

ATRIO

Gioconda Herrera Mosquera

Movilidades en tiempos hostiles

Migración kañari de Ecuador
a Estados Unidos, 2000-2020



**Movilidades en tiempos hostiles.
Migración kañari de Ecuador
a Estados Unidos, 2000-2020**

Gioconda Herrera Mosquera

**Movilidades en tiempos hostiles.
Migración kañari de Ecuador
a Estados Unidos, 2000-2020**

Editorial  **FLACSO
Ecuador**



© 2026 FLACSO Ecuador | Ediciones Abya-Yala
Impreso en Ecuador, marzo de 2026

Cuidado de la edición: Editorial FLACSO Ecuador

ISBN: 978-9978-67-772-8 (impreso - FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9978-67-776-6 (PDF - FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9978-67-777-3 (ePUB - FLACSO Ecuador)

ISBN: 978-9942-46-187-2 (impreso - Abya-Yala)

ISBN: 978-9942-46-188-9 (PDF - Abya-Yala)

<https://doi.org/10.46546/2026-77atrio>



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>

FLACSO Ecuador

La Pradera E7-174 y Diego de Almagro, Quito, Ecuador

Telf.: (593-2) 294 6800

editorial@flacso.edu.ec

www.flacso.edu.ec

Ediciones Abya-Yala

Av. 12 de Octubre N24-22 y Wilson, bloque A

Apartado postal: 17-12-719, Quito, Ecuador

Telf: (593 2) 250 6267 / (593 2) 396 2800

editorial@abyayala.org.ec

www.abayayala.org.ec

Fotografía de portada: Vanessa Terán Collantes

Tayta Carnaval, celebración de Pawkar Raymi en Massachusetts, 2018.

Proyecto colectivo Runa Llakta.

Herrera Mosquera, Gioconda

Movilidades en tiempos hostiles. Migración kañari de Ecuador a Estados

Unidos, 2000-2020 / Gioconda Herrera Mosquera.- Quito, Ecuador :

FLACSO Ecuador : Ediciones Abya-Yala, 2026

xvi, 266 páginas . - (Serie ATRIO)

ISBN: 9789978677728 (impreso - FLACSO Ecuador)

ISBN: 9789978677766 (PDF - FLACSO Ecuador)

ISBN: 9789978677773 (ePUB - FLACSO Ecuador)

ISBN: 9789942461872 (impreso - Abya-Yala)

ISBN: 9789942461889 (PDF - Abya-Yala)

Bibliografía: p. 250-266

MIGRACIÓN ; INDÍGENAS DE ECUADOR ; CAÑARIS ;
MIGRANTES ; ASPECTOS SOCIALES ; TRANSNACIONALISMO ;
IDENTIDAD CULTURAL ; ECUADOR ; ESTADOS UNIDOS

304.87309866 – CDD



En la serie Atrio se publican obras arbitradas.

Il m'est naturel d'aller de-ci, de-là, de dire quelque chose puis
le contraire, et de me sentir moins piégée parce que je ne
choisis pas une seule version des choses.

—Agnès Varda

Índice de contenidos

Abreviaturas y siglas	X
Agradecimientos	XII
Introducción: <i>hacer el camino</i>	1
Capítulo 1	
Regímenes y trayectorias de movilidad en espacios transnacionales desiguales	25
Regímenes de movilidad e inmovilidad	26
Trayectorias de movilidad e inmovilidad	29
La construcción social de la ilegalidad y su producción subjetiva	31
La autonomía de la migración	37
El espacio transnacional: reconfiguraciones familiares y desigualdades entrelazadas.	40
Capítulo 2	
Cañar indígena, migrante y transnacional	45
Cañar indígena	48
Cañar migrante	58
Cañar transnacional.	72

Capítulo 3

Cincuenta años *haciendo el camino*.

Tras los pasos de la migración ecuatoriana en Estados Unidos	75
Una presencia silenciosa que crece vertiginosamente	82
“Todo Déleg está en Queens”, 1970-1985.	85
Entre la regularización y la ilegalización de la migración indocumentada, 1986-1999	96
La criminalización de la migración y la era de la deportación, 2000-2020	104
La comunidad ecuatoriana se desborda más allá de Nueva York	112

Capítulo 4

El viaje: dolorosas geografías de la desigualdad	114
El viaje en la literatura sobre tráfico de personas	119
El viaje como experiencia de migración autónoma	122
Prácticas, emociones y sentidos en torno al viaje	125

Capítulo 5

Precariedad laboral, exclusión social

y deportabilidad	142
Mercado laboral migrante	144
Empleo, precariedad y pobreza en el área metropolitana de Nueva York.	148
Ser indocumentado kañari en el mercado laboral migrante	149
Recorriendo los suburbios en busca de techos y jardines	152
Recorriendo los suburbios en busca de casas que limpiar	159
El trabajo en la ciudad: la factoría textil	161
Las vendedoras ambulantes	165
La Parada: las jornaleras urbanas	167
El asentamiento: del enclave étnico a la dispersión	173

Capítulo 6

Ser y pertenecer.

Identidad y religión en la migración indígena kañari	179
Etnicidad, religión y migración	181
Pertenencias religiosas:	
negociaciones étnicas y desigualdad social	185
“Llegué con la ayuda del Señor”	192
Kichwa Hatari: <i>Everybodykuna</i>	196

Capítulo 7

El retorno forzado y las resistencias a la inmovilidad	202
La deportación y el retorno forzado	205
Trayectorias de movilidad en los retornos forzados	208
Subjetividades y masculinidades fracturadas	215

Capítulo 8

Familias transnacionales y movilidades forzadas	220
Claudio: extrañeza, depresión y reencuentro.	
La fuerza de la comunidad	224
Domingo: reconfiguraciones de género	
en una familia transnacional	228
Esperanza y Jacobo: fragilidad y persistencia	
en la movilidad	229
El Suco: la movilidad y la escasez de lazos familiares	233
Carmen: las huellas de la orfandad	
en las reconfiguraciones de la familia	234
Facundo: rupturas familiares y relocalización en la comunidad	235

Conclusiones.

Contenciones y desbordes en la migración kañari,	
¿el preámbulo de una nueva era?	239
Referencias	250

Abreviaturas y siglas

ASOAC	Asociación de Organizaciones Campesinas Agrícolas de Cañar
CBP	U.S. Customs and Border Protection (Oficina de Aduanas y Protección Fronteriza)
CENAGRAP	Centro de Apoyo a la Gestión Rural del Agua Potable del Cañar
CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
DACA	Deferred Action for Childhood Arrivals (Acción Diferida para la Llegada de Infantes)
DHS	U.S. Department of Homeland Security (Departamento de Seguridad Nacional)
DUI	<i>Driving under the influence</i> (conducir bajo la influencia)
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
ICE	U.S. Immigration and Customs Enforcement (Servicio de Inmigración y Control de Aduanas)
IERAC	Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización
IIRIRA	Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility (Ley de Reforma de la Inmigración Ilegal y Responsabilidad de los Inmigrantes)
IRCA	Immigration Reform and Control Act (Ley de Reforma y Control de la Inmigración)

Abreviaturas y siglas

NBI	Necesidades básicas insatisfechas
NTA	<i>Notice to Appear</i> (aviso de comparecencia)
ODNA	Observatorio de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia
ONG	Organización no gubernamental
OSG	Organización de segundo grado
PTD	<i>Prevention through deterrence</i> (prevención mediante la disuación)
SENAMI	Secretaría Nacional de Migraciones
TAPS	Técnicas de atención primaria en salud
TIC	Tecnologías de la información y la comunicación
UCIA	Unión de las Comunidades Indígenas del Azuay
UNASAY	Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay
UPA	Unidades productivas agrícolas
UPCCC	Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañaris

Agradecimientos

Es difícil encontrar un punto de partida para la elaboración de este libro y, al mismo tiempo, recordar a todas las personas que han contribuido de distintas maneras a que vea la luz. Podría remontarme a mis años como estudiante de doctorado, en la década de 1990 en Nueva York, cuando comenzaron a llamar mi atención mujeres indígenas, con polleras y sombrero, que recogían latas vacías de reciclaje en algunas calles del Upper West Side para entregarlas en los supermercados. Sin saberlo entonces, ellas fueron las primeras personas oriundas de Cañar con las que conversé.

Más adelante, alrededor de 2004, junto a María Cristina Carrillo visité por primera vez las comunidades de la provincia de Cañar, en particular los cantones de Luis Cordero y Déleg, territorios con una larga historia de migración hacia Estados Unidos. En ese momento realizamos un estudio sobre los hijos e hijas que se habían “quedado atrás” —como lo denominaba la gente de las comunidades— y sobre las prácticas transnacionales que mantenían con sus familiares. En esas visitas identificamos una serie de contradicciones entre el discurso de condena a la migración sostenido por los habitantes y las instituciones, y las partidas cada vez más frecuentes de padres y madres hacia Estados Unidos. María Cristina ha sido a lo largo de todos estos años una interlocutora clave en mis reflexiones sobre la migración y la reconfiguración de las familias migrantes, uno de los ejes de este libro. Mi primer agradecimiento es para ella.

A partir de 2010, gracias a un proyecto sobre migración y desarrollo local, realicé mi primera inmersión prolongada en el cantón Cañar, junto a un equipo de jóvenes investigadoras de FLACSO Ecuador. Allí comencé a recoger de manera sistemática información sobre los impactos de la migración en la zona. Agradezco a Isabel Yépez y Jean-Michel Lafleur por brindarme la oportunidad de llevar adelante este proyecto con la cooperación interuniversitaria belga entre 2010 y 2014. Fue durante ese período cuando pude forjar relaciones de amistad y confianza con muchas personas fundamentales hasta el día de hoy en mi trabajo sobre las migraciones.

Agradezco de corazón a quienes entonces eran jóvenes estudiantes de la migración y que hoy son voces consolidadas en el campo de las movilidades y las políticas migratorias en la región. María Mercedes Eguiguren y Patricia Ramos desarrollaron sus investigaciones doctorales en esta zona; las numerosas conversaciones e intercambios que acompañaron las salidas de campo, y los distintos borradores de sus textos fueron sumamente productivos y dieron origen a varias de las líneas que continúan desarrollándose en este libro. Yolanda Alfaro, Consuelo Sánchez, Jorge Daniel Vásquez y Soledad Coloma emprendieron diversos trabajos de investigación y acción en las comunidades bajas de Cañar durante la implementación del proyecto y luego continuaron con sus trayectorias académicas. En distintos momentos, caminaron junto a mí en Cañar y han colaborado de múltiples formas para comprender la complejidad de las migraciones. Muchos de sus aportes están recogidos en los capítulos de contexto de este libro. María Isabel Moncayo ha sido una pieza fundamental de la colaboración que nació en este grupo y que perdura hasta el día de hoy. Con María Isabel aprendí sobre la experiencia migrante y las políticas de retorno que, tras la crisis global de 2008, adquirieron una gran relevancia para el país y la región. Estos debates me condujeron a explorar el retorno forzado y la deportación, temas esenciales de este libro. Con cada una de estas personas he compartido las sorpresas y vicisitudes del trabajo de campo, pero sobre todo muchas risas y alegrías, forjando un afecto especial que me ha sostenido a lo largo de los años. Agradezco su amistad y la rigurosidad de sus investigaciones, de las cuales sigo aprendiendo.

La investigación de campo en los destinos de la migración kañari fue posible gracias a cuatro estancias cortas en la ciudad de Nueva York y sus

alrededores, realizadas en 2011, 2013, 2017 y 2019. Para ello conté con dos Fondos de Desarrollo Académico de FLACSO Ecuador (2011 y 2017) y una beca Fulbright. Agradezco a Victoria Stone-Cadena por acogerme en el Center for Latin American, Latino and Caribbean Studies (CLACLS) de la City University of New York, en 2013, así como a las innumerables personas que hicieron posible mi acercamiento a la comunidad ecuatoriana en Nueva York. Un agradecimiento especial a Pablo Calle, María Eugenia Avilés, Bertha Hidrovo, Ligia Gualpa y Consuelo Camas.

Entre 2020 y 2022, los años de mayor intensidad en la escritura de este libro, conté con la generosidad de Merike Blofield y Bert Hoffmann, del German Institute for Global and Area Studies (GIGA), en Hamburgo, quienes me abrieron las puertas de la institución y me ofrecieron una oficina con una de las vistas más hermosas que he tenido para trabajar.

En FLACSO Ecuador, mis colegas del Departamento de Sociología y Estudios de Género han propiciado siempre un ambiente solidario y de creación colectiva que agradezco profundamente. Durante la redacción de este libro, mi interlocución con Soledad Álvarez, Tania Bonilla y Carmen Gómez fueron cruciales para enriquecer mi interpretación. Su amistad y presencia constante es invaluable. Con Ana María Goetschel no comparto mis deliberaciones sobre las migraciones, pero su amistad es un bálsamo que sostiene. Un reconocimiento especial a Nadesha Montalvo y a las editoras que trabajaron de manera minuciosa en la producción de este libro.

En 2016 se cruzó en mi camino —y se quedó para siempre— una colega con quien he construido una complicidad intelectual y una profunda amistad. Junto a Ulla Berg recorrimos las comunidades de Cañar en numerosas ocasiones entre 2016 y 2022; estuvimos en Guayaquil, Cuenca, Quito, Nueva York, Milford y Newark, además en incontables conferencias en las que presentamos avances y reflexiones sobre la deportación, la detención, la fuerza de la etnicidad en la migración, las transformaciones familiares, las relaciones de género, la ética de la etnografía y muchos otros temas. De Ulla he aprendido sobre el oficio de investigar, labor que he disfrutado profundamente; concibo este libro como un fruto de esa experiencia vital y de nuestra compenetración intelectual. Un inmenso gracias, Ullita, por tu generosidad y complicidad.

