

Ecuatorianas en España y Región de Murcia

Sendas de Identidad: Diálogos de tres generaciones de mujeres quichua saraguro*

*LUCÍA PROVENCIO GARRIGÓS***

Universidad de Murcia

Resumen

A través del estudio y observación de tres generaciones de mujeres inmigrantes quichua saraguro, pretendemos analizar el proceso de adquisición y adaptación de un concepto de identidad. Para lo cual, mediante la entrevista oral hemos utilizado la cadencia generacional de: Abuela, hija y nieta. La primera parte se centra en el diálogo entre dos generaciones: madre e hija, sobre un tema complejo como es el embarazo y el parto como inmigrantes en la Región de Murcia. En la segunda parte del trabajo se analiza el tema de las identidades utilizando como hilo conductor de los diálogos intergeneracionales un elemento de la cultura material, como es la indumentaria indígena. Con este artículo se pretende desvelar algunas claves sobre las nuevas formas de identidad quichua saraguro en el contexto migratorio.

Palabras clave: Migraciones, Identidad, Tres generaciones de Mujeres Indígenas Saraguras, Embarazo-Parto, Ecuador, Región de Murcia.

* Fecha de recepción: 17 marzo 2006

** Profesora de Historia de América. Dpto. Historia Moderna, Contemporánea y de América. Facultad de Letras. Universidad de Murcia. C/ Santo Cristo, 1 (Campus La Merced), 30001 – Murcia. E-mail: shasta@um.es

Abstract

Through the study and observation of three generations of immigrants quichua saraguro women, we try to analyze the process of acquisition and adaptation of an identity concept. To do it, by means of interviews, we have followed the generational sequence: grandmother, daughter and granddaughter. The first part of the work focuses the dialogue between two generations: mother and daughter, on a complex subject as it is the pregnancy and the childbirth, being immigrants in the Region of Murcia. In the second part, the subject of the identities is analyzed using as central argument of intergenerational dialogues an element of the material culture, as it is indigenous clothing. The article tries to reveal some keys of new forms of saraguro quichua identity in a given migratory context.

Key words: Migrations, Identity, Three generations of Indigenous Women Saraguras, Pregnancy- childbirth, Ecuador, Region of Murcia.

El trabajo que a continuación se presenta tiene como objetivo incorporar un conjunto de reflexiones al debate sobre identidad e identidades, un debate, por demás, complejo y del que se ha escrito y se seguirá escribiendo prolijamente. Nuestro propósito es mostrar a través de tres generaciones de mujeres inmigrantes cómo se lucha por un concepto de identidad *múltiple*, esto es, compuesta de *múltiples identidades*¹, y que no precisa adoptar una fidelidad absoluta a un concepto de identidad «pura», que por otra parte no está terminado o fijado sino que es permeable y fluctuante. Ni yo, ni nadie puede definir en qué consiste la identidad de un grupo étnico² o de un individuo, mujer u hombre, pero sí se puede saber que la frontera que separa no es nada estable.

Se apunta a una necesaria revisión del concepto de identidad, algo puesto en marcha (como tantas otras cosas) por este flujo de reflujo de gentes que nos parece tan propio de nuestro tiempo y que, en realidad, es tan viejo como el ser humano. Hay una banda ancha que, no sólo permite la permeabilidad de las culturas, sino que la exige para que puedan afirmarse con pleno derecho los conceptos universales de diferencia e igualdad.

Para el análisis de esta temática va a utilizarse la cadencia generacional de: Abuela, hija y nieta, porque es perfectamente posible que, aunque abarque un período de tiempo tan corto, se pueda observar esa permeabilidad y riqueza del concepto, y el sufrimiento que se incluye en el concepto de identidad, en tres generaciones que presentan tres estilos distintos pero relacionados entre sí porque hay convivencia de cosas distintas.

1 NEBREDA, Jesús J.: «El marco de la identidad o las herencias de Parménides», en GÓMEZ GARCÍA, Pedro (coord.): *Ilusiones de la identidad*. Madrid: Frónesis. 2001, pp. 177.

2 Consúltense a este respecto el interesante trabajo de GÓMEZ GARCÍA, Pedro: «Las desilusiones de la «identidad». La etnia como pseudoconcepto», en el que el autor problematiza sobre el concepto etnia e identidad étnica, y obliga al lector/a a replantearse el uso y significado de dichos términos. En GÓMEZ GARCÍA, Pedro (coord.): *Ilusiones de la identidad*, op.cit., pp. 29-54

Quienes nos van a hacer reflexionar sobre identidades son mujeres saraguras –nacionalidad quichua³, Ecuador⁴–. Ellas, desde hace relativamente pocos años, andan saliendo de las provincias de Loja y Zamora Chinchipe⁵, al sur del país, para cruzar el océano y llegar a España, siendo uno de sus destinos la Región de Murcia⁶, donde esperan trabajar en los campos, en los almacenes agrícolas, en el servicio doméstico, etc, es decir, hoy están viviendo su vida aquí, en un lugar que se encuentra a miles de kilómetros de sus comunidades indígenas, de sus barrios o de sus pueblos. Y en ese vivir como mujeres indígenas inmigrantes van construyendo sus identidades.

Hasta no hace mucho tiempo hubiera parecido extraño hablar de mundos indígenas *tan cerca*. Eran gentes que vivían a miles de kilómetros de la región de Murcia. Hoy, la inmigración ecuatoriana hacia España es la causa de que su presencia se haya convertido en una realidad permanente e inmediata. Pero a pesar de que viven *tan cerca*, tendemos a sustraernos de la inmediatez de la realidad que nos rodea, y seguimos percibiendo el mundo indígena como algo lejano, algo que está *tan lejos*.

Dicha realidad está exigiendo una renovación del conocimiento que se adecúe a la realidad de las diversidades e identidades étnicas y de género en Ecuador, un Estado pluricultural y multiétnico tal y como se reconoce en su Constitución (1998).

La historia pasada y presente de Latinoamérica, nos sugiere que habría que distinguir, con mayor claridad cuando hablamos de etnicidad, de qué etnicidad se trata en cada caso, tal y como sugiere Xavier Albó⁷, pues esta palabra puede significar cosas diferentes en contextos diferentes. Así, en los contextos andinos el hecho diferencial de lo étnico alude, concretamente a lo indígena y a lo afroecuatoriano. No es lo mismo un inmigrante indígena, hombre o mujer, que un mestizo o que un blanco.

Es cierto que desde la historiografía sobre migraciones hemos acuñado –y nos sentimos felices por ello– el término perfecto para poder referirnos al conjunto de ecuatorianos/as inmigrantes: *grupo étnico*, pero posiblemente con él se continúa homogeneizando las diferencias y unificando a los sujetos. Posiblemente los estados actuales de las investigaciones, no exijan entrar en una excesiva complejidad de las categorías sociales e

3 En Ecuador existe la preferencia ortográfica y fonética de escribir y pronunciar la palabra quichua con «i». HARRISON, Regina: *Signos, cantos y memoria en los Andes*. Quito: Abya-Yala.1994, p. 24.

4 En Ecuador existen las siguientes nacionalidades indígenas: Kichwa, Awá, Chachi, Epera, Tsa'chlla, A'l Cofán, Secoya, Siona, Waorani, Shiwiar, Zápara, Achuar y Shuar. [en línea]. [Fecha consulta: 14/12/05]. Disponible en: <<http://www.codenpe.gov.ec/npe.htm>>

5 El pueblo quichua saraguro se encuentra asentado en un vasto territorio que, en sentido horizontal, se extiende desde el extremo noroccidental de la provincia de Loja en la región Interandina, hasta las cercanías de la Cordillera del Cóndor en la provincia de Zamora Chinchipe en la región Amazónica.

6 Se omite el nombre de las comunidades saraguras de las que son originarias las mujeres, así como el pueblo o ciudad en el que viven en la Región de Murcia.

7 ALBÓ Xavier: «Lo centrífugo y lo centrípeto en las identidades locales», en D. MATO, M. MONTERO Y E. AMODIO (coords.): *América Latina en tiempos de globalización: procesos culturales y transformaciones sociopolíticas*, Caracas: ALAS, Universidad Central de Venezuela, UNESCO, 1996, pp. 232-233.

identidades étnicas. Pero tal vez habría que preguntarse, si las/os interesadas/os aceptan las denominaciones genéricas que les adjudicamos.

En este trabajo, por razones de brevedad, no se planteará la complejidad del mundo indígena saraguro⁸, ni tan siquiera nos acercaremos a desentrañarlo en términos de género. No obstante, se intentarán dar algunas claves que permitan la aproximación a algunos aspectos de dicha complejidad.

¿Porqué centrar el análisis en un grupo indígena y en concreto en *ellas*?. Aunque esta pregunta merecería más de un comentario daremos dos respuestas⁹: La primera la proporcionan nuestros propios constructivismos sobre las migraciones de mujeres ecuatorianas, pues éstos están siendo desafiados por las mujeres que estudiamos, que con sus voces contradicen el carácter esencialista y homogeneizante de las identidades femeninas, proyectándose una imagen que invisibiliza y silencia lo que de construcción hay en el concepto de identidad. Al mismo tiempo, y en segundo lugar esas voces, en este caso triples voces, nos permiten escuchar un diálogo intergeneracional, que se opone a la homogeneización con respecto a las identidades femeninas en el contexto de la inmigración.

