entre el área urbana y rural, deterioro del sector agrícola, mayor eficiencia en la provisión de servicios e infraestructura básica en las áreas urbanas” (Borrero y Vega, 2006; Pachano, 1988 en Ordóñez 2014, 2). En otras palabras, la migración interna (desde la ruralidad hacia lo urbano) no está únicamente motivada por factores económicos, sino también socioculturales, a los cuales se añaden las nociones ideológicas sobre la ciudad como un mejor espacio para habitar con relación al campo (León 1988, 252).

Vale decir que el proceso de “expulsión” del campo no es un fenómeno nuevo ni que llega únicamente con la última ola migratoria, aunque se incrementó para entonces. Fueron varios los elementos que propiciaron esta especie de abandono temporal o permanente del espacio rural; entre otras, las reformas agrarias que, en principio, originaron la liberación de las haciendas y promovieron la adquisición de tierras comunitarias, pero, luego, tendieron a la comercialización y minifundización de las mismas y, con ello, nuevamente, se produjo el acecho de latifundistas que tenían recursos económicos para adquirirlas, marcando una nueva concentración en manos distintas a las campesinas o indígenas (Bretón, 1997).³⁴³⁵ Posteriormente, se hace presente la liberación comercial con países vecinos y con países denominados desarrollados y se registra una escasez de políticas que propendan al desarrollo agrario para pequeños productores.

De ahí que para el auge migratorio, en el caso de Azuay, Cañar y Loja, el porcentaje de quienes se dedicaban a actividades no-agrícolas ya era elevado (Martínez 2005, 149, 152, 155, 159). Frente a este panorama, las condiciones de competencia y ocupación en la ruralidad se complejiza, añadido a esto un “efecto (migratorio) dominó” (Carpio 1992, 86–93) (paréntesis propio), que generaba que habitantes de las zonas vecinas repitan la dinámica migratoria y dejen sus comunidades por circunstancias sociales, económicas, culturales y por las “redes de expatriados” (SICREMI s/f, párr. 13) y las “cadenas y redes migratorias” (Pedone 2005) constituidas y referidas líneas atrás.

Juan León Velasco, 1988, “Las migraciones internas en el Ecuador: una aproximación geográfica”, En Santiago Escobar, *Población, Migración y Empleo en el Ecuador. Antología de las Ciencias Sociales*. Ecuador: ILDIS.

³⁴ Para mayor detalle sobre reformas estructurales, incidencias económicas en las decisiones políticas y sus consecuencias en el sector agropecuario y rural, cfr. Guerrero, Fernando y Pablo Ospina, 2003, *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires: CLACSO

³⁵ Para una revisión particularizada sobre la situación en Zumbahua posterior a las diferentes reformas agrarias cfr. Noroña 2014, 49–55.

Antes de concluir el presente acápite, es pertinente hacer una referencia particularizada sobre la ruta migratoria o de desplazamiento de quienes participan en los diálogos registrados en este estudio. Si bien es cierto, cada historia y cada red de migrantes puede desarrollar sus propias dinámicas, sí es posible establecer “modalidades de acción migratoria” casi generalizadas “que, al articularse dentro de específicos nexos sociales dentro de una amplia red, terminan por ser incorporados, compartidos y reproducidos por el conjunto migrante” (Ramírez y Ramírez, en Ramírez 2008, 126).

Probablemente, los argumentos de Esposito sobre una posible expropiación de la subjetividad como el de Sánchez–Parga sobre una escasez de cambios tendrían razón en cierta medida, pues las fugas comunitarias están también vinculadas a otros aspectos adicionales en el Quilotoa/Jataló. Es un hecho que la distancia desde el Quilotoa/Jataló a centros urbanos hace que la movilización no sea un impedimento, y que, al contrario, un desplazamiento más rápido y constante entre la comunidad y la ciudad sea posible, por un lado; y que la migración se convierta en una necesidad permanente, por otro. Pues, paradójicamente, la cercanía referida no ha acercado la infraestructura necesaria para estudiar, ni para adquirir productos de consumo diario y básico. Siendo estas dos razones principales para el “escape” comunitario, una con tiempos más prolongados que la otra.

Aunque en menor medida, no podemos dejar de incluir a la búsqueda de empleo como una de las razones para migrar, sobre todo, en otros sectores de la comunidad de Ponce Quilotoa, porque el Quilotoa/Jataló, con sus propias dificultades, sí cuenta con más opciones laborales. La posibilidad de encontrarse con recursos, elementos y prácticas que circulan por los medios de comunicación y que podrían ser cuestionados desde lo comunal podría ser otra motivación de la movilidad continua.

Jóvenas y jóvenes del Quilotoa/Jataló dialogantes en este trabajo tienen una dinámica de viajes cotidianos, que incluyen, principalmente, ciudades como Latacunga, Pujilí, Ambato, Otavalo y Quito. Por la ubicación del sector, aunque no es muy común, también es posible que uno de los destinos sea la zona más cercana a la Costa ecuatoriana: La Maná. Adicionalmente, ellas y ellos son hijos e hijas y/o sobrinos de adultos(as) migrantes, que tampoco han dejado de desplazarse. Esto sienta los argumentos necesarios para considerar en este trabajo a la migración como:

[...] un sistema circular de relaciones sociales, económicas y culturales que conectan las sociedades de origen y destino a través de “un intercambio constante de ideas, recursos, prácticas, discursos y símbolos, los cuales producen otro tipo de identidades,

organizaciones, relaciones y también desigualdades, y luego la constitución de otros sujetos sociales” (Rivera 2007, 28).

En algunos casos, salen mensualmente o semanalmente, dependiendo de los requerimientos para proveerse de alimentos y otros productos (artesanías en Otavalo, por ejemplo), para acudir a médicos más especializados y/o por estudios. En esta última circunstancia, usualmente, las salidas se dan de manera semanal y la movilización inicia no sólo en la juventud, sino desde la adolescencia para terminar la etapa colegial y el retorno es ocasionado no sólo por la evocación del recuerdo y las relaciones fraternas – de amigos y familiares–, sino también para ayudar a sus padres en las actividades laborales y/o para realizar por sí mismos una que les permita conseguir algún ingreso que financie su tiempo semanal en la ciudad o para involucrarse en actividades comunitarias propiamente.

Dialogantes comentaron que el retorno se da por alguna actividad comunitaria considerada de mayor relevancia, debido a su vínculo como comuneras(os) o, simplemente, por sentido de pertenencia a la zona aunque esta no se encuentre legalmente validada. Blanca Latacunga (2017, entrevista personal), por otro lado, comenta que hay comuneros que viven en Latacunga y regresan diariamente a la comunidad por el trabajo y las actividades comunitarias. Esto guarda relación con aquello que ya había registrado el INEC sobre los procesos migratorios en los periodos 1982–1990 y 1990–2001, situando a los desplazamientos como hechos que no necesariamente devienen en cambio de domicilio:

En este sentido, a modo de hipótesis se puede plantear que nos encontramos frente a un tipo de movilidad con carácter reversible y con una duración temporal variable y, lo que despierta aún más el interés para la investigación, este tipo de desplazamientos obedecen a una “expansión territorial de los espacios de vida”.

Algo que ilustra el anterior tipo de movilidad espacial es la migración temporal de campesinos que, para asegurar la reproducción social y biológica de su familia, tiene que trasladarse temporalmente a zonas distintas de su hogar sin que tal desplazamiento signifique cambio de residencia (INEC s/f, 20).

En suma, el presente trabajo de investigación apunta a entender la migración como un proceso continuo, con entradas y salidas constantes, donde el retorno no es visto como su culminación (King 2000 en Moncayo 2011, 27). Por otro lado, existen dos corrientes teóricas que explican el fenómeno migratorio analizado tanto en el breve recorrido histórico realizado anteriormente y como en los hallazgos en el Quilotoa/Jataló.

Primero, desde una perspectiva histórica estructural, basada en tres teorías del mercado de trabajo fragmentado; marxista de la acumulación capitalista y del sistema mundial, se comprende que los procesos migratorios no son la expresión de una etapa histórica coyuntural, sino de una estructura, la cual evidencia una realidad compleja de desigualdad de acceso a recursos/derechos y de división de trabajo, fundamentada sobre todo en la división geográfica entre centro (ciudad) y periferia (campo) (Criado 2000; Massey et al. 1998, en Micolta 2005, 69-71). Segundo, desde la teoría de los factores *push – pull*, que considera a una serie de elementos tanto económicos como socioculturales que empujan a iniciar el proceso migratorio (*push*) y otros factores que atraen a elegir una localidad de destino (*pull*) (Massey 1998 en Micolta 2005, 68).

En los acápites posteriores, se profundizará sobre la dinámica migratoria o de desplazamiento permanente que atraviesan mis dialogantes, qué efectos produce, cómo los procesan en relación a la comunidad, cuáles son sus expectativas y qué función tiene el turismo en la forma de asumir la misma.

2. Comunidad y ciudad: tránsito e interrelación permanente entre lo comunal y lo urbano

La comunidad es una casa mía, porque venimos así de la comunidad que eso es lo más importante, que nosotros no tenemos que olvidar, porque la comunidad, según yo entiendo, es [...] donde que debemos estar entre conjuntos, ayudar en donde lo que no puedan. Eso es una comunidad, que no podemos abandonar y no podemos salir así por salir, [...] es que de la comunidad no se puede alejar. Es que cualquier cosa que le pasa, primero tienen que saber los de la comunidad. La comunidad es parte de nuestra casa y es trabajar conjuntamente y ayudar en qué problemas estamos, así.

Marcia Umajinga Umajinga 2017, entrevista personal

El concepto de comunidad suele asociarse como sinónimo de comuna. Sin embargo, Martínez (2002, 19) señala que esto ocurre desde la sanción de la Ley de Comunas de 1937, donde la comuna es “el instrumento jurídico por excelencia para el cual se pretendía agrupar a la población campesina principalmente indígena”. Según indica Martínez (pp. 20 y 21), no todas las comunidades se acogieron a esta ley y la principal crítica fue que no sólo la población indígena, sino también la campesina en general se podía acoger a esta denominación. En este trabajo, se prioriza el uso del término comunidad, sin embargo, en las voces de mis dialogantes se respeta el término que usen. Sobre el uso de la categoría de “lo comunal”, siguiendo Sánchez-Parga, hace

referencia a los valores predominantes en la comunidad indígena, tales como: la reciprocidad, las decisiones colectivas, el presta manos, entre otros.

El estudio sobre comunidades es iniciado por Ferdinand Tönnies. En 1887, el autor plantea la dicotomía comunidad y sociedad a partir de la distinción de dos términos en alemán: *gemeinschaft* y *gesellschaft*, respectivamente. Para Tönnies (2001 [1887]), la diferencia es sustancial en tanto que la comunidad es un modelo de vida premoderno, orgánico, el vínculo es natural –desde el nacimiento–, indisoluble (incluso cuando ocurre una separación), y se funda en la unión, alianza, conexión; mientras, el modelo de relacionamiento societal reemplaza al anterior, es moderno, mecánico y se rige, principalmente, por contratos y por mayor individualidad e independencia –“individuals living alongside but independently of one another” (p. 19)–. El autor, además, cuando realiza su análisis y coloca a la comunidad dentro de un tiempo premoderno no la subvalora, al contrario, la reconoce como una “forma cultural por derecho propio”, declarando que cuya superación indica una “decadencia cultural” (Tönnies 1932, en Schluchter 2011, 54).

Aparentemente, estas nociones marcarían diferencias ontológicas entre ambas formas de relacionamiento, mas, hay que entender que su análisis se da en un contexto de cambios sociales, políticos y económicos importantes, donde los modelos políticos modernos, la industrialización, el racionalismo, la libertad individual y los modelos de vida individuales (sociales) se encontraban en plena consolidación; y donde lo más probable era que los conceptos de comunidad como el de sociedad difícilmente converjan, pues el segundo superaba al primero y los modelos comunitarios dejaban de ser predominantes en la Europa de entonces.

Otto Von Gierke le había expresado a Friedrich Paulsen que la publicación de Tönnies hacía una crítica a la sociedad actual, pero olvidaba las nuevas formas comunitarias emergentes (Tönnies y Paulsen 1961, 245, en *Íbid*). Al análisis de Tönnies le siguen los de teóricos de la escuela de Chicago, quienes encontraron que los migrantes replicaban un modelo de vida similar al de su lugar de origen:

[...] una convivencia en que se respetaba el pasado, cuyos componentes se sentían vinculados a través de poderosos sentimientos de pertenencia identitaria y, sobre todo, una sociedad consecuente consigo misma, en que cada lugar estructural es coherente con todos los demás y con su visión del universo y en la que cualquier amenaza para esa congruencia, al tiempo social y cósmica, era rápidamente neutralizada (Delgado 2005, 42 en Ramírez 2008, 119).

A partir del estudio realizado en el sector del Quilotoa/Jataló estas “amenazas” (Íbid) culturales e identitarias ni son neutralizadas ni son rechazadas por completo. La explicación podría encontrarse en las condiciones de transformación constante y las posibilidades de habitar y transitar ya no un solo espacio; y cómo todo esto hace que ambos lugares y sus peculiaridades se entretengan, sin que las bifurcaciones dejen de estar presentes.

Los relatos que se registrarán a lo largo del presente capítulo aclararán las diferencias entre la ciudad y la comunidad; esta última conceptualizada implícitamente por mis dialogantes como un espacio territorial constituido por valores, ritualidad y relaciones de parentesco, sociales, políticas y culturales particulares y basadas en los vínculos de consanguinidad y afinidad. Con el tiempo, estas relaciones se han ido transformado, pero, en ocasiones, *jóvenas*(es) incluso continúan reproduciéndolas en su tránsito por la ciudad. Asimismo, verificarán que para *jóvenas* y jóvenes es posible asir las representaciones de la ciudad y de la comunidad, intercalarlas, hacer difusas las fronteras, insertar varios modos de vida entre sí, complementándolos (Llanos, 2018) (diario de campo, 2017, 2018).

Esto alude no sólo al principio de complementariedad de la cosmovisión andina, sino también al “concepto espacial andino, que no es un espacio contenido en fronteras, sino un espacio relacional manejado mediante el control vertical de un máximo de pisos ecológicos” (Condarco y Murra, 1987, en Kaltmeier 2009, 207). De hecho, Durkheim, en 1889 (en Schluchter 2011, 58), antes de que Tönnies amplíe su esquema sobre sociedad y comunidad, le cuestiona escribiendo que entre la comunidad y la sociedad no existe una polarización ni diferencia radical, pues son modalidades del mismo género, sumado que “la vida colectiva en sociedad también es natural”.

Abramovay (2006, 2) nos dice que “los territorios no se definen por límites físicos, sino por la manera cómo se produce, en su interior, la interacción social”. Esto guía la asociación que en este trabajo se hace del espacio en el mundo andino con la característica *transcomunitaria o transectorial* del Quilotoa/Jataló, términos representativos para señalar que, en ese espacio social, las relaciones sociales y la comunalización no están delimitadas por las fronteras geográficas ni legales funcionales a la administración pública.

Kaltmeier y Colloredo-Mansfield nos dan otras nociones sobre el espacio y la complementariedad rural-urbana, respectivamente. Para Kaltmeier, “El espacio es un producto de prácticas e imaginaciones sociales nunca plenamente definido, sino en

proceso permanente de reproducción” (Kaltmeier 2009, 194-195); mientras, Colloredo-Mansfield, colige cómo los viajes que los indígenas de Tigua a centros urbanos, como Quito, Latacunga y Otavalo no es entendido por quienes los emprenden en sentido de oposición rural-urbano, más bien tiene que ver con la posibilidad y los horizontes de circulación, interacción e interrelación a través de un “espacio de red, dominado por lazos de parentesco” (Colloredo-Mansfield 2003, 284 en Kaltmeier 2009, 207).

El Quilotoa/Jataló es la expresión misma de la territorialidad ampliada e interconectada, y de cómo lo legítimo rebasa lo administrativo jurídico. La pertenencia y la comunalización *transcomunitaria/transsectorial* tanto de varios pobladores (a La Cocha y a otros sectores), como de los pastos en los orígenes de la organización, así como los lazos de parentesco presentes, el sentido de pertenencia más allá de ser legalmente socia(o)/comunera(o) y la delimitación actual del Quilotoa/Jataló entre dos cantones y tres parroquias nos permiten corroborarlo. Es decir, ambas categorías se pueden entender también como las posibilidades de estar, socializar y ser parte de varias comunidades y/o sectores, no sólo de la comunidad de origen o de la comunidad jurídica.³⁶

Ahora bien, pese a que los procesos de modernización han acercado la comunidad a la ciudad y viceversa, a partir de las conversaciones mantenidas con mis dialogantes en el Quilotoa/Jataló se hace preciso destacar las diferencias enunciadas por ellas y ellos porque aportará a la comprensión de cómo se da el relacionamiento en ambos espacios. Mientras relatan sus particulares historias de vida, se puede encontrar que estas se encuentran directamente relacionadas con el espacio que habitan y con la forma de vida ahí predominante, en el caso de la comunidad, con aquello que Sánchez Parga llama (2002) “lo comunal”, como el conjunto de valores característicos en el mundo de la vida de los y las indígenas.

Como se dijo, a pesar de que el Quilotoa/Jataló no es una comunidad, sino un sector, este registra una dinámica organizacional y de sociabilidad comunitaria. Entonces, cuando *jóvenas* y jóvenes se expresan sobre la comunidad destacan que en el Quilotoa/Jataló pueden vivir un ambiente/territorio menos contaminado, menos ruidoso,

³⁶ También hay comuneras(os) que viven y socializan en Niño Rumi y otros sectores. Sobre lo *transcomunitario*, cfr. Sánchez-Parga, José, 2002., *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, Ecuador: CAAP, pp 110 – 113.

Sánchez-Parga, José, 1989, *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*, Ecuador: CAAP; Noroña, María Belén, 2014, *La toma de la laguna. Turismo comunitario, identidad y territorio en Quilotoa*, Ecuador: Abya-Yala, Caap.

Colloredo-Mansfield, Rudi, Angélica Ordóñez, Homero Paltán, Jose Quick, Diego Quiroga y Julie Williams, 2017, *Conflicts, Territories, and the Institutionalization of Post-Agrarian Economies on an Expanding Tourist Frontier in Quilotoa, Ecuador*, En *Word Development*.

más tranquilo y más libre. Un espacio donde, aunque en menor proporción con relación al pasado, asuntos como la organización, las mingas y las reuniones darían cuenta de la vigencia de lo comunal (2017, entrevistas personales).

De igual manera, la comunidad no ha dejado de ser el principal punto de encuentro entre familiares y amigos y, actualmente, el principal sustento económico (2017, entrevistas personales). Aquí vale la pena retomar el pensamiento de Esposito sobre *communitas*; este filósofo diría que el conjunto de personas pertenecientes a una comunidad se mantienen unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial” (Esposito 2003, 29-30). Según este autor, lo que llevaría a la permanencia en una comunidad es un sentido de compromiso, de deber, de *don-a-dar* (p. 30).

En el caso de mis dialogantes, sí reflejan que mantienen una deuda simbólica, un compromiso asumido tácitamente con quienes lucharon por esa *Tierra*,³⁷ por esta organización; una deuda con quienes son mencionados en reiteradas ocasiones por mis dialogantes: los ancestros. Además, se mantienen juntos debido dos necesidades concretas, la económica, en aras de mermar la migración y contrarrestar la falta de oportunidades en la ciudad, y la socio-cultural, que busca revitalizar la cultura retomando –y reinventando– ciertos aspectos de la tradición. Ambas urgencias han validado a la actividad turística como puente para su consecución y a la comunidad como institución imprescindible.

[...] yo tengo que demostrar mi respeto, mi valor, mi tradición si yo soy indígena, si yo siento como indígena, si yo siento como, como le digo, yo valoro de nuestros antepasados cómo han venido, cómo han luchado, por ejemplo, para tener la libertad mismo, cómo han venido nuestros antepasados, han luchado, han sacrificado, entonces, si estamos valorando eso, si damos valor a eso, tonces yo mismo tengo que dar cuenta cómo tengo que vivir (Blanca Latacunga 2017, entrevista personal).

Cuando nosotros hablamos kichwa, para un extranjero es sorprendente hablar dos idiomas kichwa y español. Yo siempre hablo kichwa con mis abuelos y con mi mamá siempre; eso si nunca me ha gustado cambiar, lo que es la lengua (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal)

Ahora gracias a dios llegan turistas, extranjeros y nacionales y estamos trabajando todos. No hemos migrado a ningún lado. [...] Vuelta aquí, gracias, ya les digo, en comunidad han puesto, como decimos en la organización, hemos trabajado con caballo, el turno del trabajo llega a veces en restaurant, en baño, en basurero. Y nosotros unimos y trabajamos. [...] (En la ciudad), yo he sufrido, luchado; claro que hemos luchado, pero claro, sólo

³⁷ Por el valor simbólico, se escribe deliberadamente en cursiva y con mayúscula inicial la palabra *Tierra*. Hacer esta asociación *territorio en tanto Tierra* es similar a decir que el sector del Quilotoa/Jataló es un espacio social cargado de historia y de valor para sus comuneras(os).

para pagar del arriendo, sólo para comprar la comida, sólo para pagar de luz, de agua y a veces había trabajo, a veces no, a veces mejor quedábamos deudado de cuarto, de agua, así de todo. Y a veces hasta poner nuestra ropita a veces quedábamos deudas, es que no teníamos ni de dónde sacar (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

[...] rescate cultural, la tradición, vestimenta, ¿no?, o sea volver a lo que era antes, un turista que venga, o sea que vea la visibilidad de las personas con chalina rosada, blusa blanca, con falda negra, o sea ya cambiar las cosas, no vestir por vestir en los restaurantes, o sea, atender lo que es vestimenta del local. (...) O también hacer un museo para poner o sea atraer todo lo que existía aquí (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

Lo que queríamos rescatar, por ejemplo, las fiestas de las cosmovisiones andinas, [...] justamente ahí en el mirador hicimos una, un símbolo que está ahí, la chakana, tons, tiene mucho significado, [...] en esta chakana va 4 elementos, entonces, para muchos esto no es conocido y para algunos sí, toces, dábamos estas explicaciones a los turistas y los turistas quedan interesados, a la gente también, y en esta ceremonia, tos, así hay muchas explicaciones, mucho ritual, entoces, eso era una de las fiestas que estábamos rescatando (Adolfo Latacunga 2017, entrevista personal).

Dentro de la misma perspectiva, de acuerdo a los testimonios recolectados, en unos casos, la comunidad como espacio físico (territorial geográfico) dota de identidad material y simbólicamente, en tanto les permite vivir la comunidad como institución y lo comunal como el cúmulo de valores; mientras, la ciudad podría restarle materialidad a la identidad, en cuanto, en algunos casos, se ven obligados a cambiar su vestimenta y a limitar el uso del kichwa, por ejemplo. Sin embargo, hago referencia a lo material, porque, en términos simbólicos, mis dialogantes también revelan que, a donde van, su autoreconocimiento como indígenas y su sentido de pertenencia a una comunidad –en tanto símbolo y territorio en tanto *Tierra*–, no deja de referirse por ninguna circunstancia, aun cuando su misma presencia –o la de otros– en actividades comunitarias se haya minimizado.

En consecuencia, ellas y ellos se van *llevando* metafóricamente la comunidad y esta, por tanto, se convierte en lo que en esta investigación se denomina *comunidad móvil* como una forma simbólica de circulación de los valores relacionados con lo comunal por los espacios que transitan las(os) *jóvenas(es)* del Quilotoa/Jataló. Se propone este concepto más anclado en lo simbólico, como parte de un proceso de movilidad –y de retorno– continuo, dado que, como se verá más adelante, mis dialogantes no necesariamente han podido replicar el modelo de la comunidad en la ciudad, sino solamente ciertos valores relacionados. Por ello, la categoría de *comunidad móvil* se diferencia de la *comunidad desterritorializada* porque esta última se ha usado para

caracterizar la materialización de la comunidad en los nuevos lugares de socialización, a través de celebraciones tradicionales, asociaciones de migrantes, por referir dos casos.

Por ejemplo, por un lado, Héliida Latacunga Umajinga, quien habla de una menor participación comunitaria tanto en el sector como en la misma comunidad, reconoce el orgullo que significa pertenecer al Quilotoa/Jataló, independientemente de dónde ella se encuentre y, por otro, ubica en un rango de mayor importancia a la pertenencia a este espacio jurídico, territorial y geográficamente más pequeño. Isac Pastuña Latacunga, en cambio, habla de un proceso similar mientras transcurre su formación universitaria en Quito:

[...] si menciono digo que soy del Quilotoa, todos a mí me preguntarían de dónde vengo, eso a mí me alegraría más, [...] claro que la parroquia es Zumbahua, pero no diría que soy de Zumbahua, sino que soy del Quilotoa, así me identifico más (Héliida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal).

Sí, con mis compañeros, sí he conversado mucho de mi comunidad. Ellos le interesan, verás, le gusta venir acá, pero por el tiempo más que todo no hemos logrado definir, si hacer un camping, así [...]. Siempre en mi universidad, siempre converso lo que es comunidad, lo que es Laguna del Quilotoa (Isac Pastuña Latacunga 2017, entrevista personal).

Es comprensible, entonces, la equiparación del valor de la *Tierra* como un bien cultural; a saber, la *Tierra como comunidad* (Blanca Chancoso 1983, 41-43 en Guerrero y Ospina, 2003, 179). Y así lo ratifican Marcia, Nancy y Fausto con relación al Quilotoa/Jataló:

Bueno, según yo pienso es que ahorita así, todos así organizados, todos así, sería bueno que retroceda así como estaba antes, eso es lo que le trae la unión, lo que atrae la fuerza, así todas esas cosas. [...] tenemos muchas dificultades acá, más que todo durante estos años ya se han retirado, ya han cambiado, toda esas cosas. Y lo bueno que de aquí no han migrado ni un solas personas así, aún mantenemos aquí con nuestros padres, los hijos también, así estamos, pero para ver otras comunidades es la organización más organizada (Marcia Umajinga 2017, entrevista personal).