Desde 2010, Lucía Pérez Martínez ha estado a mi lado y ha participado activamente en toda mi producción académica; espero contar con ella por muchos años más. Lucía posee muchos dones que hicieron posible este libro: su generosidad y preocupación por el bienestar de todas las personas con las que interactúa y trabaja, su pasión por la escucha serena y empática, su inmensa curiosidad intelectual y también sus ocurrencias, todas ellas presentes en estas páginas. Gracias, Lucía, por esta amistad, por la alegría compartida y por la labor conjunta de tantos años. Espero que Cañar nos siga sorprendiendo, como sucedió en cada una de nuestras visitas.

Conocí a Rosalinda Guamán Morocho hace más de quince años, cuando realizábamos los primeros talleres sobre salud intercultural junto a las compañeras de la Asociación Tránsito Amaguaña y emprendimos la recopilación de los saberes sobre hierbas medicinales en los campos de Zhud. Rosita ocupa un lugar central en este libro. Con ella hemos compartido lo ordinario y lo extraordinario, las ansiedades y las alegrías de los procesos de investigación y también de nuestras propias vidas. He sentido y sufrido Cañar a través de Rosita. Espero que este libro esté a la altura de todo lo vivido. Gracias querida Rosita, a ti, y a todas las familias que nos entregaron generosamente sus historias.

Finalmente, mi compañero Adrián ha escuchado pacientemente todos los relatos de Cañar que he llevado a casa; me acompañó a un carnaval inolvidable y me ha apoyado de todas las maneras posibles para que pudiera concluir este libro. A él y a mis dos hijos, Adrián y Xavier, les dedico estas páginas, porque sus infancias itinerantes y sus actuales vidas migrantes son también parte de esta historia.

Introducción:

hacer el camino

El 12 de mayo de 2023, Día de las Enfermeras, fue la graduación de Violeta en la ciudad de Cañar. Con el auditorio municipal lleno, se celebró el esfuerzo sostenido por más de cinco años de alrededor de 25 estudiantes provenientes de distintas parroquias rurales y urbanas de la provincia.

Violeta se preparó largamente para este momento; quería celebrarlo por todo lo alto. Vino su mejor amiga de Estados Unidos, Aurora, quien fue su madrina en la ceremonia, y también estaban su madre, su tía y su tío. Violeta contrató un fotógrafo a fin de documentar este día de celebración: primero, la ceremonia oficial; luego, el almuerzo en la ciudad de Cañar con la familia y los amigos cercanos y, en la noche, la fiesta en la comunidad. Las fotografías, el video y los diversos *tiktoks* que luego circularon en las redes sociales de Violeta estaban ahí para mostrar a la comunidad local y transnacional uno de los momentos más significativos de su vida: la culminación de sus estudios universitarios. Violeta es la primera y única integrante de su familia que ha tenido acceso a la universidad.

En la ceremonia, las personas graduadas portaban sus mejores trajes. En el caso de Violeta, su amiga Aurora le acompañó a comprar los aretes de la fiesta hasta Gualaceo, una localidad cercana a la ciudad de Cuenca conocida por su producción de joyas de plata; también le ayudó a escoger la falda. Usó una blusa bordada de tonos verdes y turquesas que combinaba con su faja kañari. Violeta mandó a confeccionar las dos prendas especialmente para la ocasión. La ceremonia oficial fue más bien breve,

los discursos de las autoridades de la universidad fueron cortos, y hubo un interludio musical de un violinista que tocó y cantó tanto en kichwa como en español. Aurora me comentó en voz baja que esperaba un poco más de la ceremonia; yo entendí que se refería a más solemnidad y atención de las autoridades al grupo de estudiantes que se graduaba.

Mientras compartía con Violeta su celebración, no dejaba de pensar en nuestros primeros encuentros en las comunidades de Cañar, en 2010, cuando ella cursaba sus estudios en el colegio secundario bilingüe de Suscal. Violeta es hija de campesinos indígenas kichwahablantes, y de una primera generación de migrantes a Estados Unidos de la llamada zona baja del cantón Cañar, quienes salieron de Ecuador cuando la migración era un asunto fundamentalmente masculino y paterno (Priblisky 2007). Su padre migró en los años noventa, pero luego de 15 años regresó a su comunidad con una enfermedad terminal. No obstante, cuando nos conocimos, en 2010, ya se escuchaba sobre el viaje de varias mujeres que salían a *hacer el camino*, pues los hombres encontraban cada vez más dificultades para volver de Estados Unidos debido al endurecimiento de las políticas migratorias, por una parte, así como a los precios cada vez más exorbitantes del viaje clandestino y el incremento de los riesgos, por la otra. Violeta tiene cuatro hermanos y hermanas que salieron —uno por uno— en los últimos 20 años a *hacer el camino*. Ahora viven en El Bronx, en la ciudad de Nueva York, y en Milford, en el estado de Massachusetts. Ella es la única de su familia que se ha quedado en Ecuador y se ha formado, primero en la escuela secundaria bilingüe de Suscal, luego como técnica de Salud Comunitaria, después como enfermera y en 2024 cursó una maestría de Salud Intercultural Comunitaria.

En medio de la conversación sobre cuándo nos habíamos conocido recordamos que en uno de mis primeros viajes a Gun Grande, una comunidad de la parroquia de Zhud, en el cantón Cañar, Violeta me llevó a visitar a su tía Clotilde, quien acababa de regresar a su comunidad para cuidar a su marido enfermo, después de varios años de vivir en la ciudad de Nueva York. Durante nuestra visita, Clotilde comentó que ella ya no volvería a irse, pues la migración solo le había traído problemas y muchos conflictos con su familia, especialmente con sus hijos. “El dinero no es todo”, dijo, “más cuenta el cariño de las madres... las mujeres que se van se terminan dañando... se

destruye la familia”. Tres meses después, recordamos con Violeta que Clotilde volvió a *hacer el camino* y se fue a Nueva York, donde vive actualmente.

Hacer el camino es la expresión con la que los habitantes de las comunidades indígenas de Cañar se refieren al acto de emprender el viaje a través de las fronteras hacia Estados Unidos. Es también *haciendo el camino* que se convierten en personas *indocumentadas* para el Estado, cuando cruzan las fronteras; que se buscan la vida en las ciudades de la Costa este de Estados Unidos, y que sus vidas se transnacionalizan. Así mismo, las huellas del *camino* aparecen en las experiencias de retorno forzado y de la deportación. En este libro examino qué significa *hacer el camino* para los hombres y las mujeres de las comunidades de la parte media y baja del cantón Cañar, comunidades que se han unido a la migración internacional en los últimos 30 años.

Con la noción de *hacer el camino* quiero subrayar la necesidad de desnaturalizar el acto de migrar. Con esto no solamente me refiero a la forma en que los Estados cosifican la experiencia migrante y la convierten en categoría de políticas públicas, de riesgo o de estigma (Feldman et al. 2011), sino a las maneras en que la misma experiencia de desplazamiento deviene en migración. Siguiendo la acepción de Judith Butler de *doing gender*, Amelina (2021) denomina el *hacer la migración* como una categoría que se construye en la repetición de rutinas con base en discursos que se naturalizan. Esta autora sostiene que es necesario *desmigrantizar* el estudio de las movilidades, con el fin de aprehender el conjunto de rutinas e interacciones sociales e institucionales que sostiene un determinado orden migratorio. En la misma línea de Amelina (2021), me pregunto ¿cómo y para quiénes la práctica social de desplazarse se transforma en migración? ¿De qué manera los sujetos que emprenden estas prácticas se convierten en migrantes? ¿Cómo entender las contradicciones entre un discurso adverso a la migración por sus impactos sobre las familias y la persistencia de esta? En definitiva, ¿qué sentidos y significados construyen los y las cañaris de sus desplazamientos, de su vida en destino, de sus prácticas de trabajo rutinarias y de los eventos extraordinarios? Y, ¿de qué manera se han transformado estos sentidos con la creciente hostilidad de las políticas migratorias de los años 2000 a 2020?

En este libro examino las distintas dinámicas de movilidad de la población campesina indígena de Cañar —sus trayectorias en el tiempo, sus prácticas de construcción de la pertenencia y las reconfiguraciones de sus familias— y su relación con la aplicación, de manera cada vez más intensa, de políticas migratorias de disuasión, detención y deportación. Quiero mostrar, en primer lugar, el modo en que estas políticas aparecen encarnadas en las vidas de personas migrantes y sus familias, tanto en las comunidades de origen como de destino; y, en segundo lugar, de qué manera las subjetividades migrantes resisten y trascienden estos regímenes de inmovilidad a través de múltiples prácticas.

Respecto al primer punto, sostengo que las prácticas de migrar y la transformación de los sentidos de pertenencia de los sujetos se producen en la tensión entre un Estado de destino que criminaliza la migración y un Estado de origen que la moraliza. El primero construye sentidos criminalizantes de la migración a partir de la experiencia de los varones, sobre todo aquellos que son deportados; el segundo moraliza la experiencia migratoria a través de la vivencia de las mujeres, los niños y las niñas, y condena su migración desde las comunidades de origen. Frente a estas narrativas, en este texto analizo la experiencia de múltiples movilidades de la población campesina indígena de Cañar en los años 2000 a 2020. Me detengo en su agencialidad y estrategias de salida, de inserción laboral y de reproducción social transnacional como procesos contradictorios y tensionados. Por ejemplo, las acciones de doña Clotilde —que mencioné al inicio de este relato— de condenar la migración al tiempo que la practica denotan la construcción de una subjetividad ambigua y contradictoria que expresa formas de dominación y transgresión a la vez. Me sitúo en el vértice de estas contradicciones para narrar las complejas tramas que construyen los y las habitantes de Cañar y sus familiares migrantes.

Respecto al segundo punto, situar el análisis en la experiencia de las personas migrantes durante las distintas etapas de su proyecto migratorio permite mirar cómo no solamente despliegan prácticas de sobrevivencia y resistencia al poder, sino que imaginan proyectos de vida, reconfiguran sus familias y sostienen formas transnacionales de reproducción, navegando de múltiples formas por las tramas y fisuras del poder. Además, su resistencia no viene

dada por una agencia individual, sino por un saber migratorio colectivo que se expresa en distintas prácticas culturales, étnicas y sociales que lo sostienen.

Esto permite articular distintos actos de desobediencia espacial que van desde el cruce clandestino de las fronteras y las estrategias de movilidad frente al control y la deportabilidad, hasta la recuperación de la cultura kichwa a través de la religión o de las fiestas, como microespacios que se articulan en la producción de subjetividades en constante construcción. Por ello, entrelazo la historia migratoria de Cañar con el proceso político de fortalecimiento organizativo de las comunidades indígenas y de su identidad étnica durante la última década del siglo XX y las dos primeras del siglo XXI. Si bien estos dos procesos no están explícitamente relacionados en la memoria de sus habitantes, articularlos nos brinda claves para entender las experiencias de subjetivación de los y las migrantes indígenas en su periplo. Al entrecruzar estos dos procesos podemos entender mejor la determinación que muestran las personas que migran para enfrentar los embates de su experiencia clandestina e indocumentada; el papel crucial que juegan sus prácticas étnico-culturales y el parentesco en las estrategias que despliegan tanto en el viaje como en sus destinos y en sus experiencias de retorno forzado. También se vuelve inteligible cómo permanecen prácticas culturales transnacionales de pertenencia, a través de las cuales se articulan las escalas locales y globales en que esta población despliega y da significado a su vida.

Como veremos en los capítulos posteriores, la etnicidad no solo es producto de la larga historia de lucha de estos pueblos; también se reconstruye y transforma con la movilidad, y constituye una herramienta para resistir la violencia de la frontera, de la clandestinidad, de la deportabilidad, de las rupturas familiares y de la deportación.

También puntualizo que, así como la construcción política de la identidad étnica posibilita resistir la violencia de los dispositivos de inmovilidad, las actuales condiciones de pobreza, a pesar de más de 30 años de remesas migratorias, unidas a la creciente criminalización de las migraciones, ponen en riesgo la permanencia de estos procesos de resistencia.

A lo largo del texto analizo cuatro aspectos de la experiencia de *hacer el camino* que se engarzan entre sí para producir sujetos móviles en tiempos

de inmovilidad: la experiencia del viaje, la experiencia laboral, las prácticas de pertenencia y de cohesión colectiva, y las reconfiguraciones familiares producto del retorno forzado por las deportaciones. Estas cuatro vivencias están atravesadas por distintos tipos de violencias —de género y estructurales— que condicionan las estrategias de los y las migrantes. A través de estas experiencias de movilidad sus subjetividades se vuelven inteligibles y se recrean. En definitiva, me interesa entender la persistencia de la movilidad en medio de las desigualdades y violencias que atraviesan las vidas de las personas migrantes y sus familias.

