

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2012-2014**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN DESARROLLO  
LOCAL Y TERRITORIAL**

**DEL TERRITORIO RURAL HACIA LAS PRÁCTICAS URBANAS:  
TERRITORIOS RURALES INDÍGENAS CONFIGURADOS POR  
IDENTIDADES JUVENILES EMERGENTES**

**KUYMI THAYARI TAMBACO DÍAZ**

**MAYO 2015**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE DESARROLLO, AMBIENTE Y TERRITORIO  
CONVOCATORIA 2012-2014**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN DESARROLLO  
LOCAL Y TERRITORIAL**

**DEL TERRITORIO RURAL HACIA LAS PRÁCTICAS URBANAS:  
TERRITORIOS RURALES INDÍGENAS CONFIGURADOS POR  
IDENTIDADES JUVENILES EMERGENTES**

**KUYMI THAYARI TAMBACO DÍAZ**

**ASESOR DE TESIS: MAURICIO LÓPEZ  
LECTORES/AS: RENÉ UNDA LARA, ROBERTA CURIAZI**

**MAYO 2015**

## **DEDICATORIA**

Dedico este trabajo a Yuyarik, por su paciencia y comprensión durante mis estudios. A mis compañeras y compañeros de estudio, por su amistad y su apoyo.

## **AGRADECIMIENTOS**

Este trabajo de investigación ha sido posible gracias al apoyo de todas las personas imanteñas que aceptaron compartir sus experiencias de vida. Así, agradezco a todos los grupos de jóvenes hombres y mujeres que hicieron posible y visible la situación juvenil de Imantag desde sus vivencias cotidianas; especialmente a Rafael Cabezas y a sus compañeros de grupo. A Mauricio López, tutor, por sus constantes motivaciones y apoyo incondicional. A René Unda, por compartirme sus conocimientos. A Roberta Curiazi, por sus comentarios y sugerencias. Asimismo, agradezco a mis compañeras y compañeros de estudio y de vivienda, por sus saberes compartidos.

## ÍNDICE

<b>Contenido</b>	<b>Páginas</b>
RESUMEN .....	8
CAPÍTULO I.....	9
INTRODUCCIÓN.....	9
Metodología del estudio en Imantag .....	12
Objetivos.....	13
<i>Objetivo general</i> .....	13
<i>Objetivos específicos</i> .....	13
CAPÍTULO II.....	14
MARCO TEÓRICO .....	14
Territorio.....	14
Territorialidad y globalización .....	20
Territorialidad, juventud e identidad .....	22
Identidad juvenil “indígena”.....	24
De “pandillas” urbanas a “pandillas” rurales .....	26
<i>“Pandillas” juveniles “indígenas”</i> .....	29
CAPÍTULO III .....	31
COTEXTUALIZACIÓN TERRITORIAL DE IMANTAG .....	31
Características geográficas .....	31
Caracterización sociocultural .....	32
Población .....	33
Juventud.....	35
Salud.....	35
Educación .....	36
Servicios básicos .....	38
Caracterización histórica .....	39
Período Inicial .....	39
Recorte histórico 1824 –1960.....	41
Recorte histórico 1961 – 1997.....	45

Recorte histórico 1998 – 2014.....	51
CAPÍTULO IV .....	56
RECONFIGURACIONES SOCIOCULTURALES: EMERGENCIA DE LAS DENOMINADAS PANDILLAS JUVENILES EN IMANTAG.....	56
Caracterización juvenil: “somos un grupo de amigos” versus “pandillas” .....	56
Una mirada hacia nosotros/as mismos/as .....	60
Una mirada desde la sociedad a la juventud.....	64
Identidad y estratificación en la dimensión sociocultural: reconfiguraciones socioculturales .....	66
Instituciones comunitarias: familia y comunidad.....	68
La lengua kichwa.....	76
Otros elementos culturales: símbolos, vestimenta, música, baile .....	77
Agricultura y alimentación .....	80
CAPÍTULO V .....	82
RECONFIGURACIÓN Y DINÁMICAS SOCIOECONÓMICAS .....	82
Imaginario y la dimensión socioeconómica del territorio.....	82
<i>Migración en jóvenes</i> .....	82
<i>Hacia otras prácticas alimenticias</i> .....	87
<i>Imaginario sobre la identidad de clase</i> .....	89
<i>Educación y tiempos libres</i> .....	90
<i>De la política institucional a la juventud</i> .....	92
CAPÍTULO VI.....	96
CONCLUSIONES.....	96
Reconfiguraciones territoriales en Imantag.....	96
La identidad y violencia juvenil .....	97
La incidencia juvenil en el territorio .....	99
Reflexiones y sugerencias finales.....	100
BIBLIOGRAFIA .....	103
ANEXOS .....	109

## **Índice de ilustración y tablas**

Ilustración 1. Mapa de ubicación y localización de áreas naturales de la parroquia de Imantag .....	32
Tabla 1. Distribución poblacional en Imantag, según género, área, y etnia .....	33
Tabla 2. Distribución poblacional por edad .....	34
Tabla 3. Comportamiento de embarazos tempranos en Imantag por años .....	36
Tabla 6. Haciendas según hectáreas en la parroquia de Imantag. ....	42
Tabla 7. Distribución de tierra en Imantag .....	46
Tabla 8. Distribución de tierras en Imantag según, Catastro Rústico 2014.....	52
Tabla 9. La distribución de tierra según propiedades a nombre de personas naturales..	53
Tabla 10. Origen de alimentos para las familias imanteñas .....	87

## RESUMEN

Tomando como antecedentes la construcción histórica de Imantag, a través de periodos específicos, en el presente trabajo se visibilizan las reconfiguraciones territoriales dados entre los años 1998 y 2014, a partir del aparecimiento de las agrupaciones juveniles, “pandillas”, en estrecha relación con la migración de su población a centros urbanos, así como los cambios socioculturales y socioeconómicos acaecidos.

La población de Imantag se encuentra entre una vida mixta, en la convivencia entre características propias de su cultura étnica *kichwa* y lo proveniente de la globalización. En ese sentido, la juventud denominada “pandillas” es la que con mayor fuerza vive este entramado, apropiándose cada vez más acciones y actitudes globalizantes, en un proceso de aculturalización expresando sobre todo en nuevas formas de relación social dentro de la búsqueda y construcción de su propia identificación, donde se resalta la violencia y la pérdida de valores y prácticas socioculturales.

Estas actitudes generaron en procesos de desterritorialización y reterritorialización, estructurando una nueva dinámica de territorialización de la parroquia.



## **CAPÍTULO I INTRODUCCIÓN**

El mundo en sus constantes modificaciones, transformaciones y cambios territoriales, ha logrado que la vida humana en sus prácticas cotidianas de convivencia se vea en continuos cambios, debido a la inherente relación de cada persona con la sociedad (Castorina, 2007 citado en Elías, 1989). En esa relación social entre individuales y colectivos, autores como Castells (1984) y Appadurai (2001) argumentan la existencia de mutaciones y cambios drásticos sucedidos en la sociedad actual, evidenciadas en el ámbito cultural, social, económico, político y natural.

En América Latina, la expansión de la globalización o mundialización impulsado a nombre de civilización, modernización y modelo de desarrollo, ha generado aceleradas transformaciones y reconfiguraciones (Morin, 2010) en las culturas locales y especialmente en los pueblos considerados indígenas. Procesos en el que los medios tecnológicos y de comunicación planteados por Castells (1995) y Castell (2000), entran como parte del análisis a la hora de estudiar territorios actuales.

Los procesos de globalización no necesariamente han homogeneizado todas las culturas de manera lineal. Así, cada cultura ha tenido su propia forma de apropiación de los elementos vinientes del fenómeno de la mundialización de acuerdo a su interés y su conveniencia.

Los equipos tecnológicos y de comunicación venidos con la globalización no han podido eliminar totalmente las prácticas e ideologías de las poblaciones locales y ancestrales. Sin embargo, en las relaciones espacio-sociedad de autoreconocimiento territorial local, existe una connotación transitoria que ocasiona una inscripción identitaria cultural débil. Frente a esta situación transitoria y fronteriza, las culturas se encuentran en una coexistencia combinada entre los binomios: exógeno-endógeno, global-local, rural-urbano, *kichwa*-mestizo.

Según Daniel Mato (1997), la cultura occidental dominante que se ha hecho más fuerte con la globalización, está debilitando cada vez más a las culturas locales y ancestrales. Así, los dinámicos cambios y transformaciones en las costumbres y tradiciones como en vestimenta, música, alimentación, simbologías, celebraciones, mitos, leyendas, creencias entre otros, impactan y revierten en los territorios, mostrando una imagen *reconfigurada*, especialmente en la *identidad territorial cultural*.

En el caso de los pobladores de la parroquia de Imantag, pueblo étnico *kichwa* y rural, actualmente, conviven entre una cultura propia y la que van apropiándose de la modernidad, donde su vestimenta, alimentación, simbologías, ideologías y hasta su identidad cultural, están siendo transformadas y sustituidas por otras que llegan con la globalización modernizante. De esta manera, se altera la identidad territorial cultural de Imantag. En términos de Abramovay (2006), esta realidad sería entendida como una situación posmoderna que aleja del pensamiento antagónico sobre el territorio pensado intacto y puro.

A partir de 1998 en Imantag emergen nuevos actores conocidos como identidades juveniles<sup>1</sup>. Actores debidamente organizados que generan nuevas relaciones sociales en el territorio, configuradas en las relaciones interterritoriales y envueltas en procesos de desterritorialización y reterritorialización. De esta manera, la identidad juvenil que se autoidentifican como agrupaciones juveniles con nominaciones como los *Cotolos*, los *Colmenas*, los *Solitarios*, los *Cobras* y los *Matorrales*<sup>2</sup>, entre otros, llegando a ser uno de los elementos importantes en la reconfiguración territorial de Imantag.

A esta realidad, los medios de comunicaciones locales y nacionales (especialmente la prensa) han estigmatizado y generalizado a los agrupaciones juveniles como “los pandilleros de Imantag”.

Desde los pobladores de dicha parroquia, existe una preocupación sobre la existencia de estas agrupaciones juveniles, debido a los cambios en las relaciones intrafamiliares (armonía familiar), comunitarias (*mingas*, celebraciones), sociales (*mingas* agrícolas, integración e inclusión) y culturales (respeto hacia los valores culturales), y sobre todo, por la ausencia de armonía y intranquilidad en la población, ante las peleas y enfrentamientos entre los jóvenes (María Chávez, 2014, entrevista). Asimismo, encuentran cambios en algunos aspectos como por ejemplo: el trabajo en la tierra, que ha dejado de ser ineludible, primordial y cosmológico; la *minga*, dejando de tener importancia y; el pastoreo, que está siendo abandonado. Estos cambios que la

---

<sup>1</sup> Generalmente las personas de Imantag, identifican a las organizaciones juveniles como pandillas. Sin embargo en este texto se limitará a utilizar abiertamente este término.

<sup>2</sup> Las palabras en cursiva es de la autora, para aclarar y dar relevancia a situaciones claves de esta investigación.

juventud realiza, se desenvuelve en la búsqueda de tiempo libre y la opción de optar por trabajos en centros urbanos (joven, 2014, entrevista)

Por otra parte, los materiales tecnológicos que llegaron en la denominada era de la tecnología, comunicación e información (Castell et al., 2000), han facilitado rápidamente la conexión de un mundo imaginado con uno real. En este proceso, la población juvenil imanteña ha adoptado comprarse equipos como: televisores, para ver películas generalmente basadas en guerras y violencias; minicomponentes, para escuchar música especialmente occidental y; celulares, usados para la comunicación, facilitando los encuentros juveniles.

Debido a señalados medios tecnológicos y a otro factor como la aculturalización, la población juvenil imanteña se encuentra en un proceso de aculturalización en etapa transitoria<sup>3</sup>, donde los elementos culturales históricamente practicados están siendo sustituidos por otras adquiridas. A este proceso Edgar Morin y Appadurai lo denominan la desterritorialización, comprendidos a partir de: “la movilidad social, la generación a nuevos mercados cinematográficos, a empresas artísticas y agencias de viajes; que a la vez, producen paradigmas de masculinidad y violencia. Además, al mercado de armas, ropa, música, alimento” (Morin, 2010:37 y Appadurai, 2001:19).

En esta línea de investigación, comprendido a partir de los cambios territoriales, el presente trabajo propone indagar sobre las reconfiguraciones en el territorio de Imantag. De esta manera, los objetivos de esta tesis se alinearán en evidenciar las nuevas formas de territorialización encontrados a partir de la emergencia de las denominadas “pandillas de jóvenes” entre 1998-2014.

El motivo que me impulsa a realizar esta investigación es la ausencia de estudios sobre la parroquia de Imantag y su juventud, así como la necesidad de entender las dinámicas territoriales producidas desde la población juvenil indígena y su relación con la modernidad.

Esta inquietud se complementa con la sugerencia que Abramovay (2006) hace, al proponer la necesidad de una examinación minuciosa de las interrelaciones sociales en el territorio para encontrar las dialécticas sociales, lo cuales facilitan visibilizar el

---

<sup>3</sup> Se ha catalogado a Imantag en una etapa transitoria para comprender que no existe una total desaparición de la cultura *kichwa*, sino que se vive entre una combinación de elementos adoptados desde afuera y elementos propios del territorio. Es decir, existe una vida híbrida.

contenido real de una localidad, el mismo que nos serviría para generar propuestas políticas acertadas al contexto territorial.

Esta investigación se apoya principalmente en las propuestas de Appadurai (2001), Martínez (2009) y Abramovay (2006), quienes plantean que los estudios territoriales inherentemente deben tener un enfoque social, cultural, económico, político, natural y organizativo. Propuestas que me permiten explorar en esta tesis, la configuración territorial desde de la *identidad juvenil* en Imantag, bajo el enfoque del territorio como una constructo social (Martinez y Sosa 2012).

### **Metodología del estudio en Imantag**

La presente tesis se encuentra estructurada en cuatro partes: en la primera parte (capítulo II), se desarrolla las teorías que sustentan los análisis de toda la investigación, teniendo como eje central la conceptualización teórica de territorio y globalización, los cuales son complementarlos con las teorías sustantivas, la conceptualización de la juventud, de la identidad juvenil étnica y la denominación de “pandillas” (grupos juveniles). En la segunda parte (capítulo III), se contextualiza las características de Imantag a través de una reconstrucción histórica dividida en cuatro periodos, con el objetivo de encontrar rasgos socioeconómicos y socioculturales trascendentes que dinamizan al territorio. La tercera parte (capítulo IV y V) son los hallazgos de mi investigación, que contiene el análisis del trabajo campo a partir de dos miradas: el socioeconómico y el sociocultural. Siendo estas resultados de un estudio microsocial, interpretativo y cualitativo. Estas dos categorías analíticas me permiten explicar la realidad de un caso territorial local, desde una teoría científica y empírica (Jelin y Ramos, 1998).

La cuarta y última parte (capítulo VI), son las conclusiones de la investigación, donde se reflexiona, sugiere y recomienda sobre la situación de los grupos juveniles imanteños y la territorialidad que construyeron.

Por otro lado, para la recopilación de información en esta investigación se utilizaron dos fuentes: la información secundaria desde recursos bibliográficos y la información primaria desde el territorio. En este segundo, el acercamiento se lo hace mediante 19 entrevistas semiestructuradas individuales y tres grupales, un grupo focal, un grupo de discusión y la observación.

Esta tesis se desarrolló bajo la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo han incidido los jóvenes denominados “pandilleros” en el territorio de Imantag y su reconfiguración a partir de los aspectos socioeconómicos y socioculturales?

Interrogante que llevó a formular los siguientes objetivos de investigación.

## **Objetivos**

### *Objetivo general*

Analizar la territorialidad en Imantag a partir de la identidad juvenil *kichwa*, denominadas como “*pandillas*” mediante la construcción histórica de la parroquia, para revelar las transformaciones y dinámicas socio-culturales y socio-económicas que reconfiguran al territorio.

### *Objetivos específicos*

- Contextualizar la parroquia de Imantag *en el marco de las identidades culturales de los y las jóvenes*, mediante la construcción histórica, respecto a los ámbitos sociales, culturales y económicos.
- Indagar las dinámicas territoriales actuales en los ámbitos sociales, culturales y económicos, y cómo éstas estimulan a cambios en el territorio.
- Analizar, por qué los cambios territoriales han sido incitados, por la presencia de “*pandillas*” juveniles, y cuáles son los factores, tanto exógenos como endógenos, que han determinado la reconfiguración territorial de Imantag.

## **CAPÍTULO II MARCO TEÓRICO**

En este capítulo exploro las consideraciones teórico conceptuales centrales que abordo en la presente tesis. En el primer apartado, expondré postulados conceptuales sobre territorio, examinando además las consideraciones conceptuales de territorialidad, desterritorialización y reterritorialización. En el segundo apartado, exploraré la conceptualización de globalización y/o mundialización como una teoría ineludible para tratar aspectos de territorios, a partir de la relación territorio y espacio abordados desde perspectivas locales y globales de la dimensión espacial de la globalización. En el tercer apartado me referiré a las identidades territoriales, poniendo énfasis en las identidades territoriales juveniles, indagando las identidades étnicas como aquella parte inherente del territorio. En el cuarto apartado, examinaré los trabajos sobre juventud a nivel global, regional y local, tomando en cuenta que la categoría juvenil es un componente muy poco abordado en las investigaciones latinoamericanas. Finalmente, en el quinto apartado analizaré la categoría “pandillas” desde una perspectiva urbana, que permite abrir un camino para entender la existencia de las denominadas “pandillas” en un territorio rural étnico.

Las categorías, teorías de territorio, globalización, juventud e identidades y las denominadas “pandillas” son referentes conceptuales analíticos de la investigación. A continuación, expongo estos postulados.

### **Territorio**

Hasta la primera década del siglo XXI, el abordaje territorial tuvo distintos aportes, críticas y análisis que fueron presentados a partir de las ciencias sociales. Sin detenerme en el análisis de algunos vacíos de los aportes teóricos territoriales, a continuación revisaré sus distintos postulados desde la tendencia moderna y posmoderna del territorio.

Inicialmente, el territorio es definido desde la geografía como “una parcela terrestre apropiada por un grupo de humanos” (Scheneider y Peyré Tartagua, 2006). Aunque esta concepción era restrictiva e inmóvil, se considera que los elementos naturales del territorio son manipulados por seres humanos a través de los medios tecnológicos y de producción para su aprovechamiento. Es decir, el territorio es el

espacio geográfico con recursos naturales delimitados por el hombre desde la relación que estructura. Así, el territorio posee recursos propios en el espacio que la humanidad puede llegar a usarlo con fines economicistas y capitalistas.

Desde la geopolítica se señala que la significación del territorio se mantiene hasta 1970 como un territorio estatal, prevaleciendo las relaciones internacionales e interestatales. En el territorio estatal, se comprende el poder del Estado a partir de las dimensiones económicas y culturales, mientras los flujos tanto materiales como humanos se expanden con el discurso de la modernidad mundial. Bajo esa lógica, la fluidez mercantil se inserta en la mayoría de los Estados con fines acumulativos (Gottmann 1973 citado en Scheneider y Peyré Tartagua 2006).

Según Claude Raffestin, desde los postulados relevantes en el debate sobre territorio, critica la conceptualización de territorio desde la geografía política unidimensional y antagónica. Así, el autor analiza el concepto de *espacio* revelando la importancia del mismo por la relación de poderes que se producen dentro de los Estados-nación, dando a conocer que el poder ya no es únicamente estatal, sino, que tiene múltiples poderes ejercidos en los niveles regionales y locales (Raffestin, traducido en Villagómez, 2011).

Para profundizar esa posición, Raffestin se apoya en Foucault, para insistir en el análisis del territorio basándose en las relaciones de poder. En primera instancia, el autor señala que se debe plantear las preguntas: ¿qué es el poder? y ¿cómo estas se producen en las relaciones? Así propone que el concepto de espacio es primordial para hablar de territorio, con amplitud y claridad. Incluso, alude que el espacio antecede al concepto de territorio (Raffestin, traducido en Villagómez, 2011: 40)

Otro de los autores que conciben la sustancial relevancia del espacio para el entendimiento de territorio es Henri Lefebvre (1988), en su posición cognoscitiva sobre el espacio como producción social. Quizá para este autor también, el significado de espacio es más profundo que el del territorio. Por tanto, entender al territorio a partir del análisis espacial, es muy trascendental e imprescindible según ese investigador.

Para consolidar esa teoría, autores como Harvey (2004) y Castells y Cusminsky (1984) explican su análisis sobre territorio a partir de los flujos socio-espaciales vividos y vivientes en la posmodernidad. Por consiguiente, estas investigaciones exponen la configuración y reconfiguraciones de los territorios, forjados por los procesos socio-

espaciales en interrelación e independencia con las dimensiones sociales, económicas y culturales.

Hasta aquí se ha puesto en escena al acercamiento hacia la discusión sobre territorio como el espacio apropiado, mediante las relaciones sociales que ejercen poder y poderes en interrelación con las dimensiones económicas, políticas y culturales. Sin embargo, algunos autores especialmente contemporáneos, apuntan la necesidad imperativa de incluir en los estudios relacionados al territorio, la dimensión social, como otra entrada de los análisis territoriales.

En ese debate regresa Schneider y Peyré Tartaruga (2006: 4) con la advertencia de que la territorialidad es la base del poder, donde las personas accionan mediante estrategias para controlar y dominar el territorio. Para sustentar esta afirmación el autor cita a Robert Sack (1986), en su supuesto de una territorialidad humana. Así Sack menciona que el concepto de territorio es elástico; es decir, asumiendo que el espacio territorial puede entenderse desde un nivel micro (cuarto de un niño/niña) hasta un macro (la comunidad, parroquia o cantón), sería improbable pensar que en toda su historia no haya tenido cambios y transformaciones.

En la imperante necesidad de integrar la dimensión social como base para el estudio territorial, autores como Sosa (2012), Martínez (2009), Abramovay (2006), hasta los mismos Schneider y Peyré Tartaruga (2006) han insistido en la conceptualización de territorio a partir de una “construcción integral, dialéctica, compleja y multidimensional” (Sosa, 2012: 2), que no pueden entenderse de formas separadas, sino en constantes relaciones e interrelaciones entre ellas (geográfica, ecológica, social, económica, política y cultural).

Asimismo, desde la sociología contemporánea, entre el diálogo y crítica a la geografía clásica y economicista, Luciano Martínez sugiere el análisis del territorio a partir de campos sociales de Bourdieu. Él mismo, alude que leer el territorio desde esta óptica permite la amplitud de conocimientos sobre las relaciones sociales existentes (Martínez, 2009). En términos de Abramovay (2006), eso significaría una forma de concebir el territorio al insertarse a los estudios de las *interacciones sociales*<sup>4</sup>. Debate en el que existe una insuficiente discusión teórica según este autor.

---

<sup>4</sup> La frase en cursiva es de la autora para dar relevancia.



Tanto Martínez (2009), Abramovay (2006), como Scheneider y Peyré Tartaruga (2006) son convergentes al sugerir que el estudio de territorio desde una *dimensión de campos sociales, enfoque territorial e interacciones sociales*, flexibiliza el conocimiento de todas las relaciones existentes, entre agentes externos como internos de los espacios territoriales y de los elementos naturales. Es decir, el territorio planteado desde los enfoques antes sugeridos, posibilita un buen lente para visualizar las dinámicas sociales, económicas, políticas y culturales del territorio delimitado por su configuración. Además, ese conocimiento amplio y nítido del territorio, conducirá a los planteamientos de desarrollo territorial requeridos desde los mismos campos.

El aporte sociológico que hace Martínez (2009) sobre el análisis que lo llamó subcampos a lo organizativo, comunitario y familiar, consolida el estudio del territorio desde un aspecto más subjetivo, que permite tener el conocimiento territorial desde su recorrido histórico, reconociendo sus raíces y comprendiendo la configuración territorial actual. Análisis que facilita tener visiones claras para una planificación territorial en lo posterior.

Por otro lado, los aportes de Abramovay, muy cercanos a los de Martínez, añade la entrada a los estudios territoriales desde la sociología económica, reconociendo los procesos de producción económica, que configuran al territorio (Abramovay, 2006 citado en Fligstein, Neil 2001).

De esta manera, el entendimiento de territorio pasa a tener una característica multidimensional, perspectiva donde sobresale la acción de los actores sociales en el territorio, quienes son los que construyen y reconstruyen lo territorial a partir de las relaciones sociales de poder. Por lo tanto, con la inclusión de una multidimensionalidad en el análisis territorial, esta se vuelve más objetiva y real.

Evidentemente, la mirada territorial no está aislada de la dimensión cultural, sino, coexisten y se inter-dependen entre ellas. Así, la dimensión cultural como parte imperante y necesaria para leer el territorio, lleva a pensar en lo que significa actualmente la cultura y lo cultural.

Según Canclini, la *cultura* contemporánea no se reduce a una concepción de prácticas sociales cotidianas, porque no todas las acciones sociales serían cultura. Por lo tanto, la cultura es entendida de una forma delimitada por una etnia, pueblo o nación

naturalizados, identificados por prácticas simbólicas, de organización y signos que los hacen diferentes y desiguales ante los otros grupos sociales (Canclini, 2004: 37).

Sin entrarme al debate entre la cultura y lo cultural, Canclini (2004) nos da una explicación sobre qué es la dimensión cultural. Complementando este planteamiento con los aportes de Mario Sosa (2012), para entender la dimensión cultural al momento de estudiar lo territorial, su análisis nos refiere a entender los procesos de “representación, organización y apropiación cultural/simbólica del territorio” (Sosa, 2012:99).

Según Appadurai el abordar al territorio mediante la disciplina cultural aporta con mayores evidencias territoriales para entender lo que existen en las prácticas culturales. Por lo tanto, este autor sugiere que las sociedades del mundo deben ser estudiadas desde el adjetivo cultural, pues éste permitirá hacer contrastaciones y comparaciones de los procesos sociales. En sus propias palabras, “la dimensión cultural, pone el énfasis en su dimensión contextual, heurística, y comparativa [...] pero sobre todo diferencia las de identidades de grupo” (Appadurai, 2001: 29).

Es decir, que “el territorio es un elemento importante de la identidad de un grupo, que lo ubica como parte de lo propio y lo diferencia de lo ajeno” (Sosa, 2012: 108).

El territorio, al mismo tiempo que es una construcción social, también constituye un configurador de identidad, imaginarios o representaciones, discursos y relaciones, pues se convierte en productor de significaciones y reglamentaciones basadas en determinados intereses e ideologías que proceden de un conjunto de afluentes: políticos, jurídicos, productivos, comerciales. En tanto contenido del saber del sujeto, configura nociones de territorialidad y abre posibilidades y limitaciones siempre dinámicas, móviles, para su uso y apropiación (Sosa, 2012: 110).

Según Canclini (2004), las identidades y territorios se comprenden desde los barrios, ciudades y naciones como escenarios de identificación, representación y de producción cultural<sup>5</sup>.

Hasta esta parte del texto se ha considerado algunas corrientes y postulaciones con las que el territorio es concebido y significado hasta hoy. A partir de estas conceptualizaciones, el posicionamiento del presente trabajo para el estudio del

---

<sup>5</sup> Los referentes a las identidades territoriales se lo abordará más ampliamente, en el subtítulo denominado: Territorialidad a partir de la identidad étnico juvenil.

territorio en Imantag lo realizaré desde el enfoque constructivo social, que plantean autores como Sosa (2012) y Martínez (2009). Así, los valiosos aportes que hacen Appadurai (2001) con su postulado de la dimensión cultural; Martínez (2009), con la sugerencia de los campos sociales y subcampos relacionados con lo económico e histórico; Abramovay (2006), con el planteamiento de interacciones sociales y; Scheneider y Peyré Tartaruga (2006), por sus análisis territoriales desde un enfoque territorial desde las relaciones de poder y poderes, me permitirá explorar estas relaciones entre los territorios locales y globales inherentes al territorio de Imantag.

Leer el territorio desde la óptica multidimensional supone una apreciación más real y nítida. Por lo tanto, las dimensiones sociales, económicas, políticas, culturales y ecológicas se entiendan como hilos que se entretujan entre sí, donde cada una de estas dimensiones depende de las una y de las otras para su dinámica, apropiación, organización, transformación y reconfiguración.

Por otra parte, las categorías de desterritorialización y reterritorialización no quedan de lado en el análisis territorial. En esa línea Francisca Márquez señala que el espacio social es donde el movimiento, la flexibilidad y la capacidad de transformación y metamorfosis son condiciones para sobrevivir. Por lo que “la desterritorialización como práctica, como viaje, como imaginación son constitutivas del poder de habitar” (Márquez, 2011: 2).

Según Appadurai al referirse al proceso de desterritorialización, sugiere comprenderlo a partir de “las migraciones, las nuevas técnicas de comunicación, la aculturalización, el abandono de actividades agrícolas y las nuevas ideologías. Así como el abandono total o parcial de las historias, vivencias cotidianas, y las transformaciones culturales e identitarias” (Appadurai 2001).

Desde el punto de vista de Haesbaert, el proceso de deslocalización o desterritorialización no puede darse sin la reterritorialización. Caso contrario, sería un proceso social incompleto, debido a que en la reterritorialización se produce las emergencias de nuevas y transformadas formas de vivencias y relacionamientos sociales, económicos, políticos, culturales y naturales en el espacio territorial. (Haesbaert, 2013: 10).

Así, bajo este planteamiento, es un mito hablar de la existencia de territorios intactos. De tal manera, en relación al tema de investigación, los territorios considerados

rurales deben ser analizados a partir de dinámicas socio-territoriales tanto locales y globales, así como las dinámicas de desterritorialización y reterritorialización.

### **Territorialidad y globalización**

En las actuales investigaciones territoriales, necesariamente se deben incluir procesos de globalización. Procesos que justamente son inmanentes en las configuraciones territoriales en sus dinámicas, en la construcción de identidades y en su transformación. Por eso, tratar de obtener una lectura nítida de los territorios sin entrar en los análisis de los procesos globales, seguramente no tendrán mayores significados ni realidades.