La comunidad es donde que nosotros, o el pueblo está rígido, año tras año pasamos, hacemos lo que son las fiestas tradicionales, siempre en la comunidad, respetando lo que es la cultura, la tradición que nosotros tenemos. [...] Yo siempre pensaba que, este, la Laguna, por la Laguna, nosotros siempre vamos a crecer, ir adelante y así ha sido, yo pensaba y ese pensamiento ahorita estamos viviendo y ojalá hacia el futuro nuestros hijos vivan así mismo, que sigan adelante y la organización que siempre siga fortaleciendo hacia delante (Nancy Pastuña 2017, entrevista personal).

La comunidad, o sea, la organización es un matriz, por ejemplo, han tenido la lucha para formar ellos también han venido paso por paso hasta formar este, como, la organización grande, o sea en eso, a nosotros no hace ser feliz porque gracias a esa organización o

gracias a esa lucha, nosotros estamos aquí, cada su quien emprendemos emprendimiento, de, o sea privado y otros comunitarios, si es que no hubieran luchado ellos, o sea no existiría estos emprendimientos, o sea, en mi punto de pensar, ¿no?, y le agradecería porque es un sector, no es una comunidad, pero ha logrado tener estas posibilidades (Fausto Umajinga 2017, entrevista personal).

Por otro lado, tanto las relaciones familiares y comunitarias –de cuidado mutuo, reciprocidad y trabajo colectivo– como esta posibilidad laboral referida no han dejado de ser los detonantes del retorno más importantes. Pese a que, en los relatos de *jóvenas* y jóvenes, la asociación explícita que los mayores hacen entre comunidad y *ayllu* o familia extendida no es mayoritaria, todos los diálogos establecidos dejaron claro que la comunidad sigue teniendo relación con ambos elementos: la comunidad como familia y como un ente organizado; en definitiva, como un espacio material y simbólico relacional (2017, entrevistas personales). Raúl Cuchiparte Pastuña (2017, entrevista personal) dice “para mí, la comunidad es, o sea, un hogar de la familia, ¿no?, [...] porque aquí como somos todos”, Iluisa (2017, entrevista personal), por su parte, afirma que la comunidad es unión y trabajo, y agrega:

Me gusta vivir siempre así en dentro de comunidad porque les ayuda bastante, si yo viviera lejos de comunidad, ellos no me van a ayudar, no me van colaborar. Es que ellos no saben ni cómo estoy ni dónde estoy. Si yo estoy en dentro de la comunidad, por decir, si yo me pierdo un día, dos día, ya me están preguntando y dónde está, cómo está, por qué no se sale y tal cosa, y ya pregunta y pregunta ya comenta, comenta si es que yo estoy enferma o cualquier cosa me pasé, ya comenta, comenta ya se sabe las directivas y hacen reunión y ellos mismo vienen a colaborar en la casa (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

Es verdad que la mayoría de relatos están dotados de cierto romanticismo alrededor de la noción de comunidad. Esto, intento comprender, tiene que ver en su constitución de la comunidad como un lugar simbólico, pues “La pertenencia a una comunidad o a un grupo se realiza a través del simbolismo y el ritual” (Guibernau 2017, 105). Además de la concepción de que el Quilotoa/Jataló, en rigor, más que encontrarse en un proceso de *descomunalización*, que implica pérdida de lo comunal (Sánchez- Parga 2002, 11, 106, 107) o sustitución progresiva de lo comunal por lo societal (Tönnies 2001 [1887], 19), no ha dejado de transformarse con las dificultades que este proceso imprime. No obstante, la reiteración constante al pasado, a los símbolos y a la añoranza es algo latente, de acuerdo a la mayoría de testimonios recogidos para este estudio.

En el Quilotoa/Jataló, lo que sucede, tras la comprobación empírica, es que el paso del tiempo y la transformación de las prácticas comunitarias y las relaciones sociales al interior de la comunidad generan una suerte de *difuminación* u *opacidad* de lo considerado comunal. Ambas categorías extrapoladas desde la imagen y la fotografía explican cómo hechos culturales como los valores comunitarios, transmitidos entre generaciones no desaparecen, pero sí se transforman y permanecen, algunos, de manera borrosa. En otras palabras, lo comunal cambia, pero se mantiene latente en el discurso y en la práctica –en unos más que en otros–.

Vale decir que, como consecuencia de la transformación, sí hay prácticas que se han vuelto obsoletas, como los castigos por divorcio, por citar una (Blanca Pilataxi 2017, entrevista personal). Pero, dejaría aquí las interrogantes de si, en aras de una supuesta “conservación” cultural, ¿todas las prácticas, sin distinción, deben mantenerse?, o si, por el contrario, ¿el valor de la resolución colectiva de asuntos en general sería uno de los elementos más importantes que sustentan el paradigma comunitario, con lo cual se hace necesario apuntar a su revitalización y cuidado? Pues bien, la segunda referencia continúa vigente, con dificultades por los cambios, por los tiempos de cada socia(o)/comunera(o) y las actividades cotidianas, pero está presente y ello es representativo. Tal es así que, en su mayoría, mis dialogantes ratificaron que la estructura de la comunidad difícilmente desaparecerá en la medida en la que logre superar los impasses propios de un tiempo que sus abuelos y padres no vivieron.

De todas maneras, sí es posible matizar esta visión con los argumentos presentados por tres de mis dialogantes, Isac, Byron y Adolfo, quienes poseen una visión alejada de la que nos remiten el resto de *jóvenas* y jóvenes, esencialmente, los dos primeros, que guardan cierto pesimismo sobre la continuidad de la comunidad. Isac, por su lado, asocia el crecimiento en términos de densidad poblacional con la pérdida de la categoría de comunidad; Byron y Adolfo, en cambio, relacionan al Quilotoa/Jataló con una empresa turística en desarrollo, con la diferencia que, para Adolfo, esta nueva forma de relación no propiciaría la ruptura comunitaria, sino le proporciona un nuevo sentido a la comunidad: un tipo de institucionalidad que posibilita el potenciamiento de la organización (2017, entrevistas personales):

[...] ya en estas alturas muchas ha cambiado, sí (creo que es sólo de nombre la comunidad), o sea ya como lo que está haciendo como ciudad, como parroquia está, ya hay muchas casas, no es como pueblo pequeño, yo he visto otras partes de la comunidad, pero no es así, en cambio aquí es más (la población y el crecimiento de esta), más con el

torismo ya no siento que es comunidad esto (Isac Pastuña Latacunga 2017, entrevista personal).

Ahora no es, yo ya no siento la comuna, ahora siento que cada uno se distribuye y cada unos se quiere manejar lo que es suyo, quizás con el tiempo, ¿no? si es que maneja así, como ahora, por lo menos, ahora gritan como que la gente no quiere parar ni zona, sale pocos, de los 300, saldrían unos pongamos 100, 50 y eso es ya ve la dibilidad, eso ya no es comuna, en las mingas, en las reuniones en general. [...] Ahorita hay problemas, hay muchos problemas [...]. Mira, ahorita ya no es comuna para mí, para mí es una empresa ya. [...] Existe (la reciprocidad), sino que ahora usted sabe que mayoría de los indígenas, o sea no conservan, ¿sabes por qué no conservan eso? En primer lugar, por la envidia [...]. (Byron Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

[...] sí hay preocupación por eso (por el riesgo del sentido comunitario), yo decía, por ejemplo, mi interés es formar a los jóvenes [...], profesionalizar o especializar en cada una de las áreas técnicas, [...] en diferentes carreras, me gusta que haiga gente de este nivel, ahorita mismo, por ejemplo, necesitamos contratar una contadora en temas económicos porque así podemos manejar es una organización como una empresa [...]. (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Con relación a esto, es pertinente remitirse a José Sánchez-Parga (2002, 112), quien encuentra que, a finales del siglo XX-principios del siglo XXI, las dinámicas a través de las cuales las comunidades se conformaban eran distintas y respondían a diferentes lógicas asociativas, actualmente, diría Sánchez-Parga, la comunidad ya no se caracteriza por contar con “relaciones e intercambios y de estrategias compartidas” y que se ha convertido “en una organización, cuyos objetivos y contenidos ni están claros y muchas veces entran en contradicción con otros modelos asociativos más funcionales (cooperativas, [...] asociación artesanal...)”.

Es claro, que medianamente esto ocurre en el Quilotoa/Jataló, principalmente, por el hecho de que esta es una organización post-agraria dedicada al turismo, también es claro que las relaciones al interior son distintas, sin embargo, la palabra organización es enunciada por los y las socias/comuneras en el mismo sentido que comunidad. Asimismo, las comprobaciones en campo permiten reconocer que el Quilotoa/Jataló aún permanece cohesionado por estrategias mediadas por las necesidades apuntadas anteriormente: la económica y la sociocultural.

En el marco de cómo viven, cómo perciben que otros viven la comunidad y cómo las *jóvenas* y los jóvenes lo expresan a través de diálogo sostenido conmigo durante el trabajo de campo, es notorio un proceso de individualización y reiteración al individuo, que se materializa en las constantes problemáticas territoriales alrededor del aumento de construcciones en la parte más céntrica del sector y, en varias ocasiones, el irrespeto de espacios antes comunales para este fin; sumado a esto, el constante desinterés de

participar en la comunidad como organización. Lo cual no hace menos importante y menos cierto que otros valores como el *randi randi*, que se interpreta como “dar y recibir” y está ligado al equilibrio y la reciprocidad (si ayudo hoy, mañana recibo ayuda; si hoy recibo ayuda, mañana también ayudo), sigan teniendo vigencia y que la correlación entre lo individual y lo colectivo/comunitario sea sustancial en la práctica.

Así, por ejemplo, Marisol Cuchiparte Umajinga (2017, entrevista personal) cuando se refiere a los valores comunitarios aún vigentes señala que: “Sí (existe el *randi randi*). Algunas personas cuando se enferman, cuando salen operación así las personas se van a visitar, ahí dan cualquier cosa y casi mayoría son así”. Y cuando Iluisa Latacunga, como otras *jóvenas* y jóvenes, destacan la importancia de la comunidad, sin dejar de lado la individualidad: “(Pienso) En nuestra familia también y en la comunidad también. Es que si supera el comunidad, si aumenta la comunidad es porque vamos a poder superar nosotros también” (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal). Existen relatos asociados –incluso conversaciones informales con socias/comuneras fuera de este estudio– con la recolección de dinero para quien se encuentra en situaciones complicadas por salud u otras circunstancias.

Reitero en la necesidad de no hablar de pérdidas, sino de aquello que en este trabajo identifico como *difuminado u opacidades*. No se puede hablar de pérdidas cuando en el convivir se suman acciones de solidaridad y de retribución colectivas que para los y las comuneras resultan de lo más cotidianas. Cuando entre los y las socias/comuneras se ayudaban mutuamente en la venta diaria de productos, ofreciendo a los comensales también las opciones del otro restaurante, o prestándose o vendiéndose comida cuando falta algún plato para un grupo de turistas; esto se pudo ver incluso entre una pareja de socios/comuneros con unos familiares que arrendaron un restaurante aledaño y que no tienen una relación formal con la comunidad. O, en otras circunstancias, cuando una familia un día cenó gracias a la invitación de Hermico y, al día siguiente, esta retribuyó de la misma manera. Y cuando la organización eximió a la tía Hortico de la multa por no asistir a la minga, pues se encontraba en los preparativos de la boda de su hijo (diario de campo, 2017, 2018).

A riesgo de hacer una aseveración laxa sobre el incremento de los conflictos comunitarios, a partir del trabajo de campo y la empírica es preciso referir que la convivencia más cercana –geográficamente hablando–, diaria y cotidiana entre los y las socias/comuneras podría ubicarse como una de las posibles razones generadoras del aumento de los inconvenientes relacionales, sin olvidar que la competencia económica

ligada al contexto moderno en el que se levanta la organización del Quilotoa/Jataló es uno de los elementos más señalados dentro de la dinámica comunitaria. Lo apunto de esta manera, pues antes de localizarse en este sector densamente poblado, tal como es evidente en la actualidad, existía mayor dispersión demográfica; el territorio disponible para la agricultura, la crianza y pastoreo de animales era mayor y difícilmente había una casa vecina tan cerca (a excepción del centro de todas las comunidades en las que sí se puede apreciar lo mencionado, pero con una población menor).

La distancia no eximía de conocerse unos a otros, de compartir y vivir conflictos propios de la socialización, pero, ciertamente, en otras condiciones espacio-temporales, al no tener, como ahora, una disputa concreta y tan constante por la tierra y la ocupación del espacio a pocos pasos del otro. A saber, la disputa por la tierra ahora es distinta; ya no es una tierra que le pertenece a un latifundista o al Estado, sino a los miembros de la propia comunidad, en muchos de los casos, familiares, con los que es posible coincidir al abrir la puerta del local/casa (diario de campo, 2017, 2018).

Esta situación descrita sobre la ubicación de las viviendas a distancia es una realidad que todavía es posible observar en comunidades o sectores aledaños. De hecho, en la zona, el Quilotoa/Jataló es el único espacio más densamente poblado en la zona. Con el crecimiento de este lugar, los y las socias/comuneras tuvieron que readaptarse incluso a un espacio geográfico más reducido y con mayores restricciones (menos espacio comunal y más normativas estatales debido a que es un área protegida, por ejemplo).

No obstante las dificultades ya descritas, hay otro elemento importante que hace posible la continuidad de la comunidad, esto es, la pervivencia de la organización como un ente político, en tanto es capaz de relacionarse y articularse con organismos gubernamentales, políticos externos, y como un ente social, mientras es capaz de resolver inconvenientes y necesidades del propio sector. No hay duda de que casi de manera generalizada quienes coparticiparon en esta investigación reconocieron las falencias de la organización en ambos niveles, porque perciben menos rigidez en los dirigentes, menos apertura a la participación juvenil y, paradójicamente, menos organización.

Esto genera, a su vez, desinterés en la participación activa, tanto como una indiscutible urgencia y añoranza mayoritarias de una organización más parecida al relato de sus mayores y a lo que algunos pudieron vivir en el pasado (2017, entrevistas personales). Así como también el reconocimiento a que la responsabilidad sobre las dificultades no recae solamente en los dirigentes, sino en los y las mismas socias/comuneras, pero también en los estamentos estatales, como el Ministerio del

Ambiente, que se ubican en la zona, y que no han generado una óptima relación comunitaria (2017, entrevistas personales).

En este sentido, varios comuneros mencionaron la injerencia del Estado y cómo esta resulta ser un obstáculo para la toma de decisiones internas, haciendo referencia directa a la suspensión del cobro del ingreso por persona (actualmente, se cobra por auto), que hace unos años era el monto económico más importante. Héliida Umajinga, además, añade que las instituciones públicas no han cumplido por completo las promesas de obras e intervenciones de otro tipo (formación, por ejemplo), mientras sí existen disposiciones que, como organización, deben desempeñar. También cuestiona la falta del involucramiento de los y las guardaparques en actividades como las mingas, responsabilizando únicamente a la comunidad de las tareas relacionadas con el aseo del espacio, aun si esté se encuentra muy próximo al lugar de incidencia (Héliida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal).

Pese a que hay visiones divididas y es notorio que el riesgo de pérdida del sentido comunitario es una preocupación presente en mis dialogantes, ellas y ellos expresan las expectativas de cambio y también demuestran la complejidad de pensar una comunidad sin organización, o una organización sin que esta haya devenido en comunidad –por la asociación sinonímica que varias y varios hacen entre ambos términos–, pues la organización, con su directiva al frente, en conjunción con la asamblea de los y las socias/comuneras, sigue interviniendo en la resolución de conflictos internos.

Durante el trabajo de campo, se hizo evidente un conflicto por tierras. Varias construcciones empezaron a darse sin autorización mediante asamblea, y afectando, incluso, las relaciones intrafamiliares. Posterior al trabajo de campo, los conflictos se agravaron, sin embargo, de acuerdo a conversaciones con los y las socias/comuneras, se confirmó que el problema se trató en Asamblea, y se asignó otros espacios para la construcción y reducir la problemática. Habría que ver si esta resolución resolvió realmente las disputas internas, empero, lo que sí es encomiable es que la Asamblea, sigue siendo un espacio importante en la toma de decisiones comunitarias y en la mediación de conflictos. Ya Durkheim (2012, 472 en Gibernau 2017, 113), haciendo referencia a la religión y a la ritualidad escribió que no existe sociedad que no sienta la necesidad de conservar y vigorizar la unidad y que busque conseguirlo a través de congregaciones colectivas en las que se reafirme la comunidad. A continuación, incluyo algunos relatos relevantes al respecto:

Sí va a lograr a superar porque si los dirigentes paran duro y si la comunidad sí va a poder superar (los problemas). [...] Si no hay dirigentes ya esto (se va) destruyendo (Marisol Cuchiparte Umajinga 2017, entrevista personal).

No creo (que la comunidad en algún momento va a dejar de existir). No creo (que esté en riesgo). Esperemos que supere (todos los problemas mencionados), capaz que el otro año superemos, porque hay personas que piensan lo positivo. [...] A pesar de todo, hay otras personas que quieren luchar, o sea que quieren levantar esta comunidad también, [...] juntos no sólo una persona. [...] (risas) No (veo a la comunidad sin organización) [...]. Así no, es que, mira a veces cuando, bueno, tenemos parroquias que son firmes con los directivas, que son preparados, ¿no cierto? (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

Yo sí digo sí (en algún momento la comunidad se va a fragmentar), ahura, antes [...] en 2015, o en 2016 es que expresidentes eran así durísimos, cuando hacía algo, ellos paraban o no querían mandar en mula y con eso tenían miedo las personas de aquí, ahura a estos presidentes no le hacen caso, algunos le quieren pegar, ahura mismo, en todos están haciendo casa en terreno de comunitario. [...] Eso (la fragmentación de la comunidad y la vida individual) no, pero yo digo que podría pasar. Si ahura estamos en comunidad estamos trabajando y están mandando a cada trabajo, y si es que termina eso ya no va haber trabajo (Blanca Jácome Umajinga 2017, entrevista personal).

Diría que no (muere el sentido comunitario). [...] Según en mi punto de vista, no es sólo a los dirigentes, tampoco, [...] o sea en la vida nadie puede decir que tú tienes que vivir así, o sea es mi vida yo tengo que vivir en mi forma, yo tengo que demostrar mi respeto, mi valor, mi tradición, [...] no puedo decir que aquí la gente no sabe, que tiene que dirigir, tampoco no, porque hay jóvenes que están estudiando. [...] nosotros como jóvenes que están estudiando tienen que aunque los ancianitos, aunque los dirigentes no puedan, no analizan, o sea están así, nosotros como jóvenes, nosotros como estamos estudiando, como estamos, como futuros profesionales diría, no?, entonces, nosotros también debemos orientar a los dirigentes (Blanca Latacunga 2017, entrevista personal).

Yo creo que no (dejará de existir la organización). Porque aquí, prácticamente, yo creo que desde más antes, existe una unión en la comunidad, y nunca se ha perdido, yo creo que ahora los jóvenes que están estudiando, yo creo que no haga perder ese cultural, yo creo que no (Hélida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal).

Están superado los problemas que antes tenían, ahora otra vez ya están cambiando los dirigentes y vienen trabajando más jóvenes que los mayores, así que no, no creo que se rompa totalmente (Nancy Pastuña 2017, entrevista personal).

Yo sí creo eso (que la comunidad se va a fragmentar, y la organización dejará de existir), porque ahora no, anteriormente, después de unos años pasaron, yo sentía una comuna, era organizado, la gente no era como ahora, que invadía todo (Byron Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

Puede ser eso, puede ser eso, puede llegar a ser eso también (que la comunidad se descomunalice, que no haya organización, que cada quien viva independiente), sí podría pasar, pero nosotros como jóvenes estamos en ese proceso para que no haiga eso, nosotros como jóvenes somos bien unidos, yo sé que pueden estar pasando otras cosas, pero, o sea nosotros vamos a defender que no haiga separaciones en la comunidad también, a eso también sería una defensa (Raúl Cuchiparte Pastuña 2017, entrevista personal).

Claro, porque sí hay preocupación por eso (por el riesgo del sentido comunitario). Yo decía, por ejemplo, mi interés es formar a los jóvenes, [...] pero a veces hay apoyo, a

veces no hay apoyo, pero algún rato es que, eso, porque caso contrario si es que siguen manejando, los respeto mucho a nuestros compañeros, pero manejan a la manera de ellos, al gusto de ellos, entonces, ahí, cambio la gente ya no empiezan a creer en los dirigentes, en la comunidad, porque ahí van a decir, tal caso mejor cada su quien solos, o sea, por qué vamos a estar en la organización. Ahorita la organización mantiene en Quilotoa porque le dan un poco de trabajo a la gente. [...] Claro, está en riesgo (la comunidad), por eso mismo digo, o sea, para superar, desde mi punto de vista, yo creo que es la formación y también la actitud de las personas, [...] no hay mayor compromiso, no hay actitud de cambio (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Hay muchas dificultades, problemas, [...] ¿por qué? Porque tenían problemas, no tenían organizaciones, no había comunicación entre socios, así, con el tiempo yo creo que ya, ya va a desaparecer esto, porque como va creciendo la comunidad, entonces, con el tiempo se desaparece la comunidad. [...] Actualmente, ya tienen sus propios negocios, no (se preocupan) por comunidad (Isac Pastuña Latacunga 2017, entrevista personal).

Más antes, o sea antes de destruir esta organización, como sí era organizado, si uno cosechaba avena, todo a cortar avena; si uno estaba para cavar papa, a cavar papa; si uno estaba haciendo casa, a hacer casa, hacer minga, intercambio, pero si eso se terminó. [...] Es que por ejemplo aquí lo que más ha debilitado ¿por qué? Los dirigente hace por su lado, o sea, uno se (dice), ah él está haciendo, yo también me hago por mí mismo, o sea, no me hago caso en nada (con respecto a las ocupaciones del espacio comunal y las construcciones). [...] No (está en riesgo la comunidad), o sea si es que hubiera sido más riesgo ahí, por ejemplo, [...] no habría coordinación, no hubiera limpieza, [...] todo lleno de basura, todo, y el visitante que viene para próximo ya no vendrá, esa es la onda que no quiero que caiga (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

Apelando a las posibilidades de pervivencia de una institución tan potente como es la comunidad, es importante resaltar los argumentos de Guerrero y Ospina (2003, 75, 79, 80), en los que destacan que la comunidad ha atravesado procesos históricos que, desde lo jurídico y normativo, intentaron ponerla en riesgo para liberalizar la comercialización de tierras. No obstante, ni siquiera estas tentativas lo han logrado en todos los contextos, pues, por un lado, como ha señalado el dirigente indígena, Luis Macas, la comunidad es una institución histórica, “la organización nuclear de la sociedad indígena. [...] la institución de la comuna constituye el eje fundamental que articula y da coherencia a la sociedad indígena” (2000, párr. 2); y, por otro, citando nuevamente a Guerrero y Ospina (2003, 115), la comunidad se constituye “tanto (en) una herramienta organizativa como (en) una referencia simbólica”.

Esta relación descrita con la comunidad y con la ciudad nos lleva a pensar en un posible *doble emplazamiento necesario*, que no es lo mismo que un sentido de pertenencia explícitamente definido. Y cómo entre esta doble ubicación se teje la identidad de *jóvenas* y jóvenes indígenas en constante desplazamiento. Así, esto se convierte en una arista más de la reflexión presentada líneas atrás sobre *comunidad móvil*, comunidad con límites ampliados o *transectorial/transcomunitaria*.

Dentro de los relatos, existen dos posiciones marcadas: un reconocimiento de las posibilidades que les provee la ciudad, entre ellas, el acceso a otras formas de conocimiento, a la educación, y cómo la socialización allá les permitió aprender castellano y asumir una comunicación en público –antes poco probable–, sobre todo a las *jóvenes*. Pero, también un señalamiento a los desencuentros, entre otros, las dificultades económicas que motivaron un retorno a la comunidad como lugar material y simbólico y la decisión de no volver a la ciudad de manera permanente, en algunos casos (2017, entrevistas personales). Tal es así que Blanca Latacunga (2017, entrevista personal) no niega que, en cierta medida, la ciudad le gusta, pero, “no mucho, me voy dos, tres días, paso tranquila, después ya no puedo seguir continuando, extraño a mi comunidad”.

El relato de dos *jóvenes* (una entrevistada y una que conversaba informalmente conmigo), cuyos nombres no serán incluidos, son claves, pues ambas aluden que el contexto en la ciudad incluso hizo de su convivencia intrafamiliar un asunto marcado también por la violencia, debido a las dificultades económicas. Por otro lado, aunque puede no ser sencillo notar un modelo de vida comunitario en la ciudad en este preciso caso de estudio, porque los desplazamientos aquí analizados no se dan de manera masiva ni de tiempos ampliamente prolongados, como en su momento cuando las opciones laborales eran realmente reducidas, y, seguido a ello, porque en mis dialogantes no hay un reconocimiento en este sentido, hay experiencias como la de Marcia, Isac y Raúl, los de menor edad, que arrendaban un espacio compartido, se acompañaban en el proceso de adaptación a la ciudad, y guardaban una relación interdependiente, de cercanía y preocupación mutua evidente.

De alguna forma, esto también demuestra cómo se expresa la categoría de *comunidad móvil*, propuesta anteriormente en un sentido metafórico, y, además, connota la réplica de principios comunales como la convivencia interdependiente. Así como cuando Marcia asegura que ya sea en la práctica de deportes y trabajos grupales intenta replicar, de alguna forma, los principios comunitarios (Marcia Umajinga Umajinga 2017, entrevista personal).