En lo que respecta a esta contribución, conviene incidir en que no se pretende llegar a conclusiones cerradas o establecer pautas promedio o extensibles a todas las indígenas en el contexto de las migraciones, pues el interés básico y fundamental es la reflexión sobre las trayectorias de identificación¹⁰ desde el diálogo que entablan tres generaciones de

8 Para un conocimiento aproximativo consúltese: CAVAILLET, Chantal: «Los grupos étnicos prehispánicos del sur del Ecuador según las fuentes etnohistóricas», en MORENO Y., S. E. (comp. con la colaboración de THYSSEN, S.): *Antropología del Ecuador. Memorias del Primer Simposio Europeo sobre Antropología del Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1989, pp. 149-179. BARRIGA, Franklin: *Etnología Ecuatoriana*. Vol 5. *Saraguros*. Quito: IECE, 1987. BELOTE, J.: *Los Saraguros del sur del Ecuador*. Quito: Abya-Yala, 1997. BELOTE, L.S. y J. (comp.): *Los Saraguros. Fiesta y ritualidad*. Quito: Abya-Yala, 1994. BELOTE, L. S.: *Relaciones interétnicas en Saraguro, 1962-1972*. Quito: Abya-Yala, 2002. PUNÍN, D.E.: «Aspectos económicos de los Saraguro», *América Indígena*, XXXIV, 3, 1974, pp. 741-744. PUNÍN, D.E.: «Los saraguros. Estudios socio-económico y cultural», *Revista de Antropología*, nº 5, 1974, pp. 200-264. S/n. «Pueblos Indígenas del Ecuador», *Ariansana*, nº 8, 1988, pp. 38-40. SACA Q., S., QUIZHPE Q., S.L. y TENE S., F.I.: *Elementos culturales que identifican a los indígenas Saraguros en los aspectos: Tecnológico, administrativo-jurídico y ecológico*. Saraguro-Loja- Ecuador: (FIIS) Filial FENOCIN, 2001. SARANGO MACAS, Fernando: «Los Saraguros», en ALMEIDA VINUESA, José (edc.pres.): *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo*. Quito: Abya-Yala, 1995, pp. 339-369. Para completar estas referencias bibliográficas remitimos a la siguiente dirección: <http://www.saraguro.org/bib.htm>

9 Para responder a esta pregunta tomamos prestadas algunas palabras de la antropóloga Blanca Muratorio en sus análisis sobre las mujeres indígenas Napo Quechua. MURATORIO, B.: «Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana», en GUERRERO, A. (comp.): *Etnicidades*. Quito: FLACSO. 2000, p. 240. «Historia de Vida de una mujer amazónica: Intersección de autobiografía, etnografía e Historia», KÖNIG, H. J., PLATT, T. y LEWIS, C. (Coords.): *Cuadernos de historia Latinoamericana*, nº 8, Estación, Comunidad Indígena, Industria. Tres debates al final del milenio. Ahila, 2002, p. 208.

10 La noción *trayectorias de identificación* puede ajustarse mejor a la naturaleza fluctuante, cambiante y permeable que pretendemos exponer que el término identidad o identidades. RAMÍREZ GALLEGOS, Franklin: «Despliegue de la diferencia. Impug-naciones étnicas y regionales en el Ecuador de fin de siglo», en *Primer Encuentro de LASA sobre estudios ecuatorianos*, Quito: Lasa, 2002. [en línea], p. 7.

mujeres partiendo de los detalles de sus narrativas migratorias¹¹. Como no podríamos abordar todas las cuestiones que serían pertinentes nos centraremos, solamente, en dos miradas: La primera, la que proporciona el embarazo y el parto como inmigrantes y, la segunda, un elemento de la cultura material, como es la indumentaria indígena.

Dos generaciones ante un difícil equilibrio. Madre e hija

Dirigimos la primera mirada a un tema complejo, como es el del embarazo y el parto. En su complejidad, ofrece un marco perfecto o casi perfecto para comenzar a reflexionar sobre cómo estas mujeres construyen sus identidades étnicas y de género, y qué estrategias utilizan para autoconstruirse como tales mujeres a través de dicha temática. Posiblemente sea el que permita observar con mayor claridad cómo la emigración está obligando a cambiar su *costumbre*¹² que, en este tema, gira alrededor de una idea central: el *cuidado*, de la madre y del feto-recién nacida/o, durante el embarazo, en el momento del parto y en el postparto.

Las mujeres saraguras se mueven en un complicado equilibrio entre dos formas distintas de ver y entender el embarazo y el parto, intentando no perder sus creencias y prácticas, habilitando un espacio entre la obstetricia saragura y la practicada en los Centros de Salud y Hospitales murcianos, y por ende en España. Este, pues va a ser el camino que nos va a posibilitar aproximarnos al entendimiento de cómo se mueven en un difícil equilibrio entre dos mundos, creando un *espacio intermedio* de adaptación, de *frontera*¹³, una *banda ancha* que permita la permeabilidad de significados, no sólo para

11 El acceso a ese conocimiento se ha realizado a través de los testimonios biográficos, siguiendo el modelo de Historias de Vida. Las técnicas que se han empleado han sido: la entrevista en profundidad, y la observación participante (fechas: Abril 2004 a febrero 2005). Un análisis detallado de cómo se realizó el trabajo de campo, se encuentra en: PROVENCIO, L.: «...Pero verás qué nos pasó para estarnos viniendo aquí»: *Mujeres indígenas saraguras en Murcia*. Tesis de Maestría. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, marzo 2005. Inédita. Y «Mundos Indígenas, tan lejos, tan cerca: Mujeres saraguras en Murcia», en *Mundos Indígenas*, Sevilla: Universidad Pablo de Olavide. 2006.

12 En este texto se respetará la utilización del término *costumbre*, utilizado por las mujeres, pero entendemos que la concepción que tienen de ella trasciende los límites de su significado básico: prácticas, acercándose conceptualmente más al término *cultura*, sobre él que existen muchas definiciones y usos citables, pero tomamos la que da Joaquín Herrera porque sintetiza los componentes y significados claves del concepto: «() la malla compleja de significados, símbolos y formas de conocimiento que constituyen la matriz, el trasfondo de la conciencia y de la acción», HERRERA FLORES, Joaquín: «Hacia una visión compleja de los Derechos Humanos», en HERRERA F., J. (ed.): *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y crítica de la razón liberal*. Bilbao: Edt. Desclée de Brouwer, 2000, p.23-24.

13 Para María Luisa Femenías la frontera «no es una línea firme que limita la geografía sino un trazo imaginario, móvil, simbólico y cultural. La frontera no es un hilo delgado que divide el 'aquí' del 'allá', sino una línea gruesa, inestable, fluida que sos(con)tiene lugares de resignificación». FEMENÍAS, M^a Luisa: «El feminismo postcolonial y sus límites», en AMORÓS, Celia y MIGUEL, Ana de (eds.): *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Vol. 3, Madrid: Minerva Ediciones. 2005, pp. 181 y 182.

que puedan gestarse nuevos, sino para que se produzca la experiencia¹⁴ de la resignificación y construcción de identidades como quichua saraguras.

Esta primera mirada la realizamos a través de la cadencia generacional de madre e hija. Dos voces: La protagonista, Paula de 25 años, a cuyas dos niñas ha dado a luz como inmigrante. No ha tenido ningún parto en Ecuador. Esto hace que ella misma introduzca una segunda voz, la de su madre, Teresa, de 46 años, que aparece en el relato de su hija de dos maneras: La primera como una mujer saragura que ha dado a luz cumpliendo todas las normas de la *costumbre*, a 9 hijas/os vivas/os, (14 embarazos, en cinco de ellos o bien el feto abortó o murieron al nacer) lo que le sirve a Paula para comparar su experiencia con la de su madre. La segunda, como la madre que establece un constante diálogo de identidades con su hija, porque quiere que ésta, aun viviendo en Murcia, guarde la *costumbre*: Las normas del *cuidado* durante el embarazo y el puerperio.

¿Qué es para una mujer saragura el *cuidado*¹⁵? Posiblemente para una mujer indígena, no solamente andina¹⁶, el cuidado puede regirse por patrones-discursos que, no de forma exclusiva, incluyen el cuidado fisiológico del feto y de la madre, tal y como dicta la obstetricia biomédica; tal vez también incluya otros referentes como el equilibrio humoral de la embarazada, que se debe conseguir a través de la proporcionalidad entre frío y calor, es decir manteniendo el equilibrio térmico del cuerpo. Una mujer embarazada experimenta un proceso de calentamiento provocado por la gestación fetal, y queda expuesta a un frágil estado de equilibrio, momento a partir del cual comienza la búsqueda de la proporcionalidad entre los elementos fríos y calientes¹⁷.

El cuerpo y la mente de la mujer embarazada por su inestable equilibrio, se halla más vulnerable a las influencias de los males y enfermedades procedentes del exterior, del afuera, siendo el más temido el «frío» que se identifica con el mal que quiere matar y dañar el fruto de la mujer, el feto. La mujer gestante debe apartarse de los lugares, de los

14 El concepto de experiencia que vamos a utilizar procede de la redefinición teórica-crítica que realizó Joan W. Scott: «No son los individuos los que tienen experiencia, sino que son los sujetos los que se constituyen a través de la experiencia», SCOTT, J. W.: «La experiencia como prueba», en CARBONELL, Neus y TORRAS, Meri (comp.): *Feminismos literarios*. Madrid: Arco, 1999, p. 86. Consultar también: CABRERA, Miguel Ángel. *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Madrid: Cátedra-Frónesis, 2001, pp. 82-91.

15 En este artículo, solo pueden abordarse algunas cuestiones relativas al *cuidado*. Para un conocimiento más preciso consultar: PROVENCIO, L.: «Mujeres indígenas saraguras construyendo identidades: El embarazo y el parto como inmigrantes», en PROVENCIO, L. (ed.): *Abarrotos: La construcción social de las identidades colectivas en América Latina*, Murcia: Universidad de Murcia. 2005, pp. 87-131.

16 CURRIER, R.: «The hot-cold syndrome and symbolic balance in Mexican and Spanish-American folk medicine» *Ethnology*, 5, 1966, 5, p. 256.

17 Como escribe Tristan Platt, para el caso de las mujeres indígenas macha (Bolivia), es difícil encontrar una sola lógica y criterios de aplicación, pues a veces consiste en contrarrestar lo caliente con lo frío, y otras como en el propio momento del parto, en llevar el calor corporal a extremos, condición para que la mujer pueda expulsar el feto. PLATT, Tristan: «El feto agresivo. Parto, formación de la persona y mito-historia en los Andes», *Anuario de Estudios Americanos*, LVIII, 2, 2001, p. 642.

fenómenos y de los objetos que transmitan o se asocien con el frío¹⁸ y, en caso de enfermar de frío, se aplicarán terapias calientes (agüitas, emplastes, etc.).