En los párrafos anteriores se ha visto las formas de estudiar a los territorios desde una óptica multidimensional. Sin embargo, para el sociólogo en estudios urbanos, Manuel Castells, esta reflexión sería algo limitada y hasta antagónica, porque la sociedad contemporánea se encuentra transformada “por la combinación entre las tecnologías de la informática y los procesos sociales” (Castells, 1995).

Así, Castells realiza una crítica estructural desde las dimensiones espaciales en el que actualmente el mundo está atravesando. Crítica que Harvey (2004) lo entiende como la crisis de sobreacumulación del capital. Ambos autores dedicados a estudios urbanos y a la geografía respectivamente, realizan análisis muy explicativos sobre las nuevas relaciones que se están generando entre la sociedad y el espacio a través de los flujos espaciales de mercado, finanzas, tecnologías e información.

De esta manera se entiende que la territorialidad y sus transformaciones son el producto de las relaciones e interdependencias entre la territorialidad local y global, dentro de un proceso de socio-espaciales contemporáneos. Realidad del cual los territorios rurales no están exentos de las dinámicas globales, motivo por el cual los estudios territoriales rurales son también abordados desde los procesos globales.

Las investigaciones alrededor de las transformaciones sociales y territoriales por el fenómeno de la globalización o mundialización advierten que la sociedad contemporánea se encuentra al borde de un desastre social.

Appadurai, refleja cómo el mundo se ve transformado gracias a los recursos tecnológicos e informativos que se insertan de manera sólida en todos los rincones del planeta, con el fin de acumulación capitalista (Morin, 2010 y Appadurai, 2001). Mientras Edgar Morin (2010) alude que la globalización da paso para que la era de la

modernidad pase a una nueva fase llamada posmodernidad, proceso que denomina “la metamorfosis en curso gracias a la economía globalizada y a las nuevas tecnologías de comunicación” (Morin, 2010: 27). Ambos autores evidencian las masivas formas de aculturación (música, equipos tecnológicos, vestimenta, alimento, educación etc.), creándoles una amplia gama de necesidades, que la globalización utiliza como estrategia para que las sociedades de todo el mundo se sientan obligadas a ser parte de ese proceso y el sueño del desarrollo unilineal.

Las territorialidades en constantes relaciones entre los procesos globales y locales han tenido diferentes etapas en el transcurso del tiempo. En la actualidad por ejemplo, estamos en la etapa de una territorialidad humana posmoderna capitalista. En este sentido, se define a la territorialidad como el, “influyente y controlador de una área geográfico específico, con la finalidad de fortalecer el control de acceso, ratificar el poder, la dominación y actuación sobre el espacio territorial” (Sack (1986:19). En términos de Mazurek, esta dinámica se genera cuando “el actor territorializado negocia permanentemente sus interacciones en el espacio y en el tiempo con varios juegos de poder, lo que genera un sistema complejo de relaciones tanto positivas como negativas” (Mazurek, 2006:60).

A partir de la anterior noción de territorialidad se pretende ir construyendo y comprendiendo la *reconfiguración* territorial, como nuevas formas de territorialización. Intercambios propulsadas actualmente por la expansión del fenómeno mundial (globalización), (Morin, 2010:26) y por respuestas a las interrelaciones sociales entre espacios territoriales a nivel local (Abramovay, 2006). Tema que lo expondré en los resultados de los dos capítulos de hallazgo, desde los cambios drásticos que está atraviesa el territorio de Imantag.

La globalización no necesariamente homogeneiza los territorios, sino que cada uno se apropian de sus elementos de formas diferentes (Morin, 2010: 61). En medio de estos procesos globales sobre los locales, se construyen también nuevas identidades en los territorios (Appadurai, 2001:19). En el caso particular de mi investigación, de las nuevas identidades de los grupos juveniles.

## **Territorialidad, juventud e identidad**

El concepto de territorialidad como apropiación, control y el poder de habitar (Márquez, 2011 citado en Lefebvre, 1976) de un espacio del territorio delimitado, tiene como producto o resultado la identidad territorial. Identidad que se construyen por las interacciones humanas, basados en las prácticas de ideas, símbolos, valores, imágenes, sentimientos etc., las mismas que dotan una identificación al territorio (Latorre, Walter y otros, 2015:44).

Entonces, la identidad territorial es el espacio apropiado, actuado y dominado por las personas que ejercen sus valores sociales, culturales, políticos y económicos; que a su vez “las identidades territoriales, nacen, se crean y se transforman en fuente de poder y control cultural” (Márquez, 2011). Para la presente investigación, la identidad territorial del pueblo *kichwa* imanteño es la identidad juvenil.<sup>6</sup>

A partir de una concepción, probablemente desconocida para los pueblos originarios<sup>7</sup>, el concepto de juventud es entendido como la “construcción socio-cultural relativa en el tiempo y en el espacio [...] lo cual, para que existan deben darse condiciones sociales como: normas, comportamientos e instituciones que los distingan de los otros grupos de edad; además de una serie de imágenes, valores, atributos y ritos directamente asociados a jóvenes” (Feixa, 1998: 18-19). Así, se identifica a la población joven como culturas juveniles, debido principalmente a “la manera en que sus experiencias sociales son expresadas colectivamente, mediante la construcción y expresión de distintos estilos de vida, localizados en los tiempos libres” (Feixa, 1999: 85). Construcciones y expresiones que “institucionalizan microsociedades juveniles” (Feixa, 1998: 60).

Estas microsociedades que no son estáticas, sino, transitorios debido a la edad, donde van pasando de generación tras generación. Así, una manera de delimitar a esta masa juvenil es por la edad, alrededor del grupo etario de 13- 35 años. (Feixa et al., 2006).

---

<sup>6</sup> En diálogo sobre juventud, no es hablar de lo mismo de jóvenes urbanos que rurales, tampoco es igual referirnos a la juventud de una clase social alta que a la clase media o baja, así como no es lo mismo hablar de la juventud mestiza que la de *kichwa*. Quizá entre estas, no tengan variables radicales, pero siempre habrán diferencias.

<sup>7</sup> Considero que se trata de un error seguir llamando a los pueblos originarios con el nombre de indígenas. Por tal motivo, en este texto se limitará al uso frecuente.

Es necesario aclarar que no nos referiremos a la juventud como culturas juveniles, sino como identidad juvenil, asumiendo que el debate sobre cultura es más amplio que la de identidad, y la identidad es más específica. Aunque a la identidad apenas se lo considera trascendente desde los años 80 en las ciencias sociales, debido a que esta categoría resultaría ser ambiguo para entender interrelaciones y los procesos sociales. En la actualidad la identidad es una categoría de mucha importancia, debido a que “sin la identidad no podría haber sociedad” (Giménez, 2004:77).

Por otro lado, referente a los trabajos culturales tenemos a dos autores que debaten sobre identidades y cultura étnica, siendo estos García Canclini (2004) y el clásico Barth (1976). En sus postulados se refieren a la identidad, haciendo referencia y vínculo con el concepto de cultura y la organización étnica. En ese sentido, Gilberto Giménez en sus investigaciones sobre cultura e identidad, señala que “el concepto de identidad es inseparable de la cultura, debido a que las identidades solo pueden formarse a partir de las diferentes culturas y subculturas a las que pertenece o en las que se participa” (2004: 78). Por su parte, Barth plantea que la identidad como parte intrínseca de la cultura se caracteriza por historias que tienen amplios rasgos culturales y simbólicos (Barth, 1976: xx-xxi).

A las anteriores afirmaciones Giménez agrega que en la etapa posmoderna las culturas se subdividen o clasifican en grupos humanos concretos, explicando que “la cultura contiene los segmentos sociales específicos, siendo uno de estos, los grupos juveniles” [...] (Giménez, 2004: 81).

Entendiendo que la identidad está relacionada con la cultura y lo étnico, donde “la cultura es el escenario de la identidad” (Canclini, 2004: 35). Para la presente investigación, entiendo que la identidad juvenil étnica-indígenas ha sido construida en un territorio con identidad cultural étnica kichwa imanteña, que en términos de Giménez sería entendido como la clasificación de una subcultura.

Esta subcultura imanteña, como un ejemplo de resistencia étnica, aplicada a la búsqueda en este trabajo son precisamente los jóvenes indígenas hablando *kichwa* y danzando *inti raymi*, mientras accionan como “pandillas”. Reflejando que las identidades de una cultura y de todas las dimensiones culturales no son lineales ni inmutables, sino que son modificables y que pueden crearse y construirse en otras.

### **Identidad juvenil “indígena”**

Los estudios de la juventud se inclinan por la identificación como “culturas juveniles”, considerando que el mundo juvenil, no se trata simplemente de una identidad, sino de una cultura. En ese sentido, se refieren a la población juvenil caracterizándolos por la conducta y el comportamiento que los y las identifican para definirse como jóvenes (Feixa 1999 y Muñoz, 2011).

Estos estudios provienen en su mayoría desde las culturas occidentales y anglosajonas. De hecho, los primeros debates alrededor de la adolescencia surgen a partir de la modernidad, vinculada al mercado y a otros procesos convenientes a ella.

Antes del reconocimiento existencial de jóvenes y adolescentes, se creía que sólo existía la niñez y la adultez. Este redescubrimiento se produce en los años 1870 a 1900, habiéndose por primera vez debates alrededor de la adolescencia. Sin embargo, dicha discusión fue muy delimitada, considerando solo a la juventud de las sociedades urbanas y de clase alta, mientras que la juventud de las sociedades rurales y bajas aún no entraban en discusión ni reconocimiento.

Años después, a finales del siglo XX, estos debates se extiende para las poblaciones populares y rurales en casi todo el mundo, incluido en los países considerados no occidentales. Para el caso Latinoamericano, se interesan en la juventud a partir de las dos últimas décadas del siglo XX, quedando aún pendiente las juventudes étnicas.

Los mismos antropólogos españoles Feixa y González (2006), Valenzuela (2005) y Vázquez (2013) afirman la insuficiencia investigativa en temas sobre juventudes Latinoamericanas, y desde la mirada hegemónizándose de “culturas juveniles”. Situación por la cual sugieren de manera urgente trabajar sobre lo juvenil en esta región, pero sobre todo en las poblaciones étnicas-“indígenas” y rurales, señalando el vacío en cuanto al “contenido histórico y socio-cultural” de la juventud Latinoamericana (Valenzuela, 2005: 116).

Siguiendo la crítica hacia los vacíos investigativos, Vázquez señala que las organizaciones internacionales como la CEPAL, la ONU y la OMS sólo se han centrado en hacer trabajos relacionados a estadísticas, más no al estudio etnográfico de la juventud. Sin embargo, en busca de inclusión a los movimientos sociales en los planes de desarrollo controlados por la CEPAL y la ONU, la juventud recién empieza a ser



tomada en cuenta, desde los años 90. Esta omisión se debe a que su reconocimiento como una generación específica era relegando por las incorporaciones a muy tempranas edades a los contextos laborales y sexuales que vivieron, lo cual hizo que se omitiera hasta sus derechos (Feixa y Gonzalez, 2006: 177).

Los pocos estudios juveniles existentes hasta hoy en Latinoamérica, forzosamente han surgido a partir de las crecientes dinámicas socio-espaciales como: migraciones, delincuencias, pandillas, las TICs, desempleo, informalidad que vive principalmente la población joven. Uno de los sucesos que motiva a la región a hablar sobre la juventud y a continuar con las investigaciones académicas ha sido la proclamación del día internacional de la juventud en 1985. Sin embargo, los estudios en juventudes indígenas y rurales aún siguen muy escasos, de la misma manera que las poblaciones ancestrales han sido olvidadas y minimizadas.

Carles Feixa (2006 y 1999) apoyándose en su trabajo etnográfico de algunas poblaciones indígenas mexicanas, revela que la generación juvenil no existe, argumentando que de la niñez se pasa directamente a ser adulto. Lo más curioso que señala el autor, es que en “algunas lenguas indígenas no existe un término que designe a la juventud” (Carles Feixa, 2006: 178). Afirmación del que discrepo, debido a que los datos encontrados en el trabajo de campo, reflejan que en el caso de los *kichwas* existen propias formas categorías y conceptualizaciones de identificar a esta población, como es el *wampra*.<sup>8</sup>

Debido a la creciente expansión de los TICs y a la reestructuración económica global (Feixa, 2006 y 1999), así como los procesos de des-localización o desterritorialización debido a los elementos virtuales de la globalización, son los incentivos que surgen para que las investigaciones sobre juventud “indígenas” empiecen a ser interés de investigación. Dado que en la actualidad, el proceso de deslocalización provocado por los elementos tecnológicos e informativos, son los principales distraimientos de la masa juvenil en general (Muñoz 2011: 44).

En esta coyuntura anteriormente mencionada, se quiere entender a la generación joven a partir de dos entradas. Por un lado, con la noción sobre juventud, descubierta desde una óptica accidental (población mestiza). Y por el otro, la juventud comprendida a partir de las poblaciones étnicas (indígenas) (Campany, 1968 citado por Feixa 2006).

---

<sup>8</sup> Este tema lo abordo en el siguiente capítulo.

A nivel de Ecuador, el investigador y sociólogo ecuatoriano René Unda tiene estudios muy valiosos con jóvenes “indígenas” de la Sierra y Centro del Ecuador. Así, señala que la situación juvenil en las poblaciones étnicas se encuentran adaptándose a los procesos globales, cuyos procesos comprenden especialmente en: los flujos migratorios del campo a la ciudad, en la ausencia laboral y en las tensiones identitarias que se generan por las relaciones entre lo global y lo local. Proceso con los que se establecen como una vida mixta, entre lo ciudadano y lo rural (Unda y Muñoz 2011: 35).

En síntesis, podemos afirmar que en las poblaciones rurales e “indígenas” el concepto de “juventud” se encuentra en construcción, bajo las dinámicas socio-espaciales tanto globales como locales donde se hallan cimentándose (Unda y Muñoz, 2011:44). Desconociendo y deslegitimando la existencia propia de las categorías de identificar a la población juvenil desde las propias etnias.

### **De “pandillas<sup>9</sup>” urbanas a “pandillas” rurales**

Los estudiosos en temas territoriales y urbanos, han resaltado las transformaciones que viven los países del mundo gracias a los nuevos procesos que se han generado por la crisis económica y la restructuración espacial. Transformaciones que se han acelerado con mayor ímpetu en la posmodernidad, a partir de los años 60 y 80. En efecto, esta situación se agrava mucho más en los países céntricos y latinoamericanos, evidenciándose principalmente en el incremento de la pobreza, la informalidad, la delincuencia y las “pandillas”. A estas dinámicas sociales, económicas y culturales, algunos autores urbanistas lo denominan como “la nueva pobreza urbana” que segrega y fragmenta espacios territoriales conformándose los guetos (De Mattos, 2006).

Sea errónea o acertada, se dice que las “*pandillas*” simultáneamente se relacionan con la *violencia*. Es decir, a las denominadas “pandillas” de manera automática se los ha identificado en relación a los actos violentos. En esa línea, autores como Briceño (2002) y Carrión (2003) sostienen que Latinoamérica es el lugar con más número de violencias en todo el mundo. Así, según este último autor, identifica a esta región como el escenario histórico de violencias, considerando que desde la colonia el

---

<sup>9</sup> Se utiliza comillas para evitar cualquier intento que estigmatice a la juventud. Dado que el término de “pandillas”, principalmente es utilizado por personas externas a la juventud, más no desde ellos mismos.

esclavismo, la independencia, la apropiación de tierras y las expropiaciones de excedentes fueron de formas violentas (Briceño, 2002: 35).

A la vez, Carrión afirma que la violencia se acrecienta desde la crisis económica mundial de los años 60, siendo los principales protagonistas de estos escenarios los jóvenes entre 15 y 25 años. Crisis que impacta en los crecientes saldos de homicidios, convirtiéndose en la segunda razón de muertes en la mitad de los países céntricos y latinoamericanos (Carrión, 2003: 53). De esa manera, “se señala que la violencia ha sido y es uno de los reflejos más drásticos venidos con los procesos de globalización mundial” (Carrión, 2003 citando en Castillo. p: 2).

En relación a los procesos globalizantes y la violencia, Briceño (2002) describe que “en las zonas rurales la violencia no tuvo un campo de acción, creyendo que la violencia juvenil, surge y se expande en las grandes ciudades, específicamente de las zonas excluidas, segregadas y pobres” (Briceño, 2002: 35). Afirmación que converge con los criterios de Carrión, citando que la violencia y las “pandillas” son originalmente ciudadinas (Carrión, 2008).

En retorno con Briceño, se argumenta y se justifica que “la violencia en Latinoamérica se debe principalmente a la exclusión laboral y educativa” (Briceño, 2002:37), razones con las cuales compara y reflexiona que en las zonas rurales habrían más oportunidades de trabajo para que él y la joven se encuentren ocupadas. Mientras que para los y las jóvenes de la ciudad, la situación laboral sería más difícil, por lo que la violencia tendría más amplitud y posibilidad de surgir e incrementarse. Briceño en su argumento alrededor de la violencia, le falta ir más allá de lo ciudadano y lo popular, puesto que no deja ninguna posibilidad de que en otros territorios no necesariamente urbanos, se encuentren extendiéndose las practicas urbano-globales, sin tomar en cuenta que la violencia juvenil es concebida como “una forma de relación social” (Carrión, 2008:) que se caracterizan por medio rituales, control, conducta y defensa (Goubaud, 2008: 38).

Las “pandillas” inicialmente se territorializan en las esquinas, en las calles de los barrios, pero hoy, se dice que se ven reconfiguradas dichas formas de relacionamientos, debido a la intervención de los medios tecnológicos y de comunicación. De manera que las relaciones de poder, dejan de ser directas para ser indirectas, debido a que las formas de relacionamientos pasan a ser virtuales (Carrión, 2008: 8). Esta transición es la

dinámica que explica de una u otra manera la expansión y emergencia de “pandillas” en otros territorios, ya que las “pandillas” se transforman, se construyen y se reconstituyen de acuerdo a los cambios globales.

Según los medios de comunicación, para el caso del centro y sur de América, las “pandillas” consideradas las más voluminosas y peligrosas son las de Medellín, de Rio Janeiro, de Cali, de México, de El Salvador y Guatemala, lo cual las convierte en ciudades más peligrosas del mundo. Los varios estudios realizados en estas ciudades identifican que la motivación e inserción a pandillas juveniles, no tiene que ver únicamente con la pobreza sino, engloban muchos elementos más, como la esfera pública, la familia, las políticas públicas, la migración, el narcotráfico, el Estado entre otros (Carrión, 2008: 8).

En las discusiones planteadas hasta aquí se dijo que la violencia juvenil ha sido una forma de relación social. Es decir, la violencia juvenil que se traduce en “pandillas”, desde los espacios marginados y segregados de las ciudades, donde nacen gracias a la mezcla de los guetos que se constituyeron en las zonas urbanas, desde el siglo XIX (Carrión, 2008: 8 y Briceño, 2002).

Por lo tanto, no contamos con fuentes ni experiencias que evidencien el surgimiento y desarrollo de las “pandillas” en zonas rurales y originarias practicantes de valores culturales étnicos. Así, podemos aludir a que la violencia y “pandillas juveniles” no surgieron ni pertenecen propiamente a los territorios rurales y *kichwakuna*<sup>10</sup>. Es más, ni la categoría juventud no es perteneciente a los territorios étnicos rurales, ya que dicha categoría como reflejamos en el anterior subacápite, es impuesto desde las investigaciones juveniles occidentales y externas a las poblaciones indígenas.

Los procesos de globalización y los ajustes estructurales económicos y sociales son visibles, donde la globalización y la acelerada expansión mundial de recursos tecnológicos e informativos están en camino hacia la homogeneización y fragmentación territorial (Appadurai, 2001 y Morin, 2010). Sin embargo, desde la expansión social de la globalización, imaginar la existencia de “pandillas” juveniles en territorios rurales

---

10 Término que se utiliza en territorios kichwa hablantes para indicar la pertenencia lingüística a la lengua nativa.

Kichwakuna: es el término dicho en plural.

resulta muy complejo y confuso, explicando que en medio de las segregaciones y homogeneizaciones emergen otros grupos de personas que antes no había.

Precisamente, estas formas de homogeneización pero también de fragmentación territorial pueden explicar las emergencias de identidades colectivas. En este caso, el de las “pandillas” juveniles étnicas.

*“Pandillas” juveniles “indígenas”<sup>11</sup>”*

Sabemos que los pueblos ancestrales por historia han sido olvidados, y aún más su juventud. Autores como Feixa y Briceño reconocen y afirman que los términos “pandillas” juveniles como tal, no existieron en las poblaciones étnicas ancestrales. Así, explican que estos vocablos son insertados desde las poblaciones externas, entre ellos, desde los mismos académicos, los medios de comunicación y la globalización con sus mecanismos de mercado (Appadurai, 2001).

En ese sentido, se quiere aludir a la existencia de “pandillas juveniles” en territorios étnicos y rurales, por la expansión global y su modernización. Al respecto, Arjun señala que en tiempos de globalización, “surgen otros tipos de “naciones” donde el “yo” personal, se reconfirma con el apoyo de los medios tecnológicos y de comunicación” (Appadurai, 2001).

El artículo de Goubaud (2008) sobre *pandillas y maras en Centroamérica*, defiende a las organizaciones de “pandillas” como una instancia y una institución que busca suplir la ausencia afectiva de la familia. Por tanto, los fines de estas organizaciones no serán lucrativas, más bien serán afirmativas en busca de una identidad propia que los permita participar y ejercer poderes de relación (Goubaud, 2008: 36).

La postura que adopta el anterior autor es un elemento base para analizar la cuestión de “pandillas étnicas” en este estudio. Para ampliar esa perspectiva y sostener más bases teóricas, Canclini (1989) en su postulado *culturas híbridas*, habla sobre las sociedades entre una transición y mantenimiento de la cultura en tiempos de globalización. En ese sentido, esta investigación sostiene que las identidades étnicas juveniles en las poblaciones rurales y ancestrales se encuentran en un vaivén entre la

---

<sup>11</sup> Se escribe entre comillas porque se la considera un término impuesto y no propio de las poblaciones ancestrales y originarias.

globalización y su adscripción cultural étnica. Dichos en otras palabras, las llamadas “pandillas” étnicas juveniles claramente pueden ser reflejos de la globalización, aunque también vivan manteniendo algunos rasgos culturales propios.

Probablemente como dice Goubaud, estos sujetos constituyen esta nueva organización juvenil en territorio rural y étnico, quizá en busca de una identidad que se encuentra en una fase transitoria, determinándose en sujetos no pertenecientes totalmente ni para acá ni para allá.

En fin, se debe saber que el término “pandillas” ha sido fuertemente acuñado desde los medios de comunicación, como una forma de estigma y prejuicio hacia las organizaciones juveniles. Considerándolas, directamente como: personas negativas para la sociedad, el “problema social”, una “enfermedad” o como una “lacra de la sociedad”<sup>12</sup>.

Sin embargo, para algunos estudiosos del tema en cuestión, el problema no serán las pandillas juveniles, sino la sociedad misma y su funcionamiento (Santillán, 2008 y Cervino, 2012: xx-xxi). Esta posición frente al término pandilla en las poblaciones étnicas es identificada por personas externas al territorio. De manera que los medios locales de comunicación han tenido un papel importante de difundir esta denominación. Surgiendo así, el reconocimiento a la juventud y a las “pandillas” a nivel regional, local y -en este caso- las étnicas rurales.<sup>13</sup>

---

12 Estas dos últimas frases han sido tomadas de las entrevistas a las personas adultas en la parroquia de Imantag.

13 La discusión alrededor del reconocimiento tanto como concepto de juventud y la emergencia de “pandillas” se lo realiza en el siguiente capítulo, indignado desde los datos del trabajo de campo, de los escenarios socio culturales de la parroquia rural de Imantag.

### CAPÍTULO III COTEXTUALIZACIÓN TERRITORIAL DE IMANTAG

#### **Características geográficas**

Imantag fue creada como parroquia civil en 1861 y está ubicada a 10 km de la ciudad de Cotacachi. Sus linderos limitan con las parroquias: al norte con San Blas de Urcuquí, dividido por el Río *Kariyaku*<sup>14</sup>; al sur con El Sagrario, dividido por la “Quebrada Alambuela”; al este con la parroquia urbana de Atuntaqui, delimitado por el “Río Ambi” y, al oeste con la montaña de Esmeraldas, delimitado por la hacienda “Piñán”.

Es la tercera parroquia con amplia superficie terrestre, encontrándose con una extensión de 214 km<sup>2</sup>.<sup>15</sup> Sin embargo, de las parroquias andinas, Imantag, es la más extensa seguido por la parroquia de Quiroga con 68.3 de extensión (PDOTI, 2012 y Rhoades y otros, 2005).

Imantag es una parroquia rural compuesta por diez comunidades: Ambi Grande, Colimibuela, El Morlán, Guananí, Perafán, Peribuela, Piñán, Pucalpa y Quitumba; sin embargo, en los últimos años se creó y se incorporó la comunidad San Luis de Carbonería. Ubicada a 2.453 m.s.n.m., Imantag tiene un clima templado, periódicamente húmedo, seco y frío en zonas altas andinas. Su temperatura que va variando entre los 25°C en la zona baja y 15°C en la zona alta.

“Los rangos altitudinales en la que se encuentra la parroquia, van desde los 700 hasta los 4.800 m.s.n.m.” (Araque, 2012). Las montañas más altas son: la *Mama Cotacachi*, con 4.944 m.s.n.m., y el *Altozano Yana Urku*<sup>16</sup> de Piñán, con 4.535 m.s.n.m.

Posee una amplia variedad en fauna y flora por el Bosque Protector de Peribuela (BPP), que tiene 346,63 hectáreas, y la Reserva Ecológica Cotacachi Cayapas (RECC), que tiene 232.500 hectáreas; de estas reservas, en Imantag se encuentran del BPP, 396 hectáreas, y de la RECC, 14.427 hectáreas (PDOTI, 2012: 21-25).

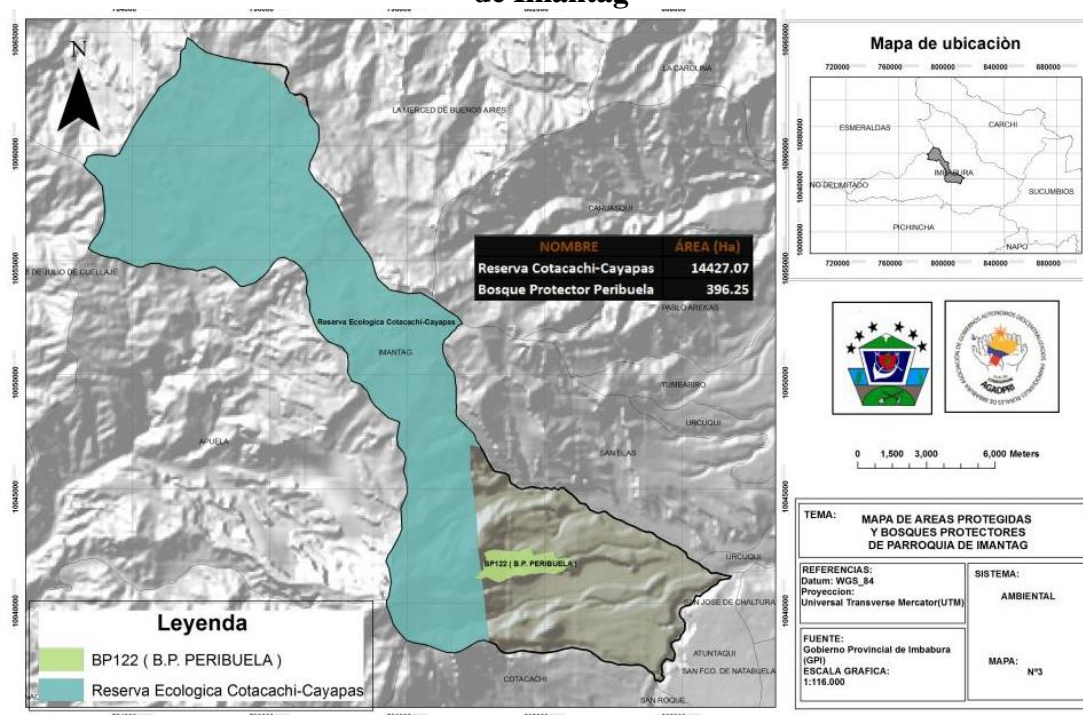
---

<sup>14</sup> Significa: agua masculino.

<sup>15</sup> La parroquia con más extensión geográfica del cantón es la parroquia García Moreno de la zona de Intag, con 682.4 km<sup>2</sup>, seguido por Apuela, con 220 km<sup>2</sup>.

<sup>16</sup> Significa: Cerro Negro.

## Ilustración 1. Mapa de ubicación y localización de áreas naturales de la parroquia de Imantag



Fuente: Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Imantag 2012-2032.

La parroquia cuenta con dos ríos, nueve quebradas y veintinueve vertientes de agua. Asimismo, es poseedora de veintisiete concesiones de agua, distribuidas para el consumo humano y de riego.<sup>17</sup> Cuenta con dos clases de suelos: el inceptisol y molisoles. El suelo incéptico es el más extenso, abarca el 89,83% y, el suelo molisoles solamente tiene 9,57% de extensión. Este último es el más apto para la agricultura, teniendo los datos de: 26,1% para esta actividad, 5,05% para el área forestal y 68,86% sin ningún uso, entendida como área natural (PDOTI, 2012: 30-37).

### Caracterización sociocultural

La población imanteña históricamente ha tenido asentamientos étnicos *kichwa*, que vivieron en las partes altas y bajas de la parroquia. Tras la colonización, siendo una minoría, llegaron a asentarse en este territorio la población denominada grupos étnicos blanco-mestizo, habitando la parte central de la cabecera parroquial.