Pensar en esta doble localización, nos remite a las categorías de “bifocalidad”³⁸ y translocalidad, propuestas por María Isabel Moncayo y por Jaques Ramírez, respectivamente. A decir de Moncayo, dentro del proceso migratorio el migrante se

³⁸ Moncayo analiza este concepto desde una “perspectiva transnacional”, que, sin embargo, puede extrapolarse a este caso de estudio.

localiza entre el aquí y el allá (Moncayo 2011, 11), entre el lugar que dejó –al que anhela regresar porque no ha perdido sus vínculos socioculturales, en este caso, también económicos– y el espacio al que se dirigió –donde también se generan relaciones nuevas y se (re)inventan dinámicas de supervivencia y convivencia (sociabilidad) con indígenas y no indígenas.

Lo que sucede también es un desplazamiento no sólo territorial, sino también identitario en doble sentido, inscribiendo en su propio cuerpo “la traza y el registro de sus viajes pasados” (Bauman 2003 [1996], 48), como se evidencia en los relatos del capítulo que antecede a este. La translocalidad, por otro lado, es sugerida por Ramírez en migración transnacional, empero, es aplicable en este caso de análisis. Para este autor, los asentamientos translocales conectan no sólo dos estados (no sería esta la situación), sino “varias geografías con diferentes densidades y texturas, en donde se resignifica la noción de comunidad” (Ramírez 2008, 134). Dicho de otra forma, ya no como algo estático y anclado únicamente en lo territorial.

3. Irse a volver....: Turismo,³⁹ re-territorialización y re-comunalización

Primero, por tener este lugar tan hermoso, maravilla del mundo y, segundo lugar, por mi familia que tengo aquí, mi casa, mi hogar. Eso es lo que tengo aquí, lo que me conecta con la comunidad. O sea, yo soy de aquí, nacida aquí y vivida aquí, entoces, ¿a dónde me he de ir?

Nancy Pastuña 2017, entrevista personal

La Laguna (es algo que me enorgullece y me hace sentir parte de la comunidad), no hay más que decir. Por la Laguna tenemos trabajo, tenemos todo, sino fuera eso, no teníamos nada.

Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal

No (es posible vivir fuera de la comunidad) porque aquí mismo hay trabajo. [...] Yo sí quiero ir, sí quiero ir a estudiar, [...] después quiero estudiar la universidad y así. (Pero) sí (quisiera volver) (porque) aquí siento bien, [...] yo sí regresaría aunque esté estudiando.

Blanca Jácome Umajinga 2017, entrevista personal

Interludio

En Ecuador, en la década de 1950, Galo Plaza se convierte en el primer presidente en situar al turismo como un área estratégica de promoción pública; este instala la “misión cultural indígena”, una oficina relacionada directamente a la presidencia y dedicada a

³⁹ A lo largo de este trabajo investigativo, se ha ido presentado paulatinamente varios elementos vinculados directamente con el tema que nos atañe en este ítem. Es por ello que en esta parte se destacará generalidades.

promover el país, sobre todo Otavalo, en Norteamérica (Prieto 2011, 9). Tres décadas más tarde, emergen las discusiones e intentos por implementar turismo comunitario en sectores rurales e indígenas (García 2016, 597).

Para entonces, en el país, se vivía una época de gran algidez en términos de movilización y demandas sociales. Los pueblos indígenas empezaban a consolidar un movimiento que en los noventa lograría ponerse al frente de la protesta por las inconformidades políticas, sociales y económicas que generaban las políticas neoliberales que empezaban a implementarse en el país. Paradójicamente, una corriente multiculturalista aparecía de manera paralela para reconocer la diversidad cultural e identitaria, y es en ese contexto desde el cual se debería ver y analizar la génesis del turismo comunitario en el Ecuador (Chicaiza 2016, 21).

Empero, dice Cervone (2009 en Chicaiza 2016, 20), el multiculturalismo nacido en pleno neoliberalismo, en lugar de favorecer a las poblaciones indígenas, es una estrategia que inmoviliza sus demandas más estructurales, afecta todavía más el acceso a recursos, “impactando de manera contradictoria, las demandas y la práctica política de los movimientos indígenas”. El multiculturalismo neoliberal encuentra en lo cultural y lo étnico una ventaja y una posibilidad de comercializar (Gastón 2009 en Chicaiza 2016, 21), siendo el turismo comunitario una de las vías para lograrlo. En este sentido, cuestiona Prieto (2011, 20), este se constituye en un nuevo mecanismo de colonialidad.

En otra perspectiva, Maldonado (2006 en García 600) entiende al turismo comunitario como una actividad empresarial, cuya dimensión humana y cultural está direccionada tanto a autogestionar sus recursos comunitarios como a tener prácticas solidarias y democráticas en el trabajo y en la distribución de ganancias, para fomentar encuentros interculturales. Legalmente, esta actividad fue reconocida tras varios años de exigencias en la Ley de Turismo, sancionada en el 2002 (p. 601), y, actualmente, el *Plan Nacional de Desarrollo 2017-2021. Toda una Vida* establece que una de las prioridades para la “realización del Buen Vivir rural” es “la creación de empleos no tradicionales”, dentro de los cuales ubica a esta actividad comunitaria (Senplades 2017, 86).

No obstante las críticas que puedan surgir sobre los orígenes del turismo comunitario y sus implicaciones, vale la pena presentar cómo lo asumen quienes *comunalizan* alrededor esta actividad en el Quilotoa/Jataló, cómo esta ha aportado a menguar una migración de características permanentes y a mejorar de alguna forma las expectativas sociales, culturales y económicas de la población, cuyos integrantes deben dejar con frecuencia la comunidad, debido la escasez de oportunidades laborales y

educativas, y cuánto hay de resistencia y contestación en las disputas/relación con el Estado y en su interacción con la sociedad blanco-mestiza.

(Cierre de interludio)

Hasta hace al menos tres décadas, una cantidad importante de los y las habitantes de la comunidad de Ponce Quilotoa, entonces sector de la comunidad La Cocha, y de otras comunidades y sectores aledaños, compartían los trabajos agrícolas con la proletarización en la ciudad, en servicios domésticos, construcción, venta de productos y otros. Aunque no habían abandonado del todo el campo, porque la relación comunitaria siempre estuvo vigente, la presencia de comuneros en sus localidades de origen sí se había reducido, produciendo zonas parcialmente inhabitadas o habitadas, en su mayoría, por adultos mayores. La liberación comercial con otros países, propia del neoliberalismo ya inserto en la vida política del país, y las condiciones del suelo hacían de la agricultura una labor difícil de emprender y la falta de oportunidades laborales en trabajos fuera de esta área empujaban a los desplazamientos con una permanencia más prolongada en la ciudad.

Como pudimos ver en el primer capítulo, la organización que había empezado con jóvenes pintores y artesanos poco a poco se extendió, e involucró a varias familias de la zona circundante a la Laguna del Quilotoa, repoblando específicamente el sector del Quilotoa/Jataló y, aunque no en igual medida, beneficiando a otros sectores cercanos, correspondientes al “Corredor Turístico Quilotoa”, que incluye a las comunidades ubicadas en el trayecto Zumbahua-Chugchilán-Saquisilí (Noroña 2014, 34 – 42). Queda claro, que, desde sus inicios organizativos, el turismo fungió como un elemento que intentaba propiciar la permanencia de los comuneros en la comunidad y encontrar en la misma *Tierra* una respuesta económica, es decir, el turismo fue visto como un hecho comunalizador.

Como se pudo ver en el acápite “Génesis de la Organización”, habitantes de la zona del Quilotoa pensaron en turismo en función de la comunidad y el mejoramiento de su economía y la organización surge así, en función de la actividad turística aún incipiente. Entonces, el turismo ha servido –y lo sigue haciendo– como acomodación y resistencia a los “procesos incorporativos de una modernización” (Muratorio 2014, 163), porque les permite acoplarse a los cambios y urgencias de época, pero, además, a través suyo le hacen frente al olvido y a una desarticulación comunitaria que esperan no ocurra.

Con el tiempo, organizaciones como la del Quilotoa/Jataló, que había empezado a consolidarse, encontraron en el turismo comunitario una posibilidad de generar un ingreso económico sin abandonar la comunidad de origen y hacer una transición entre las actividades agrícolas y el turismo.

Con el antecedente mencionado en el interludio, es evidente que el turismo no ha cambiado realmente las condiciones estructurales y, por tanto, no ha sido suficiente para mejorar el nivel de vida de quienes ahora habitan el Quilotoa/Jataló, de quienes están relacionados legalmente con la organización, de quienes viven en sectores y comunidades aledaños y de quienes dependen directa e indirecta del Quilotoa/Jataló sin ser socias(os)/comuneras(os) formales. Asimismo, hay personas oriundas de Ponce Quilotoa que aún permanecen lejos de su *Tierra* y sólo vuelven en ocasiones específicas como asambleas o fiestas, o quienes han continuado migrando al extranjero, lo cual hace de la comunidad matriz de Ponce Quilotoa continúe, como se dijo anteriormente, con población reducida.

Pero, es irrefutable que han sido varias y varios los comuneros, entre ellas(os) *jóvenas* y jóvenes coparticipantes en este estudio, que se han reubicado muy cerca del centro turístico y que han retornado para legalizar su pertenencia a la organización, ser beneficiarios de los trabajos comunitarios rotativos y remunerados, iniciar sus propios negocios, así como para laborar en los locales de otros comuneros o involucrarse en guianza, incluso sin tener una pertenencia jurídica a la organización. Hay que recordar que las salidas y los retornos pueden llegar a ser continuos, con mayor permanencia en la ciudad o en la comunidad, dependiendo del caso. Como diría King (2000 en Moncayo 2011, 27), el retorno no debe ser visto como el cierre, sino como uno de los momentos en un proyecto migratorio continuo.

Es decir, muchos no han dejado de estar proletarizados, con la diferencia de que pueden permanecer en su propia comunidad –o regresar con más constancia encontrando en ella un ingreso económico–, y evitan las condiciones que ya atravesaron en la ciudad: una remuneración que alcanzaba únicamente para pagar servicios, hospedaje y alimentación, en el mejor de los casos, y, en otras circunstancias, que ni siquiera lograba cubrir las referidas necesidades básicas, a veces ni los tres alimentos diarios para toda una familia. Por otro lado, aquellas y aquellos dialogantes que continúan saliendo en tiempos más prolongados o con mayor frecuencia, lo hacen para adquirir conocimientos, en muchos de los casos, en turismo, ya sea de manera formal, en centros educativos

universitarios, o, de manera informal, visitando negocios turísticos en otras zonas (2017, entrevistas personales) (diario de campo, 2017, 2018).

Apoyaron mis hermanas, dijeron que venga a vivir, que ya no sufra en ciudad, que no le paguen sólo de cuarto y de comida, no preocupen sólo de eso, sino aquí podemos trabajar y podemos vivir aquí, y así aconsejaron y trajeron mis hermanas. Gracias a mi hermana, gracias a dios, y está ahora mejor don Manuelito (Latacunga) ha hecho trabajar a mi esposo también y a mí también (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

(Cuando no tengo turno de trabajo comunitario) Ahí sí ya me toca buscar otro trabajo, así, o sea, pero aquí mismo, aquí en la misma comunidad, o sea, por ejemplo, en feriados, en fines de semana, cuando no hay clases, busco en otros restaurantes o sino aquí mismo, cuando es feriado, necesitan más gente (Blanca Latacunga 2017, entrevista personal).

Mira yo a veces participo más hablo del turismo porque yo sigo turismo, porque obviamente que ahora ya tenemos que ya generar, cómo vamos a ver la manera de organizar, dar el servicio y la atención a eso tenemos que ver más principalmente (Byron Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

No, me gustaría (vivir fuera de la comunidad) también, porque pasar a la ciudad, y en qué trabajo me sustento, y mis hijas ahí pueden pasar con hambre todo lo que uno está pasando aquí, aunque pasamos de hambre, pero tomamos agüita, pero en la ciudad no es así. [...] en la ciudad es primero no tener recursos, no tener trabajo, he luchado, por ejemplo, a la semana he comido cinco veces no más, (...) sólo comía sólo el almuerzo, y con mi esposa igualito (Fausto Umajinga Guamangate 2107, entrevista personal).

En su investigación, Noroña (2014) afirma que, para el 2007, existían cerca de 40 familias que habitaban cerca del cráter y 60 vivían en Ponce; actualmente, en base a la corroboración empírica que surge de la comparación entre el espacio visitado aproximadamente en el 2013, el 2016 y el 2107 (año en el que se realizó el trabajo de campo), se estima que la cantidad de familias en el Quilotoa/Jataló, al menos, se ha duplicado, compartiendo, en algunos casos, lugar habitacional entre Ponce Quilotoa o Zumbahua. Entonces, en los últimos años, ha sido la actividad turística la que ha propiciado en el Quilotoa/Jataló tanto la salida como el retorno. Este fenómeno particular en la zona, cuyo análisis se irá profundizando a lo largo del presente capítulo, puede comprenderse desde dos dimensiones: la territorial, como algo material; y la comunitaria, como el aspecto simbólico de lo comunal.

La expresión que abre este acápite es la referencia más coloquial para explicar la dinámica mencionada anteriormente. *Irse a volver* es un enunciado de uso frecuente en las zonas andinas, no sólo indígenas, sino también mestizas, para señalar que habrá un pronto e inminente retorno. Esta frase, de uso lingüístico, nada distante de la estructura mental y simbólica de quienes la pronuncian(mos), refleja la condición que atraviesan mis dialogantes y es una muestra del espiral, como figura fundacional de la cosmovisión

indígena, al que están dispuestas(os) en la cotidianidad. Asimismo, sitúa al territorio como un elemento de relevancia al que siempre regresan, hemos visto y seguiremos refiriendo *in extenso* por qué.

Los conceptos más formales y claves para entender estas dimensiones son *re-territorialización(comunalización)* (Deleuze y Guattari, 1990) (guión y paréntesis propio) y *re-desterritorialización* (Ramírez, 2008). La *re-territorialización*, junto a la cual ubico la adaptación conceptual propia de *re-comunalización*, es un concepto desarrollado por los filósofos Deleuze y Guattari, en 1980. El territorio es entendido como “la manifestación espacial” donde se expresan relaciones de poder y resistencia, fundamentadas en las relaciones sociales, que, a su vez, suponen flujos de “energía – acciones y estructuras concretas” e “información – acciones y estructuras simbólicas” (Raffestin 1993, en Schneider y Peyré 2006, 5).

Para Deleuze y Guattari, dentro de esa materialidad geográfica se manifiestan simultáneamente elementos heterogéneos, a los que identifican como “agenciamientos”. Estos son hechos de dos tipos: maquínicos de los cuerpos y colectivos de enunciación. Los primeros tienen que ver con las relaciones entre los cuerpos; los segundos, con los enunciados elaborados en códigos compartidos (Deleuze y Guattari 1980 en Herner 166).

En ese proceso de relacionamiento, la *desterritorialización* es el punto de partida, en el que el territorio es abandonado, pero, que, más adelante, puede propiciar una *re-territorialización*. Aunque esta última incluye tácitamente a la *Tierra* como un asunto simbólico, propongo asumir en su reemplazo la categoría *re-comunalización*, como un concepto que decanta no sólo en el retorno físico al territorio, sino a la revitalización del sentido de lo comunal, con sus prácticas, sus valores, sus códigos compartidos; en otras palabras los agenciamientos (p. 166). Todo esto a partir del turismo, a su vez, posible por la tan apreciada Laguna –la *Tierra*–.

Como resultado del esquema desarrollado por Deleuze y Guattari, se produciría, entonces, esas nuevas formas de comunalización alrededor del turismo, descritas y analizadas en el siguiente capítulo este trabajo investigativo. Además de las formas tradicionales como las mingas, asambleas y fiestas, que se constituyen en actividades de importancia material y simbólica, no sólo porque permiten aportar al sector y a la comunidad, sino porque facilitan la continuidad del tejido comunitario a través del retorno.

Existe otra categoría interesante, propuesta por Jacques Ramírez (2008, 122-134), y que podría agregar elementos a este fenómeno, esta es la *re-desterritorialización*. Como

nos propone su propio autor, este concepto fractura el vínculo aparentemente inquebrantable entre el territorio y la comunidad. Ramírez, en su particular estudio de caso en la migración transnacional de los habitantes de Pepinales, incluye la resignificación y la recomposición de la comunidad en distintos espacios territoriales (pp. 122, 130 y 134).

Es verdad que para mis dialogantes el territorio, como algo material es sustancial, pues les permite ejercer como comuneras(os), involucrándose en las actividades comunitarias. Además, debido a su propia dinámica de desplazamiento, diferente a la que ocurría con sus antecesores migrantes e incluso *jóvenas* y jóvenes de mayor edad que vivieron la proletarización en la ciudad, no es posible replicar, modelar o recomponer el paradigma comunitario en la ciudad, ni siquiera ciertas actividades formales, como sí ocurría con las colonias de migrantes en años pasados.

Lo que sí denotan sus reflexiones, algunas referidas líneas atrás, es que tanto *jóvenas* como jóvenes van llevando las implicaciones de la comunidad (al menos de manera simbólica) hacia donde transcurre su presencia. Más que una ruptura radical de la relación entre ambos elementos, existiría una necesidad de mantener viva su pertenencia y su memoria comunitaria, y que esta territorialidad trascienda el espacio geográfico.

Para finalizar, Guerrero y Ospina nos ofrecen una explicación bastante gráfica, que, pese a que responde sobre todo a la relación con la organización política (movimiento indígena), aporta profundamente al análisis de la dinámica de encuentro y desencuentro, de salida, pero de retorno al tema étnico y, por tanto, a la comunidad, de acuerdo al modelo de vida en espiral descrito en el capítulo posterior, y, en este caso, anteponiendo al turismo como detonante:

Podemos hacernos una idea de la función de estos marcadores si los imaginamos como una especie de dibujo de irregulares círculos concéntricos parcialmente superpuestos. En el centro se encuentra un núcleo “duro”, fuerte, de poblaciones que adhieren inequívocamente a uno o varios marcadores identitarios socialmente reconocidos. En los sucesivos círculos exteriores se encuentran poblaciones de frontera que a veces afirman su cercanía al centro en un movimiento centrípeto y a veces adhieren al exterior, en una dinámica centrífuga. Los actores individuales del movimiento, dirigentes o dirigidos, se ubican primero en forma involuntaria, por lo general debido a su historia familiar, en uno o varios de esos círculos; luego, por motivos muy variados, a veces relacionados directamente con la actividad política pero a veces no, en un momento de su vida eligen un destino que los conecta con el movimiento o los desliga de él. Es paradigmático el caso de los principales dirigentes indios que vivieron en algún momento de su vida en los círculos exteriores de la identidad étnica. Sobre el límite de salirse para siempre,

“regresaron” al centro y desde allí encontraron nuevos motivos para darle sentido a su vida (Guerrero y Ospina 2003, 117, 118).⁴⁰

⁴⁰ En esta estructura concéntrica, también Guerrero y Ospina advierten de varios círculos exteriores, que pueden –en diferente grado– estar interpelados con el tema étnico. Para mayor profundidad en la explicación sobre los “círculos concéntricos de la identidad étnica” cfr. Guerrero, Fernando y Pablo Ospina, 2003, *El poder de la comunidad. Ajuste estructural y movimiento indígena en los Andes ecuatorianos*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 116–129.

Capítulo tres

Identidad en espiral

Esta última parte del documento analiza tres temáticas que se derivan o están relacionadas directamente con el tema presentado anteriormente: la migración. A lo largo del capítulo, se podrá encontrar un recorrido teórico y también narrativo empírico (relacionado con los relatos de mis dialogantes) sobre cómo los desplazamientos continuos, derivados de la búsqueda de accesos que históricamente les ha sido negados, y los (des)encuentros vividos en esos procesos han influido en la construcción del discurso y la representación sobre la identidad.

Por otro lado, se realizará una aproximación a la experiencia comunitaria de *jóvenas* y jóvenes, la latencia de las prácticas y los símbolos y al género. Todo lo anterior deberá ser leído en relación de cómo lo colectivo incide en lo individual y viceversa. El registro y el análisis de las narraciones de mis dialogantes procuran no derivar en esencialismos insostenibles, a la par que reconozco el *locus* de enunciación de las fuentes teóricas y de quien escribe.

1. Discurso y (auto) representación

[...] y la fiesta misma, su ritual todo, es una unión desconcertante de paganismo y cristianismo, de explicable crueldad y forzada piedad. En todo este abigarrado, destartado espectáculo, sus componentes parecen, antes, que elementos concebidos en vista de la función que irían a desempeñar en un todo orgánico, piezas residuales, juntadas al azar, de fantasmales e irreconciliables conjuntos culturales en girones, cuya presencia más se adivina que se ve. Por momentos, diríase que de toda esa orgía de movimientos, formas y colores conflictivos, sólo se desprende un enorme gesto de trágica ironía, con el cual el colonizado estaría devolviendo al colonizador la imagen de su fracaso final
Agustín Cueva, 1965

La identidad, entendida como una construcción de sentidos de un individuo y / o un grupo social (Castells 2003, en Vera y Valenzuela 2012, 273), consiste en preguntar(se), reflexionar(se) y ubicar(se) con relación a un espacio sociocultural y a un grupo poblacional determinado. En el caso que nos convoca en este estudio, el punto de partida del análisis es, justamente, comprender qué sucede con estas *jóvenas* y estos jóvenes que se localizan en un espacio comunitario –de reproducción social y cultural– rural, pero, a la vez, tan cerca de la ciudad; qué ocurre en el camino de ir definiendo quiénes son y cómo quieren asumir su pertenencia material y simbólica a un espacio; qué sucede mientras transitan constantemente, mientras van y vienen, con qué frecuencia lo

hacen, cómo socializan y con quiénes, cuáles son los (des)encuentros y los efectos de los mismos; así como qué estrategias utilizan mientras transcurre su cotidianidad en medio de un lugar (o varios) que puede(n) tornarse hostil(es) y excluyente(s).

Como se refirió líneas previas, el sector del Quilotoa/Jataló está ubicado en un punto relativamente cercano a centros urbanos o rurales con actividad comercial importante tanto en la región sierra como costera, por mencionar algunos casos: Pujilí, a una hora y media; Latacunga, a dos horas; Quito, a cuatro; y Quevedo, a una hora y media. Aunque en el segundo capítulo se profundizó sobre las dinámicas migratorias, el asunto identitario requiere retomarlas. *Jóvenes* y jóvenes del Quilotoa/Jataló se movilizan una y otra vez, y es ahí donde los valores aprendidos en comunidad se reconfiguran o se afianzan; más adelante, cuando retornan, se encuentran en medio de las disputas y tensiones debido a los cambios asumidos en el tránsito.

Sin embargo, las aparentes *transgresiones identitarias* no tienen un origen reciente, pues la cultura no es un asunto consolidado, acabado y estático. Relato como el de Iluisa, que narra y reflexiona desde lo estético cómo se vestían las mujeres antes – paradigma también evidente en el principal relato mítico de la zona “La Princesa Toa y el cóndor enamorado” –, pone en evidencia cómo la transformación es constante y atraviesa incluso elementos tan cotidianos como la vestimenta, sin que aquello que muchas mujeres usan en la actualidad (falda, medias nylon, sombrero y chalina, principalmente, de tonos llamativos) deje de ser visto como tradicional: “Aquí la cultura era chalina rosada, blusa blanca, sombrero negro y falda negro, medias blanca. Eso ya hasta nosotros ya no ponemos medias blancas, sino ponemos de nylons” (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

Haciendo también referencia a la ropa tradicional, recuerdo cómo Hermico después de una fiesta comentaba la chalina “de moda” de su sobrina Marisol, puesto que era más vistosa que la suya. A propósito, ninguna de las dos es igual a las chalinas que usa Mama Juana y las mujeres mayores de la zona. Tanto la chalina de Marisol como la de Hermico tienen un modelo más cercano a las que usan las cholos paceñas en Bolivia, según comentó una comerciante indígena, cuyo almacén encontré mientras caminaba por un barrio de Quito poblado por varias familias indígenas migrantes de la Sierra Centro. Si la visión se redujera a lo estético, este hecho que parecería una nimiedad, resulta de vital importancia para reflexionar cómo la cultura cambia, pero, a la vez, pervive.

Por otro lado, ni siquiera definirse dentro de una categoría encasilla a quienes lo hacen en situaciones homogéneas. Tanto Marisol como Iluisa se autoidentifican como

jóvenas sin que este reconocimiento las ubique en el mismo lugar. Marisol intercala su vestimenta entre lo tradicional y el pantalón;⁴¹ mientras, Iluisa, lleva de manera permanente la primera. Aunque ambas consideran la importancia de su cultura y su tradición y su edad oscila en el mismo rango (21 y 24, respetivamente); la diferencia en estos dos casos podría radicar en sus respectivos procesos migratorios, el estado civil y la noción de identidad y de pertenencia comunitaria que desde sus relatos se despliegan.

La primera con una experiencia migratoria en el exterior, un espacio donde debió acostumbrarse a usar pantalón como mecanismo de adaptación; y la segunda al interior del país, en Quito. A diferencia de Marisol, la cotidianidad de Iluisa se desarrollaba en el mercado de San Roque, una zona en la que habitan y trabajan una cantidad importante de migrantes indígenas que continúan usando la vestimenta tradicional y comunicándose en kichwa.

Por otra parte, Marisol es soltera, vivió en Perú, está en constante tránsito entre Pujulí, Latacunga y el Quilotoa/Jataló, y cree que los cambios por efectos de la migración lejos de restarles pertenencia comunitaria solamente los hace diferentes; en contraposición, Iluisa, casada, vivió en Quito hasta unos años atrás, actualmente, deja la comunidad y viaja a Latacunga y Pujilí solamente para realizar algún trámite, pasear y/o visitar a su familia, y considera que quienes ya no usan ropa tradicional “son mestizos” (2017, entrevistas personales). Esto ubica a la producción y construcción identitaria en *locus* de enunciación que, generalmente, se diferencian entre sí; en este sentido, el resultado puede diferir incluso dentro del mismo grupo poblacional. Como señala Hall:

[...] las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas (Hall 2003 [1996], 18).