Normalmente estas atenciones las guía una matrona, que es la persona entendida en estos menesteres, pero al no haberla aquí, la madre de Paula se convirtió en matrona porque, como dice su hija, «ella tenía su experiencia»: sus propios partos –catorce– y algunos a los que ayudó a asistir en Ecuador¹⁹.

Su madre se convirtió en la portadora de la memoria, la transmisora para su hija de las «memorias de identidad»²⁰ genéricas femeninas. Paula por ser inmigrante, y hallarse lejos de su comunidad de origen, sólo dispone de dos caminos por los que ir construyendo estas experiencias: uno el de su conocimiento como mujer saragura, que se halla limitado por no haberse quedado embarazada en Ecuador, aunque no por ello es insuficiente; y otro el que le proporciona su madre, una mujer que sí ha ido construyendo su experiencia como madre en el espacio comunitario saraguro. De ahí que Teresa se convierta en el contexto de la inmigración en la conservadora, transmisora y cuidadora de la memoria genérica femenina en relación al *cuidado*²¹. Como inmigrantes, entre madre e hija se establece una relación que no es sólo de enseñanza de la una a la otra, sino que, a la vez, la madre, conocedora de la *costumbre*, sabe que su hija puede llegar a padecer males si no cumple las normas del *cuidado*, y siente la emigración como una amenaza para la conformación identitaria de su hija como quichua saragura.

De haber estado en Ecuador, Teresa, le hubiera dedicado más tiempo; pero al tener que salir a trabajar desde la mañana hasta la tarde-noche, sólo podía ver a su hija unas

18 TENORIO AMBROSSI, Rodrigo: *La intimidad desnuda. Sexualidad, cultura indígena y salud reproductiva*. Quito: OPS/OMS, Acción Integral Comunitaria, 1996, pp. 218-223.

19 Esto no debe resultar extraño pues entre las saraguras, los conocimientos y destrezas de una partera se adquieren tras la experiencia vinculada. Como dice Tristan Platt, para el caso de las matronas macha (Bolivia) se vinculan con el «ver», «saber» y «hacer». PLATT, Tristan: «El feto agresivo...op.cit., nota 18, p. 639.

20 Expresión tomada por analogía de Blanca Muratorio, que ve cómo las mujeres mayores indígenas Napo utilizan sus memorias de identidad. MURATORIO, B.: «Identidades de mujeres indígenas y política de reproducción cultural en la Amazonía ecuatoriana», en GUERRERO, A. (comp.): *Etnicidades*. Op.cit., p. 242.

21 Las parteras indígenas, no sólo las saraguras, guardan en sus memorias el legado cultural de la comunidad en relación a la salud reproductiva, ellas se encargan de: controlar la evolución del embarazo, atender al parto, cuidar que la madre se restablezca en el puerperio, orientar y enseñar al padre y a la madre sobre cómo cuidar de la salud de los hijos e hijas, etc. No son mujeres que muestren un rechazo frontal a las prácticas obstétricas occidentales, incluso, por los testimonios obtenidos, algunas recomiendan que las embarazadas que están cuidando, acudan a los centros médicos, pues hay enfermedades cuya curación escapa a sus capacidades.

En el marco de las políticas sanitarias interculturales, las parteras indígenas asisten a cursos dictados por personal del Ministerio de Salud, donde adquieren nuevos conocimientos que incorporan a la medicina indígena, produciéndose un enriquecimiento, que no una anulación de las enseñanzas heredadas por generaciones de parteras. Al mismo tiempo se desarrollan programas en los que se busca la capacitación intercultural del personal sanitario de los centros hospitalarios. Pero es preciso hacer notar, como nos dijo una de las mujeres entrevistadas, que el desarrollo de estos proyectos y programas interculturales de salud, no siempre se lleva a cabo sin problemas o falta de comunicación entre ambas partes. No obstante el diálogo se presenta como la única forma para llegar a un entendimiento.

horas al día –aún viviendo en la misma casa–. No obstante le insistía en que se cuidase del frío, que se abrigara bien la cadera, que la mantuviera siempre caliente, para que en el momento del parto pudiera dilatar bien, pues se cree que el frío endurece la cadera dificultando la dilatación.

Hay que tener presente que las mujeres son las encargadas del manejo de la salud familiar. Es normal que en el huerto de cada casa haya un jardín de plantas medicinales²², saben en qué lugar se pueden encontrar las silvestres que se dan en el monte para, en caso de necesidad, ir a buscarlas. Ellas conocen las que curan, sus aplicaciones, y han aprendido a distinguir las plantas medicinales en «frescas» o «calientes», pues el primer diagnóstico que se realiza a una persona enferma es determinar si ha enfermado de frío o de calor, de lo que dependerá que se le administre una medicina fresca o cálida, ya que el objetivo consiste en restablecer el equilibrio térmico del cuerpo. Entre las/os saraguras/os existe la creencia, de que las medicinas químicas son calientes.

Uno de los problemas de Teresa, era la imposibilidad de acceder a plantas u otras cosas necesarias para aplicarle a su hija los remedios naturales²³; pero sabiendo cuando emigró, que Paula estaba embarazada trajo cremas, como mentol chino, para darle masajes en la barriga, y linaza para que bebiera «agua refrescante de linaza», para quitarle los dolores y evitarle las infecciones. Todo lo que su madre le daba era «medicina del campo», con el objetivo de que no sufriera en el momento del parto.

A la vez que seguía las recomendaciones de su madre, Paula estuvo yendo al Centro de Salud, donde le hacían un seguimiento a ella y al feto. Acudió porque sabía que en España «se debe hacer». Comentó que si hubiera estado en Ecuador, también habría ido a un hospital, para llevar controlada la evolución del feto, aunque también se hubiera hecho atender por una matrona saragura, pues si hay algún problema aplican la medicina natural y no la química, que daña al niño o la niña.

Paula puede ser considerada como representante de una generación de mujeres, que no rechazan la medicina tradicional, pero que al mismo tiempo no le dan la espalda a los conocimientos adquiridos de la biomédica. Lo que están haciendo es buscar un equilibrio entre las dos prácticas médicas, sin que una destruya a la otra.

La función de una matrona, también implica cuidar el proceso de gestación del feto. En este sentido Teresa, conforme se iba aproximando el momento del parto, aconsejó a su hija para que su nieta no engordara mucho en el vientre materno, que no estuviera mucho tiempo sentada o acostada, pues al no estar la madre en movimiento el feto se detiene y comienza a engordar. Consistía en buscar un equilibrio, por lo que para evitar lo contra-

22 FINERMAN, R. y SACKETT, R.: «Using Home Gardens to Decipher Health and Healing in the Andes», *Medical Anthropology Quarterly*, 17, 4, pp. 459-482.

23 Existen aquí herbolarios, y de haber algunas plantas que normalmente suele usar, se venden secas y en la medicina natural saragura son «tiernas», es decir se cogen directamente del huerto o del cerro durante las primeras horas de la mañana. Otra dificultad que encuentran es que los nombres de las plantas cambian, y al venderse secas les resulta difícil su reconocimiento.

rio, una niña con poco peso, Paula no debía beber mucha agua fría (agua directa del grifo o de la botella) porque la barriga se llena, y en la creencia de la abuela, esa agua deja poco espacio al feto y éste no puede crecer. Son las infusiones calientes, hechas por ejemplo de manzanilla de clavo de olor, las que evitan que la barriga se llene de líquido frío.

Y tampoco podía bañarse con agua «fría». Cumplir con esta norma, en su segundo embarazo, le costaba mucho, pues coincidió con los meses de más calor en Murcia, por lo que no siempre se bañó con agua caliente.

La presencia de la madre, es descrita por su hija como la de una persona protectora, que la cuidaba. Es interesante analizar el ejercicio de equilibrio que Paula estaba realizando: por un lado habla de la necesidad de la presencia de su madre como veladora de las normas para que todo saliera bien, y por otro, en algunos momentos no las cumplía por «comodidad» y porque: «la gente de mi edad, de mi época, no obedecemos mucho a nuestras madres». A lo que se añade que la emigración está haciendo perder la costumbre o, como decíamos al principio, se está buscando un equilibrio que Paula intentaba sostener.

La gran diferencia en el momento de parir para una mujer saragura es que en España se hace en un hospital y en Ecuador se realiza en la casa, porque es un asunto doméstico, que forma parte de la vida comunitaria, en el que intervienen la partera, el esposo, y otras mujeres de la familia. La parturienta no sale de ese espacio, de la habitación. Solamente si se dan complicaciones que la matrona no puede solucionar, en cuyo caso puede ir al hospital; pero no es lo normal acudir a un centro hospitalario, sobre todo en mujeres como Teresa, «mujeres de costumbre», pues les provoca miedo.

Una de las mayores preocupaciones de las mujeres es el miedo a parir en un hospital, pero éste no es algo que haya surgido en ellas tras la emigración, sino que ya existía entre las saraguras. A continuación incidimos en tres causas: La primera el miedo a que les practiquen una cesárea²⁴. Esta es una de las razones por la que a Paula retrasó al máximo su ingreso. Esperó hasta que las contracciones fueran muy seguidas. Ella sabía que su niña iba en buena posición, pero no estaba segura de que no la abrieran para sacársela. Por lo que decidió esperar hasta el último momento, cuando ya la niña estuviera a las puertas de nacer.

La segunda razón. Los hospitales son lugares fríos, donde se deja entrar el «aire frío». Esto quiere decir que las salas de parto, a diferencia de la habitación en una casa saragura, no se calientan con el fuego del fogón doméstico. Ese viento frío piensan que les puede hacer enfermar gravemente a ellas y a sus hijos²⁵.

24 Tristan Platt observó que las mujeres de Macha creen que en los centros hospitalarios son «descuartizadas», y este miedo se sostiene en el elevado número de cesáreas que se realizan en los hospitales de la región. (PLATT, Tristan. «El feto agresivo... op.cit., p. 640.) Lo que viene a demostrar que se trata de una causa extendida entre las mujeres indígenas, para no querer ser atendidas por médicos/as.