<sup>17</sup> La mayor cantidad de distribución de agua es destinada para el riego que para el consumo doméstico.



La mayoría de la población, tanto étnico “runa<sup>18</sup>” como “blanca<sup>19</sup>”, han tenido y tienen una significativa inclinación religiosa hacia la iglesia católica, siendo ésta una de las autoridades más importantes de control social, económico, cultural y político de la parroquia, sumado al de los patrones de las haciendas y los tenientes políticos. No obstante, en los quince años recientes, se extienden otras religiones como los Testigos de Jehová, evangelistas y el grupo Juan XXIII.

### *Población*

Hasta el año 2010, según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INEC) mediante el Censo de Población y Vivienda, Imantag tiene 4 941 habitantes, de los cuales 50,94% son mujeres y 49,06% son hombres. En la siguiente Tabla se muestra cómo está distribuida la población según área, género y etnia:

**Tabla 1. Distribución poblacional en Imantag, según género, área, y etnia**

POBLACIÓN		HABITANTES	%
Sexo	Mujer	2.517	50,94
	Hombre	2.424	49,06
Área	Rural	4.941	100
	Urbano	0	0
Etnia	<i>Kichwa</i>	3.942	79,78
	Mestiza/o	959	19,41
	Afroecuatoriano/a	16	0,32
	Mulato/a	12	0,24
	Blanco/a	6	0,12
	Negro	2	0,04
	Montubio/a	2	0,04
	Otra	2	0,04

**Fuente:** Elaboración por autora a partir del Sistema Nacional de Información (2010).

Como vemos en la tabla 1, la población imanteña que se autoreconocen como *kichwa* es aun mayoritaria, pese a la reducción que sufrió a lo largo de la historia por asentamientos de nuevas poblaciones y cambios de identidad cultural. Así, evidenciamos un porcentaje creciente de la población mestiza, datos que se

<sup>18</sup> *Runa*: término de auto-identificación étnica, de todas las personas adulto mayores entrevistadas en la parroquia de Imantag.

<sup>19</sup> Blanco: auto-identificación étnica de uno de los adultos mayores de la zona urbana de Imantag.

complementa desde el diagnóstico situacional de la Red Educativa “Pedro Fermín Cevallos”, teniendo en el año 2003 una población del 80% “indígena” y 20% mestiza.

La lengua *kichwa* aún sigue siendo el medio de comunicación entre personas adultas. Sin embargo, entre jóvenes y niños/niñas, la lengua *kichwa* ya no es el medio principal de comunicación, sino el castellano, sufriendo un proceso de aculturalización.

Por otra parte, según la distribución poblacional por edad, hasta el año 2010, Imantag tiene una significativa concentración en niños y niñas entre 1 a 13 años, seguido de adolescentes y jóvenes entre 14 y 19 años. La Tabla 2, evidencia más detalles de los grupos de edad con mayor y menor agrupación.

**Tabla 2. Distribución poblacional por edad**

Grupo de edad	Hombre	Mujer	Total
Menor de 1 año	53	47	100
De 1 a 4 años	227	236	463
De 5 a 9 años	343	370	713
De 10 a 14 años	357	370	727
De 15 a 19 años	247	232	479
De 20 a 24 años	173	170	343
De 25 a 29 años	138	162	300
De 30 a 34 años	126	125	251
De 35 a 39 años	116	102	218
De 40 a 44 años	108	94	202
De 45 a 49 años	92	106	198
De 50 a 54 años	92	81	173
De 55 a 59 años	95	101	196
De 60 a 64 años	83	81	164
De 65 a 69 años	58	85	143
De 70 a 74 años	42	49	91
De 75 a 79 años	42	48	90
De 80 a 84 años	17	29	46
De 85 a 89 años	11	21	32
De 90 a 94 años	3	5	8
De 95 a 99 años	1	3	4
<b>Total</b>	<b>2424</b>	<b>2517</b>	<b>4941</b>

**Fuente:** Equipo Técnico para la elaboración del PDOT Imantag 2012-2032 a través del INEC 2010.

De manera nítida podemos ver en la tabla 2, que la agrupación de la población joven representa un número significativo. Demografía delimitada desde los 15 a los 34 años, sumando un total de 1.373, de los cuales 684 son hombres y 689 son mujeres. Estos datos revelan un alto nivel de población juvenil en la parroquia, siendo el mayor número

el de la niñez con 2003, adultez con 987 y, en menos cantidad los adultos mayores con 414 personas.

### *Juventud*

Las personas jóvenes en Imantag son conocidas por la población adulta bajo la denominación del: “problema de jóvenes o pandillas”, estereotipo construido por el comportamiento liberal que manifiestan la juventud actual. Esta denominación contrasta con la auto identificación que tiene este grupo de población, refiriéndose a ellos mismos como *Grupos Juveniles*, entre ellos tenemos a: *Los Cotos, Colmenas, Solitarios, Cobras y Los Matorrales* (imanteño, 2014entrevista).

En el mismo contexto juvenil, referente a los espacios de recreación y aprendizaje, en el año 2006 se crea la Casa del Joven, o llamado en *kichwa Wampra Wasi*. Esta casa se construye en la administración política de Auki Tituaña, pensado exclusivamente para la juventud imanteña. Casa que surge con el apoyo de la Fundación *Maki Mañachi*<sup>20</sup>, con el objetivo de apoyar a la juventud desde ámbitos sociales, educativos y económicos. Sin embargo, dichos objetivos no han tenido mayores resultados, debido principalmente a intereses políticos, cambios de gobiernos locales y falta de compromisos con el trabajo juvenil que limitaron cumplir los propósitos anhelados (imanteño, 2014entrevista).

### *Salud*

Por cuestiones socioculturales, la población no está totalmente familiarizada con acudir al médico a excepción de que se trate de una situación de mucha emergencia, tal situación se debe a que la población imanteña tienen saberes y prácticas de curación y tratamiento de enfermedades que la medicina del centro médico los deslegitiman y los desconocen, como por ejemplo el mal de susto y mal aire. Aunque claro está, con el pasar de los años, estas prácticas culturales y familiares de medicina ancestral están desapareciendo y son sustituidas por visiones occidentales de salud impartidas desde el centro de médico. En Imantag, desde los años ochenta se llega tener un Sub-centro de salud que no abastece a toda la población.

---

<sup>20</sup> Significa: presta manos.

Por otro lado, según datos del SENPLADES, en los últimos años se visibiliza un incremento de embarazos en la población adolescente de Imantag. Como muestro en la Tabla 3, los embarazos adolescentes en el año 2001 eran de un 10,42% y en el año 2010 sube a un 18,95%, teniendo un comportamiento creciente de 8,53% en nueve años. (SENPLADES, 2010).

**Tabla 3. Comportamiento de embarazos tempranos en Imantag por años**

Año	%
1990	10,42
2001	10,14
2010	18,95

**Fuente:** SENPLADES, Sistema Nacional de Información, (2010).

### *Educación*

La población de Imantag tiene considerables índices de analfabetismo. Como evidenciamos en la Tabla 4, en el censo 2001 se tiene un total 39,11% y en el censo 2010 de 32,88% de analfabetismo, teniendo una reducción poco significativa de 6,23% en estos dos datos. Por otro lado, se observa que la población con más ausencia de instrucción educativa es del género femenino, así para el 2010 la tasa total de analfabetismo en mujeres se halla en 32,88% y de hombres en 24,67%, con una diferencia de 16,18% (Atlas: Espacio y Sociedad Cotacachi, 2005).

**Tabla 4. Tasa de analfabetismo en Imantag, según años**

Año	Total	Hombres	mujeres
1990	55,77	42,16	69,16
2001	39,11	28,86	49,56
2010	32,88	24,65	40,83

**Fuente:** elaboración por autora, a partir del Atlas, Espacio y Sociedad Cotacachi, 2005.

La parroquia cuenta con escuelas educativas en casi todas las comunidades, a excepción Guananí, San Luís de Carbonería y Ambi. Estos centros educativos se dividen en centros pedagógicos de corriente hispana y bilingüe, como se lo puede apreciar en la siguiente Tabla 5.

**Tabla 5. Centros educativos en Imantag**

Centro Educativo	Comunidad	Dirección
Pedro Fermín Cevallos	Imantag	Hispana
Red Educativa Imantag	Imantag	Hispana
Alberto Moreno Andrade	Colimbuela	Bilingüe
Provincia del Oro	El Morlán	Bilingüe
Marco Herrera Escalante	Quitumba	Hispana
Hernando de Magallanes	Peribuela	Bilingüe
Alejo Sáenz	Pucalpa	Bilingüe
Abelardo Morán Muñoz	Piñán	Bilingüe
Monseñor Bernardino Echeverría	Perafán	Bilingüe
Unidad del Milenio <i>Sumak Yachana Wasi</i>	Colimbuela	Bilingüe

**Fuente:** Elaboración por autora, a partir de texto “Historia de Cotacachi”, 2013.

Actualmente se encuentran en proceso de cierre (fusión) de los centros educativos: Alberto Moreno Andrade, Provincia del Oro, Hernando de Magallanes, Alejo Sáenz y Monseñor Bernardino Echeverría con el justificativo de mejorar la educación, insistiendo en el traslado de los niñas y niños de las comunidades a la Unidad del Milenio *Sumak Yachana Wasi*. Unidad educativa que funciona desde el año 2012, con alrededor de 500 niños, niñas, adolescentes y jóvenes.

Según el INEC, un porcentaje muy significativo de la población niñez y adolescente, se encuentra estudiando. “Mientras que la población adolescente y joven desde quince años hasta adultos, son muy pocos los que asisten a las instituciones educativas regulares, y una baja población se instruyen en centros de alfabetización”. (INEC, 2010). En efecto, “el nivel de instrucción educativo en ésta parroquia, llega máximo hasta terminar la primaria. (PDOTI, 2012-2032). Y los niveles de analfabetismo son altos, aunque por años han variado un poco.

Por otro lado, la juventud en tiempos libres básicamente se dedica a “ayudar en las labores agrícolas, ver televisión, escuchar música, estudiar, jugar, una minoría a pastar y a hacer los deberes” (Proyecto Educativo Institucional Imantag, 2003).

En una investigación que realizó el Centro Educativo Imantag, siendo la cabecera parroquial, se señala que 16,39% de los/as estudiantes en un futuro aspiran dedicarse a la costura, y solo el 22% eligen seguir una profesión, teniendo preferencia entre las carreras de medicina y enfermería.

Bajo estas características, es necesario contextualizar la formación académica que tienen los docentes. Como ejemplo tomaré al Centro Educativo Imantag, que tiene un total de 21 docentes, de los cuales 8 tienen formación universitaria, 10 son bachilleres y 3 llegaron a tener una formación primaria.

### *Servicios básicos*

Todas las comunidades de la parroquia Imantag tienen agua potable y junta de agua, a excepción de las comunidades de Piñan y Gananí (Presidente de agua potable de Imantag, entrevista, 2014). Referente a luz eléctrica, se tiene una cobertura de 94,11% de la población total. No obstante, el servicio de alcantarillado sigue siendo ausente casi para todas las comunidades a excepción de las comunidades de Ambi e Imantag Centro (PDOTI, 2012).

En el período de tiempo comprendidos entre 1997 y 2012 la cobertura de agua potable, agua de riego y luz eléctrica en Imantag aumentó beneficiosamente. En el tema del agua, en la actualidad se tiene 127 concesiones de agua, de las cuales 26 son utilizadas para el consumo doméstico, 1 para Piscicultura y 100 para riego. Estos indicadores muestran que la mayor concentración de agua se destina para riego, con el 78%. Además, existe una mala distribución en el tiempo y cantidad de uso del agua para riego, por ejemplo, la comunidad de Perafán no es beneficiaria con el mismo tiempo y cantidad de usos de agua de riego que el resto de las comunidades de la parroquia, por lo que tiene que recoger agua de otras concesiones que no proviene de las vertientes de Imantag. Antes de que se conformaran las juntas administradoras de agua potable y de riego en cada comunidad (1985), el líquido se concentraba en tierras privadas de las haciendas. (PDOTI, 2012: 30-31).

En los últimos diez años, los servicios de telefonía celular ha sido el mayor incidente, seguido de la red de internet, que se expandió en toda la cabecera parroquial y las algunas comunidades como Ambi, Colimbuela, Quitumba y El Morlan. Así, la utilización de redes sociales y televisión son actualmente los mayores atractivos de la población juvenil, utilizados para chatear, ver películas y escuchar música (imanteña, entrevista 2014).

## Caracterización histórica

Con la importancia que tiene la reconstrucción histórica de cualquier territorio, antes de entrar a un análisis en temas contemporáneos, opté por hacer una indagación de los acontecimientos más relevantes de la vida parroquial. Para lo cual, metodológicamente utilicé la revisión de recortes históricos relacionados con los aspectos socioeconómicos y socioculturales de Imantag. Fragmentos que analizaré en cuatro secciones históricas ordenadas de manera ascendente: el período inicial, antes y durante de la colonización hasta el periodo republicano; el recorte de 1824 a 1960, desde el periodo republicano hasta la reforma agraria; el recorte de 1961 a 1997, después de la reforma agraria hasta los principales cambios sociopolíticos y socioeconómicos en Imantag; y, el recorte de 1998 a 2014, periodo en el que realicé la presente investigación, tomando en cuenta que en 1998 empiezan a surgir las *Agrupaciones Juveniles* (pandillas), además, de manifestarse políticas sociales inclusivas a favor de los juventud Imanteña y cambios económicos, sociales y culturales con la desvalorización identitaria.

### *Período Inicial*

Aunque aún no se hallan evidencias claras para explicar acertadamente la denominación *Imantag*, lo que sabemos según antiguos habitantes imanteños, es que inicialmente su nombre fue *Imamantag*, término *kichwa* que significa “por qué”, y que posteriormente es dado el nombre de *Imantag*, principalmente desde las consideraciones mestizas.”<sup>21</sup> (Tapia, entrevista, Imantag 2014). Sin embargo, la palabra *Imantag* puede provenir del término aymara *imanta*, que significa *esconder* (Bertonio, 1993 [1612]); por lo cual, bajo las características geográficas de Imantag, puede significar como el “lugar escondido”.

Antes de la llegada de los incas existían varias poblaciones heterogéneas en toda la región andina, y que tras la llegada de los españoles fueron denominados como “indígenas o indias<sup>22</sup>”. Según Ramón Valarezo (2006), la descendencia de Imantag

---

<sup>21</sup> Muchos entrevistados, especialmente a adultos mayores no conocen muchos argumentos sobre la procedencia y significancia del nombre Imantag. Sin embargo, aún existen recuerdos de un nombre anterior, como Imamantag.

<sup>22</sup> En algunos textos sobre historia de los pueblos ancestros y en el de Galo Ramón Valarezo, se refieren a las poblaciones ancestrales como indio o indígena. Sin embargo en este trabajo estos términos se pone entre comillas porque actualmente en algunas poblaciones *kichwas* del Ecuador, estos términos están siendo muy cuestionados por tener derivaciones discriminativas. Además, considerando el

posiblemente proviene del pueblo “Litas”. Esta afirmación lo sostiene en dos argumentos: debido a la ubicación geográfica de Imantag cercana a las poblaciones del norte, donde habitaban los Pastos, los Litas y los Quilcas, y, por la existencia de varias familias con apellidos Quilcas y Litas en Imantag.

Sin embargo, por las pocas investigaciones existentes, no se puede afirmar si Imantag tuvo influencia política, económica y social de los caciques y señoríos del norte: Litas, Pastos y Quilcas, o de los del sur: Cayambe, Otavalo y Carangue, disputándose este territorio entre estos pueblos. Por tanto, es posible que la descendencia del pueblo de Imantag surja de los pueblos antagónicos antes mencionados.

Aunque por otro lado, existen rastros de que la población de Imantag pueden ser descendientes del pueblo “Cayapas”, situado también al norte (en la actual provincia de Imbabura). Esto, debido a que gran parte del área natural de Imantag es conocida actualmente como “Cotacachi Cayapas”.

En el periodo pre-colonial, los Litas se apoyaron con la tribu de los Quilcas en sus conquistas y luchas. Esta relación, después de la llegada de los españoles, en 1550, estructuró una insubordinación contra los sometimientos y tributos a los españoles, además, teniendo la intención de convertirse en un solo territorio con los pueblos cercanos a éste para crear su propio gobierno. Insurrección que fue controlada por España.

De esta manera se teje una ambigüedad del conocimiento sobre la descendencia imanteña. Lo que sabemos, es que en las etapas coloniales el dominio y el control de la economía que se concentraba en cabildos, encomenderos y terratenientes, invisibilizaron el origen de esta población, bajo el interés de explotación, denominándoles indígenas, a todos los habitantes de estas tierras andinas.<sup>23</sup>

Es necesario agregar que las poblaciones andinas de esta región, tenían como parte de sus principales fiestas, los equinoccios y los solsticios anuales. Fiestas que

---

autoreconocimiento de la población adulto mayor de Imantag como runa en lugar de indios o indígenas, se ha decidido usar la denominación *runa* para este estudio en particular.

<sup>23</sup> Los centros de explotación en las zonas nor-andinas eran para la producción de algodón, coca y ají. Mientras que en las tierras con clima más caliente, como Imantag junto con poblaciones de Tumbaviro, Urcuquí y Coñaquí, la explotación se realizaba en el cultivo de algodón. Dinámica productiva que a finales del siglo XVI llegó a ser reemplazados por la siembra de caña de azúcar (Ramón V., 2006: 86 y Borchart de Moreno, 2006: 188).



estaban en relación también con ciertos productos agrícolas como la producción de maíz. Además, existían festividades como el día de los difuntos.

Estas fiestas, después del proceso de invasión y conquista por los españoles y su imposición de la religión católica, se mimetizaron bajo nombres de Santos y Santas, ejemplo claros de ello son las fiestas de San Juan y Santa Lucía.

### *Recorte histórico 1824 –1960*

En el año 1824 se emitió el decreto de aprobación del Congreso Gran Colombiano, documento en el cual quedó plasmada la conformación de la provincia de Imbabura. Además de las declaraciones como cantones a las ciudades de Ibarra, Otavalo, Cotacachi y Cayambe. A la vez, se crean veinticinco parroquias en toda la provincia de Imbabura, siendo una de ellas la parroquia de Imantag, lo cual la convierte en una de las parroquias más antiguas del cantón Cotacachi y de la provincia de Imbabura.

En 1853, fue creada la escuela imanteña Pedro Fermín Cevallos, con el objetivo de “sacarle al indio de una inmisericorde postración en que el blanco lo había sumido” (Documento otorgado por la Red Educativa Imantag, 2014). En 1868, ocurre el trágico terremoto en toda la provincia de Imbabura, resultando como uno de lugares más afectados la parroquia de Imantag.

En las cuestiones socioeconómicas, una de las etapas crueles e inolvidables que vivieron los pueblos *kichwakuna* de la zona norte del Ecuador, luego de ser invadidos por los españoles, fue el período en el que se desarrolló el sistema de organización territorial, económica y social de los *wasipungos*<sup>24</sup>. Este sistema evidencian los arrebatos de tierras y de la acumulación de la misma en propiedades privadas, donde el pueblo *kichwa* pasa a ser esclavo y dependiente de los dueños de las haciendas, como también de los Tenientes Políticos del Estado y de la Iglesia Católica. Imantag, en ese proceso no ha sido la excepción (Manuel Ramos, 2014, entrevista).

Entre los años 1824 y 1960, la tenencia de tierras en manos privadas era una caracterización que configuraba significativamente la vida de la población imanteña. Fernando Guerrero (2004), citando los estudios de Alfredo Albuja (1962) y Reinar Krusche (1986), señala que la información sobre haciendas en Cotacachi existe desde el

---

<sup>24</sup> Forma de endeudamiento de tierras.

siglo XVII, describiendo como los latifundios estuvieron en continuos procesos de división territorial, debido a la venta y la herencia de tierras.

Hasta antes de los años 60, la concentración de tierra en el cantón Cotacachi, estuvo en pocos dueños, en haciendas: “sólo 1,1% acumula de 50 a 200 y más hectáreas de áreas cultivables del cantón, mientras que el 92% de la población campesina y étnico *kichwa* tiene de 1 a 5 hectáreas” (Guerrero, 2004: 195). De manera similar, pasaba la dinámica de concentración de tierras en Imantag, aunque su concentración no solo estaba en haciendas, sino también en manos de la Curia de Ibarra (tierra de la iglesia católica).

En la Tabla 6 se puede apreciar las haciendas que existieron en Imantag, con sus respectivas extensiones en hectáreas, antes de las divisiones territoriales mediante compra y venta.

**Tabla 4. Haciendas según hectáreas en la parroquia de Imantag.**

Nombre de haciendas	Hectáreas
San Francisco	30
AVECOTA	46
Quitumba Grande	51
Flia. Charvet Tomaselli	312
Tomaselli Charvet	41
La Rosita	150
Piñán S. A., Pítura y Chinchivi	1 5.000 y más

**Fuente:** Guerrero, Fernando. El mercado de tierras en el cantón Cotacachi de los años 90, (2004).

La economía y la alimentación de la población imanteña provenían de los jornales en las grandes haciendas. En palabras de un imanteño: “los trabajos eran, como en esta parroquia los hombres más ricos tenían las haciendas, ahí trabajamos: aquí en Imantag era rodeado de buenas haciendas, como 6 a 8, donde acudíamos a trabajar y los que tenían sus pocos terrenos, de ahí comían. Todos nos alimentábamos de las haciendas” (Fidel Tapia, 2014, entrevista).

Al trabajo que se realizaba en la hacienda se complementaba con el trabajo familiar en el cultivo de las pequeñas parcelas que poseían, siendo la agricultura la fuente principal para la sobrevivencia; además, de la crianza de animales que otorgaba

alimentación (carnes), vestido (venta de animales para comprar ropa) y “pasatiempo” (pasar el tiempo pastando animales)<sup>25</sup>.

En la zona andina de Imantag, los productos agrícolas locales eran la base alimenticia, entre estos productos tenemos: maíz, papas, trigo, alverja, frejol, cebada, morocho, haba, oca, melloco, quinua y caña. Hasta estas épocas (1824-1960), los alimentos industrializados aún no se los consumía en estas tierras, por lo que existía una soberanía alimentaria local auto sostenible intercomunal, con relaciones de intercambios con otros productos de la región.

Así, las más importantes actividades cotidianas de la población imanteña era la agricultura, la crianza y el pastoreo de vacas, chivos y borregos. Los representantes principales de estas funciones eran los *wampra* y *kuytsa*<sup>26</sup>, término con el que se conoce a la juventud.<sup>27</sup> (José Diaguillo de 52 años, 2014, entrevista). En este sentido, otra de las actividades trascendentes que se transmitía de generación en generación a los adolescentes y jóvenes, era la *yapuna*<sup>28</sup>, que es aprender a arar la tierra para su cultivo.

De esta manera, la juventud era considerada valiosa, y estaba en constante formación –educación– para la vida familiar imanteña, relacionada con las actividades locales, sobre la agricultura y la ganadería. En la vida familiar en este contexto, el hombre joven debía prepararse para poder sustentar a su familia y, la mujer para corresponder a la “fuerza” que ponía el hombre en el hogar (Luis Cabezas, 2014, entrevista), para que ambos puedan llevar y sacar adelante una familia.

En la cuestión identitaria, el rasgo más trascendental es el *quebranto del cabello largo* en los hombres, ruptura simbólico-identitario que consiste en cortarse el cabello largo y trenzado. Esta situación se manifestó desde la tercera década del siglo XX, por la incorporación a la escuela<sup>29</sup> y los desplazamientos demográficos intercantonales (Atuntaqui, Ibarra y Cotacachi) en busca de empleo. Desde los propios actores, esta percepción, se explican de la siguiente manera:

---

<sup>25</sup> Es necesario aclarar que el cuidado y la crianza de animales desde una espiritualidad andina imanteña, significaban la armonía entre los seres vivientes y naturales de la tierra.

<sup>26</sup> *Wampra*; término *kichwa* para identificar al joven, y *kuytsa* para identificar a la joven.

<sup>27</sup> Escuchar a un adulto, referirse al joven con terminaciones *wampra* y *kuytsa*, es frecuente, pues para estos sujetos, hoy, apenas escuchan dicha palabra (joven).

<sup>28</sup> *Yapuna*; término traducido al español, significa arar la tierra para el sembrío que se viene para los próximos días.

<sup>29</sup> En la narrativa de sus vidas de juventud, adultos mayores de la parroquia de Imantag, recuerdan y nos explican cómo fue la vida en sus tiempos de niñez y juventud. Donde con ímpetu recuerdan a la escuela como el lugar donde debían cortarse el cabello largo para ser parte de la institución.

Porque teníamos que cortarnos para ir a la escuela o salir a trabajar en Atuntaqui, allá no nos querían a runas”. Nosotros teníamos pelo largo, a mi hijo le tenía con pelito largo, hasta grandecito, pero cuando le puse a la escuela, ahí había dejado cortando. Sí, entrando a la escuela siempre los mestizos dejan cortando, y ahora los jóvenes están andando como con cabeza pelada (Diaguillo, Francisca y Luis de 90 y 92 años, 2014, entrevistas).

Desde 1960 se evidenciaban las primeras movilizaciones poblacionales de Imantag hacia otras provincias, al encontrarse que para sobrevivir de los trabajos jornaleros en las haciendas no eran suficientes y no poseían tierras familiares en donde trabajar. Esperanzadas en nuevas opciones laborales, empieza a manifestarse una migración “obligada” especialmente de las personas adultas, sobre todo en hombres<sup>30</sup> (Méndez, Francisca, entrevista, 2014), subempleándose temporalmente en haciendas de caña de azúcar, ubicadas al noroeste de la parroquia así como en las fábricas textiles en Atuntaqui. Estrategia que se manifiesta como hace 100 años.

En este periodo histórico, el idioma *kichwa* era el lenguaje de comunicación de las poblaciones, fortaleciendo su adscripción identitaria como *runa*<sup>31</sup>. Además, se tenía pocas personas bilingües, que hablaban *kichwa* y castellano, población que se fue ampliando con el proceso de educación (aculturalización), asimilación social y un proceso del mestizaje, teniendo como referente a la cultura blanca española.

En los aspectos socioculturales, las principales celebraciones identitarias continúan siendo el baile de San Juan, San Pedro, Santa Lucía, Finados y Semana Santa. Además de festejar El Corpus Cristi (baile de Abagos), la fiesta de adoración a la Virgen de Presentación y los aniversarios parroquiales. En San Juan, el baile se caracterizaba por el vestido, la alimentación, la espiritualidad, el movimiento danzante y entre otras características propias de la zona. En cambio, en la fiesta denominada como “Finados” todas las familias *kichwa*, acudían con alimentos específicos (papas, frejol, pan de trigo, colada de cebada, entre otros) al cementerio, para compartir entre familias y en comunidad, recordando el fallecimiento de algún familiar. En estos actos, toda la familia participaba, los jóvenes apoyaban y acompañaban a su madre y padre al festejo cultural (María Díaz, 2014, entrevista).

---

<sup>30</sup> Según los entrevistados, los desplazamientos poblacionales de imanteños, especialmente eran padres de familia. Mientras que los hijos e hijas jóvenes, quedaban en casa ayudando a la madre en la crianza de animales y cultivando sus pequeñas parcelas de tierra.

<sup>31</sup> Que en castellano significa: persona. Este término era más utilizado por los supuestos blancos y mestizos de esta parroquia para dirigirse a las y los indígenas.

Por otro lado, en este periodo, las relaciones intracomunitarias, intrafamiliares e interpersonales tenían un aspecto de hermandad y familiaridad. Donde lo primordial, era el respeto al otro/otra tanto en su colectivo (familiar y comunitario) y de manera personal. Más aún, cuando se trataba del respeto a los padres y madres. Así, el adulto/a mayor era respetado por las experiencias de vida que tenía aprendido y la posibilidad de ser transmitida a las nuevas generaciones.

#### *Recorte histórico 1961 – 1997*

La reconstrucción histórica en la presente etapa será la antesala de la investigación realizada, contextualizando los cambios del territorio de Imantag en aspectos socioeconómicos y socioculturales en esta etapa, un recorte histórico de 36 años. Recorte en el que abordaré la situación de la tenencia de tierras, el empleo, la alimentación, la economía, la juventud, el comportamiento de la migración y la identidad cultural.

Las más extensas áreas de tierras en esta etapa, aún se mantienen bajo la administración de la propiedad privada, sin ser totalmente parcelizadas. Sin embargo, durante la reforma agraria, 1964 y 1973, al menos se repartieron dos haciendas, como son: la de Peribuela y la de Quitumba. De esta manera, las extensiones de tierra que poseen las familias campesinas (*kichwa*) son superiores al de las otras parroquias (Guerrero, 2004: 203). Es necesario aclarar que esta división solamente ocurrió en estas dos comunidades.

Posterior a la apropiación de las tierras por las familias en estas dos poblaciones, un caso especial se suscitó con la comunidad de Peribuela. La mitad de su población, aproximadamente, intercambiaron su tierras que acapararon por movilidades que les ofrecieron empresarios de Atuntaqui, y familias de Carchi e Ibarra, entre otros.

Según Ospina (2006), la incidencia de la reforma agraria cambió las visiones de las tenencias de tierras, proliferándose en años posteriores las pequeñas y medianas propiedades. Además, modificó las estructuras locales de poder de hacendados, en el caso de Imantag se dio relevancia a los cabildos comunales.

Pese a estas modificaciones, la hacienda que no se fraccionó fue la de Piñán, del cual no se conoce con exactitud su extensión.

De esta manera, en Imantag aparecieron las pequeñas y medianas propiedades de tierra, siendo los mayores beneficiarios los compradores externos al territorio, que no necesariamente eran familias imanteñas, sino personas de los cantones y provincias aledaños a la parroquia. A esta aserción, el Catastro Rústico Cantonal 2005 clasifica la distribución de tierra en Imantag, en cuatro: a nombres de personas naturales, a designación de instituciones, a titulares de las tierras empresariales y a los terrenos sin propiedad.