Hacer el camino: la movilidad en tiempos de hostilidad migratoria

Como mencioné anteriormente, *hacer el camino* es el término coloquial que usan las familias campesinas kichwa kañaris para referirse, por un lado, al tortuoso recorrido que emprenden desde sus comunidades de Cañar hasta Nueva York y otros poblados de la Costa este de Estados Unidos. Este trayecto combina un sinnúmero de vías regulares y clandestinas, aéreas y terrestres, cuyas rutas han variado a lo largo de los años, al vaivén de las caóticas políticas migratorias de Estados Unidos, como las denomina Nancy Hiemstra (2019). A medida que conocía las historias de los desplazamientos de hombres y mujeres kañaris, comprendí que *hacer el camino* también significa la partida —el dolor de las separaciones— y el inicio de un periplo que los lleva, hace varias generaciones, a través de las fronteras y se extiende a la vida misma que emprenden al llegar a Estados Unidos. Es decir, a sus múltiples desplazamientos en ese país, a sus también tortuosos itinerarios laborales y sus experiencias con la ley, a sus retornos forzados cuando se produce una deportación y a sus posibles nuevas partidas. En cada una de las experiencias de estos desplazamientos, hombres y mujeres kañaris construyen no solamente la sobrevivencia sino el sentido mismo de sus vidas. Luego de varias décadas de experiencia migratoria, esta ya no es únicamente una estrategia de sobrevivencia sino la vida misma desplegada en el movimiento en un contexto cada vez más hostil: la criminalización de

las migraciones en los países de destino, el endurecimiento de las políticas migratorias y el caos que suscita su aplicación.

Más de medio siglo de migraciones internacionales marcan la dinámica social de quienes habitan en estas comunidades rurales del cantón Cañar. Las huellas de estos desplazamientos se inscriben en el paisaje de la zona; en medio de extensos cultivos de maíz y fréjol, en las tierras medias, o de pastizales para el ganado, en las zonas de mayor altura, están las modernas casas. Algunas resplandecen, otras están inacabadas y otras, abandonadas. También están las fotografías de familiares en lugares emblemáticos de Nueva York, colgadas en los espejos de las camionetas de transporte público que atraviesan los páramos en medio de la frecuente bruma del lugar, y en los locales de negocios, varios de estos financiados con el dinero de las remesas. Así mismo, los cuerpos jóvenes, masculinos más que femeninos, sus cortes de pelo y su vestimenta cuando salen a pasear los días de feria en Socarte, Chontamarca o Suscal nos hablan de la amplia circulación de imágenes de la cultura “latina” estadounidense en las redes sociales que mantienen los adolescentes de Cañar.

En contraste con *hacer el camino*, esta presencia visual y material en la geografía y la vida cotidiana de las comunidades de lo que, desde la academia, denominaríamos *migración* es frecuentemente cuestionada por varios actores locales. Estos suelen emitir muchos juicios de valor y expresan sentimientos adversos frente a los impactos de este fenómeno, como las reflexiones de doña Clotilde.

Así, el uso vernáculo de la palabra *migración* tiene varias connotaciones en el día a día de las comunidades; por ejemplo, puede aludir a la industria del viaje clandestino. En dos ocasiones, durante mis recorridos por Cañar, a pesar de haber explicitado mi condición de investigadora universitaria, a la final igual me preguntaron si *ayudaba a la migración*, lo que denota otra de las caras del fenómeno, que es la salida por rutas clandestinas. Pero la *migración* es también la temida *migra*, término que usan las personas en la travesía clandestina para referirse a la patrulla fronteriza de Estados Unidos o cuando se enfrentan a alguna redada del Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (ICE, por U.S. Immigration and Custom Enforcement) en las localidades donde viven.

En el lenguaje estatal local, abogados, fiscales y trabajadores sociales hablan de la *migración riesgosa*. Esta forma de nombrar los viajes transfronterizos que realiza la población kañari está generalmente cargada de juicios morales; quienes viajan pueden considerarse víctimas —en especial las mujeres, las niñas y los niños—, pero también personas que delinquen al realizar un viaje clandestino. Es decir, la palabra *migración* es construida socialmente por estos actores desde un discurso político y moral que juzga a los sujetos desde un orden que no tiene que ser transgredido y que les llama a la inmovilidad.

Esta forma de nombrar los desplazamientos de la población kañari se alimenta, además, por una serie de representaciones mediáticas a nivel global que tienden a mostrar a la población indígena migrante, sobre todo a mujeres, abuelas, niños y niñas, como víctimas de los traficantes y de la supuesta irresponsabilidad de sus familias en el lugar de destino, como si se tratara de un tema ético y personal que merece condena social.

Por último, otra representación muy presente a nivel local es aquella en la que se percibe la migración como un factor que destruye la identidad indígena. Esto no es un hecho menor, puesto que desde los años setenta, y mucho más a partir de la década de los noventa hasta la actualidad, la idea de pertenencia e identidad étnica se ha consolidado políticamente en Cañar. Es común escuchar, sobre todo entre dirigentes indígenas, que la migración ha minado las prácticas culturales y sociales de las comunidades; que la juventud sucumbe al imaginario de consumos extranjeros y modos de vida ajenos a las comunidades, lo que alienta su salida. A su vez, la ausencia de comunes comprometería las prácticas andinas de reciprocidad en la agricultura, y en general en la vida social, que el proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano ha tratado de revitalizar desde hace varias décadas.

En otras palabras, estos usos vernáculos y percepciones sobre la migración respecto de las familias, las identidades indígenas y el mismo acto de ir a vivir a otro país están cargados de discursos emocionales y morales orientados a promover el *quedarse*, es decir, la inmovilidad, al tiempo que acompañan la vida transnacional de sus habitantes.

A estos discursos morales, culturales e institucionales locales de inmovilidad y condena del movimiento de las personas que cruzan fronteras se

suma un discurso de criminalización global que, como sabemos, se fortalece con el endurecimiento de las políticas migratorias de Estados Unidos desde la década de los noventa. Este se ha agudizado a lo largo de las primeras décadas del siglo XXI, primero desde el atentado de las Torres Gemelas de 2001, y luego con el uso creciente de discursos nativistas y antinmigrantes como parte central de la cultura política estadounidense. Esto ha significado, en términos de política migratoria, la imposición de la violenta *prevención por disuasión*. Para los y las migrantes, ello significó alterar las rutas migratorias y trasladar los pasos clandestinos hacia lugares cada vez más inhóspitos y peligrosos (De León 2015). También ha multiplicado las desapariciones, el cierre definitivo de procesos de movilidad circular de los varones y ha empujado a las mujeres a tomar la decisión de partir y llevar luego a sus hijos e hijas. Además, la imposibilidad de acceder a procesos de regularización que benefician a la población indocumentada ecuatoriana¹ hace aproximadamente 30 años —desde 1996, con el Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act (IIRIRA)— ha significado la instalación de la *ilegalidad* como forma de vida en el destino y el incremento gradual de las deportaciones. En definitiva, las y los migrantes de Cañar, junto con población de países latinoamericanos, africanos y asiáticos, han enfrentado, desde fines del siglo XX y en las primeras dos décadas del siglo XXI, el incremento de diversos mecanismos de inmovilidad. Sin embargo, estos mecanismos —morales, culturales y políticos— han sido completamente rebasados. Se trata de una inmovilidad desbordada por la permanente salida de población de todas las edades. Al inicio fue sobre todo de varones, pero en los años 2000 a 2020 se ha feminizado y se conoce también de la salida de cada vez más niños, niñas y adolescentes.

La movilidad constante de población desde hace varias décadas ha devenido en una transnacionalidad de la vida de las comunidades de Cañar que se expresa de muchas formas. En primer lugar, por la alta circulación de remesas, que no han dejado de crecer en las primeras décadas del siglo

¹ A diferencia de otros grupos de Latinoamérica, como la población cubana, salvadoreña, haitiana y actualmente venezolana, la ecuatoriana nunca ha accedido a procesos de regularización especiales en Estados Unidos.

XXI y han sostenido la reproducción social de sus habitantes. Junto con dinero de las remesas circulan otros objetos, bienes y saberes. También el sostenimiento de redes sociales y de parentesco ha posibilitado la organización de procesos de reunificación familiar, la visita a las comunidades de las pocas personas que han conseguido papeles de residencia, así como el retorno forzado de aquellos que sufren deportaciones y, no en pocas ocasiones, su remigración. La experiencia transnacional de los habitantes de Cañar se inscribe, entonces, no solo en las relaciones y conexiones que mantienen con sus familiares en el exterior, sino en un entorno de múltiples y constantes movilidades, a pesar de las fuerzas inmovilizadoras que tensionan constantemente sus dinámicas.

Este libro narra las experiencias de esta movilidad que desborda las fuerzas inmovilizadoras consolidadas durante 25 años desde 2000, y que no muestran señales de cambio sino todo lo contrario. En efecto, tanto las estadísticas sobre el *stock* de personas ecuatorianas en Estados Unidos como las cifras de población ecuatoriana detenida en ciudades fronterizas de ese país muestran que la salida ha sido permanente entre 2000 y 2025, lapso que este libro cubre.² La cadena migratoria iniciada en la provincia del Cañar, en el cantón Déleg, en la década de los setenta, se ha reproducido y ampliado en toda la región de la Sierra sur del país y, desde 2021, en todo el Ecuador. En los años 2000 a 2020, las comunidades indígenas más alejadas de la ciudad de Cañar, aquellas cuyo territorio colinda con la provincia de Chimborazo o con la Costa, han entrado activamente a las cadenas migratorias. Así, en los censos de 2001, 2010 y 2022 (INEC 2001, 2010, 2022) parroquias como Gualleturo, Zhud y General Morales encabezan las estadísticas migratorias del cantón. La migración internacional incluso ha empezado a transformar las características demográficas de la zona. A nivel cantonal existe una reducción de las cohortes más jóvenes y ha cambiado la composición de las familias que, a contracorriente con la tendencia latinoamericana y nacional,

² De acuerdo con una investigación del Pew Hispanic Center, la población ecuatoriana o que se adscribe como de origen ecuatoriano en las Encuestas de American Community Survey (ACS), entre 2000 y 2021, creció en un 208 %, pasando de 270 000 a 830 000 personas (Moslimani, Noe-Bustamante y Shah 2023).

para 2007 mostraba un predominio de familias extendidas, generalmente debido a la presencia de abuelos y nietos en estas unidades familiares (ODNA 2008).³

En definitiva, un flujo silencioso y persistente de hombres y mujeres indígenas, jóvenes y no tan jóvenes —como doña Clotilde—, salen a *hacer el camino*; con ello construyen y transforman sus vidas y las de quienes habitan las comunidades y territorios.

La persistencia de la movilidad en los estudios sobre migración kañari

Desde la década de los noventa, en los estudios sobre la migración desde Cañar y la Sierra sur del país se ha buscado explicar la persistencia de estas movilidades con el foco en el contexto nacional y local de salida. Estos análisis han retratado principalmente la salida de jóvenes varones en las décadas de los ochenta y noventa, quienes emigraron como parte de una estrategia familiar que tenía como objetivo construir una casa, comprar un pedazo de tierra o traer ahorros, mientras las mujeres se quedaban en las comunidades. En ese momento parecía tratarse de una migración circular, puesto que regresaban al cabo de varios años (Carpio 1992; Kyle 2000). Si bien la reproducción social estaba transnacionalizada, las ideas de un *hogar*, de la familia y de la pertenencia estaban ancladas en las comunidades y se materializaban precisamente a través de la construcción de una casa o de la celebración de una fiesta familiar o comunal —ya fueran matrimonios, bautizos o graduaciones— (Pribilsky 2007).

³ En 2008, las familias extendidas representaban el 41 % de los hogares del cantón y el 62 % de los hogares con algún familiar migrante. Este mismo estudio encontró que en 2007 las mujeres migrantes provenían, en su mayoría, de hogares indígenas y rurales, y que su salida se incrementó más que la de los varones, entre 2000 y 2007. Además, la proporción de los migrantes que dejaron hijos e hijas menores de 18 años era más alta en los hogares indígenas (67 %) y cuando las que se iban eran mujeres (69 %). Mientras el 26 % de los niños de Cañar tiene a uno o a ambos padres en el extranjero, el porcentaje sube a 36 % cuando se trata de hogares indígenas (ODNA 2008).

En otros trabajos se miró a las mujeres que se quedaban y se mostró la centralidad de su papel para mantener los vínculos y prácticas transnacionales, además de su importante función como intermediarias en la relación de los migrantes con la comunidad, a través de su participación en las juntas de agua, las mingas y otras actividades comunitarias (Pérez Martínez 2012). En algunos estudios también se problematizó la sobrecarga de trabajo y la presión social que experimentaban las mujeres que se quedaban en las comunidades mientras los varones salían a Estados Unidos (Borrero y Vega 1995).

En otras investigaciones se han mirado las transformaciones que experimentan las familias migrantes con la salida de los varones desde una perspectiva de género. Pribilsky (2007) analiza las complejidades de las relaciones transnacionales entre cónyuges; se centra especialmente en la construcción de las subjetividades masculinas a través de sus prácticas como esposos y padres a la distancia, y también de la homosocialidad entre varones migrantes en las ciudades de destino, en este caso Nueva York. Este autor sostiene que las vidas transnacionales que se forjaron los jóvenes varones migrantes de la Sierra sur de Ecuador en los años noventa son estrategias para negociar las inseguridades de la economía global, las cuales se presentan tanto en sus lugares de origen, con la recurrente pobreza y falta de recursos para la reproducción social, como en los lugares de destino, por su estatus de indocumentados y la precariedad de sus condiciones laborales y de vida.

En términos conceptuales estos estudios se enmarcaron en la emergencia de la perspectiva transnacional y buscaron trascender las explicaciones de corte estructural que predominaban en las investigaciones sobre migración hasta ese entonces. Con base en conceptos de la sociología económica y la antropología cultural, en estos trabajos se puso acento en el análisis de las redes y el capital social en la organización de la migración (Carpio 1992; Kyle 2000), así como en los aspectos simbólicos y étnicos para entender la conformación tanto de los vínculos como de las transformaciones familiares y de género (Pribilsky 2007). El trabajo de Kyle (2000), además, permitió situar la migración del sur del país en el marco del proceso de globalización de las migraciones (Castles y Miller 1998),

al insertarla en la industria de la migración clandestina; Pribilsky (2007) más bien hizo énfasis en la relación entre mercados globales, precarización, relaciones de género y familia.