25 Similares concepciones sobre el hospital, como lugar donde entra el «viento frío», se dan entre las indígenas cañaris. Vid. TENORIO AMBROSSI, R.: *La intimidad desnuda...* op.cit., p. 239.

En tercer lugar, haremos mención de otra de las causas de esa aprensión que tiene que ver con los cuidados postparto. Se trata del temor a que las obliguen a ducharse con agua fría, pues las parturientas saraguras no se bañan hasta pasados unos días y lo hacen con agua hervida. Paula no le tuvo miedo a ésto, pues si la hubieran «obligado» lo habría hecho; porque si estaba en un hospital español, tenía que seguir la costumbre de aquí. Hoy después de sus dos experiencias, dice que a ella nadie le obligó a ducharse. Sólo le dijeron, pasadas unas horas del parto y ya recuperada, que si quería ducharse podía hacerlo. Ella no lo hizo porque quiso respetar su costumbre. Sólo se lavó. Esta creencia²⁶ procede, en palabras de Paula, de que las mujeres que se ven obligadas a ir a un hospital en Ecuador, porque tienen dificultades para parir o no tienen matrona, a su vuelta cuentan a otras mujeres que «le han pegado duchas en agua helada y las llena más de temor». Opina que obligarlas a ducharse o a lavarse con agua del grifo es perjudicial psicológicamente para la madre, y es preferible no hacerlo. Ahora ella cuenta a otras mujeres inmigrantes saraguras su experiencia, y piensa que puede contribuir a que vaya desapareciendo el temor a acudir a un hospital, en este caso en Murcia.

Todo este cúmulo de temores, unos reales y otros contruidos en el trayecto de la emigración hacen que las mujeres saraguras experimenten el momento del parto con gran temor por la inevitable hospitalización. Inevitable porque como dice Paula:

«() aquí tengo que ir a parir a un hospital por obligación porque luego ¿cómo registro al niño?. Por ejemplo, allá en Ecuador, das a luz en la casa, luego te vas y registras y ya está (). A nosotros nos dijeron así: que aquí no era posible de parir en la casa, que es como prohibido, que había que ir al hospital, que sino luego empiezan a investigar a ver ese hijo dónde ha salido, de quién es. Y entonces, por eso tenemos obligatoriamente que cambiar la costumbre».

Estas mujeres se ven avocadas, por miedo, a utilizar criterios de actuación con significados que les son ajenos, o cuando menos extraños a sus identidades como madres indígenas: el tener que ir a parir a un hospital para poder demostrar que el niño o niña que ha nacido lo han parido ellas.

Al nacer sus hijas en el hospital ya no pudo cumplir las normas, especialmente una de ellas, considerada clave para la salud de la madre y el bebé. Alude a las actuaciones que se siguen tras cortar el cordón umbilical. Paula no se dio cuenta de cómo ocurrió en su caso, pero dice algo que puede resultarnos interesante, cuando lo compara con lo que suelen hacer las matronas saraguras²⁷:

26 Es esta una creencia que podemos generalizar a diversos grupos étnicos tanto del Ecuador como de otras regiones, así por ejemplo entre las mujeres cañaris (Ecuador) y las de Macha (Bolivia) se repite esta idea: el hospital como un lugar en el que las obligan a ducharse.

27 El proceso que se va a describir se ha podido hacer gracias al relato de varias mujeres que nos han narrado sus partos en Ecuador, pues Paula no conocía los detalles exactos.

El proceso es más complejo de lo que aquí podemos abordar, y resulta imposible entrar en detalles²⁸; pero diremos que tras extraer el cordón umbilical y la placenta, se procede a amarrar, se «faja» a la madre a la altura de la cintura y boca del estómago con un paño rígido de algodón, con el objetivo de amarrar «el shungu» (corazón y/o estómago²⁹). Esto se hace así porque se cree que «el shungu» baja a buscar al bebé al vientre de la madre y si no lo encuentra sale al exterior siguiendo al feto y la madre muere. Este amarrado facilita que el shungu «no baje a buscar el bebé». Una vez amarrado es cuando le pasan al recién nacido/a a su madre. Paula lo sabía, y tenía la convicción de que si ésto no se cumplía podía morir. Pero tras su experiencia en el hospital, en el que intuía que se debía hacer algo similar a envolver la barriga con fuerza, vio que a ella no se lo hacían, y dice:

«...y eso es lo que a mi me extraña porque aquí en el hospital no atan nada y no se mueren, y allí en el campo sí, tiene que estar una atada con un pañuelo grande en el estómago, le aprietan mucho, para que no se baje el estómago atrás del niño, que sino se mueren, ¡que se han muerto las mujeres!³⁰. Supuestamente la medicina del campo dice que es porque se le ha caído el estómago, se mueren, hay muchas mujeres que dan a luz y se quedan muertas en el mismo rato, porque no les han tenido cuidado con el estómago».

Se produjo en Paula un conflicto al que no encontraba explicación: por un lado sabía de saraguras que habían muerto porque el estómago había ido detrás del niño al no haber fajado bien a la mujer, pero por otro en España no se ata a las recién paridas, sino que sólo les ponen un camisón muy suelto, y no se mueren.

En su relato intenta interpretar y explicar esta dualidad entre la costumbre saragura y la de los hospitales españoles, diciéndose que posiblemente la causa de la muerte de aquellas mujeres se debiera a una hemorragia, o a una infección. No es este el lugar para intentar buscar explicaciones médicas a esas muertes. Lo que interesa es el conflicto que se produjo en Paula, cuando dos mundos se vieron las caras en el momento de sus partos. Uno basado en la *costumbre*: ritos, creencias, prácticas, formas de pensar y concebir el mundo los saraguros, etc, que, de no cumplirse, podría provocar la enfermedad y tal vez

28 Para más información remitimos a: L. PROVENCIO: «Mujeres indígenas saraguras... op. cit., pp. 114 y 115.

29 Shungu, palabra quichua que hace relación a todas las vísceras del estómago, aunque algunas mujeres denominan shungu a algunas partes concretas del cuerpo humano: Corazón y estómago. CORDERO, Luis: *Diccionario Quichua-Castellano. Castellano-Quichua*. Quito: Corporación Editora Nacional, 2003.

30 Lo afirma con tono contundente.

la muerte, y otro, basado en la obstetricia biomédica en el que no se realizan los mismos procedimientos³¹ y la madre no muere.

No podemos llegar a profundizar más en el tema. Sí podemos decir que la imposición de las prácticas médicas en los hospitales produce en las mujeres, como Paula, un replanteamiento de sus creencias. Dilema al que todavía ella no ha encontrado explicación.

En una madre saragura la atención en el parto es tan importante como el cuidado en el postparto. Éste comienza terminado el nacimiento del bebé, y dura cuarenta días, aunque algunas prohibiciones se alargan tres meses. El objetivo de la cuarentena, es cuidar el cuerpo que ha quedado «tiernito», dándole calor. El cuerpo tarda en «volver a ser el mismo», se queda débil, ha perdido mucha sangre y tiene que recuperarse y descansar. Este es el principio que rige el *cuidado*.

La cuarentena está marcada por el cumplimiento de unas normas: no levantarse de la cama los primeros días, no salir de la casa (se extiende durante toda la cuarentena), cumplir el ritual del baño, llevar una dieta estricta, y no tocar y usar ciertas cosas; sólo se pueden tocar dos objetos: la cuchara de palo de madera, para comer y las ropas del hijo o hija. En caso de que fuera necesario tocar cosas, siempre se deben evitar las que estén frías. Si las normas se rompen la madre padecerá males o molestias de diversa índole a lo largo de su vida.

Paula sabía que no iba a poder cumplirlas todas como mujer inmigrante; de hecho, ya había empezado a romperlas con su ida al hospital. A pesar de eso tuvo la intención de seguir las en Murcia siempre que le fuera posible. Lo que más le preocupaba a su madre, Teresa, más que el momento del parto, era el período de cuarentena, en el que ella sólo podría ver a su hija por las noches; por lo que Paula contrató a una chica que la cuidara durante el día, mientras su madre estaba trabajando.

La costumbre dice que la madre hasta el quinto día debe permanecer en la cama acostada, y en esa posición atenderá a su hija/o. En ese tiempo no la pueden dejar sola, porque no está bañada, y es posible que tenga pesadillas y muera de la impresión.

En esos primeros cinco días, estando Paula en el hospital rompió dos de las normas: se levantó de la cama y tocó algo frío. Relata cómo recién parida se bajó de la cama y pisó el suelo frío sin sandalias, y desde ese momento, por haber infringido esa norma, va a tener siempre el pie caliente.

31 La investigadora Teresa Belmonte, en su artículo: «Atención a la diversidad en la empresa sanitaria. La práctica de los ciudadanos transculturales», en CHECA, F., ARJONA, A. y CHECA, J.C. (eds.): *La integración social de los inmigrados. Modelos y experiencias*. Barcelona: Icaria, 2004, p. 243-259, menciona (p. 254) como una mujer ecuatoriana, tras dar a luz en España se quejaba de la asistencia recibida en el hospital, pues según la señora: «hablamos el mismo idioma, pero no nos entendemos». Es un ejemplo utilizado para argumentar que en ocasiones, los cuidados sanitarios que desarrolla el personal de enfermería son considerados como los más «adecuados», relegando los de otras culturas por percibirlos como «erróneos» y simplistas. No especifica Belmonte el origen étnico de la parturienta, y cuales fueron las causas de su descontento, pero evidentemente corrobora la necesidad de un entendimiento intercultural en el ámbito de la sanidad materno-infantil.

«En el hospital me pusieron una cama muy alta, y tuve que pisar en un hierro blanco y muy helado, muy helado y entonces desde allí me quedé así, como que se me fue calentando todo el pie y desde allí yo, aunque me haga más frío que me haga, no puedo ponerme calcetines porque es como que tuviera fuego en la planta de los pies».