Ambos relatos son también el punto de partida para la comprensión de la importancia de la mirada del *Otro*⁴² en la definición de la identidad propia y la autodeterminación, la constitución de sí mismo como *otro* y cómo esto, a su vez, puede acarrear confusión y ambigüedad. Cuando le pregunto a Isac (2017, entrevista personal),

⁴¹ La intercalación se da sobre todo en la comunidad; cuando está en la ciudad, esto difícilmente ocurre: “en el campo, lo que es mi cultura, en la ciudad ya lo que es pantalón” (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

⁴² En este texto, se utiliza en cursiva el término *otro* de manera diferenciada, con mayúscula o minúscula, para hacer referencia a los señalamientos identitarios. Con mayúscula (*Otro*), se escribe cuando se trata de quien define las identidades “esenciales”, las señala y cuestiona los cambios; con minúscula (*otro*), en cambio, cuando se trata de quién es definido, apuntado y cuestionado.

por ejemplo, si no usar ropa tradicional le hace sentir menos parte de la comunidad, responde que “sí, a veces” porque los guardaparques del ministerio de turismo le piden que se registre como a un turista más, empero, cuando vuelvo a inquirir si él se siente parte de la comunidad responde sin dudar que “sí”, que este lugar es su “tierra natal”. Aquí vemos que la disyuntiva se sitúa entre la pertenencia por nacimiento a un lugar, la aceptación explícita y los elementos exógenos que intervienen para que esto suceda o no; en otros términos, dónde nació, cómo lo miran y cómo se asume.

Con Isac, también sucedió otro hecho particular. Cuando intentaba obtener una beca de estudio con el Estado, este le solicita que ratifique ser indígena a través de un certificado que otorga la comunidad. Él hizo el trámite correspondiente con quien, para entonces (noviembre 2017), era presidente de la comunidad madre Ponce Quilotoa; en principio, el reconocimiento legal le fue negado arguyendo que no vive y no tiene una participación comunitaria activa, sólo tras pedidos insistentes y conversaciones de la esposa de su padre, el referido documento le fue emitido.

Esta escasa participación es reconocida por Isac, debido a varias razones. Primero, en la temporada del trabajo de campo, Isac estudiaba de lunes a viernes en Quito. Segundo, el fin de semana lo combina entre Pujilí, que es donde se comparte vivienda con sus hermanos; Zumbahua, donde vive su madre y a quien le ayuda en el local de ropa; y Quilotoa/Jataló, donde realiza actividades turísticas y socializa con sus primos. Tercero, y quizás la razón más relevante, el desdén con el que mira a la organización. Dice: “No (soy socio). (...) había muchos problemas, casi peleaban, dentro de reunión de la organización, por eso no me gusta para nada, yo quería hablar, pero no le dejaba que hable, no le dejaba que opine, nada de esas cosas, por eso no me interesa mucho. (...) La comunidad con los dirigentes para mí no está muy bien políticamente o sea no están organizado bien, no tienen comunicación con los jóvenes (Isac Pastuña Latacunga 2017, entrevista personal)”.

Ocurre que, históricamente, los grupos indígenas han sido vistos como los *distintos*. En un contexto discriminatorio como el ecuatoriano, incluso, la denominación de indígenas ha surgido desde los *Otros*, que, paradójicamente, no se asumen como *distintos*, sino como promulgadores de la razón y custodios de ella. Así, el término indio es posible pensarlo, primero, como resultado de la “confusión” de Colón sobre la llegada a la India; luego, oficializado durante la colonia como mecanismo de organización y administración territorial; más adelante, la etnografía inventa la palabra indígena, y sólo en los años más recientes han surgido intentos propios de autodeterminación a partir de

los nombres de sus pueblos (Sánchez-Parga 2013, 11-101). Además del nombre su pueblo o nacionalidad, también se ha difundido últimamente el uso de la palabra *runa*, que significa ser humano en kichwa. En el Quilotoa/Jataló, se conoce y se enuncia la pertenencia al pueblo Panzaleo, mas, la deuda del presente estudio está en la indagación de si su uso, así como el del término *runa*, están tan difundidos como el vocablo indígena.

Otros elementos a analizar en la construcción identitaria son las motivaciones contextualizadas e historizadas, pero, pocas veces reveladas en los relatos. Si bien es cierto, el grado de conciencia a nivel de país sobre los múltiples pueblos y nacionalidades dentro del Ecuador⁴³ se ha extendido en los últimos años, aún es posible evidenciar un discurso racista y la carga simbólica que recae sobre la palabra *indígena*. A pesar de los avances, muchos ecuatorianos la usan como un insulto, de ahí que la presión y la violencia material, en unos casos, y simbólica, en otros, vigente en la ciudad hacia quienes asumen su identidad también desde lo estético sea todavía una constante.⁴⁴

La racialización de sus cuerpos, la generación de alteridad en sentido negativo y la representación sobre quienes llegan a ser vistos como *distintos* son tres hechos irrefutables y que resultan ser herencia de un proceso histórico, surgido en la conquista, imperante durante la colonia y en la hacienda (huasipungo) y con rezagos de vigencia en la actualidad. Goffman (2006 [1963], 12) cuando escribe sobre el estigma nos dice que:

[...] es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permiten prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su «identidad social» –para utilizar un término más adecuado que el de «status social», ya que en él se incluyen atributos personales, como «honestidad», y atributos estructurales, como la «ocupación»–.

Y es así como se ha construido el imaginario en la ciudad, como un estigma sobre lo que conlleva y representa ser indígena, sobre su apariencia, sobre qué lugares ocupan –o deben ocupar– ellos, los *otros*. Al respecto, Byron Umaginga Latancunga, narra el cambio, pero también recuerda el prejuicio, al igual que Nancy Pastuña:

⁴³ La Constitución de 2008 fue la primera en reconocer un Estado Plurinacional, superando la visión multiculturalista de la Constitución de 1998. El Ecuador tiene 14 nacionalidades y 18 pueblos (Senplades 2017).

⁴⁴ Cabe aquí recordar un episodio de connotación hilarante sobre cómo muchos ecuatorianos y ecuatorianas se sintieron ofendidos(as) por los comentarios de una mujer venezolana que, en septiembre de 2017, llamó a los ecuatorianos “indios feos”, tal es así que esto derivó en reacciones xenófobas hacia la población venezolana que, para entonces, se había incrementado en el país.

Yo de Quilotoa, no se siente como antes, [...] antes te discriminaban porque tu color de piel era esto, esto, ahora es muy distinto, ahora dicen “ah, no pues, ese lugar es muy hermoso, bien que vives en ese tesoro, deberías ir a administrar, a dialogar, a dar cursos, a capacitarse”, mejor le dicen eso, pero antes en épocas de 2005, 2007, qué va a decir así, “vayan indios asquerosos, no sé a dónde”, así sabían tratar, yo, cuando subía en (el bus de la cooperativa) Cotopaxi, ése era pues [...] Cotopaxis eran de Pujilí, pues, de Latacunga, esos manes discriminaban, sabían decir, o sea [...] yo sentaba en un asiento, decía, “no, no, no siga atrás”, eso sabían decir (Byron Umajinga Latancunga 2017, entrevista personal).

[...] no se salía, no podía ver ni qué están haciendo afuera, ni nada, y, a veces, hay personas que discriminaban, o sea decía, “esa india que viene acá”, entoces, que no sé cuánto, no sé, entoces, uno se sentía mal, entoces, mejor no agrupar con ellos o pasar sólo adentro encerrado (Nancy Pastuña 2017, entrevista personal).

Por otro lado, aunque la posible discrepancia con lo estético que tendería más hacia lo mestizo y con el cada vez más predominante uso del castellano está presente, ya en la convivencia comunal se procesa de otra forma, esto es, coexistiendo. Con la visión más tradicionalista, sin duda, emerge una presión sobre el campo simbólico y material de *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló. Esta tiene que ver con la representación de lo que significa ser indígena, de cómo se les ha transmitido generación tras generación esta representación, siendo la sociedad blanco-mestiza aquella que también ha aportado en su construcción.

Siguiendo lo anterior, la identidad se convierte en un verdadero desafío. Nancy Pastuña (2017, entrevista personal) nos aproxima a una doble tensión, pues cuando ella tenía 12 años aún no hablaba castellano y migró a Latacunga con desconocimiento absoluto del idioma hasta que su padre, que algo había aprendido en su labor como dirigente y político, le enseñó por la urgencia de socialización de Nancy con niñas y niños de su edad. Tiempo después, antes del retorno definitivo a la comunidad, su padre insistió en la necesidad de mantener rasgos identitarios vinculados con la vestimenta:

Cuando yo llegué primer día, digamos, este, o sea me sentía triste por lo que no tenía amigos ni nada, andaba solana, entonces, ni sabía hablar español, entonces, cómo voy a lograr entre personas que sabían hablar español. Entons, de ahí empecé, más que todo con la ayuda de mi padre, empecé a mejorar, a aprender español, tonces, desde ahí ya empecé a tener amigos, a conocer a otros familiares, otros lugares en Latacunga igual. [...] hay algunas personas o jóvenes que van, por ejemplo, digamos, un mes, dos mes, tres mes ya vienen con otro tipo de vestimenta, por ejemplo, vestido pantalón, no sé cuántas cosas, pero a mí no me gustaba así, mi papá siempre sabía decir, tú eres indígena, tú eres de allá, tienes que vestir así, tienes que ir así, entonce no tienes que cambiar (Nancy Pastuña 2017, entrevista personal).

En el caso de Nancy hubo un apremio latente y, a pesar de que no cambió, al menos no en términos estéticos, ella interactúa con su hijo Tupak, de 4 años, sobre todo, en castellano, y, seguramente, hace lo propio con varios de sus compañeros de universidad y sus profesores. Otra historia particular que evidencia los efectos de la presión ejercida en los tránsitos realizados, indispensables en la configuración de la identidad de mis dialogantes, es la de Marisol Cuchiparte Umajinga. En su relato, se puede identificar, al igual que en el de Marisol Umajinga Latancunga, la posibilidad de moldear su estética de acuerdo al lugar de ubicación, con la diferencia de que Marisol Umajinga Latancunga se permite a sí misma intercalar en la comunidad el uso de ropa tradicional con aquella que no lo es, mientras Marisol Cuchiparte Umajinga tiene un esquema más definido para cada espacio:

(En Latacunga), yo usaba pantalón, pero yo nunca me avergonzaba de ser indígena. (Utilizaba pantalón) porque en la ciudad, la verdad, con el sombrero yo no me acostumbraba en la ciudad y aquí sí. Con el pantalón ya podía ir a donde quiera, al colegio igual. [...] Yo sí sabía ir con falda y sombrero, pero no sé por qué yo vestía de pantalón. [...] Ya cuando vengo acá con el pantalón, ya las personas son así se burlan, sí, y no me gusta poner el pantalón (Marisol Cuchiparte Umajinga 2017, entrevista personal).

Advierto que lo que sucede con las referidas historias de vida es el procesamiento de las transiciones, los aprendizajes (culturales y normativos), las aprehensiones, los deseos y las expectativas, lo cual nos sitúa en la configuración de las identidades como un asunto móvil relacional, que se da en un contexto también de doble escrutinio: en la ciudad y en la comunidad –por parte de quienes la habitan y quienes la visitan como turistas–, y la urgencia por responder a las propias dinámicas de esos espacios, apremio marcado por cómo ve el *Otro* y cómo se da la comunicación con este. Guerrero y Ospina (2003, 116) dirían que es un asunto que vinculado a “los procesos de socialización”.

Desde el psicoanálisis freudiano, lo anterior podría ser visto como una interacción entre el *superyó*, el *ello* y el *yo*; a saber, la cultura, las pulsiones y el estado consciente que regula los deseos. En cambio, Foucault, en su obra *Vigilar y castigar* (1977), aborda la constitución del sujeto desde las prácticas y la ética del *yo* como una “«estética de la existencia», una estilización deliberada de la vida cotidiana; y sus tecnologías se demuestran con la mayor eficacia en las prácticas de autoproducción, en modos específicos de conducta y en lo que por obras posteriores hemos llegado a reconocer como una especie de *performatividad* (Butler, 1993)” (paréntesis propio) (en Hall 2003 [1996], 32).

Es así que –aunque no de forma generalizada– la necesidad de adaptabilidad conlleva a una “sujeción a las prácticas discursivas” (Hall 2003 [1996], 15) tanto como a las de la mirada y, en consecuencia, de la diferencia (p. 18): yo soy lo que me hace distinto de aquel/la, mi “afuera constitutivo” (Derrida, 1981; Laclau, 1990; Butler, 1993, en *Íbid.*). Héliida Latacunga Umajinga (2017, entrevista personal) cuando se refiere a la pertenencia comunitaria relacionada con las transformaciones estéticas manifiesta: “Yo creo que (los cambios físicos –aretes, peinados– y en su vestimenta) sí (restan pertenencia a la comunidad) porque prácticamente los que vienen de otros lugares, vienen a ver a las personas cómo somos, cómo vivimos la indígena”; es decir, la *performatividad* (Butler, 1993) de la identidad, señalada anteriormente.

Jáuregui (2008, 573), por su parte, liga esta dinámica de apropiación a tres conceptos: “de *Antropofagia* “(comer, deglutir, digerir), del *calibanismo* (tomar los libros, hablar la lengua de Próspero, resistir) y de *transculturación* (transculturación (combinar, recuperar, integrar)”. En este caso de estudio, la identidad transitaría tanto como transcurren los pasos por la ciudad y la comunidad, borrando cada vez más las fronteras entre ambos espacios. Esta dinámica debe leerse desde el espiral, una de las figuras retóricas y prácticas presentes en las cosmogonía indígena andina, para la cual se entiende la vida como ciclos donde siempre hay un retorno; más que una repetición mecánica, un reordenamiento y una reconfiguración constante (Esterman 2006, 2002). Raúl Cuchiparte Pastuña (2017, entrevista personal) revela, por ejemplo, cómo se da no sólo el intercambio de la forma de vestir, sino también la intercalación entre el kichwa y el castellano, asunto casi generalizado no sólo en la ciudad, sino también al interior del Quilotoa/Jataló, siendo esto último corroborado durante el trabajo de campo:

(En la ciudad), ahí sería 50, 50, cuando estamos en la casa hablamos en kichwa y en español también y cambio cuando estamos en la universidad, afuera de la casa ya como ya no existe más personas que hablan en kichwa, entons siempre estamos en español (Raúl Cuchiparte Pastuña 2017, entrevista personal).

Para Giménez (1997), la identidad no puede ser disgregada del concepto de cultura, pues las identidades se generan en un contexto determinado propio o en el que se involucra un individuo. Muestra de ello, son los relatos referidos, en los que es posible determinar el rol importante que juegan las experiencias de vida en la construcción de un sentido identitario particularizado. Pues, a pesar de que no son pocas las historias parecidas, en el Quilotoa/Jataló, existe un sinnúmero de matices de cómo en un contexto

de modernidad, destierro y retorno permanente se van generando nociones diversas sobre este tema.

Esto pone en evidencia que, al igual que muchos otros pueblos indígenas que se encuentran constantemente entre la ciudad y la comunidad, sobre todo en las edades más jóvenes, el sector del Quilotoa/Jataló expresa un proceso profundo de reafirmación, pero a la vez de cuestionamiento identitario, donde la mirada adultocéntrica es la que prima, como se pudo leer en el primer capítulo. Otro asunto que es posible ver en el contexto de esta investigación es lo que Unda y Llanos (2013) han denominado *rurbanización*.

Esta categoría explica la situación de *jóvenas* y jóvenes indígenas que llevan una socialización paradójica y conviven en diversos espacios. La comunidad (ruralidad) y la ciudad (urbanidad) sería por donde transitan, ya sea por estudios o trabajo –en el caso de quienes mis dialogantes en el Quilotoa/Jataló, más la primera que la segunda– y donde su subjetividad se va también formando de manera paradójica y se expresa en prácticas mixtas, generando no sólo rupturas y cambios, sino también continuidades culturales (p. 61).

Este escenario se puede abordar desde dos dimensiones. Una, a partir del mismo abigarramiento y, otra, a través de la categoría de identidades en espiral. Sobre el primer nivel de discusión se encuentran varias corrientes, desde la hibridación hasta la crítica y la superación de esta. La primera es una categoría desarrollada y analizada principalmente por Néstor García Canclini (1995, 2000) y Jesús Martín Barbero (1997, 2002).

Para García Canclini, la hibridación es un proceso cultural que tiene lugar en la modernidad, donde se entrecruzan lo moderno con lo tradicional (García Canclini 1990, 14). Esta fusión descrita y analizada por este autor se sitúa en varias experiencias, desde la música hasta la misma cotidianidad de los y las campesinas que incorporan a sus prácticas tradicionales (reproducción y producción simbólica y material) artificios modernos y urbanos. El autor señala que el análisis de dinámicas aparentemente opuestas a través del proceso de hibridación busca abarcar “diversas mezclas interculturales”, tales como las combinaciones entre lo tradicional y lo moderno, que rebasan al proceso de mestizaje y al de sincretismo, asociados más lo racial y lo religioso, respectivamente (1997, 111). La hibridación se reconoce, pero, sobre todo, se acentúa en la capacidad de agencia de los grupos culturales; es decir, no todo es resultado de imposición (p. 112).

Barbero, en cambio, aborda esta problemática desde las nuevas identidades y la figura del palimpsesto. Estas nuevas identidades se conformarían desancladas de un territorio específico, como resultado de un proceso globalizador, donde las fronteras se

vuelven borrosas e inestables, y, en consecuencia, producen una “elasticidad cultural” expresada en la forma y en la vertiginosidad de los cambios culturales (Barbero 1997, 88-90, 94). Para este autor, estas nuevas identidades manifiestan unos territorios, discursos, referentes, representaciones, sentidos cuya base se asemejaría a “la frágil textura del palimpsesto: ese texto en el que un pasado borrado emerge tenazmente, aunque borroso, en las entrelíneas que escriben el presente (p. 89)”.

Ciertamente, para ambos autores, esta categoría no busca oponer lo tradicional a lo moderno, lo urbano a lo rural, sino analizar las imbricaciones que suponen ambos espacios/elementos/momentos. Sin embargo, ambas visiones han sido objeto de crítica, porque se ha dicho, como reconoce el mismo García Canclini en su propia defensa, que el proceso de hibridación desde su origen en las ciencias biológicas puede derivar en especies estériles (Schmilchuk en García Canclini 1997, 110).

Aunque el autor se defiende diciendo que lo que él hace es extrapolar una categoría conceptual biológica y desarrollarla como una categoría social, y que, en esa medida, no necesariamente significa que el resultado de la hibridación sean sujetos no fecundos, reconociendo la capacidad de agencia de las personas (p.112) y aduciendo que, en la misma biología, hay una serie de muestras “fecundas, enriquecedoras, que generan expansión y diversificación” (p. 110). Además, García Canclini diría que no hay razón para fijarse en la transferencia literal (de la dinámica) de la categoría de una ciencia a otra, pero no queda exento de más cuestionamientos.

Giménez (2009), por ejemplo, afirma que la tesis de “hibridación cultural” no está completamente equivocada, sin embargo, es una noción posmoderna que hace énfasis en la procedencia de los elementos contenidos en los productos culturales, como música, literatura, entre otros, no tanto como en los individuos que los producen, consumen y los resignifican (p. 9). Adicionalmente, manifiesta que esta categoría trasladada a las ciencias sociales no verificaría cómo esas mixturas se componen cuando son asumidas por un sujeto social (cuáles componentes son hegemónicos, por mencionar un asunto) (Giménez 2002, 16, 17 en Pérez 2008, 13, 14).

Siguiendo lo anterior, para el análisis de lo que ocurre con *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló, la visión de Giménez es interesante porque posibilita leer más a profundidad qué ocurre con quienes cambian, por qué lo hacen y la diversidad con la cual se constituyen sus transformaciones. En su paso por la ciudad, ellas y ellos han tenido y siguen teniendo encuentros y desencuentros, pero, no siempre estos se asumen de la misma manera, hay ocasiones en que ni siquiera se llegan a asumir; en otros términos, el

hecho de transitar por dos espacios distintos no necesariamente origina cambios identitarios, y las situaciones citadas al principio de este acápite son muestra de aquello. Tampoco significa que quienes cambian, producto de las mixturas, se convierten, irreparablemente, en sujetos deslocalizados, como supone el proceso de hibridación.

Es evidente el proceso de desterritorialización inicial, pero, como se leyó en el segundo capítulo, en la mayoría de los casos de *jóvenas(es)* provenientes del Quilotoa/Jataló, el anterior deviene en uno de reterritorialización (simbólica y material) constante. Dicho de otra manera, quienes salen de la comunidad no dejan de considerarla obligatoriamente como uno de sus referentes identitarios.

Maziel Terrazas realiza un estudio con jóvenes en la zona del *ayllu*⁴⁵ Chari, en Bolivia. Ahí, retoma a Giménez (1997, 2002), para reconocer que los usos y consumos culturales no trae implícita una pérdida de identidad y que la transformación –en el caso de que sí ocurra– requiere ser revisada a niveles más subjetivos e internos de quien cambia (Terrazas 2008, 143), a través del análisis de cómo asume los aprendizajes, en qué lugar los ubica con relación a su identidad como joven(a) indígena y cuáles son los conflictos que emergen.

Entonces, el discurso y la (auto)representación pueden ser vistos también desde las identidades en espiral, como una condición de posibilidad y una estrategia de socialización, pues que la identidad sea una construcción, sobre todo, individual, no hace menos importante el relacionamiento colectivo; todo lo contrario, ambos aspectos interactúan (Hiernaux-Nicolas 2005, 11). En esa línea, María Victoria Martín entiende a la identidad como un asunto dialógico, en cuya determinación están presentes elementos endógenos y exógenos, que permiten tejer la identidad a través de la unidad y la pluralidad y donde entrarían en juego hechos subjetivos, vinculados con el campo de lo simbólico, y objetivos, con la ritualidad y los objetos materiales como la vestimenta (2009, 54). En este sentido, para Giménez (1997, en Martín 2009, 54), este diálogo se da en relación intra e intersubjetiva, a partir de “un conjunto de atributos idiosincrásicos o relacionales y una narrativa autobiográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona considerada”.

Como un aporte a esta lectura, es también válido considerar varios de los postulados de Daniel Hiernaux-Nicolas, con relación a las *identidades móviles* que, no

⁴⁵ El vocablo *ayllu* en kichwa significa comunidad, y es interpretada como una especie de familia extendida, que mantiene su forma de organización social, cultural, política y económica en conjunto y colectivamente.

obstante, en este trabajo, se intenta superar a partir de lo que aquí se denomina *identidades en espiral*. Hiernaux-Nicolas (2005, 5, 8) señala que las identidades móviles emergen en dinámicas migratorias y en un contexto donde la sociabilidad fluye de una forma más acelerada.

A primera vista, en el Quilotoa/Jataló, tanto la migración como el turismo han dado paso a la consolidación de una identidad semejante a la descrita por este autor, pues así como se movilizan en razón del estudio, por abastecimiento para consumo personal, para comercializar dentro del sector y, en algunas ocasiones, por el tema laboral, también permanecen en el espacio comunitario y su relacionamiento con foráneos (turistas nacionales y extranjeros) es cotidiano, fortuito y acelerado, en muchos de los casos.⁴⁶ Sumado a esto, la presencia del Estado que también tiene sus propias lógicas de intervenir en los espacios, las tradiciones y, por tanto, en las relaciones.

La sugerencia que hacen dos socias/comuneras sobre lo anterior es medular. Por un lado, Héliida Latacunga Umaginga (2017, entrevista personal) refiere la poca participación comunitaria del Ministerio del Ambiente; por otro, Marcia Umajinga Umajinga (2017, entrevista personal) relata cómo desde la llegada de guardaparques de la misma institución al sector, el cráter dejó de ser un lugar al que se convocan comuneras(os) de otros sectores y/o comunidades con sus borregos para pastar y consumir el agua de la Laguna, pues ahora, al ser el Quilotoa/Jataló una reserva natural, estas son dos actividades prohibidas. Para Marcia, “A través de ellos se cambió totalmente porque con nosotros [...] indicábamos la tradición, la cultura que teníamos acá. Por ejemplo, los que pastaban se iban [...] hilando esas lanas de oveja”. Ahora que estas actividades no son permitidas, la cercanía con prácticas culturales propias de lugar sólo son posibles durante el desarrollo de una celebración, en el mejor de los casos. La disminución de estas experiencias podría hacer que una relación cultural se transforme en una relación netamente mercantil y, en cierta medida, acelerada.

Retomar la visión de Hiernaux-Nicolas es importante porque se distancia de la noción clásica de la identidad como un hecho unívoco, haciendo hincapié en que esta tiende al cambio. Por otro lado, reafirma que estas transformaciones no implican necesariamente individuos homogéneos (Hiernaux-Nicolas 2005, 8), lo cual es claramente comprobable en los relatos incluidos dentro de este estudio.

⁴⁶ Hay excepciones donde las relaciones con ajenos a la comunidad no recoge, precisamente, las características descritas en el párrafo referido; hay personas que van como turistas y, sin embargo, han generado relaciones de profunda cercanía.

No obstante, aunque recojo varios postulados de Hiernaux-Nicolas, prefiero debatir y distanciarme de la conceptualización literal de identidad móvil y afianzar la tesis de “identidad en espiral”. Mientras este autor también considera que la identidad móvil está desanclada del espacio-tiempo, es asumida “en forma efímera por individuos dispersos a lo largo y ancho de un espacio-red a su turno soportado por un espacio absoluto”, y está sustentada en el uso de la tecnología (Hiernaux-Nicolas 2005, 12 y 13), lo cual facilita estar en diversos grupos o contar con identidades fragmentadas (sexuales, musicales, etc.), pero, a la vez, en ninguno de manera permanente. De modo opuesto, en el Quilotoa/Jataló, esta (no tan nueva) identidad en espiral se construye desde la interrelación entre lo que viven en la ciudad y la comunidad, y reafirman, de varias formas, en ambos espacios.