La relevancia de las redes sociales (preinternet) para comprender todo el proceso migratorio sería uno de los temas más resaltados para explicar el surgimiento y la permanencia de las cadenas migratorias en la región en esa década (Carpio 1992; Kyle 2000; Pribilsky 2007). En su trabajo, Patricio Carpio y su equipo (1992) analizaron la migración temprana de los años sesenta y setenta en las zonas que iniciaron las cadenas migratorias, como Déleg, en Cañar, y Checa, en Azuay, pero también las nuevas redes migratorias que se conformaron en la década de los ochenta en otras comunidades, las que, de acuerdo con el autor, en esa época ya presentaban un carácter de éxodo.

Carpio (1992) introduce los grandes temas que serían desarrollados en trabajos posteriores, como la necesidad de adoptar una perspectiva multi-causal de las migraciones; la relevancia de las redes de parentesco y comunitarias para sustentarlas; las tramas del poder local atravesadas por el racismo de las poblaciones mestizas que se autodenominan blancas, frente a los indígenas kichwahablantes; la movilidad social que posibilita la migración; así como lo que llama el *efecto dominó*, que empuja cada vez más a otras comunidades a entrar a las cadenas migratorias. Para el autor, este fenómeno no solamente está relacionado con los imaginarios de éxito que se instalan con los migrantes retornados a las comunidades rurales y los pueblos, sino que tiene que ver con las transformaciones en las formas de consumo de las comunidades rurales. Se empieza a adoptar signos cada vez más urbanos: la compra de electrodomésticos, los cambios en las viviendas, las aspiraciones educativas de las nuevas generaciones de dejar el trabajo en el campo y lo que Carpio denomina *la fuerza del dólar*,⁴ para connotar las brechas salariales y la llegada de las remesas, además de los aspectos simbólicos que construyen esta propagación del deseo de emigrar. Para este autor, este tipo de consumo se aleja cada vez más de la compra de tierras o de estrategias de recampesinización, como aquellas estudiadas por Lentz (1997) en la migración interna de los años ochenta.

⁴ El texto de Carpio fue escrito antes de que Ecuador adoptara el dólar como moneda.

El concepto de redes sociales también es retomado en el estudio de Kyle (2000), quien profundiza en dos aspectos fundamentales: la conexión de las migraciones del Austro (y Otavalo) con procesos globales, históricos y contemporáneos, y la importancia de configurar redes étnicas y de parentesco para sostener la organización social de la migración familiar y las redes locales que se encargan del viaje clandestino. Para Kyle, estas comunidades y pueblos estuvieron conectados con mercados globales y no solo locales desde el siglo XIX, primero a través de la producción de cascarilla, y luego con la producción de sombreros de paja toquilla, en la primera mitad del siglo XX. A partir de 1960, la venta de fuerza de trabajo por la migración mantuvo esta vinculación transnacional, muchas veces sin pasar por la dimensión nacional.

Kyle (2000) explica el rápido crecimiento de la migración en los años ochenta por la conformación de una industria migratoria local que se conectó rápidamente a nivel global, lo que no solo posibilitó el cruce clandestino de una sola frontera, la de México con Estados Unidos, sino que organizó desplazamientos por grandes distancias, su financiamiento y la comunicación entre los distintos miembros. A los prestamistas, agencias de viajes, pasadores, abogados y tramitadores que Carpio (1992) ya describe en su investigación, Kyle (2000) los denomina *los mercaderes de la migración*. Este autor demuestra cómo su origen local permitió configurar lazos de confianza suficientemente fuertes para garantizar la viabilidad de los desplazamientos clandestinos, al tiempo que su rol de intermediación y su conexión con redes externas a las comunidades garantizaban la información necesaria para el éxito de los traslados más allá del espacio nacional. Estas redes, además de facilitar los viajes, posibilitaron la masificación de la migración una vez que la labor de apoyo de los migrantes pioneros fue desbordada por el crecimiento de las salidas. Para Kyle, ya en la década de los ochenta, las migraciones de la Sierra sur de Ecuador se sostuvieron tanto por la fuerza de las redes de cohesión internas, de parentesco y vecindad, como por su capacidad de conectarse en el espacio global.

Pribilsky (2007) retomó la importancia de los factores simbólicos y culturales y *la fuerza del dólar* de Carpio (1992) para explicar la sostenibilidad de la migración. En efecto, este autor habla del *magnetismo material* y de la

presencia de narrativas seductoras sobre modernidad y progreso que alimentan el deseo de migrar. Al mismo tiempo, la migración ha modificado localmente las nociones de estatus, antes ancladas en la propiedad de la tierra y ahora cada vez más vinculadas a la construcción de una casa moderna y la provisión material para los hijos y la esposa. Para Pribilsky, la migración no es solamente una manera de escapar de la pobreza sino, sobre todo, un mecanismo para alcanzar estatus social y rupturas con el pasado. Los migrantes adoptan un discurso del progreso adaptado a sus cambiantes realidades y producen una suerte de modernidad vernácula. La vida de estos migrantes varones indocumentados se despliega entonces en las tensiones entre alcanzar a enviar las remesas necesarias para la reproducción social de sus familias y los deseos de aventura y modernidad que trae la vida migrante.

Un factor importante que ya describe de manera vehemente Pribilsky (2007) en su texto y que aparece con mucha centralidad en la vida de los habitantes cañarejos en Nueva York es la vulnerabilidad de las prácticas transnacionales que emprenden estos varones migrantes, tanto en términos de sus precarias condiciones de vida en destino, como por los limitados ingresos que obtienen en los mercados laborales debido a su condición de indocumentados. A diferencia de los viajeros analizados por Kyle (2000) o los retornados estudiados por Carpio (1992), Pribilsky (2007) nos presenta una migración de jóvenes campesinos bastante más frágil. La pregunta fundamental que se formula este autor todavía se enfoca en entender las transformaciones de las familias y los factores sociales y simbólicos que sustentan la persistencia de las migraciones más allá de sus motivaciones económicas. Si bien reconoce su condición de indocumentados, él otorga más centralidad en su explicación a las dinámicas locales y menos a las políticas de disuasión de la movilidad de los Estados de destino de la migración.

El trabajo de Eguiguren (2019), quien analiza el período 1950-1990, también se concentra en explicar la persistencia de la movilidad desde lo local, en articulación con las lógicas de poder que impone el espacio nacional. Para ello, la autora propone relacionar esta experiencia con el rol que cumplen estas regiones con alta densidad migratoria —como Cañar y Loja, en Ecuador— en la construcción desigual del espacio nacional. A la autora le interesa resaltar la importancia de los nexos entre historia local,

regional y nacional para entender por qué estas regiones han mantenido históricamente dinámicas de movilidad. La complejidad histórica del lugar de origen estaría otra vez en el centro de la explicación del surgimiento y sustento de los circuitos migratorios, pero esta vez el énfasis está en las dinámicas políticas y sus expresiones territoriales, y en cómo la movilidad expresa una forma de transgresión de estas dinámicas, más allá de las lógicas del capitalismo global y las redes sociales que, como mencioné, habían sido las dimensiones explicativas predominantes.

Al igual que para Pribilsky, la construcción de subjetividades migrantes es central en el análisis de Eguiguren, pero estas no responden a los cambios simbólicos y culturales de la *fuera del dólar*, sino que son producto de la relación conflictiva que mantienen con lo que la autora denomina los *regímenes socioespaciales* que los varones migrantes buscaron transgredir. Se entiende la movilidad como una forma de articulación con un proyecto de modernidad construido desde territorios periféricos del Estado nacional ecuatoriano, como son las regiones de Loja y Cañar. Esta situación periférica obliga a los habitantes de estas regiones a construir proyectos de vida ligados a la movilidad como una forma de vivir la modernidad, como configuraciones subjetivas de una voluntad de mejorar (Eguiguren 2019, 26). El estudio de Eguiguren permite entender en toda su complejidad cómo las movidades de los habitantes de estas zonas periféricas del Estado nacional están atravesadas por profundas relaciones de dominación de clase, raza y género que los han estratificado a lo largo de tres generaciones tanto en términos espaciales como sociales.

Por último, la combinación entre tiempo y espacio es central en el trabajo de Hiemstra (2019), quien, a diferencia de los anteriores autores citados, se centra en un período más reciente de las migraciones desde la Sierra sur de Ecuador, los primeros años de la década de los 2000, durante el cual se configura lo que Golash-Boza (2015) ha denominado *la era de las deportaciones*. A diferencia de los autores mencionados, Hiemstra (2019) busca explicar la persistencia de la movilidad desde el espacio global, y se concentra en examinar los impactos que las políticas de detención y deportación producen en las comunidades de origen. A través de lo que denomina una *etnografía transnacional* del sistema de detención y deportación

estadounidense, esta autora muestra las profundas conexiones y consecuencias desestructuradoras de estas políticas en la vida de las comunidades de la región de Azuay y cómo, en lugar de disuadir la movilidad de las personas, la desplazan hacia territorios y formas cada vez más peligrosas que aún alimentan las industrias ilícitas de cruce de fronteras. Hiemstra comparte este argumento con el de otros trabajos sobre las políticas fronterizas de disuasión de Estados Unidos, que no solamente fracasan en frenar el cruce clandestino de la frontera sino que contribuyen a instalar procesos de movilidad cada vez más violentos para los migrantes clandestinos (De León 2015; Spener 2009).

Este libro recoge lo trabajado por autores y autoras que mencioné anteriormente y se inspira sobre todo en el estudio de Hiemstra (2019) para argumentar que la persistencia de la movilidad, e inclusive su crecimiento en los años 2000 a 2020, tiene que ver con condiciones sociohistóricas, económicas y políticas de las sociedades de origen, pero además está íntimamente moldeada por la forma caótica en que se despliegan las políticas de inmovilidad instauradas desde los años noventa en Estados Unidos. Estas últimas se consolidaron en la era Trump y se radicalizaron en su segundo mandato.

El estudio de Nancy Hiemstra (2019) brinda una clave interpretativa crucial para este trabajo, al mostrar la fuerza de lo que denominaré los *regímenes de inmovilidad*, los cuales moldean la experiencia más fragilizada y precaria de las migraciones contemporáneas, así como su persistencia y sus formas de resistencia. En efecto, el giro hacia la importancia de las políticas migratorias de destino para comprender las movilidades de la Sierra sur de Ecuador viene acompañado de una perspectiva de análisis que parte de la experiencia vivida, es decir de la forma en que las personas experimentan estas políticas de inmovilidad. Este foco en la experiencia de las personas migrantes en el Estado de destino y sus políticas de exclusión y criminalización descentra los análisis anteriores, sobre el rol de las redes y el capital social de las personas y de la industria de coyoterismo, y los dirige hacia miradas que permiten dilucidar el rol de los Estados en la vida de familias y comunidades aparentemente desconectadas de las políticas migratorias. Al mismo tiempo, se vuelven inteligibles las estrategias de resistencia, negociación y agencialidad de la población migrante en estos procesos.

Apuntes metodológicos

Este texto se construyó a partir de varios momentos de trabajo etnográfico en la provincia de Cañar, a lo largo de diez años, en las comunidades de las parroquias de Zhud, Chontamarca y General Morales, del cantón Cañar, en el cantón Suscal, y en algunos destinos de las migraciones cañaris, en la Costa este de Estados Unidos. Mis visitas comenzaron en 2009, con un proyecto de investigación con el que buscaba entender el impacto de la migración en el desarrollo local.⁵ En el marco de este estudio realicé un primer acercamiento a distintas comunidades del cantón Cañar, donde mapeé las condiciones socioeconómicas de sus habitantes y entrevisté a dirigentes —personas mestizas e indígenas— de las diversas cabeceras parroquiales, además de trabajar con las autoridades del cantón.

A partir de este primer acercamiento constaté que la migración a Estados Unidos estaba presente en la vida de muchas familias campesinas, pero no formaba parte necesariamente de la agenda pública de las y los dirigentes de las comunidades, a pesar de que varias de esas personas habían migrado hacia ese país. Tampoco estaba presente en los planes de desarrollo del cantón o de la provincia, a pesar de la importancia de las remesas y de la desolación que muchas veces acarreaban las separaciones familiares. Las narrativas cotidianas sobre la experiencia migratoria estaban presentes sobre todo entre las mujeres que habían visto partir a sus esposos, padres, hijos e hijas en años recientes. Junto al equipo de investigación que me acompañó, esto me llevó a trabajar con una organización de mujeres de la parroquia de Zhud, en torno a un proyecto de recuperación de saberes de plantas medicinales que luego se transformaría en un emprendimiento colectivo de producción y venta de infusiones.

A pedido de esta organización, elaboramos el libro *Usos y saberes de las plantas medicinales de la parroquia de Zhud* (Asociación de Mujeres Tránsito Amaguaña 2013) que recogió los conocimientos de las mujeres

⁵ Se trató del proyecto “Migración internacional y desarrollo local en comunidades urbanas y rurales de Ecuador”, que reunió a un equipo de investigación, con estudiantes de Sociología de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Ecuador, junto con colegas de la Universidad de Lovaina, entre 2009 y 2014.

sobre plantas medicinales. Esta experiencia significó largas conversaciones con varias mujeres de las diversas comunidades de la parroquia de Zhud, mientras realizábamos los recorridos para recolectar las hierbas y las plantas cuyos usos formarían parte del libro. También asistí a varios talleres sobre salud y conocimientos andinos ancestrales que se organizaron en torno a este proyecto. En estas conversaciones empecé a escuchar muchas historias de migraciones que aparecían tras los remedios que las mujeres recomendaban para paliar la tristeza de quienes se quedaban, de quienes emprendían *el camino*, o que enviaban a familiares que sufrían distintos males que no parecían sanar en Nueva York.