Aparte de no cumplir esos cuidados señala otros, como: salir a la calle a los pocos días de haber parido, cosa que tuvo que hacer por obligación pues no podía quedarse en el hospital más de tres días, y además ella al volver a su casa comenzó a salir a la calle, dejando que le diera el aire «fresco», tanto el de invierno (en su primer parto), como el de verano (en el segundo). Y ahora le duelen los brazos y de las rodillas hacia los pies. No sabe ubicar, con exactitud el dolor, ni explicarlo, pero dice «como que me duelen los huesos».

La dieta es otro factor que se cuida mucho en el puerperio. Es una dieta «caliente», rica en proteínas y grasas. Consiste en caldo de gallina gorda de campo con mucho orégano, cebollines y perejil (no puede ser pollo porque esta ave es fría) con mote o pan. Para beber, le dan agua caliente de hinojo o eneldo con panela (esta infusión «hace llegar la leche»). No puede beber leche. Esta dieta la mantiene hasta el día 20.

Paula mientras estuvo en el hospital la rompió prácticamente toda: Bebió leche y sabía que no podía³². Comió pescado, y bebió agua de botella, y como tenía mucha hambre se lo comía todo, sin cuestionarse si debía o no. Su madre le decía: «No me estarás tomando leche... y yo le decía: no». Es ahora cuando ve y siente los efectos negativos que le causó romper la dieta: le duele muy a menudo el estómago.

El cuidado del puerperio se completa con un elaborado ritual del baño de la madre con «agua de montes (plantas) calientes»³³, que se inicia a partir del quinto día después del parto, en el que se la lava de cintura para abajo. El doceavo día se la comienza a bañar del cuello a los pies, culminando todo el ritual el día cuarenta, con un baño completo del cuerpo de la mujer. No pretendemos, en tan corto espacio, adentrarnos en la complejidad de todo el proceso de limpieza del cuerpo. Solamente indicamos que Paula respetó el no lavarse los cinco primeros días y que al quinto su madre le preparó el baño, y la lavó con agua cocida de manzanilla –planta caliente de la que disponía– de la barriga a los pies. La razón de este tipo de baño y el uso de la manzanilla es, en palabras de Paula: «como tu quedas así como muy tierna, como muy temblorosa de los huesos de lo que has parido, entonces, si te bañas en un agua cocida con manzanilla, como que te endureces un poco, como que te abriga un poco».

32 La leche produce las llamadas «aguas blancas», que es un líquido que expulsa la mujer, como si fuera orina, y echa mal olor.

33 El tipo de plantas y flores que se utilizan son diversas: higo, sangorache, poleo, sauco, ortiga, chilchil, guandura, congona, etc. No existe unanimidad entre las mujeres con las que conversamos en el tipo de plantas y flores que se utilizan en el baño. Llegamos a la conclusión de que dependía del lugar donde hubieran parido, pues la vegetación varía de la sierra al oriente. Lo importante es que sean calientes.

El doceavo día Teresa, hirvió agua con flores y bañó a su hija del cuello hasta los pies en un rincón de la casa donde no hubiera corriente ni diera mucho el sol, y le indicó a su hija que podía empezar a bañarse cuando quisiera, pero siempre con agua hervida. Paula, rompió la norma que le había dado su madre, pues en lugar de hervir el agua usó la caliente del grifo porque le era más cómodo ya que en su casa tenía calentador de butano.

Paula continuamente hace referencia a cómo las mujeres saraguras de su edad, no sólo las que viven aquí, sino también allá en Ecuador, no suelen obedecer mucho a sus madres, como ella. No ocurría así con su propia madre, pues su abuela la cuidaba «al pie de la letra y no tenía que violar ninguna ley».

En Paula se da, como dijimos antes, el conflicto generacional, entre su madre que quiere que cumpla todas las normas y ella que –hija de una nueva generación saragura, más influenciada e influenciada por otros mundos–, va dejando algo de la costumbre en el camino. A ésto se añade que la emigración acentúa los olvidos, pues se meten en una dinámica de trabajo y preocupaciones que hace que vayan olvidando algunas creencias y prácticas y otras las dejen porque aquí no existen las condiciones necesarias, no solo las materiales, sino también las emocionales derivadas del alejamiento del espacio originario y contexto comunitario femenino, de ahí que, como inmigrantes, a las mujeres jóvenes les sea más difícil tener acceso a una cultura oral como es, fundamentalmente, la quichua saragura, en este caso en relación al conocimiento sobre el tema que analizamos.

El relato de Paula termina diciendo: «me desmandé mucho». Es decir, no cumplió con lo mandado durante el embarazo, el parto y el postparto, y lamenta no haber hecho caso a los consejos que le daba su madre. Es en ese momento, al final del relato, cuando se nos revela cómo en Paula la experiencia subjetiva de encuentro con su identidad como indígena saragura ha aparecido -entre otros posibles caminos- a través del sentimiento de traición a la *costumbre*, lo que provoca en ella una tensión interior, manifestada en el lamento y en la reiteración continua a la «verdad», la verdad de las cosas que le decía su madre: «No hagas así», «tápate con la manta». Ahora es cuando cobra para ella significado la experiencia de ir construyéndose como quechua saragura, aunque haya sido por el camino del no cumplimiento de las normas que dicta la costumbre.

No nos interesa demostrar aquí si es verdad o no que Paula tiene el pie caliente o si le duelen las piernas, tal vez ni siquiera sea apropiado el uso de conceptos como «verdad» o «mentira», a los que estamos tan acostumbradas/os en la lógica y razón occidentales; pues lo que sí es realmente importante, es que ella rompió una norma y entre este hecho y la enfermedad ha interactuado el universo discursivo indígena que da un significado a ese rompimiento de las normas.

Pero al mismo tiempo estas mujeres encuentran, en ese mismo discurso traicionado, los caminos y modos de resolver sus problemas y curar las enfermedades. Es el momento en que Paula inviste a su madre con la voz de la sabiduría, como la veladora y transmisora de las memorias de identidad femenina saragura. También es el momento en el que su propia madre hace que Paula le de voz de sabiduría a las matronas, como las mujeres que van a poder curar sus dolencias, pues Teresa no tiene los conocimientos, ni la práctica

suficiente para sanarla, además de no disponer aquí de las medicinas «calientes» que deben administrarse. La madre tenía previsto que una matrona curara a su hija, durante un viaje de retorno que pensaba realizar toda la familia.

«Y entonces eso (los dolores) mi madre quiere curarme ahora cuando vayamos a Ecuador () Hay muchos montes, mucha hierba verdes que la cogen, y a lo mejor ponen ahí huevos criollos, a lo mejor pongan la médula de ternera, hacen una mezcla así como una masa, y luego a lo mejor me la ponen sobre todo el pie, y sobre esa masa me ponen una bayeta negra caliente, caliente de agua tibia o también lo hacen bajo las brasas de un carbón, lo calientan bien y te lo enredan y lo dejan ahí que te penetre en tu cuerpo, es una forma «de quitar» a ver si me curo».

Este fragmento de la narrativa es, verdaderamente, una metáfora del retorno, pues más allá del hecho de volver por un tiempo al lugar del que salieron, guarda el significado de regresar al cobijo de la *costumbre*, que es el *lugar* donde se restablecerá el *equilibrio* de Paula. Allí se encuentran las mujeres que saben curar: las matronas que reconocen y diagnostican el origen de las dolencias, conocen las hierbas y remedios calientes que deben aplicársele y utilizan las técnicas adecuadas.

En su viaje de *retorno*, no pudieron visitar a la matrona; tenían otras prioridades, otros objetivos y disponían de pocas semanas, y al final no les quedó tiempo. Hoy, tras su vuelta a Murcia, sigue sin curar de unas enfermedades ocasionadas por no haber cumplido con el *cuidado* en sus tres fases: Embarazo, parto y postparto.

Roturando nuevas sendas. El futuro de las nuevas generaciones

La segunda mirada se va a realizar desde la cadencia de tres generaciones: Abuela, hija y nieta. También se incluirán las de abuelo y la de un niño varón. Lo hacemos sin abandonar el tema de las identidades, pero oyendo el diálogo intergeneracional sobre un tema que tiene implicaciones importantes en el contexto de la inmigración. El hilo conductor de ese diálogo será la indumentaria saragura, y su utilización por parte de la tercera generación, la que emigró con corta edad o ya ha nacido en Murcia.

No debe considerarse la indumentaria como algo baladí, pues más allá de un elemento material, el grupo le ha dado el uso de emblema de identidad, convirtiéndolo en el símbolo material más fuerte y determinante de la identidad saraguro, siendo parte esencial de la construcción de su sistema identitario como perteneciente a una etnicidad indígena –esta afirmación debe hacerse con cautela, pues se hace sin olvidar que existen otros componentes que identifican y la maleabilidad de la identidad³⁴–. Además es la

34 BELLO, Álvaro: *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, 2004, p. 33.

señal –como ocurre con otros grupos indígenas: Salasaca, Otavalo, Cañar, etc–, que marca la frontera étnica³⁵ simbólica entre los mundos indígenas y los blancos-mestizos.

Conviene detenerse un momento en el testimonio de una mujer saragura, pues nos va a ayudar a entender un poco mejor la importancia que puede llegar a alcanzar la indumentaria. Esta señora, estando en Ecuador, realizó un desplazamiento identitario de mujer mestiza a indígena. Dicha trayectoria comenzó cuando decidió casarse con un hombre quichua saraguro. A partir de ese momento se fue construyendo como saragura subjetivando y a la vez actuando e interactuando desde los referentes identitarios que ha ido delimitando el imaginario saraguro que es el que establece qué actitudes y acciones frente al trabajo, a la familia, a la comunidad y a otras de diversa índole definen a una mujer quichua saragura.