**Tabla 5. Distribución de tierra en Imantag<sup>32</sup>**

DISTRIBUCIÓN	QUIÉNES	menos de H.	5 H.	10 H.	10 y más H.	TOTAL	GRAN TOTAL	%	%
Grandes, medianas y pequeñas	hombres	985	331	94	51	1461	2087	67,20%	96,00%
	mujeres	497	103	14	12	626		28,79%	
institucionales	Municipio de Cotacachi y Policía Nacional	4	1			5	18	0,23%	0,74%
	De las comunidades	3				3		0,14%	
	Ministerio de Educación	1	3			4		0,18%	
	Seguro Campesino	1				1		0,05%	
	Grupo Católico la Curia	1	1		1	3		0,14%	
	Centro de desarrollo Guananí y Comité de Desarrollo Piñán				2	2		0,00%	
empresariales	Empresa Sandessi S.ASD y Pronaca		1	2	2	5	15	0,23%	0,69%
	Junta de Aguas	2				2		0,09%	
	Compañía agrícola Piñán y Solagricultor CIA.		3	2	3	8		0,37%	
sin titular	Propiedad sin dueñx	38	11	4	1	54	54	2,48%	2,48%
<b>TOTALES</b>		1532	454	116	72	2174	2174	100%	100%

**Fuente:** Elaboración por autora, a partir del Catastro Rústico Cantonal del 2005. Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Cotacachi, 2005.

El 96% de las tierras se encuentran a de nombres de personas naturales y no de haciendas, cuyas extensiones varían desde pequeñísimas hasta inmensas extensiones de tierras. Las más grandes propiedades de tierra están entre los 20 hasta las 100 hectáreas, que pertenecen a las pequeñas y medianas exhaciendas, los cuales son utilizados para las actividades productivas de floricultura, agricultura y ganadería. Los propietarios de estas tierras son 63 personas, en la que la familia Charvet Muñoz es la más acaparante, con un aproximado de 200 hectáreas. Por otro lado, de manera muy lejana a estos datos,

<sup>32</sup> En la Tabla 7, no se está considerando las áreas protegidas y naturales.

434 personas solo poseen 5 hectáreas de propiedad y, 1483 personas, poseen menos de una hectárea. Para este último dato, es necesario entender que sus propietarios son familias *kichwas* imanteñas, mientras que la propiedad mediana se encuentra en manos de 63 personas mestizas. Datos reflejan un minifundismo de la tierra para las familias *kichwas* imanteñas (Catastro Rústico Cotacachi, 2005).

En cuanto a la propiedad de estas tierras por género, observamos que es muy desigual. Independientemente si se trata de terrateniente o minifundista, 67,39% de tierras se encuentra a nombre de hombres y solamente el 28,87% se encuentran a nombre de las mujeres.

En cuanto a tierras pertenecientes a instituciones como: comunales, educativas, religiosas, la policía, el Centro de Desarrollo Guananí y al Comité de Desarrollo Piñán, existen 18 propiedades, de los cuales, el grupo religioso tiene una extensión de tierra mayor a las 10 hectáreas y, el resto posee tierras menores de 1 y 5 hectáreas. Mientras que en las propiedades referentes a las empresas administrativas, existen 15 posesiones, sean estas comunales (Juntas de aguas) o productivas con fines únicamente económicos (Pronaca, y Compañías Piñán), casi todos con una extensión de 5 a 9.500 hectáreas, a excepción de las Juntas de Agua, que poseen una propiedad menor de una hectárea. Y por último, en las divisiones de tierras sin titular alguno existen 54 unidades, de las cuales la mayoría se encuentra en áreas menores a una hectárea.

En conclusión, en la tabla 7 se observa que las tierras productivas de Imantag está concentrada en dos partes: en las áreas ubicadas en la comunidad de Piñán y en las medianas tierras que ya no están registradas como haciendas, sino a nombres de compradores o herederos de los antiguos latifundios. Por tanto, las tierras más extensas de Imantag están en manos de las medianas haciendas que se crearon, mientras que la mayor parte de familias étnico *kichwa* continúa teniendo solamente tierras menores a una hectárea.

Este proceso se dio con la reforma agraria, donde las inmensas haciendas (excepto la de Piñán) se redistribuyeron en los años 60 y 70, consolidando medianas y pequeñas haciendas. Así hubo una transformación en la tenencia de tierras para los años 80, por venta o herencia, donde la producción agrícola también se vio influenciada.

La inserción de semillas agrícolas ajenas al lugar y los cambios en los medios de producción (maquinarias para el pre-cultivo, crecimiento y cosechas) dio lugar a la

producción agroindustrial principalmente de flores, hortalizas, brócoli, espárragos y coliflor para la exportación al exterior (Atlas: El cantón Cotacachi Espacio y sociedad, 2005: 16). Bajo esta dinámica, la agricultura ya no se concentra únicamente en las producciones cereales y granos para el consumo local, sino también en hortalizas y flores con fines comerciales mundiales. Además, estas nuevas formas de producción agrícola introdujeron a las tierras imanteñas pesticidas, abonos inorgánicos y diferentes químicos industriales para el buen y rápido crecimiento de los cultivos, lo cuales son asimilados por la población para su producción familiar-local.

A manera de ilustrar, “en Cotacachi existían seis empresas floricultoras [...] y el 55% de mano de obra empleada en estas empresas agroindustriales, provenían de este mismo cantón” (Atlas Espacio y Sociedad, 2005). Bajo estos datos, se conoce que en año 1997, el 60% de la población activa del cantón de Cotacachi se concentraban empleada en el sector agrícola.

De la población económicamente activa, el sustento económico aun provenía principalmente del sector agrícola, puesto que las familias se alimentaban básicamente de sus pequeños terrenos y de los trabajos en las medianas haciendas de la misma parroquia. Aunque también, por otra parte, la población desde aproximadamente 100 años o más, temporalmente va a trabajar en las haciendas de caña de azúcar, ubicadas al noroeste de la parroquia, donde se elabora dulce o el trapiche de moler caña<sup>33</sup>, como se lo conocía comúnmente. Las personas que acudían a trabajar en estos lugares eran especialmente hombres padres de familia y niños desde los diez años, adolescentes y jóvenes (Manuel Tambaco 72 años, 2014, entrevista).

Sin embargo, después de que la población *kichwa* de Imantag empieza a insertarse al trabajo remunerado en las agroindustria de las medianas haciendas, como mano de obra de producción, rápidamente su fuerza de trabajo es sustituida por el de las máquinas agrícolas. En las haciendas florícolas, agrícolas y ganaderas, muchos simplemente fueron remplazados por las máquinas, mientras que otros fueron apretados con pagos mínimos para que voluntariamente se retiren del trabajo, generándose un masivo desempleo entre las décadas de los años 60 y 80.

---

<sup>33</sup> Muchos niños desde los nueve años iban a trabajar en los trapiches de moler caña. Pero, como no eran bien pagados, a pesar del fuerte trabajo ejercido, deciden “esperar una oportunidad para ir a trabajar en Quito”. Ya que allá, pensaban que les iría mejor (joven 27 años, en documental *Wampra Wasi*, 2012).



Esta situación trajo como consecuencia un flujo migratorio del campo a la ciudad en posteriores años: en los años 50 y 60 se dio una masiva migración hacia los molinos de caña de las haciendas de los alrededores y a la ciudad de Santo Domingo para trabajar en la agricultura (Manuel Ramos, 2014, entrevista) y, desde los años 70 y 80 se dio una migración a las ciudades de Ibarra, Atuntaqui, Cotacachi y Quito para trabajar en calidad de albañiles los hombres y, empleadas domésticas las mujeres (Rosa Túquerrez, 2012, entrevista)<sup>34</sup>. En esta última ciudad es donde la mayor parte de la población permaneció, especialmente los adolescentes y jóvenes.

En cuestiones socioculturales, los indicadores sociales extremadamente alarmantes en Cotacachi han sido el nivel de pobreza, el bajo grado de escolaridad y la poca cobertura de servicios básicos. En ese sentido, hasta antes de 1996, Cotacachi y sus parroquias conformaban uno de los tres cantones calificados como los más pobres del país. Por lo que los procesos de integración hacia servicios estatales y la movilidad humana que vive el pueblo *kichwa* de Cotacachi e Imantag, se calcula que tuvo su mayor apogeo en las décadas de los años ochenta al noventa (Atlas: El cantón Cotacachi Espacio y Sociedad, 2005).

En asuntos sociales más locales, los acontecimientos relevantes con las políticas estatales empiezan a incidir en algunas zonas rurales de cantón Cotacachi (Ospina, 2006: 24), con el acercamiento de las largas brechas de relación social entre el pueblo *kichwa* y mestizo, con la creación de las Juntas de Agua Potable para la parroquia (creada en 1985) y, con la satisfacción de algunas necesidades básicas para la parroquia.

Según los datos del censo del año 2000, el informe del VI censo de población y V de vivienda del INEC del año 2000, hasta el año 2001 en Imantag 65% de agua potable era de red pública, el 20% de ríos, acequias o canales y, el 6% de otro tipo, como carro repartidor y pozos. Referente al servicio de luz eléctrica, el 71% de la población imanteña tiene alumbrado eléctrico y sólo el 29% no dispone de este servicio. En relación al servicio de eliminación de aguas servidas es aún carente, puesto que sólo el 9% se encuentra conectado a la red pública, mientras que el 48% a otra forma, el 23% a pozo ciego y el 18% a pozos sépticos. Y en el servicio de telefonía, sólo el 5% dispone y 95% no tiene. (Atlas: Espacio y Sociedad, 2005).

---

<sup>34</sup> El maltrato y discriminación racial a las mujeres dentro un hogar quiteño eran muy frecuentes. Muchas mujeres han relatado sus vidas de sufrimiento cuando se encontraban con “jefas malas”. Y muchos adolescentes, sentían burlas y rechazos por ser *kichwas*.

En el aspecto educativo, Imantag siempre tuvo una deficiencia pese a que la parroquia contó con un total de siete centros educativos construidos para 1073 niños y niñas desde 1970 aproximadamente. En este periodo, existe una muy fuerte inasistencia escolar de los niños/niñas menores de diez años a la escuela, debido a que los padres no tomaban en serio la formación en unidades educativas de sus hijos. En el caso de los adolescentes, para sus padres, eran más productivos ayudando en los trabajos que realizan, principalmente labores agrícolas, y en el caso de las mujeres adolescentes, asumiendo el roles de madres familia a muy temprana edad, cuidado a los hermano menores y realizando deberes de la casa (Atlas: Espacio y Sociedad, 2005). A esta realidad, acompaña también el alto porcentaje de deserción escolar por migración temporal a las diferentes ciudades.

Pese a existir instituciones de educación bilingüe la enseñanza seguía siendo tradicionalista y con una visión de occidente. La formación estudiantil no era contextualizada, por lo que su pedagogía no ayudaba ni apoyaba al fortalecimiento de la cultura *kichwa* imanteña (Rafael De la Cruz, 2014, entrevista).

En el ámbito cultural, las tradiciones y costumbres que aún se mantienen son la celebración por “San Juan, San Pedro, Santa Lucía y Los Finados”; como celebraciones especiales de la población étnica *kichwa* imanteña. La Semana Santa y las fiestas a la Santísima Virgen de Presentación, principalmente festejaba por la población reconocida como blanca-mestiza (María Díaz, 2014, entrevista).

Las instituciones y organizaciones sociales existentes en la parroquia hasta esta época eran los Cabildos en las comunidades, el Consejo Provincial, las escuelas de la DIPEIBI, y las Escuelas Hispanas, la Fundación Tierra Viva, los Centros para la niñez temprana, Clubs Deportivos, Grupos de Catequesis EMAUS, Junta Parroquial, Unidad de Policía Nacional, el subcentro de Salud Pública, el Centro EMAUS y la Iglesia Católica.

En el ámbito juvenil, hasta el presente recorte histórico (1961-1997) en Imantag, el termino mismo *juventud, joven o lo juvenil*<sup>35</sup> no fue parte del vocabulario de las personas *kichwa* hablantes, pues las formas idóneas para identificar a esta generación fueron las palabras: *wampra* y *kuytsa*<sup>36</sup>. Las principales funciones del *wampra* hasta esta

---

<sup>35</sup> Las palabras en cursivas son de la autora, para dar relevancia de lo que se está hablando.

<sup>36</sup> Términos de la lengua *kichwa* significa: *wampra* – hombre joven; *kuytsa* – mujer joven.

época, era el pastoreo de ganados, ovejas y chivos, además de apoyar a la familia en la agricultura. Así, el aprendizaje más importante que el joven debía tener era trabajar la tierra en armonía con los demás seres vivos de la naturaleza, por ejemplo: el joven que aprendiera a arar la tierra con la *yunta* era valorado por la población *kichwa*.

Sin embargo, como una forma de ruptura cultural implementada desde instituciones estatales como son las unidades educativas, empiezan a utilizar el término de joven, rompiendo la relación simbólica y de respeto por su identidad y lengua, así como las prácticas cotidianas de los imanteños. En consecuencia, con el término joven se empieza a extraer a esta población para inculcarle otro tipo de conocimientos, provocándole como una crisis entre las contradicciones las características de su identidad cultural y lo que va aprendiendo en de la escuela y los medio de comunicación masiva. Factor social que puede ser uno de los influyentes para que la población adulta los considere rebeldes.

#### *Recorte histórico 1998 – 2014*

En el presente recorte, lo que resaltaré son los rasgos históricos que persisten hasta hoy en Imantag, canalizando en aspectos socioeconómicos y socioculturales, cuyas características sirven de puente para el análisis de los hallazgos de campo que los presento en el siguiente capítulo de esta tesis. Por tanto, los procesos de la distribución de tierra, los flujos migratorios y el empleo, son asuntos trascendentales en esta investigación, asimismo como la cuestión identitaria y las relaciones sociales, que servirán de insumos para realizar los análisis correspondientes a los hallazgos.

En el ámbito socioeconómico, entre 1998 y 2014, la tierra en la parroquia se caracteriza por la existencia de medianas y pequeñas haciendas ubicadas en las partes más aptas para la producción agrícola y ganadera. Aunque la hacienda de Piñan continúa siendo una de las más extensas propiedades de la zona, entre estos años, pequeñas y medianas propiedades partes de esta hacienda son parte de Imantag.

La siguiente Tabla del Catastro Rústico 2014, se puede apreciar la actual distribución de la propiedad de tierra de Imantag.

**Tabla 6. Distribución de tierras en Imantag según, Catastro Rústico 2014**

DISTRIBUCIÓN DE TIERRA EN IMANTAG SEGÚN CATASTRO RÚSTICO 2014									
DISTRIBUCIÓN	QUIÉNES	menos de H.	5 H.	10 H.	10 y más H.	TOTAL	TOTAL	%	%
grandes, medianas y pequeñas	hombres	1287	305	91	45	1728	2620	65,08%	98,68%
	mujeres	768	94	15	15	892		33,60%	
institucionales	Municipio de Cotacachi y Policía Nacional	3	1			4	17	0,15%	0,64%
	De las comunidades	4	1			5		0,19%	
	Ministerio de Educación		2			2		0,08%	
	Seguro Campesino					0		0,00%	
	Grupo Católico la Curia	2	2			4		0,15%	
	Centro de desarrollo Guamaní				2	2		0,08%	
empresariales	Empresa Sandessi S.ASD y Pronaca		2	1	2	5	16	0,19%	0,60%
	Junta de Aguas	3				3		0,11%	
	Compañía agrícola Piñán		2	3	3	8		0,30%	
Hacienda La María v anexas	hacienda				2	2	2	0,08%	0,08%
<b>TOTALES</b>		<b>2067</b>	<b>409</b>	<b>110</b>	<b>69</b>	<b>2655</b>	<b>2655</b>	<b>100%</b>	<b>100,00%</b>

**Fuente:** Elaboración por autora a partir del Catastro Rústico 2014. Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Cotacachi (2014).

Según los datos del Catastro Rústico que presenta la Municipalidad de Cotacachi, para el 2014 la tierra se encuentra fraccionada en mayor cantidad que en los años anteriores, donde las propiedades de las haciendas son vendidas y/o heredadas. En ese sentido, el 98,68% de las propiedades corresponde a propietarios y propietarias que compraron o heredaron, mientras que sólo el 0,64% pertenecen a instituciones, el 0,60 a empresas y, el 0,08% correspondiente a la hacienda La María.

En los datos se refleja que el 98,68% de los propietarios de tierras son personas naturales. Alrededor de 60 personas, del total de 2 620, tienen desde 25 a 982 hectáreas, 106 personas tienen hasta 10 hectáreas de tierra y, 2 055, tienen menos de una hectárea.

Cabe aclarar que las propiedades mayores a 10 hectáreas todos los propietarios son mestizos que no son originarios de la parroquia de Imantag. Mientras que las propiedades entre menos de una hectárea hasta 5 hectáreas, se encuentran a nombres de personas *kichwa* imanteñas.

Para el caso de la propiedad de acuerdo a género, el 59,7% de las propiedades están a nombre de los hombres, mientras que el 40,3% a nombre de las mujeres,

independientemente si son minifundistas o latifundistas. Esto demuestra que existe una inequidad respecto a la tenencia de tierras por género.

En la tabla 9 se puede apreciar de manera general la distribución de tierra en cantidad de hectáreas y cantidad de población a la que pertenece.

**Tabla 7. La distribución de tierra según propiedades a nombre de personas naturales**

N° de hectáreas	
Menos de 1 H.	2055
Hasta 10 H.	106
De 25 a 985 H.	60
<b>Total</b>	<b>2221</b>

**Fuente:** Elaboración por autora a partir del catastro rústico 2014. Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Cotacachi (2014).

Respecto a los terrenos encontrados bajo propiedades de instituciones, sólo el Centro de Desarrollo Guananí y el Comité de Desarrollo Comunitario Piñán tienen alrededor de 1 845 hectáreas, mientras que en el resto de instituciones no llegan a sobrepasar las 10 hectáreas. En las áreas pertenecientes a las empresas, sólo las compañías agrícolas Piñán tienen propiedades de una extensión desde 8 hasta 9 435 hectáreas, y las empresas de PRONACA y SANDESI. S.A, tienen propiedades desde 5 hasta 46 hectáreas.

De esta manera, se ve como las extensiones grandes y medianas de propiedad de la tierra hasta hoy se encuentran en pocas manos. Mientras que las familias imanteñas solo llegaron a acceder a pequeñas y menores a una hectárea.

El único dueño que desaparece en los datos del Catastro Rústico, fue la Curia de Ibarra. Aunque en los últimos años se han visto fraccionadas sus extensas haciendas, las parcelas no pasaron a propiedades de familias *kichwas*, sino a personas externas a la parroquia.

No existen estudios sobre el uso de agua en las haciendas ni la distribución de este líquido vital en Cotacachi e Imantag. Aunque se conoce que las haciendas utilizaban grandes cantidades de agua para producción agrícola y ganadera, especialmente el agua para riego, este líquido vital no tenía una distribución igualitaria con las familias *kichwa*, encontrándose en situaciones de desventaja, de la misma manera que pasa con las tierras.

En relación al tema de la migración, los flujos migratorios en estos últimos años son más dinámicos, debido principalmente a la insuficiente producción agrícola y ganadera para sobrevivir, las escasas parcelas de producción y las aspiraciones para conseguir una mejor calidad de vida. Esta movilidad demográfica continúa siendo hacia los cantones, provincias y ciudades cercanas de la parroquia.

Con este último dato, podemos señalar la existencia de una transformación territorio-laboral, donde el imanteño genera estrategias de sobrevivencia complementado las actividades agrícolas en su territorio, con otras actividades como la albañilería y servidoras domésticos (PDOTI, 2012) entre las principales. Así, la Población Económicamente Activa de Imantag en el año 2012, 1 533 personas de los 4 941 habitantes, se encuentran trabajando en una actividad económica: el 58% en la agricultura y el resto repartido en las actividades de servicios domésticos y construcción, entre otro.

En el ámbito sociocultural, los rasgos más trascendentales que hasta hoy persisten son las interrelaciones étnicas (mestizaje-*kichwa*) y sociales (terratenientes-minifundios). Esta relación de estructura por la dependencia económica del hacendado estructurado desde el periodo colonial, donde el blanco-mestizo es el “amo” y el *kichwa* el peón, trabajador. Dinámica en el que se mezclan relaciones de discriminación, exclusión y racismo del mestizo-terrateniente hacia el *kichwa*. En la actualidad, en la población está impregnada los tratos mediante términos como: “indios, longos, longas, holgazanes<sup>37</sup>” (Tambaco Manuel, 2014, entrevista.).

Esta exclusión se manifestó también en el sistema educativo, respecto a la desvaloración del contexto cultural imanteño en la enseñanza y el poco valor que se da al idioma *kichwa*. (De la Cruz, Rafael 73 años, 2014, entrevista). Esta realidad se debe a los imaginarios sobre una educación moderna y a sus enseñanzas impartidas de manera homogénea, pese a los discursos de una educación interculturalidad se profesan en Ecuador.

Por el lado sociocultural en la juventud, la interpretación del término joven para identificar a los *wampira* y *kutza*, se empieza a estructurar como un acto de libertad, al encontrarse en la negación de su identidad cultural familiar (*wampira* y *kutza*). Esto

---

<sup>37</sup> Los términos que señalamos, son testimonios expresados en las entrevistas a imanteños e imanteñas, especialmente de las personas adultos, y mayores en edad. Muchas personas alegan, señalando que estas eran las palabras de preferencia para dirigirse a la población *kichwa*.

debido básicamente a las instancias educativas, que generan en ellos y ellas una nueva conceptualización de lo que es ser joven. Donde se aprovecha de los procesos socioculturales que vienen desde afuera.

En el ámbito político, con la aprobación de la ley de descentralización en 1997, la parroquia de Imantag en 1999 cuenta por primera vez con un Plan Estratégico Local y, en el año 2001, mediante la ley orgánica y el reglamento de parroquias rurales, se elabora el Plan de Desarrollo Local, con el apoyo político del alcalde de turno, y la Asamblea de Unidad Cantonal (PDOTI, 2012). En ese mismo período de vida parroquial, se genera un giro en el poder político, entrando a estas instancias de poder dirigentes étnicos *kichwa*. Así, en Imantag toma por primera vez el mando como presidente de la Junta Parroquial José Tambaco, un líder *kichwa*, quien muestra que los *kichwas* puede llegar al poder y administrarlo junto con los líderes mestizos que siempre estuvieron en este ámbito (imanteño, 2014, entrevista).

## **CAPÍTULO IV**

### **RECONFIGURACIONES SOCIOCULTURALES: EMERGENCIA DE LAS DENOMINADAS PANDILLAS JUVENILES EN IMANTAG**

En este capítulo se explora los resultados del trabajo de campo, tomando en cuenta las transformaciones y cambios socioculturales de la identidad juvenil étnica *kichwa* imanteña a partir de la emergencia juvenil denominada “pandillas”. Además, explicaré el funcionamiento del territorio actual desde la dimensión sociocultural, mostrando la estrecha relación social del territorio imanteño con los procesos globales.

#### **Caracterización juvenil: “somos un grupo de amigos” versus “pandillas”**

En esta investigación entiendo la denominación de “pandillas juveniles” como “organizaciones de jóvenes”, debido a las características propias desde la autoidentificación de sus integrantes, jóvenes indígenas *kichwas*, y el contexto socio cultural imántense donde se manifiestan con fines y metas en común de protección y defensa. De esta manera, se estructura una conceptualización juvenil desde la localidad y su dinámica social, aunque de alguna manera, siguiendo el estereotipo colonial/moderna de “pandillas” difundido a través de masivos medios de comunicación como la TV y periódicos, el término “pandillas” se encuentra extendiéndose hacia las localidades.

En ese sentido, un hallazgo relevante que aparece en toda la indagación en campo es la relación y el ejercicio del poder. Relaciones en el que la juventud imanteña se ven como protagonistas, ya que su finalidad es ganar respeto y posibilidad del uso del poder, con lo cual construyen un nuevo horizonte de relaciones socioculturales en Imantag.

De tal manera, el análisis del presente es, abordar en base a dos visiones que existe sobre los grupos juveniles o las denominadas “pandillas” en Imantag: por un lado, como los jóvenes se ven a sí mismos en las organizaciones juveniles y; por el otro, como los otros, las personas que no están en “pandillas”, la sociedad imántense, ve a esta organización juvenil. A este análisis se complementa con los aspectos que identifican a los integrantes de una organización juvenil, como: la estética corporal (peinado, cortes, pintura), la ideología, la música, la vestimenta, el baile, el lenguaje, y algunos símbolos representativos.



Un grupo juvenil, bajo esta mirada se caracteriza por ser un grupo social, que tiene una o dos personas como líderes, los cuales administran sistemáticamente un conjunto de personas que se encargarán de “andar recogiendo gente” (joven imanteño, 2014, entrevista). El objetivo final es ganar respeto entre grupos, sentir protección y ejercer mayor poder contra su grupo rival.

Este tipo de organizaciones existe en Imantag desde hace 16 a 17 años atrás. Su proceso histórico tuvo dos etapas. En una primera fase se conformaron dos grupos de jóvenes con orígenes citadinos, que migrando especialmente a Quito en búsqueda de trabajo, regresaron a Imantag, trayendo consigo el modo de vida que tenían los jóvenes en las ciudades, tratando de reproducir esas actitudes en Imantag (jóvenes imanteños, 2014, entrevistas). En esta primera fase, para formar parte de un grupo juvenil el requisito indispensable era haber salido temporalmente de Imantag hacia la ciudad de Quito (sobre todo).

Referente a la vestimenta, en la primera fase, la ropa utilizada por los jóvenes eran exclusivamente pantalón jean con bastas anchas, un pañuelo, chompas anchas y con capuchas. Respecto a la estética, el cabello es corto con tintes de color rojo o amarillo.

En la segunda etapa de esta organización, es la ampliación e incremento de estos grupos por medio de parentesco familiar y de amistad (jóvenes, 2014, entrevistas) de los jóvenes. Estas juventudes a su vez, empezaron a motivar para seguir y conformar una organización juvenil, contándoles y transmitiéndoles un modo de vida con más libertades; de tal manera que crean seguidores que los escuchaban, con quienes emprendieron a imitar las actitudes ajenas al contexto sociocultural de Imantag. Así, en esta segunda fase, sencillamente se siguieron patrones sociales que paulatinamente se naturalizan en el territorio.

De esta manera, se empieza a darse las condiciones sociales de expansión “pandilleril” en el mismo territorio (Imantag), por lo cual, sean estudiantes o no, pueden llegar a seguir los pasos de su hermano, vecino o primo mayor. Así, empieza una emergencia de lo “pandilleril” en el ámbito rural y kichwa.

En esta segunda etapa, la vestimenta utilizada por los grupos juveniles son pantalones jeans con bastas anchas o estrechas, camisetas anchas y largas, gorras raperas, bufandas, chompas anchas, y zapatos anchos y flojos. Respecto a la estética,

tienen el cabello corto y con diseños peculiares y, muchas veces tinturados de rojo o amarillo.



**Foto:** Thayari Tambaco 2014. Estéticas actuales de juventud

Existió variadas formas de auto identificación como con la música, la vestimenta, los símbolos, el lenguaje, pero lo que no ha variado mucho es la ideología. En efecto, los pensamientos que fueron asimilados mediante películas extranjeras y la vida en la ciudad, continúan reproduciéndose, siendo como los idearios de ganar respeto, sentir protección y ejercer mayor poder contra su grupo rival. En la siguiente cita se refleja el significado que tienen los enfrentamientos entre jóvenes:

En la calle aprendo más que en el colegio.... y ¿qué aprende en la calle? aprendo a tomar, a bailar, a pelear eso... es deporte pues... sábados y domingos no más pero, de lunes a viernes toca camellar [...] pelear es dar duro pues, es que no respetan los otros (joven, 2014, entrevista).

El ejercicio de poder en las relaciones entre organizaciones juveniles es la clave del encuentro de sus disputas. Estos conflictos no necesariamente derivan por ganar territorio, sino por el convencimiento ideológico, de ganar respeto y legitimidad frente al otro grupo de jóvenes. De esta manera, se impregna en la juventud, el ideal de ser parte de un grupo por protección, tras la desprotección que surge y siente en el núcleo familiar. Esta noción es justamente a la que Fernando Carrión (2008) se refiere a las pandillas, argumentando su existencia debido a las ausencias afectivas desde la familia

y oportunidades desde las instituciones estatales. En el siguiente testimonio emitido por una joven de 27 años se explica esta realidad:

Yo cuando me metí al grupo [...] los jóvenes ya no me quería ver aquí... mi primo, así mismo una vez me dijo, porque no perteneces a nosotros, y él me amenazó con un cuchillo en el cuello... Entonces yo le dije, a mí no me da miedo, si quieres, aquí mátame le dije, a la final, a vos también ha de haber quién te mate le dije. O sea, creo que ya nos sentimos valientes, como que alguien nos defiende... O sea, no nos da miedo, más o menos así nos sentimos al tener nuestro grupo (joven, 2014, entrevista).

Por otro lado, los símbolos que de manera general los representa son los tipos de silbidos y los tipos de tatuajes en el rostro y a veces en el brazo. Tatuajes que sólo un líder de la organización los podía llevar como señal del más valiente y organizador de grupo.

En relación a la música, preferentemente, es a lo que los y las jóvenes los llaman el tecno, la música disco y las orquestas<sup>38</sup>. Además del reggaetón, hip hop y rap principalmente. El baile se expresa acorde a la música, sin embargo, el baile que los identifica a los jóvenes es la música denominada tecno.

Ahorita en general lo que más es, el tecno, esos que saben bailar saltando mucho, y de ahí reggaetón, escuchan, algunos escuchan rap, otros escuchan rock, así, así escuchan esos tipos de músicas, [...] las orquestas, algunos pero esos son pocos no más. [...] Algunos tienen así músicas de orquestas así, pero de ahí la mayoría tienen tecno, hip hop, ya le digo reggaetón así (joven, 2014, entrevista).