Así mismo, empecé a documentar y reflexionar sobre varias paradojas en torno a los deseos y fantasmas que rodean estas narrativas de la migración, por ejemplo las ambigüedades sobre sus bondades y maldades. En ese marco conocí a Violeta, en 2010, cuando empezaba a entrenarse para ser parte del equipo de técnicas de atención primaria en salud (TAPS) del Ministerio de Salud. Desde ese momento, he recorrido Cañar con Violeta por más de 15 años, en visitas intermitentes por diversos proyectos: la recuperación de saberes medicinales, la aplicación de una encuesta en dos comunidades, talleres sobre violencia de género, reuniones con dirigentes, entrevistas previas a un documental con una de las dirigentes históricas del cantón, entre muchas actividades que se efectuaron en la región. En un primer momento nos unió la relación con la organización de mujeres, luego se multiplicaron los encuentros. Violeta también acompañó el trabajo de campo realizado entre 2016 y 2018 en torno al retorno forzado y la deportación junto con dos colegas. A través de nuestras largas conversaciones, camino a una entrevista, a una reunión, a un taller o a una festividad, conocí la pluralidad de significados que tiene la migración para los habitantes de Cañar y, sobre todo, comprender el sentido de *hacer el camino* y la complejidad de esta experiencia en la vida de la comunidad cañareja, especialmente de las mujeres.

Entre 2010 y 2015 realicé dos visitas a Nueva York; en ese momento me preguntaba sobre el impacto de la crisis global de 2008 en la vida de los migrantes. Había trabajado el tema con algunas familias retornadas de España a Ecuador y me intrigaba conocer qué ocurría con las y los migrantes

kañaris en Estados Unidos. Varias mujeres de la organización con la que habíamos trabajado en Zhud me permitieron visitar a sus familiares en Brooklyn, El Bronx y Ossining. En estas visitas empecé a entender de cerca el peso de las políticas migratorias sobre sus vidas: las huellas del viaje clandestino, el ir de un lado a otro para conseguir trabajo, las citas en la corte a las que difícilmente acudían, entre otras. También me familiaricé con sus búsquedas y apuestas, sus sentidos de pertenencia y sus problemas cotidianos respecto del futuro de los hijos, del trabajo y de las familias. Allí constaté que la población migrante indígena de Cañar no compartía necesariamente los espacios de los ecuatorianos mestizos y que era pertinente entender también las fisuras y clivajes de desigualdad al interior de la comunidad ecuatoriana. Para ello fue muy importante asistir a varias festividades religiosas y escuchar la pluralidad de creencias y colectivos a los que pertenecen los ecuatorianos. Las conversaciones entabladas con personas de varias generaciones me permitieron entender mejor la heterogeneidad de situaciones de la migración ecuatoriana en Nueva York y especialmente aquella que se origina en Cañar. Además de las familias de Zhud, visité varias instituciones relacionadas con migrantes de Ecuador y conversé con dos párrocos católicos y un pastor evangélico sobre su trabajo con los feligreses de nacionalidad ecuatoriana. Realicé entrevistas orientadas a reconstruir los desplazamientos de 15 familias en Brooklyn, Queens, El Bronx y Ossining.

A partir de 2016, mis visitas a Cañar estuvieron enmarcadas en un proyecto sobre retorno forzado. Junto con dos colegas investigadoras y Violeta, entre 2016 y 2018, levantamos información sobre las trayectorias migratorias y legales de personas que habían retornado luego de ser deportadas. Esta perspectiva, más enfocada en una situación particular, me permitió centrar la mirada, desde el retorno forzado, en las tensiones y contradicciones que se vislumbran en los procesos de movilidad e inmovilidad de los y las migrantes kañaris. Entre 2016 y 2018 realizamos 45 entrevistas a migrantes que, luego de una deportación, llegaron a comunidades rurales del cantón Cañar y a varios de sus familiares. Contrastamos sus experiencias con diez entrevistas a personas deportadas urbanas que retornaron a las ciudades de Cuenca, Azogues, Cañar y Quito. También

entrevistamos a abogados de migración y a funcionarios encargados de las deportaciones en Azogues, Cuenca, Guayaquil. Así mismo, asistimos a la llegada de las personas deportadas a Guayaquil. Esta fue una de las experiencias más impresionantes y dolorosas que viví durante todo el trabajo de campo, sumada a presenciar la desesperación y angustia de varios familiares que recibieron la noticia de la detención de un pariente durante una visita a su casa en la vía a Suscal. El carnaval de 2018 es, en cambio, uno de los recuerdos más entrañables de este extendido e intermitente trabajo de campo en las comunidades de Cañar.

En 2017, en el marco de este proyecto sobre retorno forzado, pude volver a Estados Unidos, esta vez a Nueva York, Brockton y Milford, en el estado de Massachusetts, durante un mes. Allí tuvimos varios encuentros con familiares de Zhud y Suscal, visitamos un centro de detención y asistimos a audiencias de deportación en la corte de Nueva York. También volví a ver a algunas personas que había entrevistado en 2013.

Realicé una nueva inmersión etnográfica en Zhud y Suscal entre finales de 2019 y febrero de 2020, en el marco de un proyecto sobre violencia de género y migración en el que se organizaron varios talleres con mujeres indígenas vinculadas a la salud comunitaria para discutir sobre formas de enfrentar y difundir los protocolos de violencia de género. Esta actividad fue interrumpida por la llegada de la pandemia de la COVID-19.

Cada una de estas visitas me permitió ponerme al día sobre el devenir de las familias cuyas historias migratorias había escuchado en años anteriores. Si bien durante la emergencia sanitaria continué recabando noticias sobre la situación de las comunidades y sus estrategias frente a la pandemia, no fue sino hasta 2022 que pude volver para entrevistar a algunos dirigentes históricos de varias comunidades. Ellos me permitieron reconstruir el contexto histórico entre 1970 y 1990, previo a la masificación de la migración, y profundizar en los procesos de lucha por la tierra, por la educación intercultural bilingüe y, de manera más reciente, por el agua, uno de los pendientes que había identificado una vez que ya contaba con un primer borrador de este libro.

Durante todo este tiempo he sido testigo de la forma en que se han modificado las estrategias de salida de la población hacia Estados Unidos y,

sobre todo, de la intensificación de la salida de las mujeres, los niños y las niñas. A su vez, los retornos forzados y la violencia de la deportación aparecieron con fuerza en los relatos y las conversaciones con muchas personas en las comunidades. Mis interacciones como investigadora y profesora universitaria estuvieron atravesadas por desigualdades muy visibles, tanto de clase como por mi origen mestizo y urbano. Mi condición de género, a su vez, me permitió establecer lazos de confianza y de amistad con varias mujeres kañaris y algunas veces sentí que mi origen urbano y mi clase podían diluirse o abstraerse en ciertos momentos, en el compartir cotidiano y el afecto que se tejió entre las mujeres que me acompañaron en una especie de complicidad femenina intergeneracional. Sin embargo, una dimensión profunda de desigualdad que siempre estuvo presente, en cada conversación, relato, interacción y también en muchos silencios, fue mi total libertad de movimiento —con algunos malos ratos en aeropuertos y consulados— frente a la imposibilidad de viajar por vías regulares a Estados Unidos de la mayoría de las personas con las que he interactuado en este tiempo. Esta posición de privilegio absoluto tensiona profundamente este texto.

Estructura del libro

El argumento de este libro se despliega en varios capítulos que responden a distintos momentos de escritura a lo largo de diez años. El primer capítulo está dedicado a reflexionar sobre varias herramientas conceptuales que acompañan mi interpretación, a saber, las prácticas y formas de resistencia que despliegan las familias migrantes ante los regímenes de inmovilidad que se han impuesto en las migraciones contemporáneas de Cañar hacia Estados Unidos. Para ello, explico el uso de los conceptos de *regímenes de (in)movilidad* y *trayectorias de (in)movilidad*, con atención en los movimientos transnacionales y la constitución de una subjetividad migrante para entender los procesos de negociación y transformación frente al entrelazamiento de distintas formas de dominación presentes en la experiencia de los migrantes kañaris. También explicito la forma en que una perspectiva interseccional atraviesa el análisis.

En los capítulos dos y tres examino los contextos históricos en los que se enmarcan las movilidades más recientes de la población kichwa kañari a Estados Unidos. Por un lado, en el segundo capítulo caracterizo al Cañar indígena, migrante y transnacional como el escenario donde se despliegan las múltiples movilidades de sus habitantes. Esta forma de nombrar el espacio donde se inscribe este texto tiene que ver con la centralidad de la dimensión étnica —ser y autoreconocerse como indígena— en la experiencia de la población kichwa kañari, entendida fundamentalmente como una dimensión política. Se trata de colocar la relevancia de la emergencia histórica de la etnicidad como una construcción social, cultural y política que va a sostener la experiencia migratoria de los kichwa kañaris. A esta dimensión de la etnicidad se suman, en este capítulo, tanto la historia migratoria de la zona, sus impactos demográficos y socioeconómicos, como dimensiones estructurales necesarias que dan sentido a las prácticas de movilidad analizadas posteriormente. Así mismo, examino algunos rasgos de la presencia de dinámicas transnacionales relacionadas con las remesas y la circulación de información y saberes que sostienen las distintas movilizaciones y transformaciones subjetivas.

Por otro lado, en el capítulo tres presento una historia de la migración kañari a Estados Unidos durante las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI, a través de la reconstrucción de trayectorias migratorias de distintas generaciones, con un análisis centrado en la incidencia de las políticas migratorias en el redireccionamiento de estas trayectorias.

En los capítulos cuatro, cinco y seis analizo las tensiones y contradicciones que surgen de la interacción de la población migrante con distintas facetas de los regímenes de inmovilidad en el viaje que emprenden hacia Estados Unidos, en las formas de asentamiento en los lugares de destino y en la construcción de espacios de pertenencia transnacional. En el capítulo cuatro analizo el viaje clandestino y me centro fundamentalmente en la forma en que los propios sujetos narran su experiencia y, al hacerlo, construyen una determinada agencialidad en el acto de cruzar fronteras en el marco de una violencia estructural creciente. En el capítulo cinco examino los procesos de asentamiento e inserción laboral de hombres y mujeres kañaris, al mostrar cómo su condición de personas indocumentadas moldea

sus vidas. El capítulo seis se enfoca en las formas de pertenencia étnicas transnacionales en tanto prácticas de resistencia que se asientan en relaciones de desigualdad, tanto al interior de la comunidad ecuatoriana en Estados Unidos como respecto a otros grupos sociales.

A lo largo del libro examino el vínculo entre las comunidades de Cañar y los distintos lugares de destino, a través de la experiencia del retorno forzado como producto de detenciones y deportaciones de migrantes, principalmente varones, pero también de algunas mujeres. En el capítulo siete analizo cómo el retorno forzado, que se acelera a partir de 2010 con las políticas de deportación de los gobiernos de Obama y el primer período de Trump, se construye sobre la base de unas trayectorias marcadas desde su inicio por la interacción con diversos mecanismos de inmovilidad al cruzar la frontera, en las redadas en los espacios laborales o en momentos fortuitos de interacción con el Estado en la vida cotidiana de las personas. También exploro las consecuencias de la deportación en la construcción de la masculinidad.

El capítulo ocho se centra en las comunidades de Cañar, construidas al mismo tiempo como espacios de salida, de retorno y de remigración para estas personas deportadas. En este capítulo me interesa analizar las reconfiguraciones familiares y de género que emergen de estas experiencias violentas de retorno forzado. Finalmente, en las conclusiones, presento los alcances de este análisis para comprender estas subjetividades bajo la intensificación de los regímenes de inmovilidad que caracterizan la vida en esta región de Ecuador altamente globalizada desde hace más de un siglo a través de los desplazamientos internacionales de sus habitantes.

Capítulo 1

Regímenes y trayectorias de movilidad en espacios transnacionales desiguales

Como señalé en la introducción, *hacer el camino* se convierte en una experiencia atravesada por la contención de este movimiento. Esta contención afecta a sujetos que construyen y proyectan sentidos para sus vidas. En este capítulo ofrezco una serie de reflexiones conceptuales en las que se entrelazan las prácticas de vida de las personas que emprenden *el camino* desde Cañar con las relaciones de poder y contención que emanan de las desigualdades estructurales globales y los mecanismos políticos de inmovilidad. Para ello, en un primer momento, delinee el marco estructural de inmovilidad y contención que encuadra la movilidad contemporánea de la población kañari hacia Estados Unidos y acudo a los conceptos de regímenes y trayectorias de movilidad e inmovilidad para denotar las tensiones entre la contención y el desborde. Luego trato el proceso político y de subjetivación a través del cual estas movilidades se convierten en ilegales, lo que denota su producción social, política y de género. En una segunda sección me centro en debatir qué se entiende por experiencia migrante, al introducir la discusión sobre la autonomía de la migración y las desigualdades entrelazadas y encarnadas que caracterizan esta experiencia en el caso de la migración indígena kañari.