El desplazamiento duró nueve años y culminó el día en el que su marido le «permitió» vestirse de saragura. Ella dice que «por años me lo impidió, argumentando que él no permitiría que yo haga un manejo folklórico de la ropa de su cultura, ni de ningún valor cultural». Después que aprendió a vivir en la comunidad e interactuar con ella según sus normas y valores para con la familia, la vecindad y el esposo, y también a hablar y escribir quichua, fue cuando ella pudo empezar a usar el vestuario saraguro, como símbolo de pertenencia a un grupo étnico. A partir de ese momento las personas mayores la empezaron a llamar «mamá Dolores», lo que significaba la integración y aceptación plena en la comunidad. Se observa, pues, cómo la indumentaria, tal y como se indicaba, es el marcador de identidad étnica más fuerte y determinante para la comunidad quichua saragura, pues el traje encierra todo un sistema identitario de valores –siempre comunitarios–.

Tras este ejemplo tan revelador, describiremos someramente cómo es la indumentaria saragura³⁶ –teniendo en cuenta que hay variaciones atribuibles al paso del tiempo, a costumbres locales diferentes, al clima de las comunidades o regiones donde se viva³⁷–. El vestuario, así como los adornos que lo acompañan, comienzan a formar parte de estas gentes desde la infancia.

Integran el traje de la mujer los siguientes elementos: El principal el anaco: falda plisada, atada fuertemente a la cintura con una cinta, cuyo largo es hasta media pierna, la

35 Noción acuñada por BARTHS, Frederik: *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: FCE, 1976, p. 16.

36 La descripción que damos debe sólo considerarse como básica, por lo que para completarla remitimos a: ALMEIDA DURÁN, Napoleón (coord.): *La cultura Popular en el Ecuador*. Tomo VIII, Loja: Centro Interamericano de artesanías y artes populares, Ecuador, 1999, pp. 66-74. SACA, QUIZHPE y TENE: *Elementos culturales que identifican*, op.cit., pp. 16-19. Y a la siguiente dirección electrónica <http://www.saraguro.org>.

37 El clima es un condicionante clave para variar la indumentaria. En el oriente, provincia de Zamora Chinchipe, la humedad y el calor hacen difícil llevar prendas de lana.

materia prima original es la lana de borrego, tintada en negro³⁸, (ahora por lo elevado de su precio, ha sido sustituido por tejido sintético). Debajo lleva una pollera, que se deja asomar por dejado del anaco, mostrando una franja bordada. Una camisa de manga larga, que puede ser de diferentes colores y telas, y va bordada en los puños y en el cuello. Una faja o cinta con adornos tejidos, atada a la cintura, sobre el anaco. La bayeta –lliclla– negra, que, como el anaco, era de lana, hoy puede ser de otros tejidos sintéticos.

Los abalorios o adornos son otra parte esencial en la vestimenta femenina, y van incorporándose conforme va creciendo la niña. El más significativo es el tupo, que puede ser de plata o níquel, y que se usa para sujetar la bayeta. A su vez el tupo va engarzado con una cadena para evitar que se pierda si se desprende. Hay tupos de diferentes tamaños, pero se valora ante todo su «antigüedad», es decir que se haya heredado de madre a hija. Actualmente, como tienen gran valor económico, se están dando casos en los que se venden para conseguir dinero y sustituirlos por los «nuevos» que son más económicos. Su forma de aguja hace que pueda ser utilizado como arma de defensa, en caso de algún tipo de ataque³⁹. Los pendientes o zarcillos son igualmente de plata o de níquel, y se caracterizan por ser de filigrana. También los hay de diversos tamaños. Igual que el tupo, pueden ir engarzados a una cadena al cuello, para evitar su extravío. Otro de los elementos de adorno son los collares de mullo⁴⁰, de diferentes colores, tejidos formando dibujos más o menos complejos⁴¹. Las niñas e incluso las adolescentes prescinden de estos adornos tan laboriosos, o los sustituyen por otros más sencillos.

Lo que caracteriza a la indumentaria masculina es el pantalón corto de color negro, de una largura por debajo de la rodilla. Como en las mujeres, originariamente era de lana de

38 Forma parte de la tradición oral quichua saragura una leyenda que atribuye el origen del color negro al luto por la muerte de Atahualpa. Es evidente que son otras las razones (no hace falta teñir y retiene el calor) pero en el imaginario saraguro esta leyenda se ha ido pasando de generación en generación, y todavía hoy, y seguro mañana, los niños y niñas oirán:

«Una mujer indígena de la parcialidad de los zarzas a mil kilómetros del lugar del suplicio de Atahualpa gritó, entre llores, en medio de la plaza de Saraguro: *Chaupi punchapi tutayaca. Anocheció a la mitad del día* Desde entonces, a más de cuatrocientos años de la muerte del último de los Incas, los indígenas de Saraguro, Paquishapa, Tenta, Manu, hasta la propia ciudad de Loja, se visten rigurosamente de negro... Y se dice que es por guardar luto por la muerte del Inca».

Anocheció a la mitad del día. Leyenda Saraguro Cuento. Quito: Ediciones del Sol Cía. 1984, adaptación literaria de Benjamín CARRIÓN e ilustraciones de Eduardo KINGMAN.

39 La asociación del tupo a la muerte la presenta Tristan Platt, en forma de relato literario, ubicándolo en Potosí en el año 1827, y lo narra así: «el tupo es también un instrumento de muerte. Del coqueteo a la domesticidad; de la domesticidad a la matanza: la prenda resume en su forma «punzante y muy delgado» asociaciones a la vez amorosas y amenazantes». PLATT, Tristan: *Flaqueza de una mujer*. (Texto inédito proporcionado por el autor).

40 Mullo en quichua: «Mullu: Cuentas de barro, vidrio, madera u otra materia», traducción tomada de: CORDERO, Luis: *Diccionario quichua-castellano...* op.cit. Aunque las que habitualmente se utilizan son de plástico.

41 Denominación de las formas más habituales: Llano, palitos, rectas, hojas, escaleras, paralelos, rombos, arañas y doble corazón. Pueden verse en: <<http://www.saraguro.org/beadwork2.htm>>

borrego pero ésta ha sido sustituida por tejidos de poliéster. Una camisa de manga larga, sin bordar. Una faja o un cinturón, zamarro, poncho y sombrero.

Mujer y hombre llevan el pelo largo. Los hombres anudado con una trenza –jimba– y las mujeres con trenza o liado con una cinta de color negro. Nunca suelto. El calzado son unas sandalias negras, con el talón descubierto. Las mujeres saraguras no llevan medias. Por último el sombrero. Tradicionalmente ha sido blanco de ala grande de lana de borrego; pero aunque algunas personas lo siguen utilizando a diario, se reserva para los días festivos y ha sido sustituido por un sombrero pequeño de paño negro.

Estos son los elementos básicos que definen la indumentaria saragura y, aunque con el paso del tiempo, se han ido introduciendo modificaciones en los tejidos y en el uso de algunas prendas y abalorios, el pantalón corto negro para los hombres y el anaco para las mujeres –niñas o adultas– son los marcadores claves de la identidad étnica de este grupo. Las propias mujeres utilizan el término *anaco*, para nombrar toda la indumentaria de la mujer saragura, incluso utilizan la expresión «botar el anaco» para referirse a las que han abandonado la *costumbre*, y se han mestizado⁴².

Es ahora cuando se puede retomar el tema dejado en suspenso más arriba. Para ello rescatamos dos posturas que, evidentemente, no son las únicas: En primer lugar, la de la segunda generación, representada por Paula, que ha dado a luz a sus dos hijas en Murcia y, en segundo lugar, la de la primera generación, encarnada por su madre, Teresa, y el esposo de ésta, que trajeron de Ecuador a su hijo más pequeño con dos años de edad, y que tiene la misma edad que su tía –la hija mayor de Paula–.

Comenzamos por la segunda generación: Las hijas de Paula, de 2 y 4 años, se han criado desde que nacieron según la costumbre española. Cuando tenían un mes de vida, su madre las comenzó a llevar a una guardería donde pasaban todo el día, y allí emperaron a comer comida española y a relacionarse con niñas y niños españoles. Visten como las niñas españolas, y no les gusta la comida ecuatoriana.

Paula no está muy segura de que sus hijas sean saraguras. Lo son porque lo son ella y su marido; pero ambos han decidido que sean las niñas las que, cuando sean mayores, decidan, «tengan su opinión», y si quieren llevar la ropa saragura que la lleven. Cree que, si de mayores no quieren usar el anaco, estarían en «su derecho» porque ella no las está educando en la costumbre saragura, porque el «medio no lo permite». Paula dice que no se sentiría mal porque ella, como su madre, las ha criado en Murcia.

«Yo soy saragura y mis hijas no sé, porque ellas cuando sean mayores tendrán su opinión. Pero no sé si dirán que soy indígena... yo les incentivaría, pero si ellas ya no se quieren reconocer, o si ya no quieren llevar la ropa,

42 Para profundizar sobre la «transculturación» de indígena a mestizo y de mestizo a indígena en la localidad de Saraguro, consultar la investigación realizada por: SMITH BELOTE, Linda y BELOTE, Jim: «Fuga desde abajo: Cambios individuales de identidad étnica en el sur del Ecuador», en GUERRERO, A. (comp.): *Etnicidades...* op.cit., pp. 81-118.

pienso que están en el propio derecho de decir que no, pues si dicen que no... qué vamos a hacer... porque no las he criado con la ropa, no las he incentivado. Y si ¿se sienten un poco avergonzadas? o ¿un poco así...? yo pienso que si ellas dicen: «mamá no voy a llevar tu ropa» o «no me gusta tu ropa», no me voy a sentir tal mal porque yo las crié en este medio, y creo que están en su pleno derecho a elegir. Y aunque ellas quisieran, yo pienso que, aquí no pueden llevar, por eso porque luego los niños las marginan mucho, así como los ‘marroquis’».

Hay un elemento del *cuidado* en las niñas y niños saraguras/os que nacen en España, y que ha introducido la inmigración, y del que es preciso hablar porque, nos atreveríamos a decir aun a riesgo de equivocarnos, que es uno de los *cuidados* que más se atienden: evitar que caiga sobre las hijas e hijos el peso del racismo y la discriminación, por ser inmigrantes y por ser indígenas.