Según los relatos, está claro que, pese a los conocimientos, las apropiaciones y, a veces, la sociabilidad efímera, siempre hay un retorno y una remembranza a su matriz cultural. Gavilán (2011, 18) señala que el modelo de pensamiento en espiral que marcaría la existencia de los pueblos indígenas “permite conectar el presente con el pasado y en el caso de los pueblos originarios permite comprender la factibilidad de construir futuro volviendo al pasado; vale decir a las raíces de su desarrollo como pueblo”. En otras palabras, existen “identidades múltiples” (Hiernaux-Nicolas 2005, 12), pero en lugar de verlas en términos de fragmentación subjetiva y de oposición entre prácticas de la ciudad versus las comunitarias –en razón de un desarraigo–, se podrían asumir como dinámicas complementarias (Llanos, 2018), como ya se explicó en el capítulo anterior.

Lo que hace que su identidad se constituya como un espiral no sólo es el tránsito y los matices entre unas características más tradicionales y otras más distantes de aquellas, sino también el uso estratégico de la misma, principalmente, por parte de quienes tienen menor edad y que con la movilidad y/o el contacto con el turismo han constituido una identidad abigarrada. Pongo énfasis en que no es un uso utilitario ni folklorizante de su identidad, sino estratégico, dado que *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló han decidido aprovechar el desarrollo turístico y la urgencia de darse a conocer para revitalizar su cultura, en tanto reivindicación como indígena y retorno a prácticas tradicionales, tales como la fiesta, la comida, el idioma y la estética. En este sentido, Guerrero y Ospina (2003, 117) destacan que: “El recurso a la identidad es, entonces, también, una opción práctica necesaria para garantizar una acción social exitosa. [...] es imprescindible reivindicar los valores positivos de la propia cultura y afirmar un compromiso decidido por ellos”.

A modo de ejemplo, como cuando Marisol Umajinga Latacunga (2017, entrevista personal) prefiere hablar kichwa frente a los turistas porque demuestra su capacidad de comunicarse en dos idiomas (uno ancestral) o como cuando la comunidad busca realizar alguna fiesta ritual en feriados para dar a conocer su cultura, según cuenta Fausto Umajinga Guamangate (2017, entrevista personal):

(Necesitamos) [...] rescate cultural, la tradición, todo eso para poder vender, o sea, puede haber en la fiesta o días feriados para poder promocionar nuestro sitio mismo, [...] nosotros difundimos más, yo que sé en un feriado nos hacemos una fiesta, coreografía de cóndor enamorado, o sea en el patio, o sea, nosotros, o sea ya como automáticamente, o sea, estamos vendiendo cada día más, o sea, a los visitantes, que venga decir es que allá sabe hacer esto, entos, nos vamos allá, puede cambiar de otro sitio que está viajando y le cambia acá, o sea, más o menos la idea es apuntar, lo que tenemos es conocimiento.

Su identidad es estratégica, además, porque utilizan la añoranza y la necesidad de mostrarse a sus abuelos para retomar ciertos aspectos de la identidad tradicional en la comunidad (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal); mientras, cuando se trata de la ciudad, se marcan distancias de ciertos elementos tradicionales como la ropa y el idioma –más que comunales, como los valores más importantes aún vigentes–, como una estrategia histórica de sobrevivencia (Sánchez-Parga; Chiriboga; Ramón; Guerrero; Durston; Crivelli, 1984). Cuando vemos a la identidad como una estrategia superamos la noción (esencialista y tradicionalista) de que la identidad es únicamente una herencia, para comprender su dimensión como construcción de los propios actores (Guerrero y Ospina 2003, 116) (paréntesis propio).

Maya Pérez nota en esta paradigmática conformación identitaria un “poderoso flujo de modernidad [...] (que) puede producir también el fortalecimiento de las identidades propias, además de generar nuevas formas de identidad y cultura (2008, 33)”. Es decir, algunas(os) *jóvenes(es)* en el Quilotoa/Jataló, como diría Rivas (2008, 120), activan y desactivan elementos identitarios “esenciales” de acuerdo al contexto en el que viven, frecuentan o transitan, y acorde a las necesidades de legitimar acciones individuales y colectivas.

Homi K. Bhabha revela pistas para entender que esta suerte de mimetismo es una continuidad colonial, pues, en la colonia se impuso ciertas características del colonizador al colonizado bajo la idea del “deseo de un Otro reformado, reconocible, como sujeto de una diferencia que es casi lo mismo, pero no exactamente” (Bhabha 1994, 112), y cómo esto deriva en la comprensión de la identificación no como una identidad dada sino como

una imagen de esta, una representación de un “ser para un Otro” mediante ciertos artificios (p. 66). Así, Hall (2003 [1996], 15 y 16) prefiere el uso del concepto de identificación al de identidad, aunque su comprensión es aún más problemática. La identificación es, entonces, la construcción inconclusa siempre de un individuo –un proceso–, basada en la evocación de un “origen común o unas características compartidas” con un ideal o intersubjetivamente (con una persona o un colectivo).

Lo anterior, además, mediado por valores como la solidaridad y la lealtad y afincado en lo material y simbólico, pero, “en definitiva condicional”, contingente y consolidado sin anular la diferencia: emerge una “fantasía de incorporación”, en la que se gestan límites y “efectos de frontera”. Al respecto, Butler (1993, 105, en Hall 2003 [1996], 36) diría que las identificaciones son “[...] la sedimentación del "nosotros" en la constitución de cualquier yo. [...] Las identificaciones nunca se construyen plena y definitivamente; se reconstituyen de manera incesante y, por eso, están sujetas a la volátil lógica de la reiterabilidad. Son lo que se ordena, consolida, recorta e impugna constantemente y, a veces, se ve forzado a ceder el paso”. El relato de Marcia Umajinga Umajinga (2017, entrevista personal) nos demuestra que, al menos, en principio, las apropiaciones de otros espacios sí ocurren bajo ese precepto:

(En la ciudad) cuando te ves a las personas, más que todo a los jóvenes, ya te ves totalmente distinto, esas cosas. Sí me ha chocado bastante para acostumbrar. [...] (Dejé de usar mi ropa tradicional) porque, primero, es a veces es por vergüenza, es que la mayoría están así con pantalones esas cosas y ir así una sola con falda es un poco recelo también. [...] Digamos que más antes vivía en Perú, hasta salir a Perú así, sí utilizaba faldas y más lo que utilizaba era faldas; cuando salí, desde que regresé ya no utilizo más así faldas.

En definitiva, tal como se encuentra en una parte del planteamiento de Hall y como queda de manifiesto en los relatos incluidos dentro de este acápite:

Las identidades nunca se unifican [...]; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación (Hall 2003 [1996],17).

2. Comunalización y ámbitos recreativos: fiesta y turismo

Un mundo cultural atezado entre el Estado y el mercado pues de una parte aparece como “la ‘base económica’ de la ‘economía simbólica’ de ciudades y regiones que compiten en la captación de recursos, inversores y turistas”, y de otra “ser una herramienta de ‘inclusión

cultural' ante la exclusión económica, un factor de cohesión y de 'integración social', un instrumento de 'transformación social' [...] Es este lugar central de la cultura como factor económico y como factor político, lo que torna ingenua cualquier mirada que solo subraye y procure preservar su espiritualidad y su libertad.

Bayardo 2005, 3

Como se pudo leer líneas atrás, la comunidad es un espacio de reproducción social, política, cultural –simbólica y material–. La vida de quienes habitan el Quilotoa/Jataló transcurre no sólo entre las prácticas comunitarias tradicionales, sino entre otras dinámicas más modernas y lucrativas alrededor de las cuales adultas(os), *jóvenas(es)* comunalizan. En otros términos, el espacio social del Quilotoa/Jataló se ha transformado en doble dirección, por un lado, el sector ha debido cambiar para adaptarse al mercado del turismo, pero también el turismo, entendido como un negocio lucrativo únicamente, ha debido ser adaptado para que responda a una lógica comunal.

En ese sentido, el sector del Quilotoa/Jataló, contempla una serie de prácticas comunitarias tradicionales y otras que han ido respondiendo a las nuevas necesidades y exigencias espaciotemporales. Entre las más tradicionales, se comprobó que las mingas y las asambleas siguen siendo relevantes en el “mundo de la vida” (Husserl, 1936) comunal, así como las actividades festivas y rituales, tal como lo señala Adolfo Latacunga Pastuña (2017, entrevista personal): “[...] todos estamos participando en alguna actividad cultural, ritual, alguna cosa, entonces, en ese sentido, yo creo que, no sé, puede ser que alguien que niegue, pero todos piensan en proceso organizativo, piensan parte de la comunidad”.

Durante el trabajo de campo, se corroboró la realización de mingas semanales, a las que se convocaba a través de llamados que hace una o un comunero designado, mediante gritos y movilizándose por todo el sector; con el tiempo y el uso de herramientas tecnológicas como el celular, también se cita a los y las comuneras por este medio, sin embargo, prevalece siempre el aviso y la transmisión del mensaje de persona a persona. Las asambleas, por otro lado, sí son menos frecuentes, pero cuentan con una amplia asistencia; usualmente, se realizan cada quince días o cuando ocurre una circunstancia emergente o se aproxima la realización de alguna festividad, y la convocatoria o recordatorio se realiza de igual forma que en la minga. El mecanismo de anuncio para ambas actividades refleja que la tradición oral, como uno de los fundamentos de esta

cultura que en sus orígenes fue, primordialmente, ágrafa, aún pervive en la convivencia actual del Quilotoa/Jataló.⁴⁷

La presencia de *jóvenas* y jóvenes en ambas actividades es visible, en mingas más que en asambleas, pues, a diferencia de las mingas, hay adultos que prefieren no designar ningún reemplazo (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal). Por otro lado, a pesar de que sí es posible notar una asistencia importante a esa actividad comunitaria, son escasas las intervenciones de los jóvenes y casi nula la de las *jóvenas*, al menos, en dos reuniones que presencié no se presentó ninguna en la plenaria, pero sí de manera personal hacia otras socias/comuneras. Al respecto, es posible ver que son los adultos (hombres) quienes hacen más uso de la palabra, y cuentan con mayor legitimidad para expresar sus posturas en estos espacios con relación a *jóvenas* y jóvenes, lo cual no significa que ellas y ellos concuerdan con sus posturas, pues, hacia fuera, en otros espacios de socialización, expresan su descontento porque perciben que su voz no se toma en cuenta.

En mingas, por el contrario, *jóvenas* y jóvenes tienen una asistencia mayoritaria, varias(os) acuden por sí mismos y otros en representación de sus familiares. Anteriormente, esta actividad era el medio colectivo utilizado, principalmente, para la siembra y la construcción de obras comunales; con la priorización del turismo, en el Quilotoa/Jataló, la minga se mantiene como una labor dedicada más al cuidado del espacio comunal, sin que esto signifique que lo anterior se haya perdido por completo. Esta actividad se encuentra vinculada a otra denominada *maquita mañachi* o *prestamanos*. A través de esta, los y las comuneras colaboran con otras(os) para erigir construcciones familiares o individuales o para la siembra y/o cosecha. Este método también está acompañado del *randi randi*. Sin embargo, el *maquita mañachi* o *prestamanos*, según comentarios de quienes participaron en esta investigación, sería una actividad no tan practicada en la actualidad.

Si bien es cierto, la minga también es una actividad comunitaria obligatoria y la ausencia deviene en algún tipo de sanción, la socialización es distinta y se convierte en una práctica lúdica, a través de la cual construyen, reconstruyen, limpian y ordenan el espacio del *ayllu*. A lo largo del trabajo de casi todo un día, sus relaciones se afianzan y reproducen elementos, valores u otras prácticas comunitarias, tales como la solidaridad, la reciprocidad e incluso, hacia el final, pueden compartir una *pamba micui*, que se

⁴⁷ Para la profundización sobre este tema específico cfr. Esterman, Josef, 2006, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*, Bolivia: Instituto Superior Ecueménico Andino de Teología.

interpreta en castellano como comida comunitaria, donde cada uno de los comuneros lleva un alimento y se comparte colectivamente (entrevistas personales, 2017) (diario de campo, 2017). Los relatos que siguen dan cuenta de que, aunque se ha transformado, la minga se mantiene como una actividad que contribuye “a reproducir una matriz o núcleo asociativo” (Sánchez-Parga 2010, 22):

Sí (son divertidas las mingas), siempre saben hacer algunas personas, saben haber personas chistosas, hacen chistes cualquier cosa y hace reír, ah ah sí sabemos pasar bien bonito, a veces saben llevar cucayo, entons, ahí se reparte todo (Nancy Pastuña 2017, entrevista personal).

Divertir (en las mingas), juegan, comemos, a veces nos vamos con “tunga” (cucayo) y compartimos con nuestros compañeros, comemos y jugamos, hasta incluso la otra semana, yo me fui a la minga, el otro lunes fueron con los perritos tenían los animalitos ahí adentro pero no le dejó coger (conejos) y seguían eso, los otros gentes estaban persiguiendo por otro lado (Iluisa Latacunga 2017, entrevista personal).

Foto 5

Jóvenes derrumbando en minga una edificación para la construcción de una nueva cafetería comunitaria



Fuente: Archivo personal

Foto 6

Jóvena y jóvenes dan mantenimiento a mirador

Fuente: Archivo personal

Tanto asambleas como mingas son prácticas que no han dejado de realizarse en el sector y, dentro de las cuales, *jóvenas* y jóvenes se involucran no sólo por el carácter obligatorio, sino también porque, en la dimensión simbólica, se encuentran como actividades centrales para la constitución de su identidad y el afianzamiento de sus relaciones. Aunque José Sánchez-Parga (1992, 2002, 2013) encuentra que las mingas y las asambleas han perdido frecuencia y constancia y, en los relatos de mis dialogantes, existe esta percepción, vale decir que aquí se puede hablar también de readaptación por los cambios, como se dijo, espacio-temporales: paso de una economía agraria a una turística, donde la presencia diaria de turistas obliga a redefinir la cotidianidad.

Llama la atención cómo en el imaginario se presenta, por un lado, que son las sanciones por ausencia a mingas y asambleas las que permiten la pervivencia de las mismas prácticas y la comunidad y, por otro, que ambas actividades *per se* son ejes de la sobrevivencia comunitaria. Pues, como en cadena, respectivamente, mingas y asambleas permiten la conservación del espacio y la toma de decisiones para una buena presentación del lugar ante la o el turista y la resolución de conflictos internos; consecuentemente, la llegada de más turistas posibilita mayores ingresos, para, finalmente, beneficiar a toda la comunidad y que esta se mantenga unida (entrevistas personales, 2017).

Entre otros relatos, es preciso destacar lo dicho por Marisol, Blanca e Iluisa. Iluisa (2017, entrevista personal) nos dice que apoya y se congratula con las actividades

comunitarias porque “nosotros mismos tenemos que tener limpio para no quedar mal con los turistas”; mientras, Marisol y Blanca, señalan que:

Obvio que la comunidad no se puede perder porque hay un motivo, porque todos van obligados. O sea arriba tenemos que funciona de las mulas y, bueno, cuando uno no viene a la minga, al trabajo que hacemos nosotros les ponen unas cinco rayas y, bueno, creo que está calculado como 100 dólares, y ya pues, por ese miedo, capaz que todos vienen a trabajar unidos si quiera (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

(En las mingas, a pesar de que son obligatorias) se divierten, juegan, es un momento así inolvidable, es ahí saben jugar cuando es carnaval le juegan todo el mundo, ahí le, es como, ahí se ve cómo una comunidad, como dice, organizada. Traen cucayo, que es para comer todos reunidos (Blanca Pilataxi 2017, entrevista personal).

Adicionalmente, en el sector del Quilotoa/Jataló, también es posible contabilizar alrededor de unas 24 actividades relativamente nuevas en las cuales se involucran sus habitantes y los y las socias/comuneras y que son el producto de la organización y la planificación comunitaria (Miguel Ángel Jácome 2017, entrevista personal); no obstante, en la cotidianidad, es posible ver más a *jóvenas* y jóvenes involucradas en las mismas. Entre las actividades comunitarias están la jardinería, la recolección de basura, la atención en los baños, en información, el cobro del peaje, el control y el acarreo de mulas y caballos, la administración y las labores del kayak, del centro turístico comunitario y de la galería, la seguridad del centro turístico y el cuidado de sendero.

La forma de involucrarse en estas actividades es rotativa y mensual, excepto para el acarreo de mulars, que tiene un manejo peculiar,⁴⁸ y las administraciones que duran seis meses. Como se mencionó en el primer capítulo, aunque muchas de las *jóvenas* y los jóvenes que cumplen estas actividades están ahí sin ser socias(os)/comuneras(os) del Quilotoa/Jataló, sino tras negociación o designación de los adultos en sus familias, su involucramiento es interesante y comprometido, pues reciben una remuneración de alrededor de 400 dólares que les posibilita no migrar. También hay quienes migran

⁴⁸ Los turnos se autorizan después de un pedido verbal a quien se encuentre administrando la actividad. Por mula o caballo, se deben completar 100 “rayas”, como denominan los comuneros a los turnos. Esos viajes se pueden hacer en ocho meses, incluso. Por la cantidad de comuneros en Quilotoa/Jataló, cada uno por familia puede hacer esta actividad únicamente por un día al mes, y, dependiendo del número de turistas se puede completar 10 “rayas”. La asignación del turno le corresponde al administrador de esta actividad, después de recibir los pedidos de reserva que los y las comuneras le hacen un día antes. Por otro lado, cada familia cuenta con un número indistinto de socias(os)/comuneras(os) y, aproximadamente, con cuatro equinos, pero algunos tienen una menor cantidad o ni siquiera disponen de uno, entonces, pueden pedir prestado o en alquiler. Blanca Pilataxi, por ejemplo, dice que sus padres prestan y no cobran por las mulas que posee su familia, pero otros comuneros cobran hasta 10 dólares por día (Blanca Pilataxi 2017, entrevista personal).

durante la semana y asumen el trabajo únicamente fines de semana, y el dinero que obtienen les ayuda a subsistir en la ciudad (Miguel Ángel Jácome 2017, entrevista personal).

De todas las labores referidas anteriormente, hay una que se maneja de manera individual, pero que es una forma de comunalizar o involucrarse en la comunidad porque le aporta económicamente y, además, cuenta con un grado de respeto particular, este es el trabajo con mulas o caballos para movilizar a turistas desde la Laguna hacia el cráter o dar paseos por el sector. En épocas pasadas, también se usaban para llevar a los turistas a trayectos largos, o transportar su equipaje en el circuito turístico Quilotoa, descrito por Noroña (2014, 34-42). Durante el trabajo de campo, el servicio de mulas tenía un costo de 10 dólares por cada viaje, de ese monto, un dólar es entregado siempre para beneficio de todo el sector, pues su ingreso es ocupado para el pago del resto de las labores comunitarias remuneradas.

Esta actividad es manejada principalmente por *jóvenes(es)*, adolescentes y niños, mientras, la participación de los adultos se da en un menor porcentaje. Es una de las labores que más críticas recibe por parte de los y las turistas, muchos quienes cuestionan el sentido laboral y de carga de los mulares y han llegado a decir incluso que los animales reciben maltratos y no reciben alimentos; paradójicamente, por parte de los y las comuneras es la que con mayor respeto y cariño se asume y cuando las circunstancias hacen que alguna mula o caballo desaparezca, de acuerdo a la constatación empírica, su búsqueda se convierte en prioridad para todos los miembros de la familia.

En todos los relatos de mis dialogantes, aparece la relevancia que para la comunidad tiene esta actividad. Byron (2017, entrevista personal), incluso, los ubica como núcleo del sustento de la misma comunidad: “si no habría caballos, pongamos un teleférico de arriba abajo, chao comuna, terminó, así de sencillo”. De hecho, la resta de un número determinado de turnos en esta actividad es una multa que se dispone cuando alguien deja de participar en actividades importantes como mingas o asambleas.

Foto 7

Don Jorgito Latacunga junto al comunero joven Kléver Guamangate, de 35 años, revisando la bitácora del control de los turnos de mulas y caballos



Fuente: Archivo personal

Asimismo, *jóvenas(es)* del Quilotoa/Jataló no sólo comunalizan a través de las actividades laborales gratuitas y remuneradas. Existen formas adicionales a través de las cuales se tejen vínculos entre ellas y ellos y con personas adultas, a saber, la actividad organizativa juvenil independiente del centro turístico y las fiestas. Sobre la primera, existe una experiencia no del todo consolidada, pero en vías de hacerlo hasta la fecha de desarrollo del trabajo de campo. El último año (2017), Fausto Umajinga, en conjunto con socias(os)/comuneras(os), entre ellas Héliida Latacunga Umajinga, inició el trámite para la conformación de la Asociación Cultural Mushuk Ñan (Nuevo Camino, en castellano).

El antecedente inmediato a este interés de formalizar una organización es la vinculación suya y la de su esposa Martha Pastuña en la danza. Años atrás, juntos con varias y varios comuneros también *jóvenas(es)* bailaban la coreografía del Cóndor Enamorado, basada en el relato mítico homónimo; ahora, con esta nueva asociación, que, para octubre de 2017, cuenta con más o menos 15 integrantes, cuya edad oscila los 22 y 35 años, busca el desarrollo de proyectos que beneficien a este segmento poblacional, que eviten su migración y que promuevan su cultura (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

De igual forma, fue posible observar y constatar durante el trabajo de campo que *jóvenas* y jóvenes comunalizan mediante el deporte, específicamente el fútbol y el volley;

el primero juegan de manera más reglamentada, al menos, una vez cada fin de semana en Zumbahua y el segundo, en unos espacios adaptados en planadas que cuando la afluencia de turistas es superior se utilizan como parqueaderos. Aquí también se precisa la configuración de una *comunalización transectorial*, lo que significa que se involucran comuneras(os) no sólo del Quilotoa/Jataló, sino también de otros sectores y comunidades.

Foto 8

Martha Pastuña durante la representación de la danza del Cóndor Enamorado, festividad del 21 de diciembre de 2012



Danza Condor Enamorado

1.275 visualizaciones

👍 3 🗨️ 0 ➦ COMPARTIR ≡ ...

Fuente: YouTube

La Fiesta, por su lado, es una práctica que no sólo permite la reproducción sociocultural comunitaria, sino que además motiva el retorno de *jóvenas* y jóvenes que permanecen más tiempo en la ciudad, ya sea por estudio o trabajo. Entendida como “escenarios de lucha de sentidos” (Guerrero, 2004), la fiesta permite no sólo comunalizar, sino retomar y reforzar el tejido social comunitario a través del reencuentro con símbolos que aluden a la cosmovisión andina de la que son parte.

Esta práctica no tiene un origen reciente, en una selección de fragmentos que hace Francisco Carrillo (1998, 78 y 123) de *La Nueva Crónica y Bven Gobierno*, Guamán Poma de Ayala da cuenta de festejos pre-incas, incas y coloniales. Durante el imperio inca, recordó que “Los incas celebraban fiestas de pascuas con bailes tanto los señores poderosos y principales como los indios comunes [...]. Estas danzas y harauis no tienen

nada de hechicería; [...]. Todo es fiesta y regocijo. [...]”; en el periodo colonial, relató que el indígena “en su borrachera habla con los demonios y venera a sus huacas e ídolos y al sol, celebra sus rituales y diversas hechicerías. Algunos hacen ceremonias hablando con sus antepasados”. En otros relatos, también es posible leer que las fiestas poco a poco fueron permitidas por la corona española, pero usadas como mecanismo de evangelización, prohibiéndose el uso de lo que se consideraba como idolatría, mas, para entonces, los indígenas ya figuraban formas de encubrir sus rituales (Alberro 1998, 35). Esto último es, sin duda, el origen de las fiestas como un acto sincrético donde es posible notar el abigarramiento de lo supuestamente pagano y lo sacro judeocristiano.

Actualmente, a través de la fiesta se expresa el dinamismo comunitario, pero, como se refirió líneas atrás, también posibilita la reafirmación cultural de quienes se encuentran en tránsito permanente. En general, si en Cotopaxi podemos mencionar dos manifestaciones culturales que se han difundido con mayor notoriedad, estas son la Mama Negra, en Latacunga, la de Tres Reyes y la del Corpus Christi en varias zonas, todas son celebraciones sincréticas, que se componen de símbolos religiosos católicos tanto como ancestrales andinos. Particularmente, en Ponce Quilotoa, cuando la comunidad se encontraba mucho más habitada se conmemoraba la fiesta de fin de año y la fiesta de los Tres Reyes (Marcia Umajinga Umajinga 2017, entrevista personal). Y, mucho más específicamente, en Quilotoa/Jataló, aparece en la memoria de mis dialogantes las celebraciones del Pawkar Raymi y el Inti Raymi, en marzo y en junio, respectivamente.

Como todas las prácticas comunitarias debieron readaptarse al nuevo momento, las nuevas posibilidades, motivaciones y requerimientos, el turismo ha incidido en este asunto ligado al disfrute. Si bien, las dos referidas celebraciones sí tienen origen en la ancestralidad, dentro de las mismas se incorporan elementos nuevos, pero que empiezan a insertarse en el imaginario de los comuneros. La primera suele coincidir con un feriado, pero si no, al igual que la segunda fiesta, se la celebra en fin de semana, momento de mayor afluencia de visitantes. Es así que el turismo sirvió como pretexto para, por un lado, revitalizar propuestas festivas que ocurrían y que han dejado de realizarse y, por otro, pensar e instituir nuevas celebraciones que no por ser organizadas en la actualidad dejan de cargarse de simbolismo.

Queda evidenciado, entonces, que la fiesta es un proceso dinámico que se reconfigura con el tiempo (Escudero 2017, 28) y que, aunque no ha dejado de ser un espacio de reproducción sociocultural, también se constituye como el espacio oportuno “para diferentes transacciones económicas y sociales” (Otáñez y Naranjo 2014, 37). En

tal sentido, James ubica a la movilidad y la reinvencción como bases de la cultura popular y la tradición:

La cultura popular tradicional nos hace, nos identifica, nos iguala, constituye un impulso de solidaridad interna que se ha desarrollado a lo largo de siglos, conjuntamente con la constitución de una memoria común. No hay sujeto oficial de la cultura popular tradicional. La cultura popular tradicional se hace y se rehace a sí misma en virtud de los impulsos anónimos de hombres y mujeres también anónimos de los pueblos (2006, 9 en Escudero 2017, 28).