Regímenes de movilidad e inmovilidad

Los procesos migratorios de la población indígena y mestiza de Cañar se producen en un período de consolidación de una arquitectura de control de las fronteras que enlaza las políticas migratorias con políticas de seguridad a escala local, nacional y global (Huysmans 2006). Estas no han detenido la migración, sino todo lo contrario, en las primeras décadas del siglo XXI asistimos a un crecimiento exponencial de los flujos hacia Estados Unidos, tanto desde Cañar u otras zonas de Ecuador como desde otras regiones de América Latina como Honduras, Guatemala, El Salvador, Haití, Colombia y ahora Venezuela.

Para captar estas pulsiones entre tendencias inmovilizadoras de parte de los Estados y otros actores sociales e institucionales frente a la continua movilidad de las personas, parto del concepto de regímenes de movilidad de Glick Schiller y Salazar (2013). Para estas autoras, es necesario superar la dicotomía entre movilidad y *statis* que ha predominado en los análisis de las migraciones y, más bien, enmarcar nuestros estudios en las relaciones entre movilidad e inmovilidad, entre un espacio fijo y sus conexiones transnacionales. Así mismo, es necesario reconocer que estas conexiones ocurren en campos sociales atravesados por relaciones de poder que producen simultáneamente diferenciaciones y desigualdades. Por eso, para estas autoras, las movilidades de unas personas pueden significar la exclusión e inmovilidad de otras (1-5). Lo importante es reconocer el proceso de diferenciación, jerarquización y categorización entre distintos tipos de sujetos móviles que producen los regímenes de movilidad: unos serán migrantes; otros, refugiados; otros serán migrantes regulares, irregulares, ilegales o deportados, y otros sujetos no serán considerados migrantes a pesar de que realicen cambios de residencia entre países.

Si bien Bauman (1999) ya había planteado la diferencia entre el turista y el viajero para denotar el carácter desigual de la globalización como una dimensión estructural, para Glick-Schiller y Salazar (2013) es fundamental reconocer este carácter de contingencia mutua y de interdependencia entre movilidades e inmovilidades, pues permite desnaturalizar las relaciones de poder y desigualdad que causan que unas personas puedan transitar entre

fronteras y otras no. Adicionalmente, los regímenes de movilidad posibilitan entender cómo los Estados y otros actores supraestatales no solo buscan controlar el movimiento de las personas entre fronteras, sino que también otorgan un sentido jerarquizado al acto de migrar; construyen los sujetos migrantes y los categorizan.

En el Ecuador, la ciudadanía móvil está atravesada por distintos regímenes de movilidad e inmovilidad, cuya diferencia fundamental radica en la posición de clase, de la cual deriva un determinado capital. En este sentido, una de las premisas del análisis de este libro es que para comprender la movilidad de los hombres y las mujeres kañaris que emprenden *el camino no se puede ignorar la articulación entre las políticas globales de inmovilidad y los privilegios de clase de otros sujetos a nivel nacional*.

Por ello, cuando hablamos de movilidad e interconexión, no podemos obviar las relaciones de poder que se instalan en una matriz de desigualdades entrelazadas esenciales para comprender los procesos de estratificación de las movilidades, así como sus imaginarios.

En la misma línea, en otros trabajos se han definido los regímenes de movilidad e inmovilidad como una serie de rutinas institucionales que incorporan determinadas narrativas sobre la pertenencia y las formas de categorización de los sujetos —como el migrante deseado o no deseado—. Estas tienen un efecto de poder sobre la vida de las personas, sobre sus formas de movilidad y sobre su acceso a derechos, además de que operan en diversas escalas (Amelina 2021; Dahinden et al. 2023, 636).

En ese sentido, el concepto de regímenes de movilidad comprende tanto el análisis de las políticas de regulación que emprenden los Estados para contener las migraciones en sus fronteras como sus políticas internacionales de externalización hacia otros países. También son dispositivos de poder que se extienden al interior de los territorios nacionales y moldean la vida cotidiana de quienes migran.

Para Glick Schiller y Salazar (2013), los regímenes de movilidad e inmovilidad hacen alusión a los Estados nacionales, así como a las burocracias internacionales de regulación y vigilancia, a la vez que involucran una noción de gubernamentalidad en la cual se producen luchas constantes para comprender y transformar nociones de similitud

y diferencia, de pertenencia y extrañeza. El concepto no solo permite concebir el movimiento como conexión o como libertad, sino que el movimiento también puede significar confinamiento y formas de explotación (el refugio o la deportación, por ejemplo, o el desplazamiento de las personas indocumentadas que deben escapar de la vigilancia del Estado), como lo demuestra la experiencia de la población kañari en Estados Unidos que analizo en este libro.

Respecto del rol de los Estados y otros actores supranacionales o privados en la construcción de regímenes de (in)movilidad, en varios trabajos se ha analizado la maquinaria de control de la inmigración instaurada en Estados Unidos como una extensión del complejo carcelario, lo que devela la articulación entre los intereses del gobierno y las corporaciones privadas en el uso de la vigilancia y el encarcelamiento (Gilman y Romero 2018; García Hernández 2019). En otras investigaciones se han abordado los efectos del crecimiento del aparato de control de la migración y su sofisticación en términos de cobertura, alcance y tecnología durante la década que inició en 2010, y el crecimiento de aparatos de vigilancia policial destinados a detectar y capturar a migrantes sin documentos tanto en las fronteras como en el interior del país (Andersson 2014; Fassin 2011; De León 2015). Se han examinado menos aquellos dispositivos al interior de los territorios.

En este libro adopto esta concepción de manera amplia, para entender la experiencia de *hacer el camino* en la interacción con los distintos mecanismos de poder que tienen la capacidad de deslegitimar y categorizar distintas formas de movilidad, y de ordenarlas jerárquicamente (Dahinden et al. 2023, 636). Sobre la migración de Cañar, me interesa mirar las dinámicas de movilidad e inmovilidad que se producen en estos campos desiguales de poder. Muestro cómo experiencias diversas de movilidad, como el cruce clandestino, las mudanzas y movilidad laboral, los procesos de deportación y retorno, o la remigración, están íntimamente articuladas con mecanismos de inmovilidad que impone el Estado de destino, a través de una serie de mecanismos dentro y fuera de su territorio.

Como expongo en los capítulos que siguen, la movilidad de la gente kichwa kañari no se detiene con el cruce de la frontera, sino que continúa dentro de Estados Unidos. Tales desplazamientos están relacionados con

distintos dispositivos de inmovilidad, como puede ser la falta de documentos, que les obliga a cambiar de residencias para evitar la vigilancia de los agentes migratorios, o por la escasez de trabajo en los mercados laborales precarios donde se desenvuelven. Tal como lo muestro en el capítulo cuatro, el movimiento es parte de las lógicas laborales de los hombres y las mujeres kañaris.

Para el análisis de cómo funcionan estos dispositivos de inmovilidad en la transformación de sus vidas, analizo las trayectorias de varones y mujeres migrantes desde la salida hasta el retorno forzado. Estas distintas experiencias demuestran de manera fehaciente cómo *hacer el camino significa navegar estos dispositivos en distintas escalas*.

Con el fin de entender cómo esta población navega por los distintos ensamblajes de los regímenes de inmovilidad, es necesario contar con una categoría analítica que desnaturalice la condición migrante como una condición neutra, despojada de un sentido de desigualdad y subordinación frente a la libre movilidad de otros. Para ello acudo al concepto de trayectorias de movilidad de Schapendonk et al. (2020) como una forma de volver apprehensible la noción de *hacer el camino*.

Trayectorias de movilidad e inmovilidad

Como lo mencioné, *hacer el camino* permite pensar en un término anterior al surgimiento de la migración y del sujeto migrante. Para Schapendonk et al. (2020) y Amelina (2021) se trata de desmigrantizar el movimiento de las personas con el fin de entender a cabalidad cómo distintos dispositivos de poder naturalizan y jerarquizan las distintas movilidades. Esto permite poner atención y ser conscientes de la forma en que se fabrica la migración, en otras palabras, de cómo *hacer el camino* se transforma en migrar, con lo que se desnaturaliza el proceso de *hacer* la migración (Amelina 2021).

El concepto de trayectorias de movilidad e inmovilidad abarca las experiencias, imaginarios y prácticas de movilidad en un entorno donde moverse no es natural sino altamente reglamentado (Schapendonk et al. 2020). En este contexto se han dado los movimientos de la población kañari hacia Estados Unidos en los años 2000 a 2020.

Siguiendo la concepción de regímenes de (in)movilidad, para Schapendonk et al. (2020) estas trayectorias están caracterizadas por dinámicas y fricciones espaciales. Las primeras se refieren a los desvíos, nuevas rutas y momentos de tránsito. Las fricciones espaciales dan cuenta de las fronteras, los centros de detención, los sitios de espera y de contención, así como las redadas o encuentros más mundanos con la ley que surgen en la vida cotidiana de las personas indocumentadas.

Las dinámicas espaciales de la migración se han multiplicado con las políticas globales de securitización de las fronteras y de contención. Para Schapendonk et al. (2020), las personas emprenden trayectos cada vez más complejos y menos lineales, con múltiples formas de tránsito, diversas redes transnacionales y varias de facilitadores. Todas estas dinámicas espaciales son coproducidas por regímenes que controlan, monitorean y contienen la movilidad, al tiempo que producen fricciones espaciales a través de mecanismos como las visas, las detenciones, las devoluciones, las deportaciones o el debilitamiento de los sistemas de asilo. Para estos autores, al igual que para Glick Schiller y Salazar (2013), los dispositivos de inmovilidad generan procesos de otredad y ordenamiento, de marginalización, de movilidad involuntaria, detenciones, esperas, riesgos y miedos a retornos forzados. Como evidencio en los capítulos que siguen, estos se observan en la experiencia de los desplazamientos de hombres y mujeres de Cañar a través de las fronteras para migrar, trabajar, buscar una vivienda o retornar.

Para Schapendonk et al. (2020), las trayectorias de movilidad e inmovilidad permiten superar las interpretaciones más lineales de los estudios migratorios sobre movimientos y procesos de incorporación a las sociedades de destino, al tiempo que hacen referencia a los ajustes, transgresiones y las distintas formas en que los y las migrantes navegan estos dispositivos de inmovilidad. Se trata de procesos espacio-temporales abiertos a una lógica de transformación. Pueden incluir trayectos a varios lugares, y son el producto de la combinación de aspiraciones individuales, redes sociales y las intervenciones de determinadas políticas y regímenes de movilidad.

En efecto, las movilidades del sur global, y de la población kichwa kañari en particular, están cada vez más marcadas por trayectos que comprenden situaciones violentas, con tránsitos y taponamientos en ciertas fronteras,

devoluciones, deportaciones e incluso desapariciones y muertes (De León 2015). Asimismo, la movilidad puede ser una forma de escapar de la deportabilidad y de navegar entre los dispositivos de inmovilidad (Herrera 2019). Por eso es necesaria una perspectiva que rompa con la linealidad de la migración, vista únicamente como el desplazamiento de un lugar a otro.

El concepto de trayectoria permite examinar los movimientos migratorios en un campo más amplio y abierto de prácticas de movilidad entre espacios, que puede incluir lo que hemos llamado comúnmente las migraciones internas, pero también aquellos desplazamientos al interior de los países inicialmente considerados de destino. En este libro entiendo el *hacer el camino* como estas trayectorias de movilidad que se constituyen a través de diversas dinámicas y fricciones espaciales, más allá del cruce de fronteras. Analizo dónde, cuándo y cómo, en sus trayectorias migratorias, laborales y sociales, la vida de los y las migrantes está atravesada por múltiples regímenes de (in)movilidad.

Ahora bien, una de las características fundamentales de las trayectorias de la población indígena kañari en Estados Unidos es, en primer lugar, la clandestinidad del cruce de varias fronteras hasta llegar a Estados Unidos y, luego, su condición de indocumentada, irregular o ilegal, según cómo se construye esta categorización, una vez que atraviesan la frontera. Por ello, es necesario exponer en la sección siguiente desde qué conceptos entender el proceso en el cual estas personas que viajan y son extranjeras se convierten en migrantes ilegales, es decir, reflexionar sobre la construcción social de la ilegalidad.

La construcción social de la ilegalidad y su producción subjetiva

El carácter construido de la *ilegalidad migrante* ha sido analizado tanto en el contexto estadounidense como en el europeo. Para De Genova (2002), los cambios en la economía estadounidense entre la década de los ochenta y la segunda del siglo XXI han significado la creación de una fuerza laboral inmigrante desechable en el sector de los servicios y en la agricultura, la cual

debe ser disciplinada mediante políticas de control migratorio; las políticas de disciplinamiento neoliberal por excelencia para estos casos son las de deportación. Según De Genova, estas medidas no solamente sirven para remover personas del territorio del Estado nacional sino para disciplinar a la fuerza de trabajo mediante el miedo y la amenaza de un desplazamiento forzado. Esto es lo que el autor denomina la *deportabilidad*. Como expongo en la segunda sección de este libro, los y las migrantes kañaris experimentan su conversión en migrantes indocumentados a través de una serie de rutinas de fuga y movimiento relacionadas con sus lugares de trabajo y sus traslados.

Sin embargo, esta condición de ilegalidad no solamente responde a una lógica de acumulación de capital, sino que está cruzada por un proceso rutinizado de producción de la ilegalidad del otro. El trabajo de Andersson (2014) para el caso de la migración africana a Europa es particularmente iluminador al destacar el carácter procesual de la ilegalidad migrante. Este autor elabora una etnografía de los distintos engranajes de lo que denomina *la industria de la ilegalidad*, sobre la base de un estudio de los viajes clandestinos en el corredor África del Oeste-Marruecos-España en el período de 2000 a 2012. Para Andersson (2014), la ilegalidad se construye a través de determinadas políticas migratorias y de las prácticas de espectacularidad mediática. Los medios de comunicación (y ahora las redes sociales) contribuyen frecuentemente a construir la figura del migrante clandestino como *paria global*. Esta espectacularización ha sido analizada en varios contextos como el mar Mediterráneo, el desierto de Arizona, el cruce del río Bravo y ahora la selva del Darién.