Ésta es la razón fundamental que esgrime Paula para no criar a sus hijas como indígenas saraguras, en lo que ella considera el signo de identidad más evidente: la indumentaria. Esto lo hace para evitarles que sean marginadas. Ella ha observado que los niños y niñas de otros colectivos de inmigrantes que llevan sus trajes y hablan un idioma que no es el español, son discriminados, presas del racismo, y quiere evitar éso a sus hijas.

Pero esta madre también sabe diferenciar dos fuentes de racismo: En primer lugar por ser ecuatorianas. Dice de forma muy gráfica: «Aquí ahora a ellas no las marginan, porque llevan la ropa igual que los demás, pero si yo les mandara (a la escuela) de saraguras pienso que les van a marginar un poco, a lo mejor un niño la insultaría». Se está refiriendo a las españolas y españoles, pues las identificarían más claramente como inmigrantes, en este caso ecuatorianas, y podrían insultarlas, porque el *anaco* las identificaría como inmigrantes, aunque ellas son españolas y tienen el pasaporte español. Se observa cómo la experiencia migratoria ha hecho que surja la noción de ecuatoriana/o, porque, aunque no las niñas, su madre y su padre comparten la condición de migrantes con las personas que vienen del Ecuador. En ese contexto prima la categoría inmigrante.

Además de esa explicación para no vestir las con *anaco*, da otra, y ésta es la segunda fuente del racismo, que muestra cómo los inmigrantes, hombres y mujeres, del Ecuador, se han traído consigo los universos identitarios y clasificatorios de la diversidad étnica que conforma el país. Diversidad que, a la vez, es jerárquica, desigualitaria y discriminatoria y que tiene su anclaje, en la situación colonial y postcolonial⁴³. Veamos esa segunda razón que aduce Paula:

43 GUERRERO, Andrés: «Ciudadanía, frontera étnica y binariedad compulsiva. Notas de lectura de una investigación antropológica», (Postfácio), en LENTZ, Carola: *Migración e identidad étnica...* op.cit. pp. I-xv. Y «El proceso de identificación: sentido común, ciudadanía, ventriloquia y transescritura», GUERRERO, A: (comp.): *Etnicidades...* op.cit., pp. 9-77.

«A lo mejor algún niño puede saber... y le va a decir «india». Normalmente la primera imagen es que nos ven como indios. Siempre cogen y dicen: es una india. O a veces algún ecuatoriano, de estos de la costa que son muy malos con nosotros le ha dicho a un español: «los que llevan la coleta son «primos» son «indios»... y te dicen, y a lo mejor algún niño (español) ya sabe eso y le coge y le va a empezar a decir eso y entonces pa' que mi hija no se sienta mal, yo la mando igual (vestida como las niñas españolas) y ya está».

Este fragmento del relato de Paula remite a la construcción de una frontera étnica desde afuera⁴⁴ por parte de la población, igualmente inmigrante, pero blanca y mestiza. Precisa esta madre muy bien quién puede traer esa barrera étnica: el mundo mestizo y blanco, al que se identifica con el espacio de la costa ecuatoriana, que ha utilizado y utiliza los términos *indio* o *primo*, especialmente el primero, para, de forma peyorativa, denominar al mundo indígena latinoamericano. Paula no quiere que a sus hijas las insulten por ser indígenas. Ella misma, cuando emigró, dejó de usar el anaco, entre otros motivos, para que los «mestizos» no la llamaran despectivamente «runa».

Si nos damos cuenta, en el contexto de la inmigración entre la población española, la categoría indígena no tiene poder de significación para categorizar, en cambio entre el colectivo ecuatoriano inmigrante, las diferencias étnicas entre mestizo e indígena, que en el Ecuador son categorías de significación, se han trasladado aquí, estableciéndose grupos diferenciales entre ellos según su etnicidad⁴⁵ (independientemente de la existencia de otras)⁴⁶.

No podría decirse que Paula esté ocultando⁴⁷ la identidad indígena de sus hijas. Decir ésto sería dar una respuesta demasiado simple y estereotipada. Posiblemente pueda decir-

44 La discriminación y el racismo asociados a la inmigración no son algo ajeno a los grupos indígenas. Remitimos para una mayor profundización a: LENTZ, Carola: *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad indígena en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 1997, y «La construcción de la alteridad cultural como respuesta a la discriminación étnica. Caso de estudio en la Sierra ecuatoriana», en GUERRERO, A. (comp.): *Etnicidades...* op.cit, pp. 202-233. La autora analiza la construcción de la frontera étnica por parte de los costeños –mestizos– hacia los indígenas inmigrantes de la comunidad de Shamanga (Ecuador).

45 Véase el análisis sobre reproducción de modelos que marcan las relaciones entre indígenas saraguros y no indígenas inmigrantes en el contexto de Vera –Almería– que plantea Pilar Cruz, entre ellas señala las étnicas y cómo éstas pueden llegar a marcar las relaciones entre indígenas y no indígenas (mestizos/as). La autora de esta investigación ha detectado cómo en el municipio de Vera la población local e inmigrante no indígena utilizan el término indio para referirse despectivamente al grupo saraguro. CRUZ: «Sociedad local y migración: Ecuatorianos en España», Programa Andino de Derechos Humanos (ed): *Migración, desplazamiento forzado y refugio*, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, 2005, pp. 313-332.

46 Remitimos en relación con las categorías de identidad en los procesos migratorios, el artículo de Laura Velasco, que estudia este tema entre indígenas de la región Mixteca (Oaxaca) que emigran a la frontera norte de México y a los Estados Unidos. VELASCO ORTIZ, Laura: «Identidad y migración. Relato de vida», *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, n° 31, Al margen, 2004, pp. 75-98.

47 Sobre el ocultamiento de las marcas de identidad, consúltese: LABRADOR FERNÁNDEZ, Jesús: *Identidad e Inmigración. Un estudio cualitativo con inmigrantes peruanos en Madrid*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas. 2001, pp. 170-173.

se que la madre está cuidando de que a sus dos niñas, no importa la forma, las puedan discriminar.

Acaba de decirse que no importaba la forma, sino el *cuidado*, y esta precisión es importante, porque nos lleva a una segunda postura, representada en este caso por la primera generación, es decir, la de la abuela y el abuelo de las niñas, que a la vez son padres de un niño de corta edad. El padre y la madre de este niño, *cuidan* de su hijo intentando que, en la medida de lo posible en este contexto, no pierda la costumbre de llevar el pantalón corto y la jimba. Ambos, a diferencia de su hija Paula, conservan toda la indumentaria. Solamente se desprenden de ella cuando van a trabajar pues les resulta inapropiada e incómoda para realizar las tareas agrícolas.

El niño, con un año y ocho meses vino de Ecuador vestido con el pantalón negro corto, y su madre y su padre no se lo han quitado; es más, lo incentivan. Al niño le gusta la indumentaria saragura y, cuando le compran pantalones «mestizos», la hermana que es modista se los acorta. Solamente viste pantalones largos cuando va a la escuela pues es concertada y es obligatorio llevar uniforme, *obligación* a la que su padre y su madre no se han opuesto.

Es preciso ahora hablar también de ciertas matizaciones a esa aceptación. Esta no va a ser total ni, desde luego, silenciosa. Veamos un hecho que ilustra esta afirmación: La maestra de la escuela le dijo a la madre de este niño que le cortara el pelo, porque así le sería más fácil de peinar (una explicación extraña por parte de la maestra porque las niñas lo suelen llevar largo), pero también le dijo que porque era varón. Incluso los compañeros y compañeras del colegio, dice su hermana que lo miran «rarito» porque es el único ecuatoriano varón que lleva trenza. El padre, un hombre que ha tenido un gran prestigio social en su comunidad originaria saragura, pues ha respetado y cuidado los valores comunitarios, un hombre que luchó porque en la escuela, en Ecuador, fueran reconocidos los derechos de sus hijos e hijas como saraguros, fue al colegio de su hijo y dijo a la maestra, en palabras de su hija: «que no, que es una tradición de nosotros, y nosotros no le cortamos el pelo. Que ella (a la madre), no le hace problemas para peinarlo, y no le corta porque el pelo tiene que ser largo».

Es importante este testimonio de Paula, pues tiene el interés que ha hecho hablar a su padre, con la voz de un nuevo sujeto: el «nosotros». ¿Quiénes son ese «nosotros»? Un nuevo sujeto de derecho: los pueblos indígenas⁴⁸ que, a partir de que entrara en vigor el 10 de Agosto de 1998 la Constitución Política de la República del Ecuador, fueron reconocidos como sujetos colectivos, que tienen incluso la posibilidad de definirse como

48 LLASAG FERNÁNDEZ, Raúl: «Derechos colectivos y administración de justicia indígena», en SALGADO, Judith (comp.): *Justicia Indígena. Aportes para un debate*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Embajada Real de los Países Bajos, Ediciones Abya-Yala, 2002, pp. 126 y ss.

nacionalidades⁴⁹, por lo que pasan a ser *sujetos* de derechos fundamentales. Por ejemplo, en lo que respecta a nuestro caso: tienen derecho a la existencia como colectividad diversa, derecho al reconocimiento y defensa de la *cultura indígena* –la cultura como derecho⁵⁰–, y la garantía de un sistema de educación intercultural bilingüe, en el que se utilizará como lengua principal la de la cultura respectiva⁵¹, en este caso la quichua.

Si el niño protagonista de esta historia asistiese a un colegio público donde no es obligatorio el uniforme, posiblemente su madre y su padre, se hubiesen planteado como opción el vestir a su hijo con el pantalón corto negro. Haciendo un ejercicio de paralelismo: Puede aceptarse que vaya vestido con ropa mestiza, pues se trata de algo materialmente transitorio, pero el peinado es algo más complejo: cortar la jimba se experimenta como cortar de raíz la identidad. El padre así se lo hizo entender a la maestra la cual terminó por respetar la diferencia que implica ser inmigrante indígena, máxime en un contexto como el de la educación en el que se oyen vocablos como: interculturalidad, diferencia étnica, integración, convivencia, derechos, solidaridad, alteridad, etc.