Adolfo Latacunga Pastuña (2017, entrevista personal) narra que son cuatro fiestas las que se ha querido retomar con el incremento del turismo en la zona: Kuya, Kapac, Pawkar e Inti Raymi. Concretamente, las fiestas que más lograron asirse en la memoria son las dos últimas, pero la penúltima, está aún más presente porque se le adicionó una actividad especial: la carrera atlética alrededor del cráter, que convoca a deportistas de todo el país e incluso extranjeros, por la dificultad y la particularidad de la competencia y de la misma zona (3.800 metros de altura, aproximadamente).

Adolfo señala que la importancia de esta ceremonia y ritual cultural rebasa el interés turístico y está afincada en la necesidad de difundir su cultura y explicar la significación de esta celebración, que “para algunos puede ser folklor o para los turistas, entoces, pero hay mucho sentido, mucha explicación” (2017, entrevista personal). Así, el Pawkar Raymi ocurre el 21 de marzo, usualmente, coincide con el carnaval y corresponde al equinoccio y la cosecha de granos tiernos, durante esta fiesta se explica a los turistas el sentido de esta celebración, a la vez que se hace uso de otros elementos simbólicos como la *Chakana*⁴⁹ con sus cuatro elementos (agua, tierra, fuego, aire) y otros rituales como ceremonias de curación, no sólo de las personas, sino también del lugar, en los que intervienen los *yachaks* o sabios indígenas del sector (Raúl Cuchiparte Pastuña 2017, entrevista personal). Por la temporalidad del trabajo campo no fue posible corroborar si sucede o no la explicación, lo que sí ocurre es que la ligazón de esta fiesta con la memoria colectiva ancestral y su importancia cultural es reconocida por mis dialogantes.

Otras formas de celebración que cuentan con relevancia simbólica a pesar de no ser tradicionales son las aperturas y bendiciones de espacios comunales dentro del área turística. Por ejemplo, el Quilotoa/Jataló como organización ha venido atravesando inconvenientes y desacuerdos internos por varios motivos, entre otros, ocasionados

⁴⁹ Cruz Andina de cuatro puntas de igual proporción. Para una explicación más extensa cfr.: Javier Lajo, Javier. 2006. *Qhapaq Ñan, la ruta inca de la sabiduría*. Quito: Abya – Yala.

también por la pugna comunitaria con el Estado, debido a la prohibición del cobro de ingreso; impasse que luego de negociaciones y presiones fue resuelto porque aunque el Estado se comprometió a asumir el pago por los trabajos comunitarios, con el tiempo, no pudo hacerlo y tuvo que devolverle a la organización el manejo de este tema.⁵⁰

Estos problemas organizacionales han incidido en la no realización de ninguna festividad tradicional durante el 2017, año de realización del trabajo de campo, e incluso se habla de un año atrás (2017, entrevistas personales); sin embargo, hacia el final del mismo se planificó la bendición e inauguración de la garita del peaje, y para el 2018, algunas festividades se retomaron. Este espacio es uno de los lugares que mayor importancia tiene para la comunidad, porque las actividades comunitarias mencionadas líneas atrás son posibles de sustentar también gracias al cobro del parqueadero.⁵¹

La conmemoración tuvo relevancia tal que el nivel de organización alrededor de esa fiesta merece la pena resaltar. Se designaron comuneras(os) –*jóvenas* y jóvenes también fueron tomados en cuenta– para coordinar distintas comisiones, además de pagar una cantidad mínima cada uno, quienes tenían menor tiempo en la organización entregaron un borrego y se cocinó para cerca de 600 personas. Hubo música y danzas con personajes tradicionales, como payasos, vaca loca, los danzantes cuyos rostros estaban pintados de negro, los monos traviesos, entre otros.

Muchas de las mujeres niñas, *jóvenas* y adultas vistieron la chalina rosada que nos remite a narraciones de mis dialogantes sobre la vestimenta femenina tradicional y que, además, rememora el relato mítico de la Princesa Toa y el Cóndor Enamorado; otras, que usualmente no usan ropa tradicional, la vistieron. Además, un número importante de hombres jóvenes y adultos usaron poncho y –aunque pocos– sombrero. De manera sincrética, antes del festejo y la presentación de artistas, se realizó una celebración litúrgica para la bendición de la garita.

⁵⁰Noroña (2014) y Colloredo et al. (2017, 5) hacen un recuento sistematizado de la disputa por los recursos con el Estado que, incluso, llegó a la militarización del sector.

⁵¹ Este hecho es desconocido por la mayoría de visitantes del Centro Turístico y, paradójicamente, del mismo Estado. Tal es así que una de las quejas que se dan en torno al sector es el cobro, aduciendo que es un área protegida, sin considerar lo referido en el cuerpo de este estudio. Mientras desarrollaba la escritura del mismo, tuve una conversación con dos funcionarios públicos de diferentes instituciones, encargados de control ambiental y resolución de conflictos, y, con evidente preocupación, comentaron que llegaron alertas del cobro cuando ya había una restricción, yo relaté que el cobro si bien ya no se realiza por persona, sino por vehículo debido al servicio de parqueadero (acuerdo que tienen firmado los comuneros con el mismo Estado), y añadí la explicación de cómo se distribuyen estos montos la respuesta fue el silencio. Esto pone de manifiesto que el Estado ha buscado imponerse a una organización indígena en aras de promover el turismo y beneficiar a unos pocos, pero en total desconocimiento de la zona, sus necesidades y sus formas organizativas.

En un primer momento, se piensa la fiesta en función del turismo (aumentar visitas y exponer su cultura), y es ahí cuando los y las socias/comuneras negocian entre esa motivación inicial y la posibilidad de también ser parte del disfrute de una celebración; los locales no dejaron de ser atendidos y entre los miembros familiares también hay acuerdos internos al respecto. Ya en el momento mismo de la celebración y en el espacio designado para aquello (una especie de plaza con la que cuentan) fue posible ver a escasos turistas integrados a la fiesta, y así ocurrió hasta el final. *Jóvenas* y jóvenes, particularmente, establecen sus grupos diferenciados por género, pero que a través del baile se juntan y socializan.

Y esta comunalización se da entre los y las socias/comuneras o habitantes del Quilotoa/Jataló, así como con miembros y habitantes de otros sectores y comunidades, quienes asisten a este espacio y se vuelven sujetos centrales del mismo. Lo mismo ocurre cuando existe una fiesta comunal en otra comunidad o sector, tanto adultas y adultos como *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló se movilizan hacia los lugares que ofrecen celebraciones. Aunque en este estudio no se detalle a profundidad, puesto que no pudo ser constatado, merece mencionarse una fiesta que tiene lugar en la Plaza de Zumbahua cada quince días, a la cual también acuden grupos de *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló y la denominan “la quincena” (2017, entrevistas personales).

Para García Canclini, las fiestas en la modernidad están inmersas en la lógica del mercado, donde no sólo es importante la reproducción sociocultural, sino también el consumo, ligado a “la función económica de los hechos culturales” (1989 [1982], 74). Ciertamente, eso sucede alrededor de las fiestas en el Quilotoa/Jataló; se mueve no sólo un capital cultural, sino también económico; empero, es importante reiterar y destacar cómo la gente de este sector logra mediar su participación entre esa necesidad o urgencia económica de atender al turista y el disfrute de una práctica que planificaron o *inventaron*⁵² y que, en otros casos, es considerada tradicional. En este contexto, se lucha por la hegemonía, se generan consensos, se procesa la identidad, se neutraliza, y emergen las contradicciones (Íbid).

⁵² Haciendo alusión a la tradición inventada, planteada por Hobsbawn y Ranger (2002 [1983]), que más adelante se mencionará.

Foto 9

Durante la celebración religiosa y la bendición de la garita del peaje



Fuente: Archivo personal

Foto 10

Virgen venerada durante la celebración eucarística y bendición del peaje



Fuente: Archivo personal

Foto 11

Don Jorgito Latacunga con otros comuneros del Quilotoa/Jataló acompañaban a los danzantes tras haber culminado la celebración religiosa



Foto: Archivo personal

Foto 12

Jóvenes interpretando a danzantes tradicionales interactúan con comuneros durante la celebración de la inauguración del peaje



Fuente: Archivo personal.

Foto 13

Comuneros tanto del Quilotoa/Jataló como de sectores y comunidades aledañas durante la celebración de la fiesta por inauguración del peaje

Fuente: Archivo personal

Tanto la inclusión de la competencia atlética alrededor del cráter a una fiesta tradicional como es el Pawkar Raymi como la consideración de la inauguración de ciertos espacios comunales como una festividad relevante demuestran, por una parte, que la transformación permanente es una de las características neurálgicas de la cultura y, por otra, las posibilidades sociales, culturales e incluso económicas resultado de ese cambio constante. Esto podría enmarcarse en lo que Hobsbawn y Ranger (2002 [1983], 8) define como “tradición inventada” a las prácticas de orden simbólico, legitimadas y ritualizadas y, en las cuales, lo más probable es encontrar continuidad con el pasado.

Asimismo, aquello pone en evidencia que, de cualquier forma, las fiestas en esta zona andina no han dejado de estar ligadas a lo productivo, antes determinadas y sustentadas por los ciclos agrícolas y ahora, aunque definidas sobre todo por lo anterior, sostenidas también en el turismo; como vemos, ambos elementos siempre interrelacionados. Sider (2003 [1986], 177, en Colloredo-Mansfeld et al. 2016, 2) señala que las tradiciones o costumbres están conectadas a realidades sociales y a situaciones concretas no abstractas (“*material and social realities of life and work*”) y lo que sucede en Quilotoa/Jataló es una muestra de eso.

De todas maneras, se puede colegir que ese proceso de (re)invención, aun en este contexto de vertiginosidad de las transformaciones, no ha dejado de estar imbricado al apremio de mantener rasgos importantes de la identidad que les fue transmitida a través

de los relatos y mediante la materialización comunitaria en tiempos previos; esto es, la memoria. Por un lado, Guibernau (2017, 189) señala que la tradición continuará vigente e invocada como un asunto legitimador mientras sea “actualizada y reinventada” constantemente; por otro, Freud (1991 [1913], 11) reconocería:

De los estados de desarrollo por los cuales atravesó el hombre de la prehistoria tenemos noticia merced a los monumentos y útiles inanimados que nos legó, a los conocimientos que sobre su arte, su religión y su concepción de la vida hemos recibido de manera directa o mediante la tradición contenida en sagas, mitos y cuentos tradicionales, y a los relictos que de su modo de pensar perduran en nuestros propios usos y costumbres.

Para concluir este acápite, es fundamental hacer referencia al grado de pertenencia a Ponce Quilotoa por parte de mis dialogantes. Como se refirió en la introducción de este documento, todas y todos conocen que Ponce Quilotoa es la comunidad matriz o madre, como la llaman; reconocen su pertenencia simbólica y por nacimiento a ese espacio. Mas, su vida cotidiana y sus prácticas comunitarias, sobre todo de *jóvenas* y jóvenes solteras y solteros, se sitúan principalmente en Quilotoa/Jataló, incluso quienes no están formalmente asociadas(os). Los requerimientos de presencia de los y las adultas por las actividades turísticas diarias hacen que *jóvenas(es)* se responsabilicen de las actividades comunitarias en el sector; mientras, los y las adultas y *jóvenas(es)* casadas(os) le prestan mayor atención a las exigencias de la comunidad de Ponce Quilotoa –sin generalizar sobre el último grupo poblacional–. Estos últimos en una proporción más equilibrada entre el sector y la comunidad (2017, entrevistas personales).

Es verdad también que debido a la migración que, prácticamente, ha vaciado la comunidad matriz, en la zona central de Ponce Quilotoa, tampoco se convocan mingas y asambleas con una frecuencia definida. En Ponce, se realizan los pagos de agua y acuden a las mingas por el mismo recurso y por el mantenimiento del panteón; además, asisten a las reuniones cuando existe elección de directiva, cuando hay algún inconveniente con el Cabildo y el manejo del agua porque es la comunidad quien lo tiene a su cargo y lo distribuye entre todos los sectores.

Aun así, Fausto y Adolfo revelaron que Ponce no es una zona muy visitada y que priorizan su atención a Quilotoa/Jataló. En el caso de Fausto, por ejemplo, la participación en Ponce Quilotoa se reduce al pago de una cuota anual; Adolfo, en cambio, sí participa en la organización matriz de una forma más activa, pero prioriza el sector de Quilotoa/Jataló (2017, entrevistas personales).

4. Género en la comunidad

Interludio

Este acápite constituye un reto adicional, pues mi *locus* de enunciación es el mundo mestizo y desde este lugar intentaré dar una lectura no menos que adecuada a las relaciones de género presenciadas en el espacio que habité durante el trabajo de campo. Al hacer un contrapunto entre mi espacio habitual y el espacio que acogió esta investigación, se hace necesario analizar con cuidado los elementos del esquema de relacionamiento de género más occidental y procurar no hacer una simple traslación.

Por el contrario, se busca indagar sobre cómo se expresan las relaciones de género, cuánto difieren de aquellas con las que aprendí a (des)encontrarme en mi espacio de vida y cuáles son los hechos destacables de este lugar que rompen con el estereotipo de un muncho indígena netamente machista. Esta parte se guía por los postulados teóricos en torno a la ética del cuidado, al feminismo comunitario y al cooperativismo.

(Cierre de interludio)

Dentro del asunto identitario no es posible dejar de lado las continuidades y los cambios en las relaciones de género debido a las transformaciones socioculturales que se han venido llevando a cabo en los últimos años en la sociedad en general, así como, de manera más específica, en las zonas indígenas. Aunque a primera vista parecería que no han cambiado mucho las cosas con respecto a este tema, ya adentrándose en la convivencia diaria, siendo parte del acogimiento y las dinámicas familiares y visitando a diario el lugar es posible ver cuánto se han superado estereotipos, cuánto se han transformado las relaciones y roles de género, cuánto se mantienen y cómo el turismo, la migración y, en su momento, los programas sobre género y disminución de la violencia intrafamiliar impulsados por ONG, de alguna forma, han contribuido a que se den transformaciones y que estas se expresen, sobre todo, en *jóvenas* y jóvenes.

Primero que todo, quiero hacer hincapié en el rol de la mujer dentro del surgimiento y consolidación de este sector desde sus inicios organizativos, cuya figura no ha sido reivindicada en ninguna de las publicaciones más recientes (Noruña 2014 y Colloredo et al. 2016) y, en las investigaciones de José Sánchez-Parga, aunque se analizan los cambios evidenciados en cuanto al género, también se puede interpretar en su lectura una mirada esencialista de las relaciones en este sentido. Por ejemplo, este autor escribió

un libro, en 1990 y, en 1997, un artículo intitolados “¿Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en Los Andes”. Si bien es cierto, en las líneas introductorias de este último (1997, 15, 16, 29) advierte que analizar la violencia doméstica desde el contexto y cosmovisión de la región indígena andina no significa justificar esta problemática, el título en sí mismo y varios parajes revelan lo contrario, y generan dudas sobre aquel anuncio inicial (entre otras, pp. 20, 24, 27, 37, 41).⁵³

Ya en el trabajo de campo, sólo la indagación a profundidad sobre la participación activa de la mujer del sector revela datos importantes, que no emergen por sí mismos en los relatos de mis dialogantes. Ninguna publicación hasta el momento revisada sobre esta zona ha hecho referencia a esta situación en este sector particular y, mucho menos, ha mencionado siquiera las labores de cuidado o domésticas, que, efectivamente, acompañaron y acompañan el proceso de formación y consolidación de esta organización. Asimismo, de las actividades de cuidado depende la economía del Quilotoa/Jataló puesto que, además de ser fundamentales para el inicio de actividades diarias en el sector, la mayoría de negocios se erigen sobre las mismas; a saber, son restaurantes y hoteles. Es el cuidado, al ser un asunto fundamental para la supervivencia humana, el que hace de las y los seres humanos seres relacionales (Gilligan, 2013).

Como se identificó en el primer capítulo, la tía Hortico es una mujer fundamental para la organización desde su génesis. Ella, junto con su esposo, Humberto, lograron la formación de jóvenes en pintura en la escuela Niño Rumi, que derivó en lo que hoy se conoce como el Centro de Turismo Comunitario Lago Verde Quilotoa (Quilotoa/Jataló). La tía Hortico reconoce que se involucró en el referido proceso cuando era profesora del jardín de niños en la escuela de Niño Rumi (hoy, primero de básica) y lo hizo con algo que parecería carecer de importancia, pero, todo lo contrario, es un pilar silenciado de la lucha organizativa, al igual que el efectuado por decenas de madres de los jóvenes – todavía anónimas– que se proponían aportar en la conformación de una asociación dentro de la cual ampararse:

Yo cuando estaba ahí (en la escuela Niño Rumi) participé, yo cuando esa temporada daba así para los niños, así comida, escuela también teníamos comidas bastante, ahí yo cocinaba pues para illos, [...] ahí di yo, como ayudando para illos, di comer, ahí, esa temporada, es que unos 10, 11 personas ya mi esposo comenzó a hacer organizar (Tía Hortico 2017, entrevista personal).

⁵³ Ver también Sánchez-Parga, José, 2002, *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*, Ecuador: CAAP, (entre otras) pp. 56, 79, 80.

La tía Hortico continuó con Humberto y otros dirigentes empujando la organización, y es considerada cofundadora. Más adelante, viuda, se puso al frente de un hogar con seis hijos, pero, además, llegó a ser presidenta de las mujeres y vicepresidenta de la organización durante la época de mayor crecimiento y consolidación del sector. Lamentablemente, en la actualidad, la organización de mujeres ha perdido fuerza, pero otra mujer notable y legítima en el Quilotoa/Jataló es Hermico, pues participa activamente no sólo en representación suya, sino del hospital en el que trabaja y que cuenta con un pequeño espacio de terreno dentro de la organización.

Con respecto a los roles de género, Bourdieu (2000 [1998], 13, 14, 22, 23) nos dice que son el resultado de haber socializado lo biológico y biologizado lo social, donde el trabajo y los espacios públicos y privados se designan social y culturalmente acorde al sexo: para el hombre, lo público; para la mujer, lo privado y, dentro de la casa, una distribución también propia para ambos sexos. Debido a posicionamientos teóricos y prácticos que apuntan a unas posibilidades de relacionamiento distintas, este esquema ha ido mutando con el paso de los años, en unas regiones más que en otras.

En su interpretación sobre las relaciones de género en el mundo indígena a partir del feminismo comunitario,⁵⁴ Lorena Cabnal, indígena maya-xinka guatemalteca, señala que el paradigma de vida indígena delinea la reciprocidad como fundamento comunal donde el “trabajo comunitario de hombres y mujeres (se expresa) en igualdad de condiciones o Ayni” (2010, 17) (paréntesis propio). Aunque Cabnal, también cuestiona cómo el modelo originario resulta de una “construcción cosmogónica masculina” y no siempre se cumple (p.18), esta explicación es clara para entender cómo es asumida también la redistribución de roles por varios de mis dialogantes; así, Marcia Umajinga Umajinga (2017, entrevista personal) cuenta que retorna de sus estudios de Quito los fines de semana para asumir ciertas labores dentro del hogar y del restaurante familiar, porque “debo ayudar para que ellos también me ayuden, así toda esas cosas”.

Si bien es cierto es pertinente mencionar que una de las labores más asumidas por la mujer está relacionada con el ámbito de lo doméstico, la cocina. Mas, en el Quilotoa/Jataló, también es posible ver a los hombres incorporados a esta actividad, sin que surja un prejuicio en su entorno como sí ocurre, usualmente, en la sociedad blanco-mestiza. Un caso cercano y manifiesto fue el de la familia de la tía Hortico, cuando su

⁵⁴ El feminismo comunitario nace en Bolivia y Guatemala, desde la cosmogonía indígena con la urgencia de interpretar su situación, e interpelar desde ese lugar al “sistema patriarcal, capitalista, neoliberal, colonial, transnacional” (Guzmán 2015, 1).

hijo Willo se casaba, los otros tres, Byron, Samuel y Esteban varias veces se sumaron a la preparación de alimentos.

De igual forma, en el desarrollo de las actividades cotidianas del restaurante de su propiedad también ellos, sumados a su hijo David, se involucran en ese espacio. Y esta no es una situación particular, son varios lugares donde es posible observar a hombres, principalmente, jóvenes en la cocina o en las actividades relacionadas al ámbito doméstico, sin que signifique que este dejó de ser un lugar mayoritariamente ocupado por las mujeres y que, en definitiva, se haya desestructurado por completo la división sexual del trabajo explicada anteriormente (diario de campo 2017, 2018).

Hay dos razones que pueden motivar este hecho. Una tiene que ver con el reconocimiento a la necesidad de una mayor participación en actividades antes inusuales para los hombres por la carga que implicaría sólo para las mujeres de la casa⁵⁵ y otra está relacionada con la noción de trabajo que esas actividades representan en los restaurantes y que en el espacio más privado podrían no reproducirse, sin que esto haya sido constatado por completo, porque demanda una inmersión más profunda a un espacio más íntimo. Lo que sí se corroboró es que un par de restaurantes también funcionan como extensión de sus propias casas, siendo esto algo no tan nuevo; de hecho, cuando el negocio turístico empezó a crecer lo que predominaba eran los domicilios ofrecidos como hospedaje (Norroña 2014, 59-62). Es decir, que este involucramiento podría ser más que un artificio puesto en práctica sólo durante una aparente jornada laboral, reiterando, sin embargo, lo dicho en el párrafo anterior.

Con respecto a la presencia pública de *jóvenas* y jóvenes, es notoria la cantidad de mujeres presentes en Quilotoa/Jataló y cómo esta es evidente todo el tiempo ya sea en la atención en la galería como en los locales particulares. No es de extrañarse, entonces, cómo las *jóvenas* y las adultas son quienes en su mayoría están al frente de los restaurantes o los locales de artesanías, ellas toman las decisiones relacionadas con la administración y, aun en locales que no son propios, cumplen estas funciones o son el rostro visible todos los días (diario de campo, 2017, 2018).

Por ejemplo, en el caso del hostel y restaurante Chukirawa, de Manuel Latacunga Pastuña, en el área de caja se verá a su hija *jóvena*, su esposa u otra persona, pero siempre será una mujer a quien se observe en ese espacio. Manuel, por otro lado, vive en

⁵⁵ En la casa de la tía Hortico, sólo ella y su hija Marisol son las únicas mujeres frente a cuatro hijos hombres.

Zumbahua, va y viene casi todos los días, pero no permanece tiempos muy prolongados en su local, se encarga de la gestión de otros asuntos relacionados a su negocio.

Con el restaurante de Martha y Fausto sucede algo similar, aunque Martha está más presente al interior de la cocina, también Fausto cocina, lava los platos, pero siempre será ella quien se encuentre al frente administrando el dinero tanto de este espacio como de la iniciativa del equipo de fútbol femenino. Blanca Pilataxi relata que sí es evidente un cambio en los roles asumidos; antes, dice, las mujeres demostraban mayor dependencia de sus esposos, hoy existiría una mayor predisposición a la autonomía:

[...] las mujeres ya han sabido sobrevivir solas y así. Madres solteras, separadas, pero ya pueden afrontarse solas no es como antes, antes dependía todo del marido, que traiga la comida, ellas sólo sabían estar en la casa, así, el marido tenía que vender y llevarse todo a la casa, ahora ya es, como dice, ya están acostumbrados a afrontarse solas ya, trabajan igual (Blanca Pilataxi 2017, entrevista personal).

Esto no es reciente en el Quilotoa/Jataló y parecería que en las zonas indígenas, en general. Leyéndolo desde mi posición étnica y a riesgo de tener una lectura equivocada sobre lo que sucedió desde el principio en este sector, parecería que los negocios se convierten en un desafío a los roles tal y como han sido vistos desde los estudios de género. Pues, dentro de las parejas que apostaron a no migrar antes de los 90 y a dedicarse a la naciente actividad turística, hubo *jóvenas* que irrumpían en el espacio público y se encargaban del relacionamiento con los turistas, mientras sus compañeros hombres se quedaban en casa trabajando las artesanías que se vendían al filo del cráter (Adolfo Latacunga Pastuña 2017, entrevista personal).

Ahora bien, en varias investigaciones del siglo pasado, ya se estudió el hecho de que, en el mundo indígena andino, si bien es cierto, las mujeres están más asociadas al espacio privado de la casa, hay otros lugares que, aun siendo públicos, son un continuum del ámbito doméstico, tales como el mercado y lo relacionado con la administración económica familiar (Núñez del Prado, 1972, 1975; De la Cadena, 1985, en Fuller 1995, 257). Por otro lado, son varios los casos de estudio que ponen en relevancia a la mujer en términos de la gestión administrativa. Gabriela Villalobos (1978 en Sánchez-Parga, 1997), por ejemplo, investigó cómo la mujer indígena conserva mayor poder y autonomía en lo que se refiere a la administración doméstica. Luciano Martínez (1992, en Martínez 2000, 22, 23) (2009, 57), por su parte, indagó sobre el empoderamiento y el trabajo femenino en la ruralidad, investigaciones que pusieron en evidencia que las mujeres

toman un lugar en la dirección de varias actividades productivas, tales como la agricultura –principalmente en zonas de alta migración indígena–, la artesanía, servicios y el ámbito comercial.

Lo anterior nos remite a dos experiencias, la migración y el cooperativismo. Hasta antes de la más reciente y condensada ola migratoria ocurrida en el país, durante finales del último decenio del siglo XX y principios del siguiente, la migración era primordialmente masculina. Entonces, eran las mujeres quienes se quedaban a cargo del cuidado no sólo de la tierra, sino de sus familias; eran ellas las que debían encontrar la forma de distribuir el dinero dentro de sus hogares para satisfacer las necesidades de quienes se quedaban en la comunidad.