En el caso de la migración ecuatoriana, las imágenes de dos niñas de tres y cinco años arrojadas por coyoteros desde un muro de la frontera entre México y Estados Unidos en marzo de 2021 fue viralizada y estuvo seguida de una serie de comentarios en torno a la violencia del hecho y también la irracionalidad de padres y madres al permitir el viaje de las dos pequeñas. Es decir, más allá de la figura de los y las migrantes como *parias globales*, también las representaciones mediáticas de los trayectos clandestinos están cargadas de imágenes que contraponen civilización y barbarie, o la calidad moral de las personas —en este caso, aquellas a cargo de las niñas—. En este punto es interesante retomar el trabajo de Schrover et al. (2008), quienes subrayan

que la construcción de la ilegalidad de los sujetos migrantes ha sido distinta para hombres y mujeres migrantes. En el caso de las últimas, frecuentemente se asocia su ilegalidad con preceptos morales sobre la pertinencia de su movilidad y cuestionamientos a la moralidad de sus comportamientos, esto último relacionado con su sexualidad. Esta construcción moral, como lo menciono anteriormente, está muy presente en los discursos institucionales locales y globales, políticos y mediáticos, de la migración de la población kañari a Estados Unidos.

Las construcciones de género del sujeto ilegal han estado relacionadas históricamente, en el caso de varios países europeos, con la idea de pobreza, con la potencialidad de que esas personas se conviertan en una carga para el Estado y con la racialización de la exclusión. De acuerdo con Schrover et al. (2008), la construcción de la ilegalidad asumió diversas formas en el proceso de formación de los Estados nacionales europeos, y presenta tanto continuidades como diferencias importantes entre contextos específicos. En primer lugar, se muestra que la idea de prohibir o limitar la entrada de la población extranjera estuvo relacionada con la concepción del migrante pobre y en esta no necesariamente había distinción entre hombres y mujeres. Pero la diferencia radicaba en que se percibía a las mujeres como menos móviles y, si se desplazaban, eran juzgadas desde principios de buen o mal comportamiento, es decir desde criterios morales, inclusive con connotaciones sexuales. Esto ha sido documentado en la experiencia de la migración latinoamericana femenina en el siglo XXI (Sørensen y Vammen 2016). Como muestro en capítulos posteriores, estos preceptos morales frente a la movilidad de las mujeres están también presentes tanto en las perspectivas de las comunidades de origen como de grupos que se encuentran en el trayecto hacia Estados Unidos. Los manifiestan diversos actores institucionales y los medios de comunicación.

Por otra parte, las restricciones no siempre han tenido como finalidad alcanzar un mayor control sino, sobre todo, dar la impresión de controlar la situación. Esto se refleja, por ejemplo, en la ansiedad frente a las cifras que construyen los Estados sobre el número de personas sin papeles, y la necesidad de registrar a esta población (De Haas 2007).

De su revisión tanto histórica como en diversos contextos regionales, Schrover et al. (2008) concluyen que más que una dicotomía entre legal e

ilegal, parecería que la distinción no siempre es clara o lineal. Estas autoras muestran que las personas entran y salen de la legalidad y la ilegalidad, y establecen que no siempre la primera es deseada. Además, las posibilidades, oportunidades y ventajas de la migración regular son distintas para hombres y mujeres, y las construcciones sobre la ilegalidad de los migrantes varía por género. Por ejemplo, los temores frente a la pérdida de empleo o la relación con la criminalización y la inseguridad tienden a ser una construcción masculina. Esto es claro en la figura de la deportación, por ejemplo. Por el contrario, la ilegalidad de las mujeres y su condena están frecuentemente basadas en los costos que representa para el fisco en los países de destino o están enunciadas en un discurso humanitario y de carácter moral.

Así mismo, las diferencias de género aparecen sobre todo en los discursos sobre la trata de personas, en contraste con el tráfico de migrantes. La primera implica consentimiento y es más masculina, versus lo segundo, que es más bien femenino y supone la idea de pasividad y desconocimiento. La literatura ha insistido en cómo las políticas antitrata construyen la idea de la migración irregular de las mujeres junto con su victimización, despojándolas de toda agencia (Kempadoo, Sanghera y Pattanaik 2012). Como expongo en capítulos posteriores, estas representaciones de victimización y pasividad aparecen de varias maneras en las trayectorias de movilidad de las mujeres indígenas, sobre todo al examinar los casos de detención y deportación. En contraste, los hombres son percibidos como deliberados transgresores y violadores de las leyes y, por tanto, merecedores de *castigos*, como ser detenidos o deportados.

En otras palabras, hombres y mujeres son contruidos como una amenaza de distinta manera, pero ambos son vistos con sospecha y su movilidad es rechazada. Para Andersson (2014) esta sospecha borra la complejidad de su identidad y su subjetividad. Respecto a la figura de la persona ilegal, este autor resalta que su travesía (yo hablaré de trayectoria) es un “túnel oscuro de detenciones, puestos fronterizos y exclusiones legales y mientras atraviesa este túnel entra en un embudo distinto, el de la creación de su propia subjetividad ilegal” (24). Entonces, sostiene el autor, estamos frente a un proceso de despojo identitario y de homogenización de su compleja humanidad.

Una forma de contrarrestar este despojo subjetivo radica en la permanente reconstrucción identitaria como una manera de humanizarse. En el caso que examino, la identidad étnica e indígena del campesinado de Cañar se recrea y transforma en los lugares de destino, como una de las vías que encuentran para construir nuevas subjetividades y sostenerse frente a la violencia del despojo. Se trata de una forma de recuperar una subjetividad afectada por la homogenización, la violencia del cruce, la exclusión del mercado laboral y el sentimiento de extrañamiento frente a los procesos de deportación.

En sintonía con esta literatura sobre la construcción social de la ilegalidad que se ha desarrollado en los últimos años en el campo de los estudios migratorios (Donato y Armenta 2011; Boehm 2012; Dreby 2015; Golash-Boza y Hondagneu-Sotelo 2013; Menjívar y Abrego 2012; Oliviero 2013; Brotherton y Barrios 2011; Schrover et al. 2008), en este libro retomo el concepto de ilegalidad como una condición social y contingente, que se ajusta a realidades históricas y contextos políticos específicos. Sostengo que esta condición social de ilegalidad cobra existencia al inicio del proyecto migratorio, en la localidad de origen, cuando emprenden el viaje; se refuerza en la vida cotidiana de los migrantes en el destino, y se mantiene en los procesos de retorno que suscita la deportación. Al mismo tiempo, las y los migrantes, en su calidad de viajantes, trabajadores, padres o madres, y miembros de una comunidad étnica y cultural, emprenden fugas y resistencias cotidianas a través de las cuales reconstruyen su subjetividad. Estos procesos, además, están atravesados por construcciones de género, raza y clase específicos.

Para este análisis también retomo la creciente literatura en la que se examina el impacto del endurecimiento de la política migratoria estadounidense a partir del año 2000 en la vida cotidiana de las personas migrantes (Donato y Armenta 2011; Dreby 2015; Boehm 2012). Estas autoras han subrayado la importancia de ir más allá de la condición legal y entender que estar indocumentado o “no autorizado” es principalmente una condición social y, además, contingente en términos de tiempo y espacio (Donato y Armenta 2011). A partir de 2025, con la radicalización de la política de deportación masiva, estos efectos y la condición social de deportabilidad sin duda se han profundizado.

Autoras y autores de estos trabajos coinciden en señalar que la condición de ilegalidad en la década de los ochenta, e inclusive hasta los noventa, no significaba realmente una amenaza o restricción en la vida de las familias migrantes indocumentadas. Para el caso de Ecuador, Kyle (2000) y Carpio (1992) ilustran este momento. Por el contrario, en los años 2000 a 2020, período de este libro, la restricción del movimiento y, más aún, el crecimiento exponencial de las deportaciones y las devoluciones en la frontera hicieron de la condición de ilegalidad un fantasma que condiciona de manera diferenciada la vida cotidiana de hombres, mujeres, niñas y niños (Dreby 2015).

Menjívar y Abrego (2012) se sirven del concepto de violencia simbólica para acuñar la categoría de *violencia legal* y muestran la normalización y naturalización en la vida de las personas migrantes indocumentadas de leyes que les perjudican cada vez más. Estas investigadoras se enfocan en tres temas centrales que se interrelacionan en la vida migrante: el trabajo, la familia y la escuela, y muestran cómo la criminalización de la migración a nivel federal, estatal y local en Estados Unidos genera efectos violentos que afectan los procesos de incorporación a largo plazo de quienes migran. Los trabajos de Boehm (2012) y Dreby (2015) muestran que la condición de ilegalidad, además de la zozobra que produce, se convierte en un factor de estratificación social tan potente como la clase o la raza. Por ejemplo, el hecho de que las niñas o los niños de una misma familia tengan o no documentos de residencia puede producir diferencias en el acceso a la educación e inclusive a la salud. Como expongo en los capítulos posteriores, la condición de familias mixtas en Cañar, que combinan niñas y niños nacidos en Estados Unidos y otros que se han quedado en el lugar de origen, muestra cómo la ilegalidad atraviesa a las mismas familias y moldea las acciones y decisiones que las personas deben tomar, por ejemplo, al momento de ser deportadas.

Es decir, la condición de ilegalidad incide en las oportunidades que las personas encuentran en su proyecto de vida. Para De Genova (2002), esto ha derivado en el surgimiento de la *deportabilidad* y de la *detenibilidad*. Los dos son constructos políticos que ejercen un poder disciplinador sobre la vida de las personas migrantes. Para este autor, el régimen de deportación

no es solamente un mecanismo del Estado para expulsar ciudadanos considerados “no deseables”, sino, fundamentalmente, un régimen de disciplinamiento y control social que constituye al migrante indocumentado en deportable, a través de determinadas leyes, reglamentos y procedimientos.

La autonomía de la migración

La persistencia de la movilidad en contextos cada vez más hostiles ha llevado a reflexionar sobre la forma en que los Estados nacionales han desarrollado políticas de control de las fronteras, su externalización y la vigilancia de la vida cotidiana de las personas migrantes en los países de destino. Además, cabe revisar conceptos que permitan captar cómo esta población configura sus prácticas y subjetividades, y pensar en marcos de referencia para analizar su movilidad desde su condición de subalternidad.

La cuarta dimensión analítica que contemplo de manera transversal en este libro tiene que ver con la centralidad del sentido que los actores otorgan a su experiencia. Los regímenes de movilidad, así como la construcción social de la ilegalidad configuran campos sociales atravesados por desigualdades globales y moldean las experiencias migratorias, laborales, sociales de migrantes y no migrantes. Pero ¿de qué manera los y las migrantes navegan estos marcos restrictivos? ¿Qué significados otorgan a sus acciones de migrar? ¿En qué marcos de referencia compartidos se construyen sus experiencias subjetivas? Retomo la perspectiva de la autonomía de la migración y la idea de un *saber migrar* para interpretar la movilidad y los proyectos de vida de las y los kañaris que deciden desplazarse a través de las fronteras.

En su estudio sobre los cruces clandestinos de trabajadores mexicanos entre Tamaulipas y Texas, Spener (2009) plantea que en el contexto de violencia cultural y estructural, de *apartheid* global en que se desarrolla la migración en la actualidad, es necesario comprender que las personas migrantes despliegan determinadas estrategias en el cruce y en el viaje clandestino que responden a proyectos de vida e intereses propios. En este sentido, propone que los Estados no monopolizan necesariamente la movilidad de

las personas migrantes, a pesar de que buscan tener control sobre su movimiento. El autor habla de la necesidad de recuperar su experiencia en su calidad de *migrantes autónomos*, como transgresores de un orden global estratificador. “Migrant autonomy challenges both the forcible segregation of populations into zone of affluence and zones of poverty that defines global apartheid, as well as the monopoly exerted by nation-states over the legitimate means of movement” (Spener 2009, 19).

Para Spener, los cruces clandestinos constituyen actos de resistencia cotidiana en el sentido de James Scott (1990). Es decir que cualquier fisura en el aparato de dominación es aprovechada por los subalternos para su beneficio. Para ello acuña el concepto de *resistencia hormiga*. Spener retoma el término de Néstor Rodríguez (1996). Este autor denomina así a quienes cruzan las fronteras de los Estados nacionales fuera de las regulaciones estatales (Spener 2009, 19). Esta resistencia al emprender el cruce se basa en un capital social, lo que Spener llama *migrant mutuality*. Con ello hace referencia a dinámicas de ayuda y reciprocidad enraizadas en prácticas culturales y sociales, y en conocimientos propios acumulados en la cultura de la migración. Las personas migrantes se sirven del conocimiento práctico de sus pares y de sus redes para su movilidad; en ese proceso construyen lo que la perspectiva de la autonomía de la migración denomina un *saber migrar*.

Spener permite pensar la movilidad de las personas migrantes desde una condición de subalternidad que no anula su agencialidad, sino que debe ser entendida en un marco interrelacionado de violencia estructural y resistencias por la sobrevivencia. Se trata de una perspectiva que, para el mismo autor, sitúa las acciones de las y los migrantes fuera de un marco Estadocéntrico y les otorga una actoría histórica propia.