De esta manera, hemos podido notar en el testimonio, entre las preferencias actuales en gustos ya nada tienen que ver con los aspectos de la identidad cultural imanteña. En el que las formas vivenciales que tienen son especialmente urbanas y globales. Sólo el hecho de vivir en las comunidades y con familias que aún hablan *kichwa* y mantienen la vestimenta, los sujeta como grupos étnicos. Más no por la praxis.

---

<sup>38</sup> El ritmo de música denominado como orquesta; es a aquella que se ha fusionado ritmos internacionales (especialmente *waynos* peruanos, cumbias bolivianas), nacionales y locales u ancestrales con instrumentos musicales contemporáneas. Generalmente es el ritmo que bailan los y las jóvenes en fiestas comunitarias.

*Una mirada hacia nosotros/as mismos/as*

Empiezo este subcapítulo con la frase: “somos un grupo de amigos, nuestra sociedad” (jóvenes, entrevista, Imantag 2014). Contenido en el que describiré las percepciones de las denominadas “pandillas” hacia sí mismos/mismas a partir de la siguiente entrevista:

Usted dice que hay pandillas..... pandillas no, grupos de amigos sí, un grupo de amigos que se llevan bien entre ellos, pero que entre grupos no se llevan y se pelean, eso sí, pero pandillas no (joven, 2014, entrevista).

De ninguna manera para la juventud inmersa en las diferentes organizaciones o grupos, su inscripción significaría pandillas, más bien, según estas personas, integrar a un grupo significa una autoidentificación como: Los Cotos, Los Colmenas, Los Solitarios, Los Matorrales o Los Cobras. Es decir, la auto-nominación es directamente aludiendo al nombre del grupo al que pertenece.

Las relaciones de poder entre grupos de jóvenes son trascendentales, y aquí encaja lo que Raffestin insinúa para leer los territorios, cuyas acciones territoriales muchos tienen relación con los ejercicios de poder. Para la población joven, mirarse hacia ellos mismos, refleja significados. Ya que para él y la joven tener su grupo simboliza principalmente el poder, la grandeza y legitimidad. En la siguiente cita se explica esta concepción:

Es que cuando uno se está en la pelea, se siente, casi como que más alivio, con tal de desbaratar a otro [...] se siente más hombre, se defiende uno, se siente más loco, más alentado. [...] Aunque ahora ya tengo mi hogar, pero igual no me dejo ver las huevas<sup>39</sup> de otro. [...] nosotros no nos llevamos con los Cotos, con los Cobras ni con los Solitarios, nosotros somos Colmenas (jóvenes, 2014, entrevistas).

Con el testimonio anterior recordamos a lo que Schneider y Peyré Tartaruga, denominaría la territorialidad como base del poder, con los cuales las personas buscan estrategias para de una u otra manera, controlar y dominar los espacios territoriales (Schneider y Peyré Tartaruga, 2006). Esos espacios dominados que representarán la organización, apropiación cultural y simbólica del territorio (Sosa, 2012).

---

<sup>39</sup> Huevas: lenguaje usado por el joven para demostrar valentía y hombría.

La idealización de ser una persona suprema, cuando está en su grupo, traspasa todos los lazos familiares y de comunidad cuando se trata de rivalidad con otro grupo. Para estos jóvenes, los valores de parentesco no son limitantes a la hora de medir fuerzas. Por tanto, las organizaciones juveniles pueden estar compuestas de personas de una misma familia en dos o tres grupos diferentes.

¿Hay casos en que un hermano puede pertenecer a uno y el otro a otro grupo?... Ahí pasa que nos matamos entre familias, toca pues pelear, para nosotros es más importante la gente, porque andan con nosotros, tomamos; en cambio si mi hermano es de otra, ya no podemos tomar, por ahí le paramos y les hacemos huevadas o nos hacen huevadas, no importa nada de eso, no hay que ver familia ni nada (joven, 2014, entrevista).

Quizá para estos jóvenes la esperanza de vida no tenga mayor importancia, pues uno de las frases que frecuentemente los identifica es:

“mato o me matan”. “Cuando hay muertes por ejemplo, no me siento ni contento ni perjudicado, nada, a veces a uno también le harán huevadas, no hay que contentar también, no vale, ahí le estamos dando así no más. Si llega, llega y si no pues, ahí seguimos adelante” (joven, 2014, entrevista).

Para muchos jóvenes, el espejo en el que se miran, es la preocupación por ver a su grupo en disminución, cuyo motivo los moviliza incluso a pensar estrategias y planes que incrementen el número de personas. En el mismo tiempo que hace años atrás eran alrededor de 80 y 90 integrantes (en otros grupos iban de 100 a 200 más o menos), que por razones específicas actualmente se han alejado de los grupos.

Las más fundamentales condiciones para retirarse son debido a muertes, matrimonios, y encarcelamientos como lo manifiestan en el siguiente testimonio:

A mí me hace más, poner más del putas, porque estamos quedándonos pocos; yo, o sea, estoy creando vuelta, sacando así a los *wampras*; nos agarramos a tomar, dicen que fue así, llegamos a tomar y ahí hacemos más gente, creo que va ser más grande, como antes éramos 60-80 *wampras* [...]. Más cuanta sabíamos hacer reuniones en Morlán, y nosotros como somos de Quitumba también nos vamos para allá, a hablar con los manes. Ahí conversamos para no andar así alejados, algún rato va llegar ese momento, pero algunos manes ya van a ser dejados de seguir por la ley, por los policías así. Están cumpliendo 7 años, están en la cárcel o corridos así, y van a hacer una reunión para vuelta seguir así. No vale que nos estén viendo las huevas los otros manes también. Uno también se camella por aquí, pero los manes

bajan hechos los locos de Quito así, nos quieren ver la huevas, bajan hechos los muy locos, no podemos dejar eso, tenemos que seguir adelante así. Pero eso también a de tocar dejar pues, ya tengo una hija y mi ñora también me dice, ya ábrete y yo le digo no, porque se quedan pocos, como uno también se para no más a pelear así... eso no más eso (joven, 2014, entrevista).

La conformación o consolidación de un hogar, –su propia familia–, es un hecho significativo para los grupos juveniles, ya que una manera de romper las estrechas relaciones de amistad al interior de su grupo es, si se casan o encuentran una pareja estable. Esto, debido a que para muchos jóvenes la ilusión más grande es “encontrarse una ñora y tener hijos” (joven, 2014, entrevista). Por lo tanto, la opinión familiar (su padre y madre) no tiene mucha incidencia en las decisiones sobre su organización, pues es más fuerte los lazos de amistad que de su familia.

Pese a que existe un fuerte lazo de amistad, en el que sienten protección y seguridad, existe también un sentir de incertidumbre y limitada libertad, ya que constantemente deben tomar precauciones para no ser atacados por los demás grupos. Por eso, para estos individuos, la unión es un valor trascendente, por la única razón de tener rivales (joven, 2014, grupo focal).

Por otro lado, por la falta de espacios exclusivos para la juventud, muchos jóvenes afirman tener una vida buena en Quito, donde tiene trabajo, tiene sitios o lugares de diversión y puede adquirir materiales como, un equipo, una cama, una TV, un dividí y películas. Así, en el siguiente testimonio un joven manifiesta: “Trabajo en una construcción de las siete y media a cuatro y media. [...] Aquí en Quito si me gusta, porque aquí si salgo a pasear por todo lado, porque allá como no había así... solo en un lado, en cambio aquí ya salgo a todo lado ya<sup>40</sup>” (joven, 2012, documental Wampra Wasi).

Con respecto a la educación los jóvenes muestran una larga brecha entre el derecho a la educación y jóvenes. Quizá para estos el modelo educativo que implanten hoy día es mucho mejor comparado con el anterior. Aunque las esperanzas de continuar estudiando son muy lejanas, y ajenas para ellos, la única expectativa es pensar en que

---

<sup>40</sup> Es importante aclarar que no todos los y las jóvenes piensan que Quito es lo mejor. En la reunión con el grupo focal obtenido, todos advirtieron, el gusto por vivir en las comunidades, puesto que sienten más libertad, y apego con el lugar donde nacieron y crecieron.

sus hijos o hijas accedan a los centros educativos hasta niveles más altos que ellos. En la siguiente cita textual se expresa la opinión de uno de los jóvenes acerca de la educación:

Ahora veo que está mejorando la educación, tenemos hasta psicólogos, computación, hasta deporte hay en el Milenio. Mientras que antes, no había plata, ni alcanzaba, por esa razón como los padres también tenían escasos recursos, solo alcancé a terminar el sexto grado, y por la necesidad al trabajo, salimos a la ciudad, y allá, más lo que nos gusta, es la calle. En mi persona pues, allá me dañe completamente, allá me gustó la calle y así me gustó el vicio (joven, 2014, grupo focal).

Otro de los aspectos que denotan las juventudes de Imantag, es la estigmatización y rechazo originado desde la sociedad, tal como Briceño y Carrión señalan, lo cual para muchos jóvenes estos son motivos que los impulsan a las acciones de violencia. En tanto, al sentirse amenazados por la represión y de una u otra manera violentados, para ellos es una manera defensiva, accionar con violencia (joven, 2014, entrevista). En muchas ocasiones, el sentirse incomodo o acusado por la comunidad, marcan reacciones constrictas tal como los jóvenes señalan:

Lo que nos gusta de la comunidad, es que no anden hablando sin saber, sin sentido, sin razón. Que no nos indiquen. A veces nos indican que somos así, que tal persona es así, eso nos cabrea a nosotros. A veces solo por tomar estamos de noche por ahí, ya nos dicen, que ya estamos por robar, por violar, por matar, así. Nos dicen que damos malos ejemplos y que no somos racionales (jóvenes, 2014, grupo focal).

Por otro lado, el género femenino joven también es primordial en la vida de los grupos juveniles. Según ellos, las mujeres como parte de sus organizaciones cumplen funciones relevantes de apoyo, cuidado, protección, colección y cuidado instrumentos (revolver, puñales, cadenas) que los servirá para los enfrentamientos. La joven en ese aspecto, debe pertenecer o vincular amistad con dichos jóvenes por dos razones principalmente: las condiciones familiares (problemas intrafamiliares) y la ausencia de alternativas de amistad. Es decir, como la mayoría se adscribe a un algún grupo, no hay otra que continuar el mismo destino (jóvenes mujeres, 2014, entrevistas).

Aunque para muchas mujeres jóvenes, integrar un grupo es riesgoso; riesgos en el sentido de experimentar la violencia contra su dignidad, prefieren considerar amigos

a los integrantes de los grupos. Por ejemplo, la entrevista que sigue nos ayuda a aclarar la situación de muchas mujeres jóvenes en Imantag:

¿Te identificas con alguno de los grupos? No!, con ni una de eso si no, porque ahí si no, ahí si tuviera problemas [...] No ve que a veces los hombres pueden a una mujer hacerle cualquier tontera, y vayan a quererme hacer así, y como a veces así son pues, por eso mejor no les digo ni soy Cobra, ni Colmena, ni Cotola, no sé, nada. Después vayan a quererme hacer alguna cosa algo, tengo un miedo así, por eso mejor así no más, solo amistad nada más con ellos, sin identificarme. Porque, es que si escogen pueden directamente violarlas ya eso, o pueden hacerle caigo, ósea caigo es entre un grupo, le cogen a ella le pueden pegar, a una mujer también saben hacer eso, le pegan y por eso veo hacer también que lleguen a hacerme algo, por eso mejor no me identifico con nadie (mujer, 2014, entrevista).

En la relación jóvenes e identidad cultural *kichwa*, existe un entre ir y venir. Pues para los y las jóvenes imanteñas, dirigirse hacia ellos mismos con la palabra *kichwa* o *wampira* no es extraño. Además aceptar que su madre y padre son *kichwas* no es muy complejo, pero si resulta confuso identificarse como *kichwa* o *runa*. Por consiguene, la lengua *kichwa* es reconocida pero no practicada. Más aún, se lo identifica como un medio para hacer bromas. Ejemplo de ellos se reflejó en la siguiente entrevista que responde a la pregunta: ¿cuándo ustedes están en grupo hablan kichwa?:

Hablar, hablar no, pero de vez en cuando como por ejemplo haciendo payasadas, chistes, ya ahí así, hablar, hablar no, ¿por ejemplo que chistes? No sé chistes, en kichwa así, eso te hablan en kichwa así, algunos no saben por ejemplo, algunos no saben y entonces se ríen, en cambio por ejemplo hablan en kichwa una mala palabra, uno como ya sabe se ríe, así en ese aspecto, o sea ya no hablar así, ya de ahí hablar así por ejemplo hablar, hablar, no (joven, 2014 entrevista).

A este proceso es lo que García Canclini lo llamaría vivencias o culturas híbridas, ya que por un lado practican acciones ciudadinas, y por el otro mantienen rasgos étnicos. Quizá no de manera intencional, pero lo que por años llevaron siempre sale a relucir en cualquier momento.

#### *Una mirada desde la sociedad a la juventud*

La frase que con frecuencia podemos encontrar en Imantag, al referirse a la situación juvenil es: “antes los jóvenes eran tranquilos, eran buenos, andábamos no más



tranquilos por todos lados; ahora se meten a la pandilla, les pegan y les matan. Ahora son rebeldes, es dañada, están llenos de maldad, ya no obedecen” (imanteña, 2014, entrevistas). Así, cuando se hablan de lo joven, las visiones entre la juventud y el resto de la sociedad son notablemente heterogéneas. Quizá la incomodidad y la molestia se generan porque las acciones ejercidas por los individuos en cuestión (jóvenes) no encajen en el modelo de vida rural que tienen históricamente las familias imanteñas.

Si bien desde la auto-identificación de la población joven se construye el término de grupos u organizaciones juveniles, la otra población No pandillera<sup>41</sup> no tarda en clasificarlos o nombrarlos con la denominación pandillas. Teniendo en cuenta que la denominación misma es urbana, el término es apropiado y practicado sin límite alguno por la sociedad imanteña, con connotaciones de “delincuentes, violentos, plagas” y entre otras (imanteño, 2014, grupo de discusión).

Esta realidad (situación juvenil), desde la lógica institucional y poblacional, es encargada especialmente a la Policía y a los gobiernos locales, quienes están en búsqueda del incremento de unidades policiales y centros carcelarios como solución. Por su parte, los medios de comunicación tanto provinciales como nacionales, han facilitado la denominación “pandillas” y la identificación del territorio imanteño bajo la consigna “zona roja” o zona conflictiva por delincuentes o “pandilleros” (Documental, Wapra Wasi, 2012).

Pero ahora en la realidad hasta donde han llegado hasta matarse, incluso hasta a veces las chicas con las que se llevan, yo que sé, con el otro grupo, lo único que hacen, es a veces hasta se ha escuchado que hay violación tanta cosa, y eso. Verdaderamente se ha escuchado algo malo hasta incluso a Imantag le han llamado la zona roja todo eso, más antes las personas han sabido visitar Imantag, ir para allá, que decían que Imantag era tranquilo, Imantag no era así, Imantag mas bien era bien visto. Pero ahora en cambio, que es lo que pasó, personas de Cotacachi, personas de Atuntaqui o a veces cuando uno se quiere hacer carrera a Imantag así; que es lo que dicen, chuta, chuta ya han pasado más de las siete de la noche, y te dicen que no, que no pueden ir porque allá matan, que esto, y que este otro. Bueno acá a veces en las noticias lo que ha pasado hasta a veces en Quito, dicen, chuta, ¿de dónde eres? De Imantag, se asustan, mejor no se quiere decir, me toca de decir que soy de Cotacachi, mejor para que no digan nada. (imanteño, 2014, entrevista).

---

<sup>41</sup> Desde la autoría propia se resuelve denominar a la población externa a la juventud involucrada en las “pandillas”, como No pandillera, para explicar las opiniones desde cada una de estas dos poblaciones.

Las calificaciones que hasta hoy han tenido las organizaciones juveniles, nacen principalmente de personas externas a ellas y ellos, con una fuerte estigma social frente a lo juvenil imanteño, construida especialmente por los medios de comunicación. Estigma que posteriormente la población en general lo plagia. Por lo tanto, los señalamientos que hacen Alfredo Santillan y Mauro Cervino, ante las estigmatizaciones a la población joven, se ajusta también para el caso imanteño.

### **Identidad y estratificación en la dimensión sociocultural: reconfiguraciones socioculturales**

Se ha elegido analizar la categoría identidad y estratificación social, debido a los rasgos más sobresalientes en cambios y transformaciones que caracterizan a esta categoría. Además, creemos que uno de los hallazgos cruciales en el tema de reconfiguración territorial, es la identidad cultural en la población joven.

En Imantag se ha encontrado distintas identidades que se determinan principalmente desde tres grupos demográficos: la primera como runa/indígenas, la segunda como mestiza y, la tercera como juventudes calificadas en “pandillas”. Este último grupo es donde se dirigen el análisis principal de esta investigación, explorando la identidad cultural de la juventud étnica *kichwa* imanteña.

Para la población imanteña, la identidad cultural se encuentra delimitada por edades. Es decir, en las personas mayores, sean mujeres u hombres, las prácticas de símbolos y costumbres en vestido, alimentación, música, lengua, cosmovisiones y celebraciones propias en la parroquia, logran persistir más, hasta hoy, aunque con tintes diferentes.

Entre nosotros nos decimos runa; lo indígena es palabra del misho<sup>42</sup>, ahora nos dicen indígenas como para tratarnos más suave no más” (José, 2014, entrevista). “Entre nosotros siempre hablábamos en runa shimi, no había zapatos, con ushuta, sombrero, a ese que le dicen, ¿wara calzón? con eso andábamos. Chuchuquita, maicito, habas, oca, mellocos, eso comíamos. No había radio, no había nada, nosotros mismos tocábamos arpa para bailar” (José Manuel, 2014, entrevista).

Mientras tanto, en personas adultos jóvenes, las manifestaciones culturales se reducen a una vivencia híbrida compuesta por prácticas propias y otras apropiadas, provocando

---

<sup>42</sup> La persona entrevistada se refiere a una persona mestiza cuando dice “*misho*”. Ese el término que usan las personas de etnia *kichwa* imantag, especialmente las antiguas, para referirse a un señor mestizo.

transformaciones de su vivencia y valores culturales. Un ejemplo de ello es el auto-reconocimiento de *runa* (adscripción identitaria por adultos mayores) que ya no forma parte ni si quiera de su vocabulario, pero está presente en su vida cotidiana; sin embargo, el término indígena está entre ellos (jóvenes), bajo una identidad desconocida y vacía.

Yo no siento nada ser indígena; de respetar si respetamos de ser indígena, pero en otros lugares se niega ser indígena [...] por ejemplo los Quiteños, cuando se trabaja con ellos, ellos se burlan de un indígena [...], sí, yo siempre encuentro con ellos, al menos cuando vamos a trabajar en la Costa, ellos no les gusta que les diga nada, al menos cuando ven por ahí a uno de cabello largo, lo que les gusta decir es; eyy *mayman rinki*<sup>43</sup>, entonces uno se queda avergonzado . Por esa razón es que uno se niega en otras tierras ser indígenas (Joven, 2014, entrevista).

En otros jóvenes en cambio la identidad étnica como *runa* o indígenas, simplemente no existe, pues estas personas se reconocen como mestizos por su vivencia en una ciudad. Y relacionan directamente a lo indígena con lo rural y a lo mestizo con la ciudad, “En Imantag ya hay casi todo de lo que no había antes, lo que antes había solo una tienda, ahora ya hay bodegas en cada esquina, micro-mercados [...]. Pero Imantag aún no está como para que se haga una ciudad no, porque todavía hay gente indígena, que aún no olvida sus costumbres no, todavía son acostumbrados al campo, así. No está todavía civilizada bien” (jóvenes, 2014, entrevistas).

Lo anterior de la identidad cultural *kichwa*, entre personas adolescentes y jóvenes no es relevante ni por nombramiento, mucho menos por las prácticas. Esto, debido a que muchos adolescentes y niños prefieren tener a un referente identitario de las nominaciones a los grupos juveniles (Cotolos, Colemanas, Solitarios, Matorrales o Cobras) que practicar o fortalecer la identidad étnica *kichwa* imanteña. Como comenta un docente al respecto: “No solamente son los jóvenes, sino también son los niños que desde ya dicen yo soy Cotolo, no se integran pero ya lleva en sí. Si uno como maestro se le pregunta; tu ¿qué quieres ser de grande?, y responde, el jefe de los Cotolos” (docente, 2014, entrevista).

Por otro lado, en un espacio público como es la danza del *Inti Raymi* o San Juan, expresión cultural *kichwa* realizada anualmente, donde se manifestaban las voces

---

<sup>43</sup> Frase expresada en *kichwa*; que significa: a dónde vas.

comunales de identidad y de lucha, hoy es utilizado como espacio para la reafirmación identitaria bajo la denominación de un grupo juvenil, relegando las voces comunales y culturales de la danza. Así, las personas mayores expresan: “lo que hacen hoy (en el *Inti Raymi*), ya no tiene el sentido mismo del baile, hoy salen a bailar por bailar, y la bailada es para desquitarse de las peleas pendientes, por venganzas. El otro año gritaban, Matorrales son los duros, Matorrales son los duros, mientras bailaban San Juan” (mujer imanteña, 2014, entrevista).

Aún se muestra una apropiación de la fiesta del *Inti Raymi* por los grupos juveniles, sin embargo se ven cambiadas las lógicas originales por otras manifestaciones que fortalece la auto-identificación de los grupos juveniles.

A manera de síntesis, los tipos de identidades han marcado la organización social estratificada de Imantag. Este orden que empieza desde arriba, con el mestizaje, seguido por la población *kichwa* No “pandillera”, para finalmente ubicarse en la identidad juvenil como “pandillera”. En todo esto, las relaciones sociales de la juventud al interior del territorio se entrelazan en dinámicas identitarias transitorias, donde: la población *kichwa* No pandillera quiere pertenecer al grupo poblacional mestizo, por el prejuicio de la generación joven denomina pandillera, que es considerada como el nivel social más bajo. Pero, por los imaginarios construidos mediante medios tecnológicos, principalmente de la televisión, muchos jóvenes identificados como “pandilleros” y no pandilleros, también prefieren ser mestizos que *kichwa*, porque sienten vergüenza y desvalorizan a la identidad étnico *kichwa* (Encuestas en campo, 2014).

#### *Instituciones comunitarias: familia y comunidad*

En las instancias familia y comunidad, las relaciones socioculturales se encuentran sentidas a partir de dos fuentes: por un lado, desde la población joven “pandillera” y por el otro de las personas no pandilleras. Para el grupo poblacional no pandillera, la nostalgia de las formas de interrelación al dentro y entre familias es muy marcada, siendo un asunto muy doloroso y desconfiado el desvanecimiento de símbolos de comunicación y de convivencias culturales. Esta población identifica que la culpa de los cambios y evaporaciones culturales se dan en la generación joven: “Hace 15 o 20 años, los jóvenes respetaban, saludaban a la mamá y al papá, pero hoy les dicen: cucha, vieja les dicen. Antes saludaban diciendo noche papito, noche mamita [...]. Antes se

saludaban a las gentes en la calle diciendo: *kumari, kunpari, waykiku, paniku*<sup>44</sup>; pero hoy ni saludan, ellos primero quieren que les salude” (mujer, 2014, entrevista).

Con lo señalado en el párrafo anterior, se pone en discusión la relación madres/ padres y jóvenes. En las entrevistas se manifiesta las acciones y las actitudes de los jóvenes como expresiones negativas para la sociedad, realidad ante el cual habría que cuestionarse: ¿quiénes formaron primero a esos jóvenes? ¿En qué tipo de contexto social han crecido?

Quizá este sesgo prejuicial, estigmatizador y hasta esquizofrénico hacia la juventud no les permite reflexionar que la población joven sólo es el resultado y la respuesta al tipo de sistema familiar y contextual en el que se ha desarrollado. Otro factor, posiblemente sea que las personas en su conciencia adulto-céntrica, minimiza y excluye a la masa juvenil sin deliberación alguna, debido a su condición generacional y a sus características en vestimenta, música, preferencias, símbolos etc.

En esta parte, nos encontramos en una paradoja sentimental. Por un lado, las familias y docentes se sienten preocupados por el desvanecimiento de la identidad cultural en las familias. Por otro lado, las mismas personas son las que imaginan una vida posterior, con materiales tecnológicos y una educación donde no se exige la enseñanza acorde a la identidad cultural imanteña. “Hoy que los padres de los niños y adolescentes salen a trabajar para poderse pagar las deudas en almacenes. Creen que mientras más tienen más felices son” (docente, 2014, entrevista).

Al pensar en la generación joven como la derivación de la sociedad adulta, es necesario reflexionar sobre la caracterización y dinamización socio-territorial que tienen los mismos jóvenes y la influencia de sus padres. Proceso en el que se debe tomar en cuenta como en un determinado tiempo y espacio la generación de jóvenes son construidos por la familia y sociedad, el cual cambiará con la siguiente generación. Prototipo socio-territorial que va cambiando de generación en generación. Precisamente podríamos decir que ese es el proceso territorial de Imantag.

Pasándonos al ámbito comunitario, básicamente podemos evidenciar las relaciones socioculturales entre familias, cabildos y jóvenes. Para algunas personas

---

<sup>44</sup> Palabras de la lengua *kichwa*, usados especialmente para saludos en Imantag; que traducidos son: *kumari* – señora, vecina o comadre; *kunpari* – señor, vecino, compadre; *ñañaku* – hablado desde una mujer a otra, significa hermana; *wayki* – referido desde un hombre a otro, dice hermano; *pani* - un hombre a una mujer; y *turi*, de una mujer a un hombre.

imanteñas, el sentido de comunidad, entendido bajo lógicas de reciprocidad, de igualdad y de generosidad entre seres vivos de la naturaleza es muy lejana en esta época. Y las interrelaciones a nivel comunitario, principalmente se revelan alrededor del “miedo, de la inseguridad, de la violencia, de la intranquilidad y del individualismo” (Cabildos, 2014, grupo de discusión).

En el escenario comunitario, el Cabildo se ubica por encima de las familias y de las agrupaciones juveniles de forma más figurado que pragmático. Esto, debido a que en la práctica, las organizaciones juveniles de una u otra forma controlan las acciones provenientes de la cabecilla comunitaria (cabildos, 2014, grupo de discusión).

Por ejemplo, cuando ocurre alguna situación de violación en derechos humanos al interior de la comuna, las familias acuden al Cabildo en busca de ayuda. Sin embargo, inmediatamente, este representante es amenazado por los grupos juveniles, por si existiera alguna represión hacia ellos. Por eso, según los Cabildos Comunitarios, las denuncias hechas en contra de las acciones de los jóvenes, no se permiten, porque la juventud limita dichas acciones. (Cabildo, 2014, grupo de discusión). De esta manera, los Cabildos, están sufriendo una deslegitimización como autoridades acentuada desde los jóvenes.

Por otro lado, en las *mingas* comunitarias, que son actividades o trabajos comunitarios compartidos en solidaridad y en colectivo con la única finalidad del bien común, que por décadas ha sido parte de la identidad cultural, hoy en día se ven modificadas por el cambio de ideología económica, dándose más valor a la cuestión monetaria que al trabajo comunal. Así, para los cabildos, “otro punto de pérdida de identidad es el trabajo en *minga*, hoy ya no hay la organización social que era muy fuerte en las comunidades, hoy como que ya no le ven a la *minga* como espacio de participación social, un espacio de bien común, un espacio de mejorar las condiciones de la vida de la comunidad, ¿por qué? porque están más individualistas” (docente de Imantag, 2014, entrevista).

En relación a lo anterior, en las *mingas* la juventud participa pero no se incluye. Los jóvenes están presentes físicamente en la *minga*, pero no existe la conciencia del significado mismo de la acción. Incluso, muchos jóvenes han señalado la exclusión que palpan, cuando asisten a los trabajos comunitarios. Por tanto, en la relación de igual a

igual, entre familias, cabildos y jóvenes cada vez hay un desequilibrio (imanteño, 2014, entrevista).

Respecto a las relaciones interfamiliares de los jóvenes que están en grupos juveniles, se revelan separaciones, debido a que las familias de la misma comunidad no pueden tener buenas relaciones por un antecedente de enfrentamientos entre parientes que pertenecen a grupos juveniles diferentes. En este sentido, las poblaciones en las comunidades perciben que las relaciones colectivas son transformadas al individualismo, inclusive han “llegado a hacernos enemigos con las familias dueños de casa por prohibir los bailes públicos en la comunidad” (Imanteño, entrevista, 2014)

Asimismo, para la población imanteña, ocupar libremente los espacios territoriales, como las fiestas comunales y las celebraciones culturales (matrimonios, bautizos, etc.) significan al mismo tiempo vivir un momento de desconfianza y miedo. Ya que en cualquier momento, los grupos juveniles rivales pueden tener enfrentamientos por encima de cualquier festejo o práctica cultural de la comunidad. “Esos delincuentes, como cuando hay un gallinazo muerto, están de uno o del otro lado, que se haga de noche para hacer cualquier fechoría y marcharse con la misma. Esos jóvenes vienen, aparecen cada fin de semana, más que todo cuando hay fiestas” (Cabildo Comunitario, 2014, grupo de discusión).

En cuanto a la imagen territorial a nivel comunitario, las reconfiguraciones son sentidas por las pugnas de grupos juveniles que llenan las calles comunales, cuyas herramientas de utilización son básicamente los mismos que culturalmente se ocupan para el trabajo agrícola (machetes, piedras). Además de los objetos como correas, revólver, palos y piedras. “Iban de balas tres cuatro cuabras para abajo, regresaban palos piedras para arriba, iban palos piedras para abajo, revólver, carabina, escopetas para arriba, cosa de que en la calle había humo, y nadie hacía nada” (Imanteño, 2014, grupo de discusión).