Paralelamente, entre las décadas de los 60 y 90, las iniciativas cooperativistas (cajas solidarias, entre otras) toman forma y se consolidan, a propósito de la Ley de Reforma Agraria y Colonización y la nueva Ley de Cooperativas. Es así que el Estado, la iglesia católica y las organizaciones no gubernamentales de desarrollo norteamericanas, que ya se habían ubicado en zonas indígenas del Ecuador –en el marco de la promoción de la Alianza para el Progreso–, empiezan a promoverlas al interior de las comunidades (Da Ros 2007, 256 y 261). Estas eran dirigidas por ellas o sus créditos se otorgaban a ellas (Da Ros 2007, 107), muchas de las cuales habían decidido postergar la experiencia migratoria –o negarse a ella–, para permanecer en la comunidad y, por tanto, quedarse al frente de la familia.

Una de las particularidades del cooperativismo alrededor del mundo es, precisamente, priorizar el acceso de créditos a mujeres. La ONU ha estudiado este tema en varias regiones, entre esas América Latina, y ha encontrado que el financiamiento a través de créditos dirigido principalmente a mujeres recae sobre las mejoras en la calidad de vida de las familias en su conjunto y la experiencia del Banco Grameen, cuya mayoría societal está compuesta por mujeres, lo ha corroborado (Camacho y Prieto 1997, 47, en North 2001, 26).

En contraste, desde los estudios de género, se ha planteado la posibilidad de que la migración si bien trastoca la cotidianidad de las familias no rompe con el modelo hegemónico, necesariamente (Hondagneu Sotelo y Ávila, 1997, D'Aubeterre, 2000 en D'Aubeterre, 2001; Kofman et al., 2000, Lawson, 1998, Hondagneu, 1994, en Herrera, 2003). Es así que, con la posición asumida al interior de sus hogares y en los negocios, hay una cuestión que, a pesar de los años, no ha cambiado en este sector y es la falta de paridad en la designación de sus dirigentes. Adolfo Latacunga Pastuña (2017, entrevista

personal) le atribuye esto al machismo, y reconoce que es un tema pendiente dentro de las relaciones de género al interior de la comunidad, pues “a pesar de la influencia de la voz de la mujer (al interior de las casas y que, en ocasiones, terminan incidiendo en las decisiones comunales) el varón es quien representa el conjunto (familiar)” (paréntesis propio) (Fuller 1995, 257) (2017, diario de campo).

Por el contrario, en relación con la presencia de jóvenes en el espacio público, esta es menos notable. No significa, irreparablemente, que han migrado, algunos sí se encuentran estudiando o realizando algún trabajo esporádico en la ciudad, pero quienes se quedan tampoco frecuentan mucho el exterior de sus casas; hay momentos, sobre todo, los fines de semana o, escasamente, algunas tardes de la semana que se reúnen a socializar alrededor del deporte (volley, entre semana, y fútbol, el fin de semana), el paseo, la contemplación y la conversación cerca del cráter (2017, diario de campo). Otros también participan en el acarreo de las mulas o caballos que suben turistas desde la Laguna o acompañan a los turistas guiando caminatas. Particularmente, durante el desarrollo de asambleas, mingas y fiestas su presencia se torna evidente, principalmente, en las tres últimas actividades. Al respecto de este tema, Blanca Pilataxi (2017, entrevista personal) cuenta:

Entraron recién socios nuevos, sólo jóvenes entraron, por eso estaba de noche (en la fiesta del 8 de octubre) bailando, todos los jóvenes, así, son bastantísimos, sólo que no salen de la casa, a veces. [...] Mis dos hermanos sólo en la casa pasan, viendo tele [...], (ellos tienen) 22 y otro 18 tienen, [...] sólo para fiesta no más salen o para minga. [...] Más mujeres salen (a los locales), es que los chicos tienen vergüenza de hablar. Abajo en la casa pasan, amarran caballos [...]

Paradójicamente a lo referido líneas atrás, el silencio es una característica que se ha generalizado más en las *jóvenas* que en los jóvenes. Tomar contacto con jóvenes y entablar las conversaciones sustento de este estudio fue menos complejo con relación al acercamiento hacia mujeres; con la mayoría de mis dialogantes *jóvenas* fueron inexcusables algunos acercamientos previos, en los que se generaron grados de confianza y explicaciones sobre la importancia de registrar su voz para comprender la dinámica comunitaria que para mí es ajena y que para ellas es cotidiana. Aun así, con niveles de confianza deseables, en ciertos casos, fue imposible establecer una conversación de orden formal y cuyo enfoque sea este trabajo de investigación. Esto significaba que, para ese tema, muchas me terminaban remitiendo a jóvenes y preferían conversar de asuntos más personales e incluso sí de la comunidad, pero sin grabación de por medio.

Otra particularidad del acercamiento con *jóvenas* y la experiencia con adultas era su tono de voz, siempre proporcional al grado de confianza logrado. Parecería que con quienes menos confianza había logrado, en lugar de una exteriorización de las palabras lo que ocurría era una suerte de interiorización de las mismas, un dilema entre hablar y no hacerlo. En las dos asambleas a las que asistí, además, a pesar de su presencia mayoritaria, esta excepcionalmente se reafirmaba a través de su participación, los comentarios se presentaban en voz baja y de manera interpersonal, no en plenaria, excepto por Hermico, quien abiertamente pedía la palabra, y expresaba sus opiniones de manera no dubitativa.

Por otro lado, dentro del ámbito lúdico se observa en el Quilotoa/Jataló el incremento de *jóvenas* futbolistas, a diferencia de los jóvenes que ya cuentan con una relación deportiva mucho más afianzada en esa idea aprendida durante la niñez de que el niño debe jugar con pelotas. Mientras realizaba el trabajo de campo, ellas participaron por primera vez en el campeonato de fútbol femenino que convocaba a varias comunidades de la parroquia de Zumbahua. Este equipo era coordinado también por Martha y Fausto, como tesorera y director técnico, respectivamente. Era especial ver el compromiso con el que las *jóvenas* asumían esta actividad, que, según reclamaban no contaba con la congratulación de la organización porque de alguna forma desafiaba al rol de la mujer en el espacio privado y al desarrollo de actividades menos *karishinas*⁵⁶ (Fausto Umajinga Guamangate 2017, entrevista personal).

⁵⁶ Vocablo kichwa, que se atribuye a mujeres que realizan actividades vinculadas a un rol de género masculino y desconocimiento sobre actividades relacionadas con un rol de género femenino. La palabra se compone, a su vez, de dos términos: kari: hombre; shina: semejante a (Joshi Espinosa Anguaya 2018, entrevista personal).

Foto 14

Equipo femenino “Quilotoa, tu destino” en un partido del campeonato realizado en Zumbahua, durante 2017



Fuente: Archivo personal

Otra de las diferencias encontradas entre *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló tiene que ver con la identidad en tanto lo estético. Como se dijo anteriormente, las mujeres, aunque con cambios, mantienen su forma de vestir más cercano a lo tradicional, mientras los hombres, al parecer, han sido permeados por la estética del montañismo y el relegamiento del sombrero, el poncho y el pantalón de tela. En el discurso de mis dialogantes, fue habitual encontrar la noción de una especie de “preservación”, “resguardo” o “guardianía” cultural que recae en la mujer; como escribe Cabnal (2010, 19), “las mujeres indígenas asumimos el rol de cuidadoras de la cultura”.⁵⁷ Cuando se inquiera sobre los cambios en la vestimenta a lo que más apuntan tanto hombres como mujeres es, precisamente, a este asunto; es decir, las *jóvenas* son quienes más cuestionamiento encontrarían en la comunidad (y entre ellas mismas) cuando llegan a vestir distinto.⁵⁸ Marisol y Byron Umajinga Latancunga, ambos hermanos testimonian aquello:

La crítica, como te dije, de la cultura mismo. O sea, incluso hasta mi abuela sabía decir cuando nosotros nos vamos con pantalón, nos saben decir pues ¿qué pasó?, así. Pero de ahí sí, como nosotros entendemos que a ellos no les gusta eso, siempre estar, o sea. Cuando yo tenga hijos ya no, ponerle un x al pantalón. La

⁵⁷ En Sánchez-Parga (2002, 199, 200), es posible encontrar evidencia de esto.

⁵⁸ Un estudio realizado sobre violencia de género e intergeneracional en la comunidad Embera, en Colombia, nos demuestra que esta es una situación que coincide con la de otras mujeres indígenas en la región. Sus autores Yepes y Hernández escriben: “En el caso de las mujeres exige destacar su papel en la transmisión, conservación y enriquecimiento de la cultura indígena, a través de la educación familiar y de los roles sociales que desempeñan, haciéndolas visibles como partícipes y protagonistas en las luchas por el reconocimiento pleno de los derechos de sus pueblos y resaltando la dimensión femenina que crea y nutre el mundo indígena: la Madre Naturaleza” (2010, 451).

cultura, cuando me case (Marisol Umajinga Latacunga 2017, entrevista personal).

(Mientras Byron me indica una foto de su primo y dice:) Ahí mismo está transformado. [...] Ninguna parte (utilizo el sombrero), es como que yo me acostumbrado así, esa es la mala educación que hicieron a nosotros nuestros padres, no dieron, decir, ve, sabes, hijo, pon este sombrero, te queda así, más a mi ñaña (le delegaron) la obligación (de mantener) la identidad, no a nosotros. A nosotros le decían: bueno, como son hombres, solamente pongan esto y nada más. Nunca usado el sombrero, poncho (Byron Umajinga Latancunga 2017, entrevista personal).

Para finalizar, es oportuno mencionar cómo pude percibir la experiencia comunitaria diferenciada. La comunalización alrededor de la asamblea ya fue referida anteriormente; sobre la minga el trabajo desarrollado por *jóvenas* y jóvenes es, sin duda, distinto. Durante el trabajo de campo, era notorio que las mujeres realizaban un trabajo más silencioso, se agrupaban para organizarse y si conversaban lo hacían en voz muy baja. Al contrario, los jóvenes se agrupaban, pero hacían de la minga una actividad lúdica más que laboral comunitaria, corrían, jugaban, contaban chistes, se reían mucho (diario de campo, 2017); ellas, en cambio, hacia la tarde, cuando las labores asignadas estaban por concluir o sólo si ya concluían se juntaban a la hilaridad de la dinámica de los jóvenes o, entre ellas, se reunían en los espacios verdes a conversar y reír (Hélida Latacunga Umajinga 2017, entrevista personal) (diario de campo, 2017).

Por otro lado, en ninguno de los trabajos fue posible evidenciar la participación de las *jóvenas* como sinónimo de debilidad. En definitiva, las labores emprendidas tanto por hombres como por mujeres demostraban un grado de esfuerzo físico importante, así, mientras los hombres derriban un muro (foto 5), las *jóvenas*, incluso una embarazada, cargaban bloques en sus espaldas.

Hay dos razones que podrían explicar los silencios en la comunalización y la tenuidad de su voz a lo largo de nuestras conversaciones y en las actividades comunitarias. Con respecto a los diálogos, puede estar ligado a mi deficiente uso del kichwa en contraste con el suyo y los vacíos que se generaban en estos intentos de comunicación; y, de manera más general, los silencios podrían atribuírseles a un condicionamiento cultural enmarcado en un modelo de relacionamiento desigual y patriarcal que a diario enfrentan las mujeres indígenas dentro de su entorno, como lo referido por la feminista chilena, Victoria Aldunate (2010, en Cabnal 2010, 18), sobre la particular situación de mujeres indígenas bolivianas que, siguiendo este paradigma, en

ceremonias, permanecen silenciosas, mientras los hombres hacen uso de su palabra para rezar.

Es posible que lo siguiente tenga que ver con la forma en la que cada una(o) de las *jóvenas* y los jóvenes aprendió a relacionarse con la comunidad y no sea una cuestión de género, pero coincide que de todos mis dialogantes sólo dos hombres tenían una visión más materializada sobre la comunidad: la entendían como una empresa; en cambio, las mujeres develaban nociones más cercanas a lo simbólico y ancestral, como se puede leer a profundidad en el capítulo previo.

Conclusiones

Quilotoa, un territorio ecléctico y de disputa de sentidos

Acompañar y compartir desde el diálogo y la práctica actividades específicas realizadas en el sector del Quilotoa/Jataló y, en general, la cotidianidad, me hace saber que este escrito resulta inacabado y que el tiempo y el papel siempre serán los limitantes para incluir todos los relatos, todas las historias de vida y las dinámicas ahí presenciadas. El Quilotoa/Jataló es un espacio tan rico en expresiones culturales tradicionales como en contradicciones.

El Quilotoa/Jataló es un lugar que se transforma con la vorágine del mismo tiempo moderno, pero, que, paralelamente, siempre alude a un pasado que *jóvenas* y jóvenes, co-participantes de este estudio, intentan entretejer con su presente y el mismo futuro, en medio de los cambios que ellos encarnan y de los cuestionamientos que varios les hacen, incluso sus pares. Con esta evocación al pasado, los relatos se convierten en un desafío a la deshistorización, pues la cultura requiere tanto de transformación como de memoria histórica, y ellas y ellos saben que la organización es producto de lucha, de disputas, de ganancias, de pérdidas y de la gestión permanente.

Cada historia de vida registrada en este estudio tiene sus propias características que las particularizan, no obstante, todas guardan un trasfondo que las vincula. Detrás de cada una es innegable la existencia de: a) migración, propia y la de algún familiar cercano; b) hostilidad de la ciudad, pero también los aprendizajes ahí obtenidos; y c) discrepancia de la comunidad con *jóvenas* y jóvenes que han cambiado o se encuentran haciéndolo, pero también la defensa de un número importante de adultas(os) para dar cabida a su participación. Esto pone en evidencia que la construcción identitaria no surge en espacios completamente armónicos, pero que ellas y ellos generan una relación complementaria entre ciudad y comunidad. Siempre vuelven.

Analizar este asunto desde la complementariedad nos permite encontrar que no hay elementos radicalmente opuestos, sino que se imbrican en una relación de interdependencia, y es lo que les ocurre a *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló, con los espacios y las personas –e incluso animales– que ahí habitan. Josef Esterman, en su publicación *Filosofía andina* (2006, 112), nos describe cómo la complementariedad es para la cosmovisión andina un principio fundamental y clave para la “interpretación hermenéutica de la experiencia del *runa*”, y cómo esto se traduce no sólo en el relacionamiento interpersonal, sino interespecies y con la misma naturaleza (p. 127).

Blanca Jácome Umajinga (2017, entrevista personal), por ejemplo, reconoce que gracias a la Laguna llegan los turistas y, en correspondencia, los y las comuneras deben cuidarla y no contaminarla. Asimismo, se les reconoce a los caballos y mulas como seres indispensable en el desarrollo comunitario (2017, entrevistas personales).

Jóvenas y jóvenes lograron discutir abiertamente sus expectativas referidas en torno a la comunidad en sus tres dimensiones: como símbolo cultural, como territorio, y como organización. Queda claro, en definitiva, que la comunidad, para *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló, sigue siendo un espacio social de “legitimación de valores, modos y prácticas indígenas; (de) la representación política y defensa frente al mundo externo; (de) la gestión social de recursos naturales fundamentales y otros necesarios para la reproducción; y (de) la cohesión social e ideológica que genera un sentimiento de identidad” (Chiriboga 1985, 39–44 en Guerrero y Ospina 2003, 130–131), ciertamente, “un espacio de cohesión social” (Chaluis 2001, 15 en Guerrero y Ospina 2003, 140).

Se ha cuestionado tanto internamente como desde el exterior los procesos de individuación en el mundo indígena, empero, antes de anquilosar a las comunidades indígenas en una suerte de museo donde los seres vivientes se immortalizan a través de procesos de momificación y disección, es pertinente reconocer que el Quilotoa/Jataló no es un lugar que se le ha escapado a la globalización, de hecho, gracias a ella y a la publicidad que atraviesa continentes, mostrando los parajes de esta zona que incluyen la Laguna, es que ha sido posible también la afluencia turística y, en consecuencia, el incremento de oportunidades laborales para comuneras(os).

Aunque suene paradójico, es en este lugar, en esta *Tierra*, donde ha sido posible la convivencia entre valores modernos, como la individualidad y la necesidad de racionalizar el manejo turístico del sector, y cuestiones más tradicionales como la ritualidad de las fiestas y de las actividades comunitarias. En este espacio, tienen lugar actividades comerciales –entre otras, el cobro de ingreso y el cobro por el transporte de turistas en mulas o caballos–, pero enfocadas en el beneficio de la comunidad en su conjunto. Es el Quilotoa/Jataló un lugar donde es posible hablar del turismo como un hecho comunalizador y un puente para revitalizar la cultura.

Al respecto, Sánchez–Parga ya se plantea en su obra de 1992 (p. 10) el cuestionamiento de que si lo que sucede en zonas con población indígena es el “abandono de formas tradicionales, o [...] una ‘modernización de la tradición’”. En la actualidad, en el Quilotoa/Jataló, lo “moderno” no se opone por completo a lo tradicional, sino que convergen en una suerte de disputa intercultural simbólica y material en las relaciones

sociales y prácticas comunitarias y en la urbe; cuando inventan tradiciones, como la competencia atlética a propósito del Pawkar Raymi, cuando requieren adaptarse, aprender; cuando intercalan el uso de su vestimenta y el idioma, cuando buscan tener mejores condiciones educativas y económicas, sin dejar de pensarse a sí mismas(os) como indígenas y como miembros de una comunidad específica.

Aunque ellas y ellos advierten que el asunto del acceso a recursos económicos y la urgencia por levantar más construcciones familiares es lo que ha generado los inconvenientes internos, y, por tanto, los ha situado en un proceso de individuación, no colocan en dos caminos radicalmente opuestos al hecho de la consecución mayores réditos económicos y la conservación de ciertos rasgos y mecanismos culturales, como la reciprocidad, la unión y el trabajo conjunto y la interrelación, entre otros. Ellas y ellos esperan una comunidad próspera organizacional y económicamente, pero también revitalizada en cuanto a lo cultural y ambientalmente no contaminada.

Por otro lado, pese a que hay opiniones que contrastan con el interés de continuar trabajando con la organización, para aquellos, la comunidad sigue teniendo un valor simbólico irrefutable. En sus relatos, apelan también a elementos culturales, que escucharon de sus abuelos, de sus padres y que ellos mismos alcanzaron a vivir, y a una organización más consciente, firme en las decisiones y la resolución de conflictos, abierta a la participación de *jóvenas* y jóvenes y preocupada por los habitantes del sector.

Es en este lugar donde se puede evidenciar la construcción identitaria de *jóvenas* y jóvenes como un proyecto de identidad social particular (Rivas 2008, 120), abigarrado. Un hecho basado, principalmente, en la negociación –intra e intersubjetiva– con los y las adultas, con sus pares, con ellas y ellos mismos, con lo tradicional y lo actual(izado), con los espacios por los que circulan y con aquello que signifique adaptación, asumiendo, así, cómo en esta constitución propia, la mirada del *Otro* –no sólo la imposición– también es fundamental (Lacan y Fanon en Bhabha, 1994; Lacan, 1981, 1977; Fanon, 1961, 1986).

Jóvenas y jóvenes del Quilotoa/Jataló son sujetos con complejidades y contradicciones, con identidades coexistentes, procedentes del dinamismo de su propia naturaleza derivada (Guibernau 2017, 13): son indígenas, son jóvenes, viven en múltiples espacios, frecuentan la ciudad todo el tiempo. Ocurre, así, una paradoja importante, y tiene relación con que a quienes cambian se los reconoce como parte de la misma comunidad, se los involucra, pero sí se marca la diferencia. Entonces, tras una constatación empírica, yo diría, primero, que las tensiones se dan en un nivel más discursivo que práctico o material –no derivan en una expulsión de la comunidad–, y,

segundo, que el hecho de que surjan también de forma intrageneracional ratifica, como escribiría Stuart Hall (2003 [1996], 15), que la identificación consolidada con algo o alguien específico “no cancela la diferencia”.

Aunque sí hay ambigüedad y momentos en los que *jóvenas* y jóvenes sienten, y en su discurso expresan que se sienten menos parte de la comunidad por un sentido estético, sobre todo las mujeres, lo que percibí y puedo colegir es que existe un reconocimiento a una pertenencia con nuevos sentidos y significados aprendidos y aprehendidos durante el tránsito hacia la ciudad. Como escribe Maya Pérez Ruiz (2008, 19), la configuración de “una identidad juvenil propia y tal vez globalizada” no supone directa y necesariamente un ocultamiento de otras “identidades sociales adquiridas con anterioridad”.

Así, esa oscilación e interrelaciones en las ciudades genera no sólo interacciones comunitarias distintas, sino una relación con la comunidad también diferente, donde su vínculo trasciende, primero, el territorio, y, segundo, el reconocimiento jurídico, como ocurrió con aquellas y aquellos que se autodefinieron como pertenecientes al Quilotoa/Jataló, sin contar con un reconocimiento legal como comuneras(os). Lo que yo propongo es entender este vaivén –negociado y, con frecuencia, confuso– y la transformación no como pérdida de lo comunal, como afirmarían Sánchez-Parga (2002, 11, 106, 107), por efecto de la progresiva descomunalización (p. 11), sino como una lógica que puede llevar a *difuminar*, *opacar*, pero no a borrar ni el sentido de pertenencia ni la práctica comunitaria, generando desanclaje, al menos, no en el caso de quienes coparticiparon en este estudio.

Siempre hay algo que se mantiene vigente –material o simbólico– para alguna o alguno de ellos, ya sean las mingas, las fiestas, los trabajos comunitarios remunerados, el *randi randi*, entre otros. Es así que la noción de lo comunal, aunque vaya materializándose con menos frecuencia, se mantiene latente; y, al nivel simbólico, desde la añoranza, la expectativa y la enunciación, la comunidad no deja de existir. Se podría hablar aquí de una recomposición comunal.

Hall nos presenta de manera brillante esta particular forma de ver a la identidad y que *jóvenas* y jóvenes del Quilotoa/Jataló ya me habían develado mucho antes de leer este fragmento:

Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente «estable» de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de

globalización, que en mi opinión son coextensos con la modernidad (Hall, 1996) y los procesos de migración forzada y «libre» convertidos en un fenómeno global del llamado mundo «poscolonial». Aunque parecen invocar un origen en un pasado histórico con el cual continúan en correspondencia, en realidad las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos ha representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma, y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como «lo mismo que cambia» (Gilroy, 1994): no el presunto retorno a las raíces sino una aceptación de nuestros «derroteros». [...] Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas (Hall 2003 [1996], 17, 18).

En resumen, mis dialogantes terminaron por demostrarme que deliberadamente entran y salen de la representación. Estratégicamente, se presentan tal como se los representa desde el exterior, resignificando sus propios símbolos y buscando no dejarlos en el olvido. Asimismo, salen de ese lugar para ponerse en diálogo –aunque en principio parecería que no– con aquello que perversamente la sociedad mestiza se atribuye a sí misma, a veces de manera violenta con el discurso y con la mirada, siempre en tensión; conjugan, para menguar el estigma que escucharon o que vivieron ellas y ellos mismos. Pero nunca dejan de ser indígenas, no quieren dejar de ser; construyen su propia *identidad espiralada*, en un devenir y en un contexto de cambios constantes.

En el caso del género, por otra parte, es innegable que en el Quilotoa/Jataló la visibilización de la mujer en el espacio público es altamente predominante y que han ocurrido cambios en las perspectivas sobre las mujeres, aunque también se sigue delegando al género femenino el cuidado sobre la tradición, y son quienes más cuestionamientos reciben por los cambios estéticos. Uno de los relatos sobre las nuevas condiciones de posibilidad para las mujeres dentro del contexto del Quilotoa/Jataló lo comparte Blanca Pilataxi (2017, entrevista personal), reconociendo dinámicas de independencia que antes no eran tan posibles: “trabajan igual”, pueden separarse, no depender del trabajo que realicen sus esposos y, además, no ser castigadas culturalmente como, cuenta, ocurría anteriormente.

En este sentido, es claro que aunque el maltrato intrafamiliar no es algo que ha desaparecido, por lo menos, sí hay un mayor empoderamiento visible en el discurso y su posicionamiento frente a la administración de cada espacio comercial y una prevención para evitar que se reproduzca como en épocas pasadas. Sin embargo, también fue posible

ver que esta mayor aparición de las mujeres en el espacio público no repercute en una participación mayoritaria en espacios de toma de decisión, como la dirigencia y las mismas asambleas.

En términos autocríticos, pese a que el género es una preocupación central, encuentro que el principal límite de esta investigación es que no logra indagar a profundidad sobre ciertos aspectos relativos a las relaciones de género, como las desestabilizaciones al estatus quo generadas y las problemáticas asociadas, como la violencia, las nuevas masculinidades y el machismo que sí fueron advertidos por algunas de mis dialogantes. Por otro lado, a partir de esta investigación quedan varias brechas a ser resueltas en posibles discusiones posteriores, así como necesidades en el campo de lo académico. Por ejemplo, el interés de acompañar e investigar sobre las dinámicas de quienes han decidido llevar la mayor parte de su tiempo en la ciudad, mas, continúan regresando; e incluso de quienes decidieron no volver.

Llama la atención la posibilidad de hacer un estudio comparado entre dos sectores tan cercanos, pero tan distantes a la vez, como Zumbahua y el Quilotoa/Jataló y también cabe preguntarse ¿qué ocurre con comunidades mucho más distantes?, ¿qué tanto se asemeja o se aleja de lo relatado en este espacio? En el marco identitario, otra línea de trabajo que queda pendiente es una investigación de orden más político sobre cómo se teje la relación de esta organización con el movimiento indígena en general, inquiriendo ¿qué tanto las actividades comerciales han minado este vínculo? En suma, el desafío siempre será volver a este espacio, actualizar este documento y verificar si, dentro de unos años, las expectativas de mis dialogantes sobre una comunidad y una organización más fortalecida fueron posibles y cuántas(os) de ellas(os) –si llegan a establecerse de manera permanente en alguna ciudad– dejan de autorreconocerse como indígenas; cuánto las *opacidades* o *difuminaciones* mencionadas se diluyeron o si, todo lo contrario, se reinventaron.