En este caso, la primera generación está creando una frontera étnica desde el interior, con el objetivo de *cuidar* para que su hijo, en lo posible, no pierda su identidad como quichua saraguro. Y es esta primera generación la que acusa a la segunda, su hija, de no incentivar a sus nietas en la *costumbre*, por no vestir las con anaco.

Los cuidados que tanto Paula –y su esposo– dan a sus hijas, como los que dan Teresa y su esposo a su hijo, pueden tener varias lecturas; pero quisiera apuntar una, en relación a un tema tan complejo como es el de la identidad indígena saragura en el contexto de la emigración. La afirmación o la negación sobre la pérdida de identidad como consecuencia de la emigración, no es un presupuesto del que se deba partir, porque entonces estaríamos negando la identidad como un proceso de construcción y dejaríamos que fuera el contexto social el que caracterizara a las personas. Se dicen cosas como que el nuevo contexto imposibilita la continuación de la *costumbre*, con lo que ésta puede perderse. Visto así, la ineludible acción de las/os individuos está supeditada al contexto que les va configurando y marcando. Es una obviedad que el contexto impone límites a la acción y que esa acción está constreñida a la realidad social; pero también es verdad que no es el contexto social el inicio que da significado a la acción. Es la matriz material; pero no su matriz causal⁵².

49 Art. 83: Los pueblos indígenas, que se autodefinen como nacionalidades de raíces ancestrales, y los pueblos negros y afroecuatorianos, forman parte del Estado ecuatoriano, único e indivisible». Sobre el tratamiento constitucional de los pueblos indígenas en Ecuador consultar: APARICIO WILHELMI, Marco: *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos indígenas en América Latina*. Barcelona: Cedecs Editorial, 2002, pp. 117-132.

50 MARTÍNEZ DE BRINGAS, Asier: *La cultura como derecho en América Latina. Ensayo sobre la realidad postcolonial en la globalización*. Bilbao: Universidad de Deusto, Instituto de Derechos Humanos, 2005. (Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, nº 35).

51 Artículo 69 de la Constitución Ecuatoriana.

52 CABRERA, Miguel Ángel: *Historia, lenguaje...* op.cit., pp. 51-76.

Esto no quiere decir que la emigración como factor coyuntural sea irrelevante, sino más bien, que la emigración ha posicionado al indígena (hombre y mujer) dentro de un nuevo sistema de significados proporcionándole nuevas categorías referenciales: Es un indígena pero también un inmigrante. Ahora, posicionado en ese camino, redefinirá su identidad o identidades, teniendo en cuenta la presencia de otros referentes. Desde aquí es desde donde se puede crear un nuevo sentido de pertenencia identitaria quichua saragura, tanto individual como colectiva. Y es desde esta reflexión –y otras posibles– desde donde creemos que deben empezar a leerse e interpretarse los *cuidados* que reciben las dos niñas de Paula y el hijo de Teresa.

Una lectura obligada sobre las migraciones y que puede ayudar a ahondar en lo que llevamos dicho, es la que hace Juan Marchena sobre la emigración de los pueblos indígenas y las identidades. Él insta a que sea entendida como un fenómeno más, esta vez contemporáneo, en el largo camino de lucha de los pueblos andinos por el respeto a su identidad. La emigración puede abrir, según Marchena, «un camino hacia identidades más difusas pero más conformadas por dobles o múltiples identidades, que, frente a muchos inconvenientes, presenta a la vez aspectos más funcionales. Al fin y al cabo, en el largo camino de los pueblos andinos (...) este pluriculturalismo parecer ser una etapa más en su compleja y continua adaptación a nuevas situaciones. Porque, a pesar de todo, podemos hallar síntomas de que, a la par que se mantienen –o se refuerzan en algunos casos– referencias individuales o colectivas a unas raíces, se mueven con mayor agilidad y eficiencia en los nuevos ambientes donde se desarrollan»⁵³.

Para finalizar quisiera ofrecer una senda –haciendo alusión al título que enmarca este trabajo– por la que poder seguir dialogando sobre identidades en el contexto de la inmigración, tal y como han hecho estas tres generaciones quichua saraguras.

Las tres generaciones ven el *problema* como tragedia: La abuela, Teresa, se angustiaba porque su hija rompiera las normas del cuidado en el embarazo y el puerperio. Paula, la hija, no aceptó cumplir algunas de las prácticas de esas normas, pero al mismo tiempo experimentó que era saragura, aún no habiendo acatado algunos de los consejos de su madre, aunque también se encontraba dividida por achacar lo malo que le ocurría al rompimiento de esas normas.

Al abuelo le preocupa que su hija no esté incentivando a sus nietas en la *costumbre*, y que lleguen a olvidar su origen étnico, y ve también, a pesar de sus esfuerzos, que el camino o trayectoria identitaria de su hijo como quichua, va a ser más empinado que el que hubieron de recorrer sus otros ocho hijos e hijas.

La madre de las dos niñas nacidas aquí –la segunda generación– se encuentra en una posición crítica, porque como desea regresar a Ecuador, de alguna manera no quiere que sus hijas olviden su *origen étnico* como quichuas saraguro, precisamente aquello en lo que tanto le insistía su madre, Teresa, cuando estuvo embarazada de las niñas, y en lo que

53 MARCHENA, Juan: «Los pueblos andinos en su largo camino de siglos por la tierra y el respeto a su identidad», en PROVENCIO, L. (ed.): *Abarrotes...* op.cit., pp. 46 y 47.

tanto le insiste su padre. La postura de Paula es más dramática, porque para ella el ser saragura pasa en buena parte por la concepción que de ella tiene su madre y su padre. Su labor de puente entre la primera y la tercera generación es clave.

Pero quien va a realizar el verdadero concepto de identidad, en lo que implica de evolución es la generación nacida aquí, o aquella que emigró con corta edad. Esta generación vive el conflicto de otra manera, porque no decidió emigrar o no eligió ser hija o hijo de inmigrantes, y vive su singularidad en su relación con sus compañeros y compañeras de colegio que la aceptan, pero que son «raritos». El *cuidado* de la *diferencia étnica indígena*, puede conducir a esta nueva generación hacia situaciones extrañas o tal vez a significados que pueden resultarles ajenos, pues sus compañeros y compañeras de la escuela, los miran «raro», como le ocurre al hijo de Teresa, porque es el único ecuatoriano varón que lleva trenza. El niño, mientras estuvo en Ecuador, era muy pequeño para poder ir construyendo su experiencia identitaria como quichua. El contexto en el que hoy vive, los niños que él ha conocido, con los que juega, con los que está creciendo no llevan jimba. Su horizonte vital está aquí en el contexto en el que vive, y como indica Dolores Juliano la memoria familiar, o el lugar de origen del padre y la madre para estos niños y niñas son un referente simbólico más que una opción real⁵⁴. De momento, a pesar de todo, no nos arriesgamos a aventurar qué pueda ocurrir con la transmisión de la *costumbre*, o «comunidad de cultura»⁵⁵ saragura. Esta historia todavía no tiene un final.

Ahora sí es preciso insistir en que la concepción de la identidad como evolución no implica de ninguna manera un rechazo afectivo de los *origenes*, sino modificación, porque es posible introducir el orgullo de venir de dónde se viene. Como bien dicen Andreo y Marchena: «no hay identidad sin memoria. Que la identidad es un constructo histórico, no quiere decir que ésta sea una entidad imaginada, sino que se convierte en real a través de las manifestaciones del individuo para lo cual tiene que tener conciencia de sí a través de su propia representación. Esta representación es una imagen y también un concepto de sí mismo o un conjunto de recuerdos de su propio pasado»⁵⁶, como individuo (hombre y mujer) y como grupo quichua saraguro. La nueva generación puede llegar a pensar que es posible lo que acabamos de describir, aunque se introduzcan cambios. Posiblemente el conflicto sea inevitable pero ahí entra la madurez de la segunda y de la tercera generación.

54 JULIANO, Dolores: «La escuela y las interacciones sociales entre *ellos* y *nosotros*», en CHECA, Francisco, ARJONA, Ángeles y CHECA, Juan C. (eds.): *La integración social...* op.cit., pp. 198 y 199. Este trabajo plantea un marco teórico adecuado para abordar las problemáticas específicas de las identidades en las «segundas generaciones», las que aquí hemos llamado terceras.

55 Tomamos la definición de Marco Aparicio: «Realidades socioculturales creadas y recreadas en constante interacción con la realidad que les envuelve», APARICIO WILHELMI, Marco: *Los pueblos indígenas...* op.cit., p. 22.

56 ANDREO GARCÍA, Juan y MARCHENA FERNÁNDEZ, Juan: «Introducción», en PROVENCIO, L. (ed.): *Abarrotes...* op.cit., pp. 13 y 14.

En este ejercicio de reflexión que hemos hecho, se ha tratado con conceptos como «cambio» y «adaptación», pero tal vez, el más importante sea «construcción». Estamos demasiado acostumbradas y acostumbrados a ver que conceptos como los dos primeros, siempre impliquen que una de las dos partes, en este caso la indígena, deba acomodarse a la otra parte, la no indígena.

Es por eso que son tan significativas las historias de estas gentes. Ofrecen la riqueza que encierra el concepto «construcción», porque hay quienes frente a lo nuevo no reaccionan encogiéndose sino construyendo identidades, por caminos como el de la emigración, que pone barreras, obliga, limita, y que incluso hace que sus experiencias de encuentro con su identidad saragura estén marcadas por el abandono de su costumbre. Pero la emigración no hace inevitable la ruptura de la identidad como indígenas, porque el concepto de identidad no es algo clausurado e infalible.

Las nuevas generaciones son roturadoras de caminos nuevos y, en ellas, se percibe lo que hay de constructo en todo concepto, en toda visión de la realidad. Es posible que en ellas estén apareciendo nuevas formas de identidad quíchua saragura en lo que se llamó un espacio intermedio. Y sabido es que, en ese terreno, es difícil mantener el equilibrio. Creo que, al final, se puede mantener. Porque como diría el filósofo Heráclito: En lo que es verdaderamente difícil, avanzar y retroceder son momentos inevitables del movimiento.