Para muchos habitantes la preocupación por las acciones de violencia, inseguridad, violaciones, robos y asesinatos a jóvenes y a adultos mayores, son los más significativos cambios que configuran a sus comunidades. “Yo creo que debemos tratar de frenar estos inconvenientes; robos existen, violaciones existen, matanzas existen, es hora de poner una mano, con el fin de frenar todos estos inconvenientes” (imanteño, 2014, grupo de discusión).

Culturalmente estas prácticas no están aceptadas al interior de las comunidades. Sin embargo, la naturalización de todas estas acciones va en camino; así comentan que “los robos de tomate, de gallinas ya es normal en mi comunidad” (Imanteño, 2014, grupo de discusión).

Lo anterior contrasta con los planteamientos de Roberto Briceño (2002) y por Fernando Carrión (2008), sobre las percepciones de las violencias sentidas desde las comunidades rurales, donde sostienen que “la violencia no tendría campo de acción en las zonas rurales, sino únicamente en los espacios segregados de las urbes”. Según la comunidad, la violencia juvenil está presente cada vez más en sus pueblos (su ruralidad), actos de violencias se surgen como consecuencia o respuestas a los procesos de globalización (Carrión, 2008).

La injusticia sentida desde la comunidad es frecuente, pues para ellos no hay respuestas ni por la justicia ordinaria ni por la comunitaria. Pese a que Imantag forma parte de la Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi (UNORCAC), institución que está tratando de dar respuestas a los conflictos de cambios culturales de la juventud, esta se encuentra lejana de entender y buscar una solución a este conflicto. Así, para muchos imanteños, la invisibilización de la situación juvenil de Imantag es la mejor alternativa para esta organización local (Imanteño, 2014, entrevista). De similar manera, se hace presente la ausencia en varias voces de los representantes políticos, acusados de no hacer nada frente a las problemáticas suscitadas en las comunidades, así como expresan algunos de los cabildos comunitarios de la parroquia:

Como comunidades hemos estado tratando de solucionar estos inconvenientes, pero de igual manera, yo creo que si falta poner mano dura de parte de las autoridades, más que todo los que tienen competencia, o sea en la seguridad. Como topó hace un rato el compañero presidente, la gente tiene miedo en las comunidades; yo estuve presidente desde el 2003 hasta el 2006 [...] y con la ayuda del compañero teniente enviamos oficios a todas las autoridades para dar a conocer de los problemas, [...] poco caso nos hicieron, como no hubo ese talento de que nos vengán a respaldar, entonces crecían más las pandillas (Cabildos de Imantag, 2014, grupo de discusión).

Hasta aquí, podemos darnos cuenta que en el caso de las “pandillas” existen dos percepciones que la comunidad tiene al referirse a la juventud: una posición que se preocupa por las acciones y actitudes de los jóvenes y, otra, de rechazo y sobre todo de



prejuicios y estigmas. En todo esto, los representantes de la comunidad sienten cierta impotencia y confusión en hallar la solución para el “problema de juventud”, mientras que la representatividad de la cabecilla comunitaria queda minimizada y deslegitimizada frente a esta situación conflictiva no propias de las comunidades rurales.

En la perspectiva juvenil, también se manifiesta inconformidades entre las mujeres y hombres jóvenes, frente a los comúnmente llamados “pandilleros/as”, por no tener la libertad espacial en usar espacios comunitarios como las calles, los estadios, las canchas deportivas, entre otros. Ante esa situación los chicos y chicas entrevistadas, señalan no estar contentos por pertenecer y vivir en la parroquia de Imantag. Es más, se sienten inseguros e intranquilos, ya que para ellos hace falta una constante presencia de policías y patrullas.

Mientras para una parte de la población Imanteña es indispensable el control policial, para los y las jóvenes de las organizaciones juveniles contar con el cuerpo policial en la comunidad significa ser acusado, amenazado, y hasta encarcelado sin motivos. Para señalar de manera detallada dicha situación, la siguiente cita expresa:

O sea ahorita como decir, yo salgo a algún lado, como decir a la comunidad de Colimbuela, yo tengo muchos problemas ahí, no puedo estar ni ahí, ni en Perafán porque ya me conocen, y quisiera que eso no pase con nadie, que estén así tranquilos, que se llevaran entre todos. E igual yo quisiera eso para mí, pero ya no puedo así ya, no puedo estar muy tranquilo. Por eso, es que estábamos escondidos del patrullero, antes de venir. Yo les tengo odio a los manes, no tenemos tranquilidad, no les necesitamos aquí. Nosotros estábamos reuniéndonos en la esquina y ellos estaban de pasada, y nosotros les decimos tenemos una reunión y no nos creen, no nos creen, nos quieren llevar [...]. Por decir, son otros los que pelean y a nosotros nos cogen y nos llevan degana cuando nosotros estamos tranquilos, eso no nos gusta de ellos<sup>45</sup> (jóvenes, 2014, entrevistas y conversaciones).

Es evidente la desconfianza y el temor que tiene la juventud frente a la institución policial, debido a que entienden a esta institución como la que “genera represión, maltrato, prejuicios y estigmas” (joven, 2014, entrevista), más no seguridad y protección que significaría para las personas que no son parte de los grupos juveniles.

---

<sup>45</sup> Antes de la realización de un grupo focal con 9 jóvenes, ellos se reunían en una esquina del parque de Imantag, mientras sujetos de la policía prejuiciaban a los jóvenes por estar parados en el parque. A estos tipos de acontecimientos señalan los jóvenes la intranquilidad y desprotección por la presencia de la institución policial.

Asimismo, los grupos juveniles atribuyen la división demográfica hacia ellos, como reacciones de la comunidad. Muchos jóvenes conciben a la comunidad y a la organización de cabildo como actores separados de la vida juvenil. Para los jóvenes, tener una representación organizacional a nivel comunitario no simboliza bienestar, por el contrario, significa persecución y críticas no fundamentadas: “Lo que no nos gusta de la comunidad es que nos anden hablando sin saber, nos hablen sin sentido, sin razón. Una noche por ahí nos ven tomando y ya dicen ‘estos están por robar, por pelear’; ellos no saben nada” (jóvenes, 2014, grupo focal y entrevistas).

De esta manera, lo expresado en los dos párrafos anteriores son contraposiciones de sentimientos y necesidades diferentes: mientras la población no pandillera busca solución (seguridad y protección) en las autoridades, especialmente en la institución policial, los jóvenes enjuician la presencia de éstos, porque sienten violencia y represión tanto de la comunidad como de la policía. Por tanto, cabe reflexionar la búsqueda de una respuesta más idónea y justa para toda la población, en la que la juventud no siga percibiendo soluciones mediáticas o asistencialistas, que en un futuro agrave aún más la problemática.

Aunque para la población imanteña pensar que la juventud es la que controla los espacios territoriales y hasta el poder de una u otra forma, de fondo hay otras visiones. Por ejemplo, en casi todas las entrevistas, conversaciones y observaciones a jóvenes, está presente de alguna manera la negación de pertenencia a algún grupo juvenil, especialmente frente a las personas externas a ellos. Esta falta de afirmación, precisamente tiene que ver con los prejuicios, rechazos y reclamos que perciben en los diferentes lugares, tales como en el trabajo (ciudades), las comunidades y las familias. Entonces, podríamos decir que la identidad juvenil, en este caso la “pandillera” tiene espacios y momentos propios donde pueden reafirmarse, donde no todos los espacios territoriales son de inclusión, sino también de exclusión, donde solamente están presentes físicamente, sin estar socialmente participantes.

En ese caso, para la juventud la identidad étnica *kichwa* imanteña queda cada vez más lejana y desconocida. Esto, debido a que la identidad persiste entre un ir y venir. Es decir, como no existe una amplia libertad de afirmación identitaria como grupos juveniles, tampoco encuentran las vías alternativas para la aseveración y reconocimiento como poblaciones étnicas *kichwa*, debido a que las alternativas no se

encuentran ni en las familias, ni en la escuela ni en la sociedad. Interpretación que se puede entender desde la percepción de la población local actual, donde tiene más peso social siendo mestizo que *kichwa* (encuestas en campo, 2014).

En el caso de las mujeres “pandilleras”, en el contexto comunitario y familiar, la situación, quizá, es más compleja –triplemente prejuiciada y estigmatizada–. Ésta se puede visualizar desde los dos grupos poblacionales: Por un lado, ser “pandillera” para la sociedad, comunidad y familia, significa un doble rechazo por ser mujer, además de recibir calificaciones como rebelde, vagas y expuestas a cualquier riesgo. Por otro lado, para los jóvenes “pandilleros”, contar con mujeres en sus grupos significa tener apoyo, cuidado y protección. (Jóvenes hombre y mujer, 2014, entrevistas).

En resumen, en el territorio de Imantag se demarca dos visiones muy diferentes de su población envuelta en dinámicas sociales de su juventud: un sector es la población juvenil “pandillera” y otro es la no pandillera, que van fraccionando comunidades y familias.

Si rastreamos el camino recorrido de la vida juvenil, identifico tres vertientes que pueden conllevar el origen de las conformaciones de las llamadas pandillas. Primero, la distribución desigual de la tierra (familias minifundistas), como pudimos ver en el capítulo anterior, es un tema que ha sido trascendental para la migración de las familias de estos chicos, y de ellos, por falta de tierras para la agricultura, trayendo en consecuencia el comportamiento de la juventud desde las ciudades hacia Imantag y con él, las consolidación de los grupos. A la vez, abriendo estas dinámicas migratorias, otras puertas de entrada libre a globalización (documental jóvenes *Wampra Wasi*, Imantag, 2012). Segundo, la entrada de la globalización a las comunidades, desafiando el modo tradicional de vida de las familias *kichwa*, con las nuevas demandas en alimentación, vestido, música y hasta los nuevos modales de formar a los hijos e hijas: entre esa confusión de ser padres “antanos a modernos”, las juventudes se construyen a su manera. Y tercero, está lo étnico y lo familiar, donde lo étnico se ha relacionado con nociones de pobreza, miseria e infelicidad, para lo cual se vendió el discurso de modernidad y desarrollo de las ciudades. Generando que la población salga masivamente de los contextos rurales hacia la ciudad, con el fin de “mejorar la vida”, donde las familias se desintegraron dejando a los niños, niñas y adolescentes desprotegidos y descuidados.

### *La lengua kichwa*

En referencia a la identidad por la lengua, en Imantag se denota procesos sólidos de desventaja. Para muchos hombres y mujeres éste quizá es el elemento más significativo de representatividad cultural, sin embargo, para la actual población imanteña, especialmente para la mayoría de la juventud, la lengua *kichwa* es el último interés en sus vidas.

Somos indígenas pero no podemos hablar en kichwa. Poder si puedo, pero lo que a mí... como que me da vergüenza. La verdad le voy a decir: ¡porque voy a negar!, yo si quisiera contestar (en kichwa) pero me da vergüenza (joven, 2014, entrevista).

Tras las respuestas de vergüenza y desvalorización de la lengua que siente la juventud actual existe una historia. Si recordamos algunos antecedentes históricos revisados en la contextualización de esta tesis, nos damos cuenta que las instancias que han promovido la evaporación de algunas identidades culturales, entre ellas la lengua, es la discriminación racial y la presencia estatal a través de las escuelas hispanas en contextos *kichwa*.

En la encuesta a habitantes imanteños, frecuentemente las respuestas coinciden en decir; “las tradiciones y costumbres imanteñas ya se están perdiendo por falta de práctica. Y porque, ni los padres ni los centros educativos no les enseñan a hablar *kichwa*” (encuestas en campo, 2014). Más aún, muchos piensan que es más importante aprender inglés que *kichwa*”. Por tales motivos la lengua cada vez es menos valorada y practicada por la juventud.

En la caracterización de Imantag, se señaló la existencia de varios centros educativos divididos entre bilingües (*kichwa*-castellano) e hispanas, el primero desde los años de 1860 y en 1990 el segundo. Sin embargo, los estudios sobre la lengua, tradiciones y costumbres cada vez se han visto de manera más superficial. Las poblaciones hasta hoy, niegan ser *kichwa-runas* por vergüenza. Y si se mira a la teoría existente en nuestro país sobre la interculturalidad y plurinacionalidad, en la praxis el discurso es desconocido. Quizá habría que cuestionarse la folklorización y venta cultural a nivel político, porque para las poblaciones propiamente étnicas *kichwa* la cuestión de la valoración del idioma nativo es un discurso y no una acción.

*Otros elementos culturales: símbolos, vestimenta, música, baile*

Los cambios que frecuentemente brotan en las dos últimas décadas, desde lo juvenil, principalmente se perciben en los comportamientos tangibles e intangibles. Eso connota por ejemplo en las formas indumentarias, en la música, en el baile, en los usos de los tiempos libres y en símbolos como el de la comunicación y representación.

Los cambios territoriales van más allá de lo económico, social, cultural y político. De acuerdo con Abramovay, concebir a los territorios rurales bajo conceptos antagónicos sesgados principalmente a las actividades agrícolas pasó de moda. La contraposición actual sobre esos conceptos unívocos se revela desde las iconografías visibles en los ambientes rurales.

Un ejemplo de ello puede ser los grafitis representados en los alrededores de espacios públicos (calles, veredas, paredes) de los contextos rurales, siendo estos nuevos símbolos de territorialización, los mismos que están en proceso de aceptación por parte de la población. En ese sentido, las iconografías se presentan como muestras de reafirmación identitaria interna de afirmación de pertenencia a una organización juvenil.

En muchos casos, reafirmarse como joven perteneciente a un grupo juvenil resulta difícil, porque significa rechazo, estereotipo y discriminación: “cuando me decían que era pandillero la gente me veía con mala cara” (joven, 2014, entrevista). Por tanto, esta consecuencia, motiva a muchos jóvenes a una consolidación identitaria no abierta, sino oculta, donde los grafitis son la mejor forma de mostrarse. De esta forma, la cuestión identitaria en la juventud de hoy, es un asunto social que cultural.

Si bien, para las madres/padres hasta hace dos décadas la negación identitaria cultural, significó “la búsqueda de inclusión y respeto” (José, 2014, entrevista), hoy la juventud niega públicamente su identidad juvenil “pandillera” frente a una sociedad que los rechaza y discrimina. En consecuencia, en la juventud emergen otras formas de representación de su identidad “silenciada”, a través de los grafitis, la música y la vestimenta.



**Fotos:** Thayari Tambaco 2014. Imágenes que simbolizan la presencia de jóvenes.

En ese sentido, la juventud ha encontrado nuevos símbolos de comunicación y expresión que configuran una diferente visualización paisajística del territorio rural. Una muestra de esta magnitud, se expresa en los cuadros gráficos que ornamentan las calles de una de las comunidades Imanteñas.

Esos nuevos paisajes aplican en lo que René Unda señala como las vivencias mixtas de las poblaciones jóvenes étnico *kichwa*. En las fotografías podemos evidenciar, las imágenes territoriales fusionadas entre elementos exógenos (iconografías) y elementos endógenos (casas de adobe), cuya combinación configura hoy los espacios en Imantag.

En la música y la vestimenta, como en todo el mundo, aquí conecta lo que Appadurai (2001) reflexiona sobre las apropiaciones de los elementos de la globalización, especialmente desde la juventud. Este autor es reafirmante al señalar como los medios tecnológicos y de comunicación prestan la confiscación y el

encantamiento imaginario sobre los beneficios globales a las poblaciones en todo el mundo, cuyas fuerzas rompen fronteras étnicas y de clase.

Para el caso de Imantag, esa prestación material global no queda desapercibida. A partir de los lentes de la población “no pandillera y pandillera”, se admiten que los cambios en vestimenta y música sigan formando parte de la vida cotidiana. Para muchos imanteños, los cambios más evidentes especialmente en hombres y mujeres jóvenes son la desvaloración de la vestimenta y la música ancestral como identidad étnica. “Yo me críe poniendo alpargates de caucho, *wara mocho*,...pero mis *wampras* que van a querer [...] ellos ya no ponen esa ropa” (Manuel Ramos, 2014, entrevista).

Así: “los cambios podemos ver en su forma de vestir, [...] hemos desechado el anaco, hemos cambiado por el del mestizo, ya nos ponemos los zapatos norteamericanos y chinos, hoy nos ponemos la ropa que nos venden la televisión. Hoy la vestimenta es al estilo hip hop”. (Docente, 2014, entrevista).

Como notamos en los anteriores fragmentos de entrevista a padres de familia y docentes de la escuela de Imantag, el tipo de convivencia en la vestimenta entra a una hibridación en las nuevas generaciones, carácter mostrado desde la relación familiar, donde los padres siguen usando la ropa tradicional, aunque los hijos e hijas ya no lo usen. En ese sentido, el/la joven conocen a su grupo étnico, conoce y conviven con la vestimenta que sus progenitores usan, pero no lo reproduce. De esta manera, se pone en cuestión el fallo de la praxis de los temas nacionales que reconocen e incluyen a los grupos étnicos sin hacer nada ante los cambios que están viviendo. Así, como pasa en Imantag, las nuevas generaciones prefieren abandonar lo propio para apropiarse de lo ajeno.

En muchos casos el tema de la vestimenta y música se relaciona con lo pandilleril. Se pudo evidenciar en las observaciones y entrevistas que el cambio básicamente los señala con un sentido de culpabilidad a la juventud. Para la comunidad, el tipo de música y baile que usan los/las jóvenes produce un cierto malestar debido, a músicas como el tecno, reggaetón y el hip hop son desagradables según estas personas. En la entrevista que sigue a este párrafo se constata este hallazgo:

Hoy, sí les preguntáramos, qué música prefieren; ¿hip hop o un sanjuanito?, ellos lógicamente dicen, hip hop. Tenemos la experiencia de conformar un grupo de jóvenes para conformar un grupo de música con instrumentos andinos – necesitábamos diez integrantes... fueron

dos. Les invitamos a conformar un grupo de baile de hip hop, fueron diez y más (Docente, 2014, entrevista).

Para el ámbito musical, básicamente revelan la negación por la melodía ancestral y local prefiriendo lo de afuera. “Ellos de la música nacional ya no escuchan nada ya, porque ellos sólo escuchan esos tecno que bailan saltando, sólo eso escuchan lo más pues, porque yo a veces les encuentro sólo con esas músicas, ya no con esas músicas de antes que nosotros escuchábamos” (María Chávez, 2014, entrevista).

El arquetipo de música como uno de los símbolos juveniles, especialmente de los grupos denominados “pandilleros” es su forma de decir: “aquí estoy”, visibilizando de esta manera su presencia en las características rurales de Imantag. Así, afloran afirmaciones como: “Lo que escuchábamos más que todo es solo la música tecno y la música disco, eso es lo que bailábamos más que todo. Por ejemplo, por Imantag había algún baile, siempre queríamos que ponga música tecno y disco” (joven, 2014, entrevista).

### *Agricultura y alimentación*

Para las personas antiguas (abuelos y abuelas) ser joven era aprender a cultivar, cuidar y cosechar productos buenos y sanos, donde el aprendizaje fundamental era el cuidado de la yunta que arará la tierra. Sin embargo, para la generación siguiente, la proyección de vida ya no tenía mucho que ver con las actividades agrícolas, sobre todo, por las visiones a futuro que tenían, relacionado con un empleo asalariado, con la tecnología y la educación. (María y José, 2014, entrevistas).

Alrededor de los años 80 y 90, con la expansión migratoria los productos alimenticios propios son remplazados en su mayoría por otros que provienen de las urbes. En consecuencia, con la expansión migratoria de adultos y jóvenes hacia las metrópolis, al que se suma la entrada de equipos tecnológicos, las bases gastronómicas también dieron un giro.

Los que se iban a trabajar en Quito, iban a vivir en cuartos chiquitos. Y más que todo como almuerzo pan con cola no más comían. (Manuel, 2014, entrevista). Ahora ni la comida de acá quieren comer los jóvenes; vaya a preguntar si quieren una colada<sup>46</sup>, un motecito<sup>47</sup> si

---

<sup>46</sup> Al referirse a la “colada”, es la sopa de harina de maíz, culturalmente de consumo en tiempos de cosecha de maíz.



quieren un chuklluapi, chukllutanta<sup>48</sup>...ahora lo que quieren es salchipapa<sup>49</sup>, es lo común lo que quieren, mayonesa (imanteña, 2014, entrevista).

En el testimonio anterior podemos ver cierta expresión del abandono alimenticio autóctono, bajo visiones unívocas. Para las personas externas a la juventud, resulta muy cómodo justificar las transformaciones en comida, atribuyendo únicamente a población joven. En esta parte del texto, una vez más la relación urbano rural incide en las transformaciones alimenticias. Ya que para muchos imanteños e imanteñas intercambiar los productos de origen natural (frejol, huevos, gallinas) con otros como fideos, colas, tallarín, entre otros; suponía mejorar la alimentación. (INFA, 2004).

En los testimonios principalmente de las personas adulto mayores, hasta antes de la entrada de las máquinas agrícolas y la agro industrialización de flores, hortalizas y frutas en las pequeñas y medianas tierras; se reconoce la agricultura, primordialmente, basada en la fuerza humana, y los sembríos fundamentalmente mediante abonos naturales (desechos de animales) y la lluvia. Así como cambia la producción agrícola gira también la alimentación. Para las personas antiguas (especialmente nativas) la relación entre la tierra y la humanidad, significó la armonía de seres naturales y personas. Pero hoy, la tierra ya no es protegida, sino la planta. Al respecto, en el siguiente testimonio se expresa un ejemplo:

Ahora lo que más cuidamos es a las plantas, al terreno capaz que ya no pensamos. Y ¿qué es lo que hacen en botar esos químicos? a ver, ¿qué es lo que estamos haciendo? Y entonces a la tierra ya no estamos cuidando, si no que a las plantas estamos cuidando. Entonces así ya no hay protección (joven, 2014, entrevista).

En este capítulo se describió la identificación social y auto-identificación de los grupos juveniles conocidos como “pandillas”: describiendo conflictos socioculturales, proceso de modernización, características sociales de identificación y cambio cultural, a través de entrevistas, observaciones y grupos focales. Elemento identitarios que impiden la reversión de la juventud *kichwa* cultural imanteño, llevando el abandono de la lengua, la vestimenta, la música y las prácticas culturales en general.

---

<sup>47</sup> Mote (motecito) es el maíz pelado y cosido.

<sup>48</sup> *Chukllutanta*, es un alimento preparado con masa de choclo molido.

<sup>49</sup> Comúnmente se dice salchipapas a las papas fritas con salchichas.

## CAPÍTULO V RECONFIGURACIÓN Y DINÁMICAS SOCIOECONÓMICAS

### **Imaginarios y la dimensión socioeconómica del territorio**

A partir de las bases teóricas de esta tesis, los análisis territoriales han sido los enfoques multidisciplinares con el cual hago una lectura de Imantag, desde las visiones socioculturales y socioeconómicas. Como las visiones socioculturales ya lo abordé en el anterior capítulo, a continuación exploraré las relaciones existentes entre la población juvenil y las dinámicas económicas. Como se expuso en el capítulo contextual, el ámbito económico en Imantag es el resultado de factores y relaciones socioculturales y migratorias que reconfiguran y transforman las dinámicas territoriales. En la juventud estas dinámicas socio-económicas generan nuevas prácticas sociales y restricción de espacios laborales, realidad que no se limitan únicamente a las dinámicas locales, sino también a los globales.

#### *Migración en jóvenes*

Las personas antiguas de Imantag, en sus tiempos de juventud (cuando era *wampra*<sup>50</sup>), comentan que las movilizaciones poblacionales fueron principalmente de hombres adultos y padres de familia (Tambaco, Manuel, entrevista, Imantag 2014). Sin embargo, desde la década de los años 60 hasta principios de los 80, la migración incide con ímpetu en las poblaciones adolescentes y de jóvenes, tanto en hombres como en mujeres (Ramos José, entrevista, Imantag 2014); donde los hombres salían de la comunidad a realizar trabajos de albañilería, mientras que las mujeres como empleadas domésticas.

Con los procesos de reestructuración de la economía mundial en los países llamados tercermundistas y la crisis económica de los años 80 se generó una ola del desempleo e informalidad. Esta situación provocó en Imantag un mayor incremento de los procesos migratorios y de subempleo en su población, respondiendo la dinámica migratoria ecuatoriana, que son los desplazamientos humanos del campo hacia las ciudades.

---

<sup>50</sup> *Wampra*, es una palabra de la lengua *kichwa*, que se usa para dirigirse a un joven. Cuando las personas adultos mayores hablan sobre la juventud, se dirigen hacia ellos; no el término castellano “joven”, sino como *wampras*. Aunque las conversaciones se hacen en castellano, el término siempre es usado como *wampras*.

Los flujos migratorios en el contexto imanteño se presentan estrechamente incumbidos en la escasez laboral, las necesidades básicas de sobrevivencias y los imaginarios creados por los medios tecnológicos y de comunicación. Factor que gira en torno al discurso de la pobreza.

Según el INEC, la parroquia de Imantag actualmente cuenta con 94% de pobreza, identificados elementalmente por ausencias de servicios básicos, educación, salud, vivienda y empleo. Para la población, esos indicadores de pobreza frecuentemente vienen relacionados con lo étnico y cultural, construyendo en su imaginario pensamientos ficticios en el que entienden la pobreza como la falta de materiales comprados desde afuera. Es decir, que no son producidos en su entorno local.

Con la adquisición de estos materiales entra toda la idea de modernidad y civilización, y con él, prácticas de mestizaje y otras miradas de vida occidentales.

Cuando yo era pequeño... si ahora apenas que nacen los *wawas*<sup>51</sup> ya están con zapatos, nosotros *pobreska*<sup>52</sup> que pues... usted si ha de conocer, un pantalón que sabíamos decir *wara*<sup>53</sup> *mocho*<sup>54</sup>. Ese sabia ponerme yo, con una camisa hasta acá... con una cabuita<sup>55</sup> amarado aquí en la cintura, con eso me crié hasta doce años. Eso clarito me acuerdo, a la escuela también haciendo anaco me mandaban. Ahora mis *wawaska*<sup>56</sup> uuuf, apenas salen de la mamá ya están con zapatos ya (imanteño 53 años, 2014, entrevista).

De esta manera, el tema de la migración y el empleo en Imantag, se ve atravesado por supuestos de pobreza y etnicidad, envueltas en un proceso de asimilación y mestizaje (blanqueamiento social), creado el estereotipo de que ser *kichwa* es sinónimo de ser pobre. Construcciones mentales que hasta el día de hoy se expresan en las migraciones de los imanteños, en busca de mejores formas de vida.

---

<sup>51</sup> *Wawa(s)* término *kichwa* para decir niño o niña. En este caso vemos que el entrevistado pronuncia *wawas*, por lo que el término ya no es esencialmente *kichwa* por la agregación de una letra más (s). Por tanto existe una mezcla de lengua *kichwa* y castellano en una sola palabra.

<sup>52</sup> Generalmente las personas *kichwa* hablantes combinan las palabras castellanas con partículas de la lingüística *kichwa*. Por eso en este caso, a la palabra “pobre” suma la partícula “ka” para afirmar.

<sup>53</sup> *Wara*, palabra *kichwa* que significa pantalón.

<sup>54</sup> La palabra “mocho” es una combinación de *kichwa* y castellano para decir corto.

<sup>55</sup> *Cabuyaita*, es una palabra que usa el entrevistado para referirse a las cuerdas que sostenía el pantalón.

<sup>56</sup> *Wawaska*, es un término mezclado entre *kichwa* y castellano para decir; “los niños/niñas están o son”, en lógicas afirmativas.

Cuando los y las entrevistadas señalan el comportamiento migratorio, desde su propia percepción, se hacen referencias a dos dinámicas sociales.

Por un lado, expresan que de una u otra forma sentía la obligación de salir de Imantag, debido a las condiciones laborales y sociales en los que se encontraban viviendo. En ese sentido, la población económicamente activa, especialmente se empleaba en las haciendas, en las moliendas y unos pocos en la agricultura de sus propias pequeñas tierras, como se refleja en los siguientes testimonios:

En los trapiches día y noche hacían trabajar, entonces eso no gustando se iban a Quito. Más antes la gente iba a trabajar en Santo Domingo [...] pero cuando ya aprendieron la albañilería se fueron a Quito [...] se iban casados y solteros, por ganar un poquito más” (Manuel Tambaco, 72 años, 2014, entrevista).

Los trabajos sea en construcción o agricultura desde los 12 años podía ir [...]. Todo *misho*<sup>57</sup> hablaba sólo de indio no más, eso era mal hablado para nosotros. Tanto por parte de los curas, sólo de indios hablaba. Patrón, *misho* al menos peor era, patrón sólo de indio, longo, de longo, no más hablaba (María 73 años, 2014, entrevista).

Debido a las formas de relaciones sociales basado en la violencia, maltratos por discriminación étnica y pagos muy bajos, la migración hacia las ciudades crece ilimitadamente en cantidad de gente y edad. Por las anteriores condiciones laborales y sociales, desde 1998 aproximadamente, incrementa la migración adolescente y juvenil, cuya edad en algunos casos es menor a los 12 años:

Cuando tuve 12 o 13 años, me dio las ansias de conocer la ciudad, o sea acá en Quito. Me acuerdo que empecé a trabajar casi a los 9 años, fuertemente en las moliendas, y luego por mi cuñado, tuve la oportunidad de venir acá a Quito” (joven 2012, documental por Wampra Wasis8).

En ese sentido, se genera el imaginario de migración a la ciudad como sinónimos de la gran “oportunidad” que tiene la población juvenil para obtener ganancias

---

<sup>57</sup> *Misho*, es un término usado por los y las imanteñas *kichwa* para dirigirse a una persona mestiza hombre.

<sup>58</sup> *Wampra Wasi*, son dos palabras en *kichwa* que significa: “casa del joven”. Esta casa se encuentra en la comunidad de Ambi, realizando diversas actividades para la distracción de los y las jóvenes de Imantag. Se crea en el 2006 y funciona hasta la actualidad.

monetarias, llegando a conseguir un promedio de 70 y 80 dólares semanales. Monto que tienen que dividir entre: vivienda, ropa, compra de electrodomésticos y alimentación para él y para su familia que vive en la comunidad (jóvenes imanteños entre 23, 28 y 25 años, 2014, entrevistas).