Finalmente, es oportuno referir una de las últimas conversaciones con Santiago, el tutor de este trabajo, quien abrió la discusión y las dudas epistémicas sobre la categoría migración, duda que quedó resonando tanto en el marco de este trabajo como de aquellos posteriores. Me cuestiono, entonces, ¿cómo enfrentar los límites de este término?, ¿cómo llamar a esta dinámica en el Quilotoa/Jataló?, ¿es acaso este tipo de desplazamiento frecuente, a veces diaria –incluso– entre los poblados mayores y la comunidad un fenómeno bien llamado migración?, ¿ocurre un destierro (momentáneo), oculto dentro del espejismo llamado libertad de movilidad?, ¿cuáles son las condiciones reales de esa

engañosa libertad en medio de necesidades insatisfechas?, ¿podemos hablar de despojo de derechos elementales?

Lista de entrevistas incluidas

Marisol Cuchiparte Umajinga
Raúl Cuchiparte Pastuña
Joshi Espinosa Anguaya
Iluisa Latacunga
Blanca Latacunga
Adolfo Latacunga Pastuña
Jorge Latacunga
Manuel Latacunga Pastuña
Miguel Ángel Jácome
Blanca Jácome Umajinga
Hortencia Latacunga Pastuña
Nancy Pastuña
Isac Pastuña Latacunga
Digna Pilalumbo
Blanca Pilataxi
Ángel Tipán
Juana Toaquiza
Fausto Umajinga Guamangate
Hélida Umajinga Latacunga
María Hermelinda Umajinga Cuchiparte
Marisol Umajinga Pastuña
Byron Umajinga Latancunga
Marcia Umajinga Umajinga

Lista de referencias

- Abramovay, Ricardo. 2006. “Para una teoría de los estudios territoriales”. En Manzanal, Mabel; Guillermo Neiman y Mario Lattuada. (Org.). *Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio*. Buenos Aires: Ed. Ciccus. Accedido 20 de mayo de 2018. https://www.rimisp.org/wp-content/files_mf/1363090150abramovay_2006_teoría_estudios_territoriales_1_RIMISP_CARDUMEN.pdf
- Achig, Lucas. 2000. *El sur del Ecuador y el norte del Perú: una necesidad de integración y un reto para las universidades*. Ecuador: Instituto de Investigaciones, Universidad de Cuenca.
- Alberro, Solange. 1998. “Imagen y fiesta barroca: Nueva España, siglos XVI–XVII”. En Schumm, Petra. *Barrocos y modernos (Nuevos caminos en la investigación del Barroco Iberoamericano)*. Madrid: Vervuert, Iberoamérica.
- Alvarado, Sara Victoria; Silvia Borelli; y Pablo Vommaro. 2012. “GT juventud y prácticas políticas en América Latina: comprensiones y aprendizajes de la relación juventud–política–cultura en América Latina desde una perspectiva investigativa plural”. En *Jóvenes, políticas y culturas: experiencias, acercamientos y diversidades*. Rosario: CLACSO, Homo Sapiens.
- Bayardo, Rubens. 2005. “Cultura, artes y gestión. La profesionalización de la gestión cultural en Lucera”. *Revista del Centro Cultural Parque de España*, 8: 17-21.
- Barbero, Jesús. 1997. “Descentramiento cultural y palimpsestos de identidad”. En *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. III: 87–96.
- Bauman, Zygmunt. 2003 [1996]. “1. Introducción. ¿quién necesita identidad?” En Hall, Stuart y Paul du Gay, compiladores. 2003 [1996]. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu editores, pp. 40–68.
- Bhabha, Homi. 1994. “El mimetismo y el hombre”. En *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial.
- Bleggi Kieniewicz, Juan. 2006. Plan estratégico para el desarrollo turístico de la comunidad de Quilotoa–Jatalo, al pie de la Laguna. Tesis de ingeniería en Gestión Turística y Preservación Ambiental, Universidad Tecnológica Equinoccial.
- Bourdieu, Pierre. 2002. “La juventud no es más que una palabra”. En *Sociología y cultura*, pp. 163 – 173.

- . [1998] 2000. *La dominación masculina*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Bretón, Víctor. 1997. *Capitalismo, reforma agraria y organización comunal en los Andes. Una introducción al caso ecuatoriano*. Lleida: Universidad de Lleida.
- Burbano de Lara, Felipe, ed. 2002. *Revista Íconos 14*. Ecuador: FLACSO.
- Cabnal, Lorena. 2010. “Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala”. En *Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. ACSUR, Las Segovias
- Carpio Benalcázar, Patricio. 1992. Entre pueblos y metrópolis: la migración internacional en comunidades austroandinas del Ecuador. Cuenca: ILDIS, Abya-Yala.
- Chicaiza, Jenny. 2016. “Entre el imaginario y la alteridad: Turismo en comunidades indígenas de Imbabura, Ecuador”. Tesis de maestría en Antropología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.
- Choloquina, Luis. 2012. “Danza cóndor enamorado”. Video en *YouTube*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=v8IBwYxPhPI>
- Colloredo–Mansfeld, Rudi, Angélica Ordóñez, Homero Paltán, Jose Quick, Diego Quiroga y Julie Williams. 2017. Conflicts, Territories, and the Institutionalization of Post–Agrarian Economies on an Expanding Tourist Frontier in Quilotoa, Ecuador. En *Word Development*. Recuperado de <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X16305241>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Accedido 5 de febrero de 2018. http://www.oas.org/juridico/pdfs/mesicic4_ecu_const.PDF
- Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes. 2005. Accedido 5 de febrero de 2018. http://www.justicia.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/07/4_convencion_jovenes_ddhh.pdf
- Costales, Alfredo, Patricio Martínez, Francisco Figueroa, Jaime Costales. 1976. *Zumbahua, Guangaje: estudio socio-económico*. Quito: Instituto Ecuatoriano de Antropología y Geografía.
- Clúa, Isabel. 2007. “Género, Cuerpo y Performatividad”, en Meri Torras, ed., *Cuerpo e Identidad*. Barcelona: Ediciones UAB.
- D’Aubeterre, María Eugenia. 2001. “¿Todos estamos bien? Género y parentesco en familias de transmigrantes poblanos”. Ponencia presentada en Congreso LASA, Washington DC, 6–8 de septiembre. Accedido el 8 de junio de 2018. <http://lasa.international.pitt.edu/Lasa2001/DAubeterreBuznegoMaria.pdf>

- Da Ros, Giuseppina. 2007. “El movimiento cooperativo en el Ecuador. Visión histórica, situación actual y perspectivas”. En *Revista de Economía Pública, Social y Cooperativa*. No. 57: 249–284.
<https://www.eluniverso.com/2005/09/16/0001/626/CBE1D370943A47F89AB38DB2B88B6F27.html>
- . 2007. “Mujeres y cooperativismo: construcción de un proyecto social alternativo”. En Oseguera, Margarita, coordinadora. *La Intercooperación: del concepto a la práctica*. Canadá: Université de Sherbrooke
- , Liisa North, Dieter Hübenthal, César Maldonado Pólit y Javier Vaca. 2001. *Realidad y desafíos de la economía solidaria. Iniciativas comunitarias y cooperativas en el Ecuador*. Ecuador: Abya-Yala.
- Echeverría, Bolívar. 2010. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- Escudero, Carlos. 2017. “Las fiestas populares en el Ecuador: un factor de interacción comunitaria”. En *Universidad y sociedad*. 9 (2): 27–33.
- Esposito, Roberto. 2009. *Comunidad, inmunidad y biopolítica*. Barcelona: Herder.
- , 2005. “Toda filosofía es en sí política”. *Diario El Clarín.com*. Accedido el 20 de julio de 2018. <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2005/03/12/u-936812.htm>
- , 2003. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Esterman, Josef. 2006. *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un mundo nuevo*. Bolivia: Instituto Superior Ecuménico Andino de Teología.
- Feixa, Carles. 2006. “Generación XX. Teorías sobre la juventud en la era contemporánea”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, Vol. 4, No. 2: 1–12
- Freud, Sigmund. 1991 [1913]. *Obras completas Sigmund Freud. Volumen 13*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Fuller, Norma. 1995. “En torno a la polaridad marianismo–machismo”. En Arango, Luz, Margdalena León y Mara Viveros. *Género e identidad. Ensayos sobre lo femenino y lo masculino*. Colombia: Ediciones Uniandes, Facultad de Ciencias Humanas, Tm Editores.
- Fundación Friedrich Ebert – Instituto Latinoamericano de Investigaciones Sociales FES–ILDIS e Instituto de investigaciones CIUDAD. 2001. *El proceso migratorio de ecuatorianos a España*. Quito: FES – ILDIS, ALER, CEPAS, Cáritas, FEPP, Intermón–Oxfam.

- García Canclini, Néstor. 1997. "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales". En *Estudios sobre las culturas contemporáneas*. Vol. 3 (5):109–128.
- . 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijalbo.
- García, Carlos. 2016. "Turismo comunitario en Ecuador: ¿Quo vadis?". En *Estudios y perspectivas en turismo*. Vol. 25 (4): 597-614.
- Gavilán, Víctor. 2011. *El pensamiento en Espiral*. Chile: Ñuke Mapuförlaget.
- Giménez, Gilberto. 2008. "Cultura, identidad y memoria. Materiales para una sociología de los procesos culturales en las franjas fronterizas". En *Frontera norte*, 21(41), 7–32.
- Gobierno Autónomo Descentralizado Parroquial de Zumbahua. 2015. *Actualización Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Zumbahua –2015*. Accedido 31 de enero de 2018. http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/PORTAL_SNI/data_sigad_plus/sigadplusdocumentofinal/0560018240001_Zumbahua%20Final_30-10-2015_12-01-52.pdf
- Grimson, Alejandro y Pablo Semán. (s/f). Presentación: La cuestión cultura. Accedido el 21 de febrero de 2019. http://envios.unsam.edu.ar/escuelas/humanidades/centros/c_cie/pdf/Presentacion.pdf
- Guerrero, Patricio. 2004. *Usurpación simbólica, identidad y poder. La fiesta como escenario de lucha de sentidos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Guerrero, Andrés. 1998. "Ciudadanía, frontera étnica y compulsión binaria". En *Revista Íconos*. No. 4. Quito: Flacso–Ecuador, pp. 112– 122.
- Gilligan, Carol. 2013. *La ética del cuidado*. Barcelona: Fundación Víctor Grífols i Lucas.
- Guzmán, Adriana. 2015. Feminismo comunitario-Bolivia. Un feminismo útil para la lucha de los pueblos. En *Revista con la A. Feminismos con América Latina*. No. 38:1-3.
- Goffman, Erving. 2006 [1963]. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu editores.
- Hall, Stuart. 2003 [1996]. "1. Introducción. ¿quién necesita identidad?" En Hall, Stuart y Paul du Gay, compiladores. 2003 [1996]. *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires – Madrid: Amorrortu editores, pp. 13–39.

- Herner, María Teresa. 2009. "Territorio, desterritorialización y reterritorialización: un abordaje teórico desde la perspectiva de Deleuze y Guattari". En *Revista Huellas*, No. 13: (158-171).
- Herrera, Gioconda, María Isabel Moncayo y Alexandra Escobar. 2012. *Perfil migratorio del Ecuador 2011*. Organización Internacional para las Migraciones.
- , María Cristina Carrillo y Alicia Torres, editoras. 2005. *La migración ecuatoriana transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: Flacso–Plan Migración, Comunicación y Desarrollo.
- . 2003. "La migración vista desde el lugar de origen". En *Íconos*. No. 15, pp. 86–94.
- Hiernaux–Nicolas, Daniel. 2005. "¿Identidades móviles o movilidad sin identidad? El individuo moderno en transformación". En *Revista de Geografía Norte Grande*, 34:5–17
- Hobsbawn, Eric y Terence Ranger. (2002 [1983]). *La invención de la tradición*. España: Editorial Crítica.
- Instituto Geofísico de la Escuela Politécnica Nacional. (s/f). Quilotoa. En *Volcanes*. Accedido 31 de enero de 2018. <http://www.igepn.edu.ec/quilotoa>
- Instituto de Estadísticas y Censos. s/f. *Estudios demográficos en profundidad. Migración y distribución especial 1901–2001*. Ecuador: INEC, UNFPA. Accedido 12 de junio de 2018. [http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Estudios/Estudios_Socio-demograficos/Migracion%20y%20Distribucion%20Espacial%201990–2001.pdf](http://www.ecuadorencifras.gob.ec/documentos/web-inec/Bibliotecas/Estudios/Estudios_Socio-demograficos/Migracion%20y%20Distribucion%20Espacial%201990-2001.pdf)
- Ivers, Mary. 2012. *Poemas a colores. Memoria e identidad indígena en la pintura de Tigua*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar / Corporación Editora Nacional.
- Jáuregui, Carlos. 2008. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana– Vervuert.
- Jokisch, Brad. 2007. "Ecuador: Diversidad en migración". En *Migration policy institute*. Accedido el 4 de junio de 2018. <https://www.migrationpolicy.org/article/ecuador-diversidad-en-migración>
- Jordan, Fausto. 2003. *Reforma agraria en el Ecuador*. En *Proceso agrario en Bolivia y América Latina*. Bolivia: CIDES–UMSA, Posgrado en Ciencias del Desarrollo, PLURAL editores.

- Kaltmeier, Olaf. 2009. "Estado, espacio y etnicidad: prácticas y representaciones espaciales en Cotopaxi entre la mimesis y la alteridad", pp. 191-216. En Ospina, Pablo, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, editores. *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Editorial Ecuador.
- León Velasco, Juan. 1988. "Las migraciones internas en el Ecuador: una aproximación geográfica". En Santiago Escobar. *Población, Migración y Empleo en el Ecuador. Antología de las Ciencias Sociales*. Ecuador: ILDIS.
- Llanos, Daniel. 2018. Transformaciones identitarias por efectos de movilidad interna de jóvenes indígenas de la sierra central ecuatoriana: un estudio durante la primera década del siglo XXI. Tesis doctoral, Universidad Nacional del Cuyo, Argentina.
- Macas, Luis. 2000. "Instituciones indígenas: La comuna como eje". En *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas "RIMAY"*. No. 17. Accedido el 12 de julio de 2018 <http://icci.nativeweb.org/boletin/17/macass.html>
- Magliano, María José y Eduardo Domenech. 2009. "Género, política y migración en la agenda global. Transformaciones recientes en la región sudamericana". En *Migración y desarrollo*, 53 – 68.
- Margulis, Mario y Marcelo Urresti. 2008 [1996]. "La juventud es más que una palabra". En Margulis, Mario, editor. *La juventud es más que una palabra: ensayos sobre cultura y juventud*. Argentina: Editorial Biblos.
- . 1998. "La construcción social de la condición de juventud". En "*Viviendo a toda*". *Jóvenes, territorios culturales y nuevas sensibilidades*. Colombia: Siglo del hombre editores.
- Martín, María Victoria. 2009. "Identidades juveniles móviles: la sociedad de la comunicación personal". En *Educación, lenguaje y sociedad*. 6 (6): 53 – 68.
- Martínez Valle, Luciano. 2009. "*Vamos dando la vuelta*". *Iniciativas endógenas de desarrollo local de la Sierra ecuatoriana*. Ecuador: FLACSO.
- . 2006. Las organizaciones de segundo grado como nuevas formas de organización de la población rural. En Grammont, Hubert. *La construcción de la democracia en el campo latinoamericano*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Accedido 1 de febrero de 2018. <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/gt/20100926015926/4MValle.pdf>
- . 2005. "Migración internacional y mercado de trabajo rural en Ecuador". En *La migración ecuatoriana, transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO, Plan migración, comunicación y desarrollo.

- . 2002. *Economía política de las comunidades indígenas*. Quito: ILDIS, Abya-Yala, OXFAM, FLACSO.
- (compilador). 2000. *Antología de estudios rurales*. Ecuador: FLACSO, ILDIS.
- Mendez, Marlon. 2004. “La construcción de mixturas rural-urbanas: una lectura subjetivizante”. En *Cuadernos de Desarrollo Rural*. 1(52).
- Micolta, Amparo. 2005. “Teorías y conceptos asociados al estudio de las migraciones internacionales”. En *Revista del Departamento de Trabajo Social*. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. No. 07: 56-76.
- Ministerio del Ambiente. S/f. “Reserva Ecológica Los Ilinizas”. En *Sistema nacional de áreas protegidas del Ecuador*. Accedido el 8 de mayo de 2018. <http://areasprotegidas.ambiente.gob.ec/areas-protegidas/reserva-ecol%C3%B3gica-ilinizas>
- Molina, Pablo. 2013. “La juventud es más que un signo. Aproximaciones al enfoque de las falencias y a la vulnerabilidad juvenil”. En *La trama de la comunicación*. Vol. 17: 329 – 343. Accedido el 8 de septiembre de 2018. <http://www.scielo.org.ar/pdf/trama/v17n2/v17n2a09.pdf>
- Moncayo, María Isabel. 2011. “Migración y retorno en el Ecuador: entre el Discurso político y la política de gobierno”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador.
- Moreno, Jorge. 2006. “Feminización del fenómeno migratorio ecuatoriano”. En *Historia actual online*. Núm. 11: 121 – 132.
- Myers, Fred. 1994. “Culture-Making: Performing Aboriginality at the Asia Society Gallery”. En *American Ethnologist*. 21: 679-699.
- Noroña, María Belén. 2014. *La toma de la laguna. Turismo comunitario, identidad y territorio en Quilotoa*. Ecuador: Abya-Yala, Caap.
- Ordóñez Cuenca, Jessica. 2014. “¿Determinantes de la migración interna en Ecuador (1980–2010): un análisis de datos de panel”. Ponencia presentada en International conference on regional science: Financing and the role of the regions and towns in economic recovery, Zaragoza, 20 y 21 de noviembre. Accedido el 13 de junio de 2018. <https://old.reunionesdeestudiosregionales.org/Zaragoza2014/htdocs/pdf/p1119.pdf>
- Organización de Naciones Unidas. “Juventud”. 2018. En *Temas mundiales*. Accedido el 28 de febrero de 2018. <http://www.un.org/es/globalissues/youth/>

- . *Programa de acción mundial para los jóvenes. Asuntos económicos y sociales*.
Accedido el 06 de febrero de 2019.
<https://www.un.org/esa/socdev/documents/youth/publications/wpay2010SP.pdf>
- Ortiz, Elsa. 2011. “La escritura académica universitaria: estado del arte”. En *Íkala, revista de lenguaje y cultura*, Vol. 16(28): 17-41.
- Otáñez, Joselito y Vilma Naranjo. 2014. Representación del danzante de Pujilí y la resistencia simbólica en Ecuador. En *Revista UTCiencia. Ciencia y tecnología al servicio del pueblo*, Vol. 1(1): 32–38.
- Paz y Miño, Luis Telmo. 1884. Lenguas indígenas del Ecuador: La Kito o Panzaleo. En *Boletín de la Academia Nacional de Historia*, n. 58, Vol. XXI, (1941): 153 –165).
- Pérez, José Antonio, Mónica Valdez, María Suárez, Ruth Benedict, Talcott Parsons, William Foote, Julián Marías, Paul Goodman, James Coleman, Edgar Morin, Bennett Berger, Shmuel Noah Eisenstadt, Frank Musgrove, Kenneth Keniston, John Clarke, Stuart Hall, Tony Jefferson, Brian Roberts, Leopold Rosenmayr, Michael Brake. 2008. *Teorías sobre la Juventud. Las miradas de los clásicos*. México: UNAM–M.A.
- Pérez, Maya, Laura Valladares, Milka Castro, Gemma Rojas, Carlos Luis Rodríguez, Alexi Rivas, Eva Fischer, Maziel Terrazas, Álvaro Bello, Verónica Ruíz, Marta Romero, Rebecca Igreja, Manuela Camus, Martha Lilia Mayorga. 2008. *Jóvenes indígenas y globalización en América*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- . 2011. “Retos para la investigación de los jóvenes indígenas”. En *Revista Alteridades*, 21(42), 65–75. Accedido el 20 de enero de 2018
http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172011000200005&lng=es&tlng=es.
- Perinat, Adolfo (coord.), Antonio Corral, Isabel Crespo, Edelmira Domènech, Silvia Font–Mayolas, José Luis Lalueza, Isabel Larraburu, Gerardo Martínez, Albert Moncada, María Raguz, Héctor Rodríguez–Tomé. 2003. *Los adolescentes en el siglo XXI*. Barcelona: Editorial UOC.
- Poma de Ayala, Guamán. 1998. *Nueva crónica y buen gobierno*. Prólogo, selección y modernización idiomática de Francisco Carrillo. Perú: Editorial Horizonte.
- Ramírez, Jacques. 2008. “¿Dónde está la comunidad? La formación de espacios sociales transnacionales entre los migrantes ecuatorianos en Alemania y España: El caso

- de Pepinales”. En Herrera, Gioconda y Jacques Ramírez, editores. *América Latina migrante: Estado, familias, identidades*. Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura.
- Reguillo, Rossana. 2000. *Emergencia de culturas juveniles*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Ricoeur, Paul. 2002. “Definición de la memoria desde un punto de vista filosófico”. En *¿Por qué recordar?* Barcelona: Granica, 24–28.
- Romero, Carlos. 2015. “Los orígenes del proceso de deshistorización de occidente (1750–1850)”. Tesis doctoral en Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Francisco de Vitoria.
- Sánchez–Parga, José. 2013. *Qué significa ser indígena para el indígena. Más allá de la comunidad y la lengua*. Quito: Abya Yala – Universidad Politécnica Salesiana.
- . 2010. *El movimiento indígena ecuatoriano. La larga ruta de la comunidad al partido*. Quito: Abya Yala – Universidad Politécnica Salesiana.
- . 2002. *Crisis en torno al Quilotoa: Mujer, cultura y comunidad*. Ecuador: CAAP.
- . 1989. *Faccionalismo, organización y proyecto étnico en los Andes*. Ecuador: CAAP.
- . 1997. “Por qué golpearla? Ética, estética y ritual en Los Andes”. En *Antropológicas andinas*. Quito: Abya–Yala, pp. 11 – 57.
- . 1993. *Transformaciones socioculturales y educación indígena*. Quito: Centro Andino de Acción Popular.
- Santos–Fraile, Sandra y Ester Masso Guijarro. 2017. “Introducción. Etnografías multisituadas y transnacionales”. En *Antropología Experimental*, no 17: 1–8. Accedido 6 de febrero de 2018 <http://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/viewFile/3751/3053>
- Senplades. 2017. *Plan nacional de desarrollo 2017–2021. Toda una vida*. Quito: Senplades.
- Schluchter, Wolfgang. 2011. “Ferdinand Tönnies: comunidad y sociedad”. En *Signos filosóficos*. Vol. 8 (26): 43–62.
- Schneider, Sergio y Iván Peyré. 2006. “Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales rurales. En Manzanal, Mabel; Guillermo Neiman y Mario Lattuada. (Org.). *Desarrollo Rural. Organizaciones, Instituciones y Territorio*. Buenos Aires: Ed. Ciccus. Accedido 20 de mayo de 2018.

http://aulavirtual.agro.unlp.edu.ar/pluginfile.php/9454/mod_resource/content/0/Sneider_S._y_otro_Territorio_y_enfoque_territorial.pdf

Sistema continuo de reportes sobre migración internacional en las Américas, de la Organización de los Estados americanos. s/f. “Ecuador – Síntesis histórica de las migración internacional en Ecuador”. En *Reportes*. Accedido el 4 de junio de 2018. <http://www.migracionoea.org/index.php/es/sicremi-es/17-sicremi/publicacion-2011/paises-es/106-ecuador-1-si-ntesis-histo-rica-de-las-migracio-n-internacional-en-ecuador.html>

Tönnies, Ferdinand. 2001 [1887]. *Community and civil society*. University of Cambridge.

Unda, René y María Fernanda Solórzano. 2014. “Jóvenes indígenas en la Sierra Central de Ecuador. Elementos para pensar sus prácticas comunitarias”. En *desidades*. No. 4(2): 9–19.

——— y Daniel Llanos. 2013. “Producción social de infancias en contextos de cambios y transformaciones ‘rurbanas’”. En Marre, Diana, Sara Victoria Alvarado, María Camila Ospina–Alvarado, Héctor Fabio Ospina, René Unda Lara, Daniel Llanos Erazo, Marieta Quintero Mejía, Jennifer Mateus Malaver, Natalia Montaña Peña, Isabel Oro Fino, María Edith Stephani Chacón Bustillos, Myriam Salazar Henao, Patricia Botero Gómez, María Carolina Zapiola, Carla Villalta, Valeria Llobet. *Pensar la infancia desde América Latina. Un estado de la cuestión*. Argentina: CLACSO.

——— y Sara Alvarado. 2012. “Feminización de la migración y papel de las mujeres en el hecho migratorio”. En *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 10 (1), pp. 593–610.

——— y Germán Muñoz. 2011. “La condición juvenil indígena: elementos iniciales para su construcción conceptual”. En *Última década*. Vol. 19: 33–50. Accedido el 6 de marzo de 2018 https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22362011000100003

Vásquez, Jorge. 2013. “Adultocentrismo y juventud: Aproximaciones foucaulteanas”. En *Revista Sophia*, 15:217–234.

Vera, José y Jesús Valenzuela. 2012. “El concepto de identidad como recurso para el estudio de transiciones”. En *Psicología y sociedad*, 24 (2): 272–282.

Yepes, Fanny y Colombia Hernández. 2010. “Haciendo visible lo invisible: Violencia de género y entre generaciones en una comunidad indígena colombiana”. En

Investigación y Educación en Enfermería. No. 28(3): 444–453. Accedido el 22 de mayo de 2018 <http://www.scielo.org.co/pdf/iee/v28n3/v28n3a15.pdf>