Realizando una comparación con los jóvenes que trabajan en la agricultura, el promedio de ganancia semanal de estos últimos es más bajo, oscilando entre 65 y 70 dólares. Este ingreso es destinado para: la alimentación, el pago de deudas que adquieren con las cooperativas de ahorro y crédito, además de deudas con dueños de almacenes por comprar de electrodomésticos y/o equipos tecnológicos. El resto del dinero, generalmente lo tienen reservado para gasto de diversión (fiestas y alcohol). Así existen afirmaciones como la siguiente: “Toda esa inversión, “aunque no paguen ni un dólar más, por la horas extras que nos hacen trabajar; o a veces demoran en pagar, no nos reconocen nuestro esfuerzo, pero nos exigen, nos imponen y no nos tienen confianza” (joven 30 años, 2014, entrevista).

Por otro lado, la característica de la tenencia de tierras en minifundio, es otro de los factores que obliga a las familias imanteñas a migrar desde muy jóvenes. Retomando el análisis del capítulo anterior de la contextualización territorial, sobre la desigual repartición de tierras que no permite una producción agrícola suficiente para la economía y alimentación, la población imanteña ve a la migración hacia las ciudades como Ibarra, Otavalo, Atuntaqui y especialmente a Quito, como las alternativas para su sobrevivencia.

Paralelamente al proceso migratorio, según entrevistados, en Imantag empieza a surgir otras prácticas en las convivencias dentro de las comunidades, basados en las actuaciones ilícitas, como “los robos de ganados, gallinas y productos agrícolas de las mismas comunidades, donde nadie dice nada” (Comunero imanteño, 2014, grupo de discusión,). Asimismo, como consecuencias de robos de ganados, incrementan los ingresos de tractores para arar la tierra en la comunidad:

Los tractores entran desde el 2000 cuando ya acabaron las yuntas robando, desde ahí fueron metiendo tractor, ahora toditos con tractor no más aran” (imanteño 72 años, 2014, entrevista).

Si bien se reduce las horas de trabajo en las parcelas con los tractores, esta situación también refleja una inversión de la cantidad de dinero para este fin. Por lo cual, las estrategias de la globalización con la tecnificación agrícola mediante máquinas industriales están a la espera de la aceptación de las comunidades rurales.

Hasta esta parte del texto se sugiere un análisis sobre dinámicas económicas actuales de Imantag, esencialmente originado en la idea de ser pobres. Así, para la población imanteña, imaginan un futuro “mejor” es pensar en nuevas “oportunidades” que se generan con la migración.

De esta manera, la pobreza a la que hacemos referencia no es netamente imaginaria, sino real, que se refleja desde la falta de oportunidades laborales, educativas, recreativas, saludables y culturales. Afirmándose así la existencia de un tipo de pobreza en la parroquia.

Por otro lado, es necesario entender que la dinámica migratoria no tiene límites. Una vez que él y la joven sale de su territorio se desterritorializa, y en el espacio donde aterriza o migra, el joven sufre un proceso de reterritorialización y despliegue de su territorio.

Actualmente, Quito es el mayor destinatario o receptor de las dinámicas de desterritorialización del campo hacia la ciudad. Consecuentemente, en las urbes se extienden cada vez más la segmentación espacio-territorial. Según los estudios urbanos De Mattos (2006), esta dinámica genera las emergencias de las nuevas pobrezas urbanas.

En las ciudades, las realidades socioeconómicas y socioculturales de la población migrante se los puede considerar como prácticas de territorialización de espacios a través de viviendas, fiestas y compras, principalmente ubicados en barrios alejados y periféricos de la ciudad. Espacios donde la identificación de los grupos juveniles también se manifiestan delimitando territorios físicos:

Ellos viven más en el inca, por la planada, en san Isidro, Comité, por ahí viven, por ahí no puedo coger e irme así libremente, también más por no tener problemas, no me he ido (joven imanteño 25 años, 2014, entrevista).

En síntesis, los cambios territoriales relacionados a la migración y empleo son procesos que no están separados de las dinámicas socioculturales y de globalización. Dinámicas

envueltas en nociones de modernidad y civilización que facilitan los éxodos a las metrópolis. Mientras lo étnico en los jóvenes migrantes se atenúa y su vínculo con los grupos juveniles se amplía en estos escenarios.

Uno de los factores de estos cambios puede ser el debilitamiento cultural. Cambio y metamorfosis que tiene una amplia influencia en las bases alimenticias.

#### *Hacia otras prácticas alimenticias*

Sin lugar a dudas, todos los procesos que generen movilidad humana e interrelaciones territoriales promueven diversos cambios y transformaciones, entre ellos, la metamorfosis en las formas y tipos de alimentación son los más visibles. Si bien, casi toda la población entrevistada al referirse a los cambios radicales en Imantag incumben directamente a los comportamientos de los grupos juveniles que generan inseguridad y temor a la población, esta población también es acusada de desechar alimentos propios que territorial y culturalmente los corresponden, por alimentos foráneos.

Si antes la alimentación acentuó la importancia en productos alimenticios esenciales y directos de la tierra, hoy la combinación entre granos (semillas) y cualquier producto industrializado es quizá más importante que mantener los productos autóctonos. Esta percepción se manifiesta en la tabla siguiente elaborada a partir de un muestreo de 74 encuestas de opiniones.

**Tabla 8. Origen de alimentos para las familias imanteñas**

¿SE ALIMENTA DE SUS TERRENOS?		
	Número	%
SI	30	40,5
NO	16	21,65
AMBOS	28	37,85
<b>Total</b>	74	100

**Fuente:** elaboración por autora. Encuesta a las familias en Imantag (2014).

Como podemos ver en la tabla 10, del total de las personas encuestadas entre jóvenes, adultos y adultos mayores, 40,5% responde a que su alimentación proviene de la agricultura, 37,85%, indica que se alimentan tanto de los productos propios como de los adquiridos mediante compra, y el 21,65% de los entrevistados (16 personas del total de 74) expresan que su nutrición es totalmente en base a productos comprados. Detrás de

esta pequeña muestra, los habitantes de Imantag señalan cómo con las remesas que sus familiares que migraron a las ciudades, tanto de los jóvenes como de los adultos, lo ocupaban para adquirir productos industrializados.<sup>59</sup>

Así, bajo el análisis de Appadurai (2001) sobre una vida basada en lo ficticio, se podría decir en lo referente a la alimentación actual de la población de Imantag, que existe un abandono en su gastronomía autóctona. Idea que incide con ímpetu en “suponer” vivir una vida citadina, aunque difícilmente se podría mantener las mismas costumbres alimenticias en una ciudad, por el hecho mismo de no tener dónde sembrar, que obliga a dejar ciertos alimentos tradicionales.

En este sentido, lo que sucede con la gente y sobretodo en la juventud que migró, y que posteriormente retornó a las comunidades, existe una dificultad de retomar las costumbres alimenticias, viéndose en la necesidad de intercalar o remplazarlos la alimentación por la gastronomía ajena. Como se refleja en la siguiente entrevista:

Y en la comida usted ve que ha cambiado por ejemplo, que ya no comen, ¿qué come el joven ahora?..

Bueno, en esa parte ahora lo único que quieren comer es Salchipapas, comidas más rápidas o cualquier otra cosa. Lo que ahora, lo que más se hace o lo que más se ha hecho es comer arroz, yo que sé: fideos, tallarines, o por ahí una Salchipapa. Así, de lo que más antes como que se comía frejol, alverjas, [...] se hacía tostado, a veces se hacía hasta incluso tortillas. Ahora lo que ya a la realidad, lo que quieren es comer pan en vez de tortillas, todo eso así. Y lo que más antes se hacía las coladitas de maíz. Ahora ya no es colada de maíz, ahora ya en vez de eso ya es cola. O a veces en vez de sopita, como se dice, sopita de habas, así, que se ha hecho de sal, ahora ya no es la mazamorra. Como se le decía, ahora ya es ya cola<sup>60</sup> o ya una sopa de fideos. [...] En realidad uno si ve así, si ha cambiado bastantísimo, ya no comen ni *chuchuca*. Todos esos lo que se dice que se va a la piel y todo eso, ahora ya no se ha comido, el arroz de cebada así (joven imanteño 25 años, 2014, entrevista).

---

<sup>59</sup> Sin olvidar que ésta no es la única fuente de ingresos económicos. Según los testimonios obtenidos del documental realizado por el *Wampra Wasi* (2012), los ingresos principales para las familias imanteñas son por trabajos jornales, construcción, empleos domésticos y venta de productos cosechados en las pequeñas huertas.

<sup>60</sup> Cuando las personas hacen referencia a la palabra “cola”, es básicamente al consumo de la Coca Cola y a otros líquidos envasados.



Cuando las entrevistas y conversaciones se dirigen a revisar reconfiguraciones o cambios en los diferentes aspectos socioculturales y socioeconómicos, varios se relacionan con el desprestigio y deslegitimación de la identidad cultural al que pertenecen. Así, el migrante llega a estructurar que las transformaciones alimentarias se refleja la idea de que lo *kichwa* (lo indígena) es interior en el proceso de asimilación en el entorno al cual se ingresa (vida moderna). Realidad al cual influye la mercantilización de alimentos ajenos y de comida rápida, que mediante los avisos comerciales por televisión e internet impulsan a las compras de alimentos industrializados.

#### *Imaginario sobre la identidad de clase*

Este apartado empiezo con la frase: “mientras más tienen más felices son” (docente, entrevista, Imantag, 2014). Aunque la parroquia sea considerada zona rural, las dinámicas territoriales y de territorialización empiezan a tener lógicas urbanas en sus formas de vivir y apropiarse del espacio. En ese sentido, a nivel local, los grupos poblacionales construyen jerarquías entre agrupaciones sociales, los cuales se poseionan de acuerdo a posibilidades materiales, económicas y sociales.

Si bien demográficamente en Imantag existe la identificación de dos poblaciones (mestizas con el 19,41% e “indígenas<sup>61</sup>” con el 79,78%) socialmente identificadas, en los últimos años emerge otra fragmentación poblacional social que se auto identifican como grupos juveniles (pandilleras). Configuración socio-espacial que no beneficia ni colabora a la hora de realizar planificar y ejecutar los planes de desarrollo territorial local, pese a ser parte de la configuración socio jerárquico de Imantag.

En estas jerarquías, el primer lugar está ocupado por los mestizos, seguido por la población considera como No “pandillera” y, teniendo en último a las “pandillas”. La población de los mestizo se encuentra en la cima, porque cree que su sitio se lo ha ganado por poseer educación y bienes materiales como autos, casas y terrenos; mientras que la población No pandillera ocupa el segundo lugar, por tener bienes materiales como un auto, electrodomésticos y tiendas. Sin embargo, la posición de las

---

<sup>61</sup> Aunque para las personas, en especial para la gente adulto mayor, el uso del término indígena aun que está acabando de llegar, para la población joven y adulto es el vocablo que los identifica. Mientras que para las personas adultos mayores principalmente; “runa” es la palabra que los hace individuos pertenecientes a una cultura e identidad imaneteña.

agrupaciones juveniles en el último lugar, se debe a criterios como el no tener trabajo, educación ni bienes materiales.

De esta manera afloran para los grupos juveniles, argumentos con los siguientes matices:

“el ‘pandillero’ que no deja vivir de manera tranquila y segura por las comunidades” por tener menos oportunidades laborales y por el simple hecho de estereotiparlo como “el rebelde y malvado de la zona” (mujer y hombre entre 33 y 92 años, 2014, entrevista).

Por otra parte, muchas personas imanteñas *kichwas*, tanto jóvenes pandilleros como adultos, esperan tener empleo remunerado con la finalidad de poder acceder a un préstamo para adquirir lo que ofrecen los medios de comunicación como: celulares, equipos electrodomésticos, DVD y computadoras (mujer, 45 años, entrevista, Imantag 2014).

En esta parte regreso nuevamente al aporte de Appadurai, con la idea de construcción de un “yo” bajo imágenes ficticias que venden los recursos tecnológicos y de comunicación. En términos de Manuel Castells (1984) se lo entendería bajo las relaciones socio-espaciales que generan otro tipo de sociedad.

### *Educación y tiempos libres*

Con la frase: “el objetivo es sacarle al indio de una inmisericorde postración en que el blanco lo había sumido” (documento otorgado por la Red Educativa Imantag, 2014), comienzo la narrativa sobre la educación en Imantag. Quizá, una de las imágenes estatales más antiguas en esta parroquia, es la creación de la escuela hispana Pedro Fermín Cevallos en 1863. Institución que hasta la actualidad existe con el nombre Red Educativa Imantag. En relación a los grupos juveniles y el sistema educativo, lo que con ímpetu se ha señalado durante los dos años recientes (2012-2014), es la creación de la Unidad del Milenio, que de una u otra manera pretendió ser una de las respuestas institucionales a la situación juvenil imanteño. Además de la creación de la Casa del Joven (*Wampra Wasi*) por la municipalidad de Cotacachi y la Fundación *Maqui Mañachi* en el año 2006.

Un aspecto muy paradójico y de ambicioso análisis es la relación entre los resultados estadísticos (INEC, 2010) y la experiencia en campo. Esto, debido a que según el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, hasta el 2010, la población joven se encuentra estudiando en buen porcentaje. Sin embargo, los hallazgos en campo muestran que de un grupo de 19 jóvenes entre 14 y 30 años, sólo 3 terminaron el bachillerato, mientras que 13 terminaron únicamente la primaria y, 3 nunca cursaron la escuela (jóvenes, 2014, grupo focal).

Los jóvenes que se van a trabajar, vienen solo cada vez que hay fiestas así, van más a buscar trabajo así, pero de estudiar ya no estudian ya, solo trabajan. O sea, los otros trabajan por aquí nada más, por Ibarra, por Atuntaqui así, y otros pocos estudian, de ahí la mayoría trabajan, por aquí y por Quito (joven 15 años, 2014, entrevista).

Según las evidencias señaladas en el párrafo anterior, la dinámica educativa en jóvenes es muy limitada, de las 3 personas que terminaron el bachillerato, aún ninguno está realizando estudios superiores. Estos datos, son solamente una pequeña muestra que nos posibilita visualizar la noción de la situación educativa de la juventud imanteña.

Aunque la escuela es muy antigua, los resultados logrados no son congruentes con el alto porcentaje de analfabetismo que pudimos señalar en la anterior contextualización. Quizá, uno de los motivos que limitó el éxito total de la institución educativa en Imantag, corresponda a las formas sesgadas de enseñanza, cuyo interés no se ha centrado en la enseñanza desde la lógica local. Un claro ejemplo, es la castellanización y la occidentalización de conocimientos a grupos que por miles de años cargaron con una gama de prácticas culturales e identitarias, reproduciéndose prácticas colonizadoras como las siguientes:

A mí hijo también con pelito largo le mandaba a escuela, pero cortando dejaban no más. Cuando entré a la escuela aprendí a hablar castellano y poco a poco dejamos de hablar *kichwa*, fuimos olvidando, allá nadie hablaba *kichwa*, ni los profesores (Francisca y Manuel, 90 y 72 años, 2014, entrevistas).

Con lo dicho en las líneas anteriores, no queremos inculpar sobre el debilitamiento cultural, únicamente al sector educativo. Pese a esta realidad, hoy en día la negación y la resistencia de recuperar la identidad cultural está germinando de la misma población

étnica *kichwa* imanteña, donde los imaginarios contruidos de desvaloriza y avergüenza les llevó afirmarse su identidad *kichwa* (encuestas en campo, 2014).

Por su lado, la Unidad Educativa del Milenio (UEM) construida hace tres años en la comunidad de Colimbuela (en el año 2012), reconoce que su mayor apuesta es la educación, como respuesta a la “preocupación por la existencia de violencia juvenil”. (Rector UEM, grupo de discusión, Imantag, 2014). Mientras algunos jóvenes muestran su descontento de no tener una educación que llene las necesidades sentidas, otros están convencidos de que “en la calle aprenden más que en el colegio” (joven 16 años, 2014, entrevista,).

En esta parte surge un análisis relevante, desde la última década y hasta el día de hoy, la mayor parte de jóvenes llegaron a cursar la primaria. Sin embargo, anteriormente a las conformaciones de grupos juveniles, la población casi en su totalidad era considerada en un mayor porcentaje que hoy, analfabeta. Por tanto, la reflexión nos dice que la educación no será suficiente para calmar las actividades violentas que ejercen las poblaciones juveniles. En tanto, es importante construir sinergias institucionales entre familia, sociedad y comunidad, si queremos cambiar la realidad que hoy incomoda a la población imanteña. Estas instituciones deben invitar a la juventud a ser partícipes e, incluirlas en las actividades que organizan en pro de ellos y ellas.

Por otro lado, en la relación entre la educación y tiempo libre para la situación de la juventud imanteña, notamos que se transformó notablemente en la actualidad. Para las personas adulto mayores por ejemplo, el uso de tiempo independiente, esencialmente fue utilizado para pastar animales, mientras que para él y la joven de hoy, tiempo libre significa: “tiempo en el que no trabajas, es salir de la casa al parque los fines de semana, para ir de diversión y deportes” (joven 29 años, entrevista, Imantag, 2014). Además de pasar horas y horas frente al televisor o escuchando música en los equipos de sonido. Esos son los usos actuales del tiempo libre. Así como señalamos en párrafos anteriores, la entrada de la globalización a través de los objetos frente a los espacios libres también es cooptada.

#### *De la política institucional a la juventud*

“La autoridad vienen, ofrecen, ofrecen cambio, dicen que van hacer. Pero algunos no cumplen también... mandan más policías... de nada sirve pues” (joven 28 años, 2014,

entrevista). Con este sentir, emitido por uno de los integrantes de un “grupo de amigos” (es el nombre con que describen su grupo), partirá el alegato de este subtítulo.

Mientras los diferentes grupos de amigos idealizan un plan de vida con cierto enfoque, las instituciones como el gobierno local y los entes capacitados para la seguridad y la vigilancia<sup>62</sup> prometen otro con dirección diferente. Estas diferencias nítidamente se reflejan en el plan parroquial y cantonal de desarrollo y ordenamiento territorial, cuyos diseños no guardan proyectos y programas dirigidos a la población joven de Imantag, sino, por el contrario, plasman otros objetivos que ordenan los mandatos nacionales que están alejados de las demandas territoriales. Sin embargo, sí narran la existencia de lo joven cómo un problema social, relacionándolo con la delincuencia y violencia (Plan de Ordenamiento y Desarrollo Territorial, Imantag, 2012-2032).

De ninguna manera estoy justificando los accidentes violentos que han suscitado por enfrentamientos entre grupos de jóvenes, pero no estoy de acuerdo con el accionar de las instituciones locales, quienes ven con más sesgos a los grupos juveniles y piensan que la soluciones se darán desde la justicia ordinaria, instalando más unidades de policías y poniendo “mano dura” (Cabildo Comunitario, 2014, grupo de discusión). Mientras tanto, los jóvenes saben que con esa reacción nada mejorará.

Aunque la iglesia católica emprendió en estos años acciones para calmar la violencia juvenil través de la casa Emaús.<sup>63</sup> Acciones que hasta ahora no tienen buenos resultados:

Dijeron que con la casa Emaús se acabaría la pandilla. A esa casa ninguna de los jefes no pisaron el lugar. No hay trabajo para la juventud. Creció la pandilla desde 1998 hasta 2001. Y dijeron que ya pasará, pero siguió creciendo. Las familias defendían a sus hijos señalando que no eran ladrones, señalando que ellos les regalaban plata (Cabildo Comunitario, 2014, grupo de discusión).

Con la existencia de las organizaciones juveniles desde hace 15 a 17 años, las dinámicas territoriales que esta población causa, no es desconocida para nadie (ni para la población

---

<sup>62</sup> Estas instituciones fundamentalmente se refieren a la Policía, la Gobernación de Imbabura, la Tenencia Política, la iglesia y cabildos comunitarios.

<sup>63</sup> Cuando el ex presidente de una de las comunidades de Imantag, señala a la Casa Emaús, se refiere a la casa del joven (*Wampra Wasi*).

imanteña, ni para las instituciones y autoridades de nivel local, cantonal, provincial y hasta nacional). Sin embargo, hasta hoy el asunto juvenil relacionado a la violencia continúa en la parroquia. Incluso, se presume existieron proyectos integrados por 15 a 17 organizaciones entre públicas y privadas provenientes desde escalas locales y nacionales<sup>64</sup> que al parecer se quedaron en teoría (Salazar Kiwar, 2014, entrevista).

Quizá el único logro más importante fue la creación de la Casa del Joven (*Wampra Wasi*), donde la juventud pudo acceder a becas de estudios y espacios de distracción y recreación. Al inicio, la casa acogió cerca de 700 jóvenes, que al transcurrir el tiempo, ese número se redujo hasta 90 jóvenes que actualmente participan (Líder social, 2014, entrevista). Así, esta casa es la única respuesta institucional visible para la juventud, sin embargo, en sus objetivos de trabajo no han podido aplanar la situación de violencia.

Las instituciones, como hemos visto, no han integrado a la juventud ni las necesidades de la población. Los planes y proyectos no se han ejecutado por los cambios de gobiernos locales, mientras tanto la juventud sigue subsistiendo con muy pocas oportunidades laborales, recreativas y culturales, escuchándose voces como: “Yo quisiera aprender carpintería, sería bueno que nos den talleres o algo así, en mecánica por ejemplo, si pudiera ahí por lo menos trabajaría” (jóvenes de 26 y 28 años, 2014, grupo focal).

En resumen, los cambios actuales que tiene la parroquia de Imantag, son los aspectos sociales de pobreza, la inequidad en tenencia de tierra y la exclusión étnica. Cuyos motivos facilitaron los flujos en los altos niveles de migración rural-urbana cada vez insertos a la globalización con los imaginarios que construye en el individuo.

Así, las dinámicas socio-territoriales y su relación económica en la estructuración e identificación de los grupos juveniles, generó reconfiguraciones territoriales (cambios) que tuvieron ritmos acelerados y drásticos. Sin embargo, la responsabilidad no recae totalmente en las organizaciones juveniles (pandillas), sino en las características de movilidad migratoria y la relación de asimilación territorial

---

<sup>64</sup> En el año 2006, preocupados por la situación juvenil, se reúnen las siguientes instancias: Municipio de Cotacachi, Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi, Junta Parroquial de Imantag, Asamblea de Unidad Cantonal, Fundación Tierra, Fundación *Maki Mañachi*, Hermana María, Las hermanas Misioneras de San Vicente de Paúl, Ministro de Relaciones Laborales, Ministerio de Educación y entre otros. Total fueron entre 16 y 17 entidades. (Líder social, 2014, entrevista Imantag).

moderno. Por lo tanto, y muy de acuerdo con Abramovay y Martínez, hoy por hoy, los territorios rurales no son completamente agrícolas, por el contrario, hay la necesidad de explorar otros aspectos que no necesariamente sean propios del territorio.

Paradójicamente, aunque el porcentaje de población mestiza es menor a la étnica *kichwa runa*, los pensamientos, la alimentación, el vestido, la música, las fiestas, los símbolos y principalmente la lengua, son elementos llevados a la praxis, bajo paradigmas de la vida mestiza. Estos detalles entonces, son imprescindibles y deben ser tomados en cuenta por los agentes de planificación territorial para Imantag. Pues muchas personas señalan, la preocupación de los cambios territoriales drásticos que en la parroquia ha venido sucediendo durante estas dos últimas décadas; sin embargo, a la hora de planificar los objetivos, proyectos, y programas marchan en distintas direcciones que no satisfacen las necesidades y vacíos del territorio local.

## **CAPÍTULO VI CONCLUSIONES**

Imantag es una parroquia rural de carácter étnico *kichwa runa* (indígena) que hoy por hoy se encuentra impregnada de tintes provenientes de otros territorios e interrelaciones que forman nuevos rostros territoriales, como diría Castells (1984), a través de los procesos socio-espaciales. Estos procesos tienen lógicas modernizantes estructuradas desde un dinamismo migratorio que va de lo global hacia lo local. De esta manera, los territorios rurales ya no son pensados como algo intacto (Abramovay (2006), sino, como menciona Mario Sosa (2012), como algo modificable y transformable.

En ese sentido, como Martínez (2009) indica desde la relevancia del estudio histórico, es necesario entender que el conocimiento del pasado nos aclara un presente y nos proyecta a un futuro. Es decir, un futuro donde puede visibilizarse lo invisibilizado, por más insignificante que éste parezca, así, distinguir otros territorios como base para la construcción social de una territorialidad actual.

A continuación, a manera de conclusión de la tesis, exploraré cuatro aspectos esenciales. En primer lugar, analizaré la emergencia de las organizaciones juveniles de Imantag y la reconfiguración territorial que forman. En un segundo momento, exploraré las relaciones sociales que llegan a estructurar en su dinámica social identitaria. Seguidamente, describiré las formas como inciden estos cambios territoriales. Y para finalizar, concluiré con algunas reflexiones y sugerencias frente a las reconfiguraciones sentidas, desde las y los pobladores imanteños.

### **Reconfiguraciones territoriales en Imantag**

Los rasgos históricos que caracterizaron a Imantag se encuentran relacionados con los procesos progresivos de migración campo-ciudad, el congelamiento en la tenencia de tierras y la progresiva deslegitimación a la identidad cultural. Así, los desplazamientos demográficos se dan por consecuencia de la desigual distribución de tierras (minifundio), búsqueda de ingresos económicos y mejoramiento de la calidad de vida. Estas dinámicas son interdependientes y generan procesos migratorios de la población imanteña integrándose en los ámbitos laborales, inicialmente de personas adultas, posteriormente seguido por los más jóvenes.



Dentro de esta dinámica, la juventud a través de las migraciones momentáneas y permanentes hacia las ciudades, estructuran una nueva dinámica socio-territorial. Por un lado, se desterritorializan de su territorio físico-espacial de contexto rural *kichwa* al salir a las ciudades a trabajar, por las discriminación socio cultural que viven por su origen indígena, el cual lo niegan o lo esconden. Por otro lado, en las ciudades, a partir de esa negación y la asimilación de nuevas prácticas sociales, se territorializan en contenidos urbanos como la alimentación, música, baile y lógicas de pensamiento modernizantes. Por último, al volver el joven migrante a la comunidad, ésta es reterritorializada con las nuevas prácticas aprendidas de la ciudad. Situación que se visibiliza en los llamados grupos juveniles (“pandillas”) que existen en la comunidad.

En otras palabras, tomando en cuenta que Imantag es un territorio rural donde las bases alimenticias y la economía dependiendo del capital tierra (con la propiedad de pequeñas parcelas), no logró converger el limitado acceso a otro tipo de necesidades, incidiendo a esta situación el crecimiento poblacional, acompañado de la expansión del mercado. En ese sentido, se crean necesidades de buscar alternativas de sobrevivencia. Disyuntivas que no vienen solas, sino creando nuevas relaciones sociales que configuran otras formas de territorialización, por la movilidad poblacional, con estrategias propias como es la conformación de la identidad juvenil entre una mezcla de elementos ajenos y propios.

### **La identidad y violencia juvenil**

¿Cómo entendemos la emergencia de estas organizaciones de jóvenes? Desde la investigación puedo mencionar que los cambios sociales en Imantag a partir de las organizaciones juveniles, se estructuran en los cambios identitarios insertados en procesos globales, dinámica en la que población no está exenta por el consumo tecnológico y de productos agrícolas ajenas al lugar.

En esta realidad se pone en tensión la identidad étnica y la identidad que van construyendo los grupos juveniles. Por un lado, tenemos a la identidad *kiwcha*, con sus usos y costumbres y características de su cultura, respetando las relaciones de vivir con armonía con la sociedad y la naturaleza. Mientras por otro lado, está la identidad en construcción de los jóvenes, que se estructura a partir de la imitación de acciones y

actitudes juveniles urbanas, dejaron sus vestuarios tradicionales para vestirse de forma más moderna y a la moda, pintándose el cabello, usando aretes y tatuándose el cuerpo.

Además de crear un ambiente familiar y de protección entre ellos, con visiones de defender y pelear entre grupos por diferencias y disputas. Acciones con el que se siembra temor y terror en la población.

Dos lógicas diferentes de vida que se ven confrontadas generacionalmente. Realidad que en términos de Giménez (2004), se estructuraría alrededor de la fragmentación cultural en la época posmoderna.

La juventud imanteña hoy en día, en medio de los grupos juveniles, estructura una emergencia identitaria ante el rechazo e incompreensión familiar y comunal. Así, explora la vida moderna que empieza a tejerse en su realidad socio-cultural. Desde la emergencia de estas identidades, el caso de la juventud Imanteña identificada y reconocida socialmente como un nuevo grupo social, puede ser entendido como prácticas que se generan en una desintegración cultural que deconstruye la identidad étnica *kichwa* bajo una matriz diferente, compuesto por componentes locales, urbano y globales.

A esta situación se suma como la identidad cultural *kichwa* (rural-local) está perdiendo legitimidad ante las identidades emergentes juveniles (con origen urbano-global), envolviendo las relaciones socioculturales a nivel familiar y comunitario, como algo del pasado. Situación al cual se arremete con todas las lógicas urbanas y sus formas de vivir.

Para los habitantes de la parroquia rural de Imantag la emergencia o las conformaciones de colectivos juveniles son identificadas como algo novedosas e inaceptables, visto como un peligro al que está cayendo los jóvenes de hoy. Así, identifican que las acciones de los grupos juveniles ha sufrido una reconfiguración de las relaciones sociales armoniosas, hacia las relaciones sociales violentas y sin sentido.

Las acciones violentas de los grupos juveniles tiene dos factores: por un lado, están en torno a las disputas de poder y control con sus similares en sus relaciones sociales. Por otro lado, a la poca importancia que la sociedad da a los jóvenes en sus dinámica local-global, estructurándose en ausencia de oportunidades económicas, sociales, políticas y culturales y, asimilación de nuevo tipo de prácticas ciudadinas, hegemónico modernizantes.

La violencia se entiende como formas de relación social (Goubaud y Carrión 2008), que en el caso de Imantag, como lo señalan los y las jóvenes entrevistados, tiene la única finalidad de demostrar la valentía y hombría. Cualidades que los atribuyen valores como el respeto y credibilidad, exclusivamente frente a sus pares, en las relaciones entre grupos juveniles.

Los impulsos en los accionares de los jóvenes, justamente tiene que ver con la necesidad imperiosa de contar con espacios físicos propios para la juventud, además de oportunidades laborales, educativas y culturales. Estas oportunidades no deben ser pensadas unidireccionalmente en cuestiones de infraestructura, sino deben tener valores intangibles como sus necesidades, pensamientos y sentimientos.

Muchas veces la violencia que ejercen los jóvenes pueden ser solamente réplicas de las doctrinas desarrolladas en el contexto familiar, social, laborales y comunales, tomando en cuenta que el respeto, la confianza y la credibilidad son transmitidas en estos espacios. Sin embargo, la visión de la violencia aprendida de la relación global-local, euforiza esta realidad dentro del sentido de pertenencia de un grupo. Llegando a expresar en algunos casos, dentro de ámbitos festivos *kichwas* como es la fiesta del *Inti Raymi*, donde la lucha de un grupo juvenil por imponerse a otro grupo juvenil, rompe y descontextualiza en sentido de unidad comunal de esta fiesta.

### **La incidencia juvenil en el territorio**

Si bien los cambios territoriales de Imantag se estructuran y se producen desde las interrelaciones de las características socio culturales propias, la migración de su población y cambios a nivel nacional y global, con la globalización (Edgar Morin) y las reestructuras socioeconómicas (David Harvey), es necesario recalcar su incidencia desde los grupos juveniles.

Las reconfiguraciones territoriales de las dinámicas sociales desde los grupos juveniles en Imantag incidieron fuertemente en las comunales y familiares violentando las lógicas y prácticas culturales. Dinámica al cual puede ser entendida como una nueva forma de territorialización, por los nuevos sentidos de vida que se instaura a través de la visibilización generacional socio-territorial, con matices de prejuicios y estigmatizaciones.

Los grupos juveniles al visibilizarse no aparecen como sujetos de derechos. Así, están de manera física y presencial, pero no son participes o apropiantes de los espacios territoriales.

Acelerando el tránsito de la cuestión identitaria, pasando de una identidad étnica cultural *kichwa* a otra que se encuentra en edificaciones con bases urbanas y globales, acomoda la vía perfecta para el ingreso masivo y apresurado al mercado global. De esta manera construye otro tipo de relaciones sociales entre familias, comunidades y sociedad. Modos de vida que se encuentran cada vez ajenos al contexto local.

### **Reflexiones y sugerencias finales**

La situación actual de los grupos juveniles de Imantag es preocupante y no es una realidad exclusiva. Se tratan de reproducir ciertas acciones aprendidas en medio urbanos, como una cuestión de curiosidad al principio y, luego como una forma de protección y una relación de social. Estas dinámicas van reproduciendo formas de vida que rompe los principios culturales de los pueblos indígenas y pone en conflicto a sus habitantes, generacionalmente hablando. Conflicto que de alguna manera favorecen al sistema capitalista en el que actualmente vivimos, debido a que le interesa mantener a las sociedades y colectivos en disputas y divisiones para entrar con todo su aparato empresarial, tecnológico y financiero.

Antes de prejuiciar las acciones agresivas y de violencia de los grupos juveniles, se debe deliberar en las causas de este comportamiento, ya que podemos estar perdiendo a toda una generación. Por lo tanto, hay que reflexionar sobre la noción de pandilla o grupos juveniles y los verdaderos problemas que afrontan con la globalización, los cambios de conductas individualistas y agresivos hacia donde están llevando a la población, y la legitimación consciente o inconsciente de su accionar.

Al plantearnos esta problemática desde las políticas públicas en estrecha relación con la población, podemos emprender acciones comprometidas para hacer frente a la situación.

Otro de los procesos a favor de los entes externos globales es el debilitamiento de la identidad cultural. Situación expresada con cambios en prácticas, acciones e ideologías culturales que se echan al olvido por otros de corte homogeneizante y

moderno. Donde lo propio, lo manual, lo local y lo territorial es sustituido por lo ajeno y lo importado que opaca la identidad local.

De esta manera, para contribuir en el contexto juvenil imanteño, se identifica cuatro puntos a tomar en cuenta:

- Superar los prejuicios, estigmas y estereotipos hacia la juventud pensando que la cultura es algo estática. Para lo cual, es necesario caminar de manera incluyente, tolerante y de aceptación con la condición juvenil (música, vestimenta, tatuajes, etc.). Así, creando espacios de relacionamientos inclusivos y no excluyentes, y tejiendo acuerdos con conveniencias equitativas.
- Potenciar la participación juvenil activa en la elaboración de los planes, programas y proyectos, tanto cantonales, parroquiales y comunitarios, o hasta en otros niveles de gobierno, bajo consideraciones particulares en cada territorio. Además de crear articulaciones y sinergias con las instituciones existentes en la parroquia, cantón y provincia, para construir actividades con enfoques de étnico, género y generacional.
- Tomar en cuenta que la solución al problema juvenil no tiene que ser la represión y la violencia. Como los estudios sobre juventud y pandillas de Feixa (2006) y Briceño (2002) y los mismos jóvenes imanteños lo manifiestan, la fuerza policial no ha logrado ni lograrán nada al usar la violencia, pues maquilla los derechos humanos en nombre de la justicia. Por lo tanto, es mejor buscar otro tipo de alternativas.
- Elaborar planes, proyectos y programas pensados desde y para jóvenes sin discriminación y prejuicios por sus gustos y tendencias, impulsando estrategias de desarrollo territorial. Aunque parezca una temática dispersa la realidad juvenil, su accionar se encuentra completamente relacionado en dinámicas de territorialidad y formas de desarrollo para el territorio, permitiéndonos conocer de una manera más nítida las interrelaciones sociales que existen en él. Tomando en cuenta la percepción de desarrollo que tienen los jóvenes, entendido como la idea de crecimiento infraestructural y progreso, sentirse libres de violencias, y tener educación de calidad, deportes y tiempos libres.

Finalmente, para cerrar esta investigación dejo dos criterios. Primero, ante la situación juvenil imanteño, es importante tener en cuenta algunas interrogantes claves, como las

siguientes: ¿quiénes son los que realmente resultan siendo víctimas de las violencias?, ¿acaso la violencia que quizá vivieron en la escuela, familia o sociedad es justificada?, la ausencia de oportunidades laborales, educativas, culturales, recreativas y ambientales ¿acaso no es también violencia?, ¿creemos que hay oportunidades para los y las jóvenes, acorde al contexto local? y, ¿cómo enfrentamos la globalización sin perder la identidad territorial?, ¿ realmente el Estado, ofrece una educación de calidad, acorde a los cambios territoriales?. Dejo planteadas estas interrogantes para que se trabajen de mejor manera la situación juvenil de Imantag.

Como segundo criterio, ante las escasas investigaciones en temas de “pandillas” en poblaciones rurales y de origen étnicos, concluyo invitando a investigadores/as a realizar este tipo de estudios, tomando como referente la presente tesis.

## BIBLIOGRAFIA

- Abramovay, Ricardo (2006). "Para una teoría de los estudios territoriales". En *Mabel Manzanal, Guillermo Neiman y Mario Lattuada (comps.), "Desarrollo rural. Organizaciones, instituciones y territorios*, Buenos Aires, CICCUS, pp. 51–70. <http://www.ibcperu.org/doc/isis/15064.pdf>
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica de Argentina.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México DF. Fondo de cultura económica México.
- Cervino, Mauro (2012) *El lugar de la violencia; perspectivas críticas sobre pandillerismo juvenil*. FLACSO- Taurus. Quito.
- Cervino, Mauro y Barrios Luis (eds.) (2008) *Otras Naciones, Jóvenes, transnacionalismo y exclusión*. FLACSO, Ecuador, Ministerio de Cultura.
- Feixa, Carles (1998) *El reloj de arena. Culturas juveniles en México*. México: Colección JOVENES N. 4.
- Feixa, Carles (1999). *De jóvenes, bandas y tribus, Antropología de la juventud*. Barcelona, España. Ariel, S. A.
- Lefebvre, Henri (1988). *La Production de l'Espace* de Universidad de Sussex, Brighton, Reino Unido. Documento de trabajo de Estudios Urbanos y Regionales 63 (abril de 1988).
- Morin, Edgar (2010). *¿Hacia el abismo?. Globalización en el siglo XXI*. Madrid España. Paidós Ibérica.
- Ospina, Pablo (2006). (Coordinador) Carlos Larrea, María Arboleda y Alejandra Santillana, (edit.). *Movimiento indígena, cambio social y gobiernos locales*. En: En las fisuras del poder. Quito Ecuador.
- Ramón Valarezo, Galo (2006) *El poder y los norandinos, La historia en las sociedades norandinas del siglo XVI*. Universidad Andina Simón Bolívar Ecuador Corporacion Editora Nacional. Quito, 2006.
- Rhoades, Robert. N. Gomez; J. Hidalgo; F. Lopez; A. Vicuña (eds.) (2005) *El cantón Cotacachi-espacio y sociedad*. Quito- Ecuador.
- Sack, Robert (1986). *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge University, Cambridge, p: 256.
- Sosa, Mario (2012) *¿Cómo entender el territorio?* Universidad Rafael Landívar. Programa de Gestión Pública y Desarrollo Territorial. Guatemala. Ed. CARA PARENS.

### Capítulos de libros

Canclini, Nestor (1989). “Estrategias para entrar y salir de la modernidad”. En *Culturas Híbridas*. Edit. Grijalbo, S.A. de c.v. Miguel Hidalgo, México.

Castells, Manuel (1995). “El surgimiento de la sociedad de redes”. En *The Informational City: information, technology, economic restructuring, and the urban-regional process*. Cambridge, Blackwell Publishers. Capítulos 6.

De Mattos, Carlos A. (2006) “Modernización capitalista y transformación metropolitana en América Latina: cinco tendencias constitutivas”. En: *América Latina: cidade, campo e turismo* / compilado por Amalia Inés Geraiges de Lemos; Mónica Arroyo y María Laura Silveira - 1a ed. - Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Universidad de São Paulo, 2006. P: 41 – 74.

Fligstein, Neil (2001b) – *The Architecture of Markets – An Economic Sociology of*

García Canclini, Nestor (2004). “La cultura extraviada en sus definiciones”. En *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Augé, Marc y otros (comp.). España. Gedisa. p: 29-39.

Gottmann, J. (1973). *The significance of territory*, The University Press of Virginia, Charlottesville/United States of America, p: 169.

Jelin Elizabeth, Juan J. Llovet y Silvina Ramos, 1986, “Un estilo de trabajo: la investigación microsocial”, en Rodolfo Corona y otros, *Problemas metodológicos en la investigación sociodemográfica*, PISPAL/El Colegio de México. p: 109-126.

Latorre, Sara y otros (2015) “Estructuración del análisis multicriterial: criterios y escenarios de evaluación”. En *Intag, un territorio en disputa. Evaluación de escenarios territoriales extractivos y no extractivos*. Quito, Abya –Yala. Universidad Simón Bolívar sede Ecuador.

Leccardi, Carmen y Feixa Carles (2011) “El concepto de generación en las teorías sobre juventud”. En *jóvenes, culturas y poderes*. Vasco, Eduardo y otros (comp). Bogotá, Universidad de Manizales. Siglo del Hombre. p: 17-42.

Mazurek, Hubert (2006). *Espacio y Territorio* Instrumentos metodológicos de investigación social. PIEB. Cap. 3 y 4

Muñoz, Germán (2011). “La relación de los jóvenes y las jóvenes con la cultura y el poder”. En *jóvenes, culturas y poderes*. Vasco, Eduardo y otros (comp). Bogotá, Universidad de Manizales. Siglo del Hombre. p: 43-64.

Raffestin, Clude, traducido por Yanga Villagómez, (2011). “El poder”. En *Por una geografía del poder*. Brunet Brunet (comp.). p: 190. El colegio de Michoacan.

Schneider, Sergio y Peyré Tartaruga, Iván G. (2006) “Territorio y enfoque territorial: de las referencias cognitivas a los aportes aplicados al análisis de los procesos sociales



rurales”. En *Manzanal, Mabel; Neiman, Guillermo y Lattuada, Mario. (org.) Desarrollo Rural. Organizaciones, instituciones y territorios.* p:71-102. Buenos Aires: Ed. Ciccus.

Twenty-First-Century Capitalist Societies – Princeton University Press.

Valenzuela, Manuel (2005). “Juventudes latinoamericanas”. En *América Latina, otras visiones desde la cultura/ ciudadanía, juventud, convivencia, migraciones, pueblos originarios, mediaciones tecnológicas.* Martín-Barbero, Jesús y otros (comp). Bogotá. Convenio Andrés Bello. P: 115-138.

### **Revistas impresas**

Borchart de Moreno, Christiana (2006). “Otavalo: el proceso de formación de un corregimiento de indios en la audiencia de Quito (1535-1623)”. *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines / 35 (2):* 187-206.

Briceño-León, Roberto (2002). “La nueva violencia urbana de América Latina”. *Sociologías*, N° 8 Porto Alegre, p: 34-51.

Carrión, Fernando (2008). “Pandillas: un calidoscopio en construcción”. *URVIO N°4.* Ecuador FLACSO.

Castillo, Héctor: "Popular Culture among Mexican Teenagers" en *The Urban Age* vol. 1 N° 4, Washington. D.C., 1993.

Giménez, Gilberto (2004). “Culturas e identidades”. *Revista Mexicana de sociología.* Volumen 66 N° especial. p. 77-99.

Goubaud, Emilio (2008). “Maras and gangs in Central America”. *URVIO N°4.* Ecuador FLACSO. p: 35-46.

Haesbaert, Rogérico (2013). “El mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad”. *Cultura y representaciones sociales.* N° 15: 9-40.

Márquez, Francisca (2011). *De territorios, fronteras y ciudadanías urbanas por una etnografía translocal La Chimba,* Santiago de Chile. Investigación Fondecyt N° 1095083.

Mato, Daniel (1997). “Culturas Indígenas y populares en tiempos de Globalización” *Nueva sociedad.* Nro. 149 mayo-junio., Venezuela pp. 100-113.

Santillán, Alfredo (2008). Pandillas transnacionales: en redes, flujos, memorias, identidades. En entrevista con Carles Feixa. *URVIO N°4.* Ecuador FLACSO. p: 41-50.

Unda, René y Muñoz, Germán (2011). “La condición juvenil indígena: Elementos iniciales para su construcción conceptual”. En *Última Década* N° 34, CIDPA VALPARAÍSO, pp. 33-50.

Vásquez, Diego (2013) “El saber sobre los otros planteamientos conceptuales para la investigación con jóvenes indígenas”. En *Última Década* N° 38, CIDPA VALPARAÍSO pp. 67-88.

### **Revistas digitales**

Castell, Manuel (2000).”Globalización, sociedad y política en la era de la información”. *Bitacora* 4-1 sem. <http://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4008342.pdf>. (Julio/ 12/ 2013).

Castells, Manuel and Rosa Cusminsky (1984). “La crisis, la planificación y la calidad de la vida: el manejo de las nuevas relaciones históricas entre espacio y sociedad”. Source: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 46, No. 4 (Oct. - Dec., pp. 35-65. <http://www.jstor.org/stable/3540345> (septiembre 10 / 2013).

Guerrero, Fernando. “El mercado de tierras en el cantón Cotacachi de los años 90 (Debate agrario rural)”. *Ecuador Debate*. La contradictoria legitimidad de la democracia, Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, (no. 62, agosto 2004): pp. 187-208. ISSN: 1012-1498. <http://hdl.handle.net/10469/3714> (ingresado abril 2014).

### **En tesis**

Araque, Luis (2012) “Diseño de un producto turístico para la parroquia de Imantag, cantón Cotacachi, provincia de Imbabura”. En tesis de pregrado. Escuela Superior Politécnica de Chimborazo. Riobamba – Ecuador.

### **En ponencias o seminarios**

Castorina, José (2007). “La configuración” de los procesos civilizatorios, la “mentalidad histórica” y las “representaciones sociales”. Algunas convergencias y diferencias. X Simposio Internacional Proceso Civilizador, abril 1 2 3 y 4, en Brasil.

Feixa, Carles y Pam Nilan (2006). “Seminario niñez, juventud y consumo”. ¿Una jueventud global?, Identidades híbridas, mundos juveniles.

### **Documentos electrónicos o páginas web**

Carrión, Fernando (s/f). “De la violencia urbana a la convivencia ciudadana”. <http://www.flacso.org.ec/docs/sfsegcarrion.pdf>. Visitado en Julio 2013.

David Harvey. (2004) El “nuevo imperialismo: acumulación por desposesión”. Editorial- AKAL, Madrid (Traducido por Ruth Felder). *Paper.web*. <http://www.cronicon.net/paginas/Documentos/No.22.pdf>.

Feixa, Carles y Gozales Yanko (2006). “Territorios baldíos: identidades juveniles e indígenas y rurales en América Latina”. Universitat de Lleida y Universidad Austral de Chile. Paper 79. p. 171-193. <http://www.raco.cat/index.php/papers/article/viewFile/51828/57557>. Visitado marzo/2013).

Martínez, Luciano (s/f). “La dimensión social del territorio” artículo publicado en el blog Red Prensa Rural, p. 1-3 <http://redprensarural.com/2009/09/07/la-dimension-social-del-territorio/>. Visitado en julio 2013.

### **Organizaciones o similar**

Bertonio, Ludovico (1993 [1612]) *Trascripción del vocabulario de la lengua Aymara*. La Paz: Radio San Gabriel

Centro Educativo Pedro Fermín Cevallos (2003). “Proyecto educativo institucional”. Sólo existe documento impreso.

Dirección Nacional de la Juventud Secretaria de Inclusión Social Gobierno Nacional de El Salvador (2011). “Política Nacional de Juventud 2011-2024 y Plan de Acción 2011-2014”.

[http://planipolis.iiep.unesco.org/upload/Youth/El%20Salvador/El\\_Salvador\\_Politica%20Nacional%20de%20Juventud%20de%20El%20Salvador%202011-2024.pdf](http://planipolis.iiep.unesco.org/upload/Youth/El%20Salvador/El_Salvador_Politica%20Nacional%20de%20Juventud%20de%20El%20Salvador%202011-2024.pdf). Visitado el 17/09/2014.

Fundación Maqui Mañachi, Wampra Wasi Imantag y Ministerio de Cultura en documental sobre juventud (2012).

Gobierno Autónomo Descentralizado de la Junta Parroquial de Imantag (2012). “Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial Imantag 2012-2032”. <http://app.sni.gob.ec/sni-link/sni/%23recycle/P>. Visitado en mayo 2013.

Gobierno Autónomo Descentralizado del cantón Cotacachi (2005 y 2014). “Catastro rústico de parroquia de Imantag 2005 y 2014”. Documento no existe en dirección electrónica.

Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (2010). “Resultados del censo 2010”. <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/> Visitado 18/05/14.

Instituto Nacional de la Niñez y la Familia (INNFA) (2004). “Proyecto Atención integral a niñas y niños de las comunidades de Imantag, cantón Cotacachi”. Documento solo existe impreso.

Secretaría Nacional de planificación y Desarrollo (2010). “Sistema Nacional de Información”, (2010). <http://sni.gob.ec/inicio> <http://app.sni.gob.ec/web/menu/> febrero, 2014.

### **DOCUMENTOS**

Diario, Hoy.com.ec. (2011) “Cotacachi en emergencia por ocho muertes violentas”. <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/cotacachi-en-emergencia-por-ocho-muertes-violentas-479576.html> Visitado; 17/09/2013.

Documento sin nombre, otorgado por la Red Educativa Imantag, (febrero 2014).

## ENTREVISTAS

De la Cruz Rafael, 73 años entrevista junio 2014  
Diaguillo, José 52 años, entrevista, junio 2014  
Diaguillo, María Francisca, 92 entrevista abril 2014  
Díaz María 73 años, entrevista mayo 2014  
Fidel Tapia, entrevista, mayo 2014.  
Francisco Erazo, junio 2014.  
José 72 años entrevista mayo 2014  
Joven 27 años, de Imantag centro, entrevista julio 2014  
Joven 14 años del sector La Ladera, entrevista mayo, 2014  
Joven 15 años de la comunidad Ambi Grande, entrevista julio 2014  
Joven 16 años de la comunidad de Quitumba, entrevista, julio 2014  
Joven 23 años del sector Teja Pamba de Imantag, entrevista junio 2014  
Joven 26 años de la comunidad del Morlán, entrevista, julio 2014  
Joven 28 años de la comunidad del Morlán, entrevista, junio 2014  
Joven 29 años de la comunidad de Quitumba, entrevista julio 2014  
Joven 29 años de la comunidad del Morlán, entrevista, Imantag, 2014  
Joven 30 años de la comunidad de Quitumba, entrevista julio 2014  
Joven 33 años de la comunidad de Perafán, entrevista, mayo 2014  
Joven mujer 15 años de la comunidad de Ambi Grande, entrevista, junio 2014  
Joven mujer 27 años de la comunidad de Ambi Grande, entrevista mayo 2014  
Joven mujer 27 años de la comunidad de Ambi Grande, entrevista, junio 2014  
Jóvenes 25 años del sector Teja Pamba de Imantag, entrevistas, mayo 2014  
Luis Cabezas, 90 junio 2014.  
Manuel María Tambaco, junio-julio 2014.  
Mendez Manuel, mayo 2014  
Mendez, Francisca 75 años, entrevista junio 2014  
Mujer 33 años entrevista, mayo 2014  
Mujer 45 años entrevista, mayo 2014  
Ramos Manuel entrevista mayo 2014  
Salazar, Kiwar junio 2014  
Tuquerrez, Rosa 50 años entrevista agosto 2012  
Virginia Cháves, entrevista mayo 2014

## ANEXOS

### **Anexo 1: Siglas**

CEPAL: Comisión Económica para América Latina.

ONU: Organización de las Naciones Unidas.

OMS: Organización Mundial de Salud.

PDOTI: Plan de Desarrollo y Ordenamiento Territorial de Imantag 2012-2032.

SENPLADES: Secretaría Nacional de Planificación y Desarrollo.

TICs: Tecnologías de la Información y Comunicación.

UNORCAC: Unión de Organizaciones Campesinas de Cotacachi.

## **Anexo 2: Instrumentos, técnicas y métodos de investigación utilizados en el trabajo de campo**

### **Anexo 2.1. Preguntas o guiones de las entrevistas semi-estructuradas y abiertas para adultos mayores y jóvenes**

- Cuál es su nombre
- Su edad
- ¿Es usted Imanteño/ña?
- ¿Hábleme de Imantag – Que puede decir; de cuando usted era joven?
- ¿Cómo se reconocía a las personas de edad media (joven)? “”
- ¿Cómo era Imantag?
- ¿De dónde se alimentaban?
- ¿A qué se dedicaba la gente imanteña?
- ¿Que celebraban?
- ¿Quienes vivían en Imantag?
- ¿Qué hacía como joven?
- ¿Cómo se relacionaba con su familia, vecinas y comunidad?
- ¿Usted ha escuchado de la migración? (si) ¿Desde cuándo?
- ¿Cómo se identifica usted como mestizo, indígena o Runa?
- ¿Usted piensa que Imantag ha cambiado?

#### Para adultos jóvenes

- Su nombre
- Edad
- ¿Cuénteme cómo era Imantag cuando usted era joven?
- ¿Cómo era la juventud?
- ¿A qué se dedicaba?
- ¿Entró a la escuela?
- ¿Trabajó? (si) ¿Dónde?
- ¿Cómo era su comportamiento o relación con su familia, comunidad y entre sus pares?
- ¿Usted piensa o siente que eso ha cambiado? Por qué?

#### Para jóvenes

- ¿Quién eres?
- ¿Qué haces?
- ¿A qué te dedicas?

- ¿Crees que tienes una identidad?
- ¿Cuándo decides entrar a tú grupo?
- ¿Cómo entras? ¿Por qué?
- ¿Cuál es tu desempeño como parte del grupo?
- ¿Qué piensas del resto de la gente?
- ¿Cómo era tu vida con la familia, comunidad y sociedad, antes ingresar al grupo? ¿Y cómo es después?
- ¿Qué esperarías para tú futuro? ¿Como ves el futuro para ti y para toda la parroquia de Imantag?
- ¿Has escuchado hablar del desarrollo?

Para personas externas (veteranos, jóvenes y adultos) al /la joven

- ¿Cómo es Imantag?
- ¿Cuáles son los cambios más drásticos en el territorio?
- ¿Cómo era antes Imanatag y cómo es ahora? (economía, social y cultural)
- ¿Cuándo ocurre un cambio en Imantag?
- ¿Qué hace el/la joven?
- ¿Qué hace la comunidad?
- ¿Cómo era antes Imantag y como es después de las “pandillas”?

## **Anexo 2.2. Estructura para las conversaciones Grupales**

Introducción\_ aspectos de la familia, de la comunidad, ubicación de los jóvenes, edad, proveniencia quienes son, qué piensan de la familia (el eje familia)

- Qué hacen, estudian, trabajan. Cuales las cosas que les gusta de su familia, de su vida en comunidad, qué es lo más les gusta de la vida en la ciudad; que menos les gusta familia, comunidad y vida en la ciudad. Cuales son unas cinco cosas que les gusta de su trabajo, que no les gusta. Cuáles son las razones por las que más les gusta ser parte del grupo (identificaciones y oposiciones).
- Les quiero pedir, que trabajemos en grupos; que es lo que más nos gusta y no les gusta mucho.



### **Anexo 2.3. Grupo focal con jóvenes**

(Es más reactivo y dirigido partiendo con la pregunta: ¿qué opina usted?)

Temáticas:

Educación: ¿Cuántos han terminado la escuela?

¿Dónde estudiaron la escuela?

¿Por qué piensan que hay que educarse?

¿Qué le quitaría, qué le pondría?

¿Han pensado entrar a la Universidad?

Tiempos libres: ¿A qué se dedican? ¿A Trabajar? ¿O a qué?

¿Qué es el tiempo libre para ustedes?

¿Qué hacen en tiempos libres?

¿Cómo entendemos el tiempo libre en una comunidad?

Medio ambiente

¿Sienten que tienen un ambiente sano?

Empleo: ¿Los jóvenes aquí, en qué trabajan?

¿En dónde trabajan?

¿Cuánto es el promedio de ganancia?

¿En qué utiliza su salario, sueldo, jornal, ingresos?

¿Cómo les veían a los jóvenes cuando eran niños?

#### **Anexo 2.4. Grupo de discusión (debatible abierto)**

Primer nivel: el por qué: pedirles análisis y reflexiones: partir de criterios o percepciones:

- ¿ustedes conocen qué es violencia? cree usted que la violencia sólo se da en los jóvenes o no en los jóvenes) Porque cree que es importante hablar estudiar sobre los jóvenes.
- ¿Ustedes que piensan sobre los jóvenes?

Segundo nivel: ¿Por qué creen ustedes que hubo un nivel de violencia antes y ahora ha disminuido?

- y porque creen usted que en imantag hubo el nivel de violencia
- Creen que los jóvenes tienen menos nivel de violencia
- Creen que los jóvenes con menor nivel de escolarización ejercen mayor violencia, creen que los jóvenes con mayor nivel de escolaridad ingresan de manera más fácil a los empleos.
- ¿Cómo ven a los jóvenes relacionarse con la tierra? ¿Cuidan, los destruyen o qué?

## **Anexo 2.5. Observación participante**

1. Entrada de observación científica en la juventud (comunidad El Morlán)
  - Hay una división entre grupos: las personas no pertenecientes a las “pandillas” están en un lado, y los jóvenes están en otro. En estas agrupaciones se encuentran en su mayor parte hombres y hay sólo dos a tres mujeres que integran el grupo.
  - Su característica física se manifiesta en su vestimenta se concentra en colores negros, su corte de cabello y tinturado el cabello, a parte e tener tatuajes. Los denominados solitarios se caracterizan por tener un pequeño tatuaje en la cara (una lágrima).
  - Se concentran entre 15 a 30 años.
  - La población le tiene fichada a la juventud, son vistos como grupos de personas negativas que dañan la vida. Estos jóvenes se encuentran a la expectativa de las personas. Las advertencias de la no violencia son directamente dirigidas a la juventud. A tal punto que se les amenaza con terminar la fiesta si ellos generan desestabilidad.
  - Existe un interés en querer tener enfrentamientos, él joven busca riña. Y sin importar la población, los niños, niñas, adultos mayores se manifiesta una especie de esquizofrenia hacia la juventud que causa malestares en la fiesta.
2. Observación científica en la juventud (comunidad de Ambi Grande)
  - Mientras se encuentran en una fiesta familiar los y las jóvenes están entre sus amigos/amigas escuchando música “orquesta” donde ellos ocupan físicamente un espacio grande del lugar.
  - Todo se encuentra tranquilo, no hay problemas.

**Anexo 2.6. Encuesta para contraste de información sobre tenencia de tierras y  
costumbres imanteñas**

(Encuesta, Parroquia Imantag)

Hombre: .....

Mujer:.....

Edad:.....

Comunidad:.....

1. ¿Usted tiene terreno? NO..... SI.....

2. ¿Si tiene terreno, de qué área es?

Menos de a una hectárea..... Hasta una hectárea..... Hasta de dos  
hectáreas.....

Hasta cinco hectáreas..... Hasta 10 hectáreas..... Más de 10  
hectáreas.....

3. ¿Usted cree que la mayor parte de tierras imanteñas, todavía se concentran en  
las Haciendas?

NO.....

SI.....