La perspectiva de la autonomía de la migración, desarrollada sobre todo en el estudio de los movimientos migratorios de poblaciones africanas a Europa, también ofrece un marco para explicar la resistencia de las y los migrantes a las políticas de control fronterizo (Mezzadra y Neilson 2013; Scheel 2019; Tazzioli 2014; De Genova, Garelli y Tazzioli 2018). Estos autores la conciben como una perspectiva que coloca en primera línea la subjetividad de las movilidades migrantes. Se trata de un marco general que permite avanzar en análisis que centran su atención en los actos de desobediencia e

incorregibilidad de las personas migrantes para controlar el espacio y apropiarse de sus movibilidades (De Genova, Garelli y Tazzioli 2018).

Los autores mencionados definen la autonomía de la migración más allá de conceptos liberales de agencia de individuos libres y soberanos, y fuera del *ethos* emancipador de la libertad de movimiento. Hablan de “formaciones sociales históricamente específicas que se manifiestan como un poder constitutivo en la relación capital-trabajo. Este poder es creativo, productivo y subjetivo en el sentido foucaultiano del término” (De Genova, Garelli y Tazzioli 2018, 241). Para Scheel (2019), la autonomía no significa la autodeterminación o la total libertad frente al control, sino que más bien representa una *incontrolabilidad* inherente de las personas en las fronteras como resultado de sistemas de control migratorio opresivos. Es, por tanto, un concepto relacional que se despliega en el marco de las tensiones por controlar y el esfuerzo por subvertir este control (Scheel 2019; Metcalfe 2022). Esta perspectiva reconoce, entonces, que las personas migrantes nunca dejan de tener aspiraciones y proyectos para recomponer sus vidas. Así mismo, De Genova, Garelli y Tazzioli (2018) se distancian de un discurso sobre los derechos humanos, pues la autonomía de la migración no es algo que los Estados adjudican, respetan o toleran; es un poder que se ejerce en un marco limitado, contradictorio y táctico. La libertad de movimiento “siempre está situada en un marco de restricciones y violencia de los Estados y de regímenes transnacionales de gobernanza y por tanto opera en el marco de diversas restricciones” (244).

Tanto el concepto de Spener (2009) como el de la perspectiva de la autonomía de la migración permiten analizar cómo la población kañari que migra navega los cruces clandestinos, en el sistema legal que les acompaña en sus itinerarios laborales, en los lugares de destino y en sus estrategias para mantener sus proyectos de vida, sus familias, su identidad y sus sentidos de pertenencia. Como revelo en el análisis posterior, situarse desde la perspectiva de la experiencia migrante en las distintas etapas del proyecto migratorio posibilita mirar cómo estas personas despliegan prácticas de sobrevivencia y resistencia, a la vez que imaginan proyectos de vida, reconfiguran sus familias y persisten en la reproducción transnacional, navegando de múltiples formas en las tramas y fisuras del poder. La resistencia y

productividad de sus acciones no vienen dadas por una agencia individual, sino que se inscriben en expresiones culturales, étnicas y sociales que sostienen este *saber migrar*.

Así se pueden articular distintos actos de desobediencia espacial que van desde el cruce clandestino de las fronteras y sus estrategias de movilidad frente al control y la deportabilidad, hasta la recuperación de la cultura kichwa a través de la religión o de las fiestas, como microespacios que convergen en la producción de subjetividades en constante construcción.

Mientras una parte de la literatura sobre la maquinaria de la inmovilidad analiza cómo los discursos y prácticas estatales producen la criminalización, la deportabilidad y la propensión a la detención de quienes migran (De Genova y Peutz 2010; De Genova 2016; Golash-Boza 2015; Roberts, Menjívar y Rodríguez 2017), en este libro examino este proceso desde la forma en que los y las migrantes experimentan su presunta ilegalidad en la interacción que mantienen con la ley, en el mercado laboral y en sus formas de construir sus familias, la pertenencia cultural y la etnicidad. Dentro de este marco estructural de control, la comunidad migrante indígena y sus familias despliegan estrategias para escapar de esta maquinaria que nos hablan de formas de resistencia y de una producción de subjetividades que luchan contra este disciplinamiento del Estado (Coutin 2010). Es decir, junto con la producción de subjetividades criminalizadas o victimizadas por parte de los regímenes de inmovilidad, asistimos a la producción de sujetos que luchan por volver a tener o mantener vidas significativas en sus propios términos

El espacio transnacional: reconfiguraciones familiares y desigualdades entrelazadas

La experiencia de la movilidad migrante kañari es analizada desde una perspectiva transnacional. Este libro pone acento en las conexiones que mantienen las personas migrantes desde dos aproximaciones: cuando viajan y se conectan con sus seres queridos y comunidades en Ecuador desde los lugares de destino, y cuando regresan a Ecuador y buscan mantener sus relaciones con familiares y seres queridos en Estados Unidos. Esta forma

de captar la transnacionalidad de sus prácticas y experiencias se volvió importante en el transcurso de la década de los 2020 debido a la centralidad que adquirieron las deportaciones y los concomitantes retornos forzados entre las familias kañaris.

En este texto retomo esta perspectiva temporal y espacial transnacional para entender los variados espacios de producción de actos de autonomía de la migración, en distintos puntos de la trayectoria de movilidad.

Los sentidos y significados que otorgan los y las migrantes kañaris a sus acciones tienen que ver frecuentemente con procesos sociales y emocionales que ponen en juego sus interacciones más cercanas: sus relaciones de pareja, la reconfiguración de sus familias, sus identidades sociales y culturales. Por ejemplo, en medio de múltiples movilidades, ellas y ellos luchan por mantener nexos a la distancia o reconstruir sus relaciones afectivas. También entra en juego el deseo de restablecer los lazos familiares y comunitarios en sus lugares de origen, que son centrales para restituir sus identidades comunitarias, masculinas o femeninas. Finalmente, esta búsqueda afectiva y social, está siempre acompañada de la tensión y angustia en torno a garantizar la reproducción material propia y de sus familias, como parte central de sus proyectos de vida.

Por ello, una veta de análisis que retomo en el libro son las aproximaciones a cómo se producen estas reconfiguraciones afectivas y materiales en los espacios transnacionales. En ese marco exploro las prácticas y transformaciones que ocurren en las dinámicas de las familias transnacionales.

La literatura sobre *familias transnacionales* ha crecido de manera significativa desde que Bryceson y Vuorela acuñaron el término en 2002. El concepto fue ampliamente utilizado en América Latina, sobre todo en referencia a la migración andina hacia el sur de Europa, debido, en gran parte, a la composición femenina en estas corrientes migratorias. En general, el concepto de familias transnacionales sirvió para cuestionar tanto las representaciones normativas de la separación familiar, en especial aquellas que tienden a estigmatizar la migración femenina como disruptiva para los niños, las niñas y las comunidades (Herrera 2013; Skornia 2014) como las políticas de los Estados nacionales con base en las nociones de familias nucleares (Bryceson 2019; Sørensen y Vammen 2016).

Los estudios realizados en la década de los 2000 sobre la migración andina a España e Italia se centraron en la importancia de las conexiones y los lazos a pesar de la separación geográfica, así como en el papel de la comunicación y las remesas para fortalecer estas relaciones. La literatura destacó principalmente la reproducción de estos vínculos y del sentido de pertenencia entre los diferentes miembros (Herrera 2013; Parella 2013).

En Cañar, la conformación de familias transnacionales tiene ya varias décadas, y en un inicio se basó en la separación de los varones-jóvenes padres de familia que salían a trabajar en Estados Unidos (Pribilsky 2007). Desde la década de los 2000, las mujeres, con o sin descendencia, también empezaron a salir, lo que dio lugar a otro tipo de configuración familiar, en la cual los abuelos y las abuelas juegan un papel central en el cuidado de los hijos e hijas que se quedan y en la administración de los bienes de la migración. Ahora, estas separaciones entre madres e hijos o hijas no son solamente producto de las migraciones internacionales. La literatura antropológica en los Andes ha mostrado que no es raro que los niños y niñas de la ruralidad crezcan con parientes que no son sus padres. En los estudios antropológicos sobre el parentesco en América Latina se ha señalado esta distribución de la crianza y el cuidado como *la circulación de niños* (Fonseca 2004; Leinaweaver 2008). Además, otros trabajos han mostrado que niños y niñas cuyas familias se transnacionalizaron en virtud de la migración de los padres y madres a otro país a menudo ya vivían en arreglos familiares extensos y no nucleares antes de aquellas partidas (Baldassar y Merla 2014).

En este libro retomo el concepto de familias transnacionales como unidades flexibles que se reconfiguran a medida que cambian los procesos migratorios, para comprender los diferentes ensamblajes y configuraciones familiares que emergen en las trayectorias de movilidad e inmovilidad de la población y la forma en que las familias enfrentan tales cambios. En el actual contexto de crecimiento de las detenciones y las deportaciones entre la población migrante en Estados Unidos, la conformación y transformación de las familias transnacionales se vuelve inteligible no solamente a través de las conexiones a la distancia —sean estas económicas, afectivas, de circulación de información y cuidados—, sino también a partir de los efectos que producen las separaciones abruptas y repentinas,

y las múltiples vulnerabilidades a las que están expuestos los distintos integrantes de las familias. En definitiva, el concepto de familias transnacionales permite articular separación y conexión como dos caras de una misma moneda en las trayectorias de movilidad e inmovilidad. En el capítulo siete examino cómo la deportación de los varones impacta a sus parejas, padres, madres, hijos e hijas.

Desde la economía política, las familias transnacionales son también instituciones sociales a través de las cuales se cumple la reproducción social transnacional (Parreñas 2005). En trabajos anteriores he examinado el carácter asimétrico de las redes familiares transnacionales y de la circulación de cuidados en el caso de la migración ecuatoriana a España (Herrera 2013). Para continuar con esta reflexión, en este libro indago en las reconfiguraciones familiares en distintas experiencias de inmovilidad y especialmente en aquellas menos estudiadas. Entre estas últimas se encuentran las vivencias posteriores a la deportación, como un reflejo palpable de las desigualdades globales que atraviesan a las familias kañaris; adicionalmente, examino cómo la deportación es vivida de manera diferente por los miembros de la familia según el género, la ciudadanía y la edad.

Este estudio es parte de un conjunto creciente de investigaciones en las que se analiza los efectos transnacionales de las políticas de la inmovilidad en los centros de destino. En su trabajo con familias de migrantes ecuatorianos detenidos, Hiemstra (2019) ilustra los efectos de la deportación, la criminalización y la detención en familias y comunidades de la Sierra sur de Ecuador. En un artículo realizado junto con Ulla Berg (Berg y Herrera 2022) también analizamos el papel crucial de las familias y los lazos étnicos en las comunidades de origen para que las personas migrantes puedan lidiar con los escenarios sociales de la detención, la deportación y el retorno forzado.

Además, las reconfiguraciones familiares transnacionales se producen en espacios globales y locales atravesados por desigualdades entrelazadas (Jelin, Motta y Costa 2017). Este concepto me permite captar las interconexiones entre la estructura social global y las múltiples jerarquías locales y nacionales que hacen que la condición migratoria o de *estar indocumentado* se articule con desigualdades de clase, con procesos de racialización y diferencia según el género y la edad.

La mayoría de los y las migrantes que fueron parte de la investigación sufrían exclusión del mercado laboral formal por su situación de personas indocumentadas. Esta marginación es analizada como producto de desigualdades en las que se entrelazan la nacionalidad, la etnicidad y el género con la dimensión de clase, esta última con un papel central.

En definitiva, la apuesta de este libro es por comprender las trayectorias de movilidad e inmovilidad de la población kañari en el espacio transnacional desde perspectivas que vuelvan inteligibles las desigualdades estructurales del espacio transnacional en términos de género y racialización, junto con la reflexión sobre las desigualdades entrelazadas en la experiencia cotidiana de los y las migrantes. A lo largo del texto, presto atención tanto a las construcciones racializadas y de género de los dispositivos de inmovilidad de los regímenes migratorios como a las desigualdades presentes en las trayectorias de movilidad. Respecto a lo primero, me inspiro en los análisis feministas de las narrativas humanitarias que han mostrado cómo las mujeres, los niños y las niñas son contruidos frecuentemente como sujetos que deben ser salvados (Malkki 1996), en contraste con imágenes de peligrosidad de los varones —deportados, indocumentados o viajeros clandestinos—. Estas lecturas desde el género que combinan figuras que entrelazan apelaciones humanitarias con narrativas securitistas están muy presentes en las experiencias diferenciadas de hombres y mujeres que *hacen el camino* pese a los dispositivos de inmovilidad. Así mismo, la construcción social de sus identidades étnicas y de género configuran subjetividades y arreglos familiares diferenciados y desiguales en el espacio transnacional. En definitiva, muestro que, al reafirmar la transnacionalidad de sus vidas a través de sus prácticas en contextos de vulnerabilidad creciente, las familias kañaris en movimiento cuestionan el orden nacional de las cosas y la imagen dominante del migrante como individuo que necesita de integración (Amelina 2021) y, añadido, como persona que debe ser controlada y castigada.

Capítulo 2

Cañar indígena, migrante y transnacional

En octubre de 2018, durante una de mis visitas a Suscal, conversé con Josefina, la médica del centro de salud, una mujer indígena de aproximadamente 50 años. El propósito de mi visita era conocer sobre las experiencias de violencia de género de las mujeres kañaris y el papel del centro de salud en estos casos. Sin embargo, nuestra conversación pronto derivó en su experiencia como la primera mujer indígena médica kichwahablante en Suscal. Ella me habló del esfuerzo e insistencia de su padre para que, allá por los años setenta, ella y sus hermanas pudieran asistir al colegio secundario en la ciudad de Cañar —que en ese tiempo era un colegio solamente mestizo e hispanohablante— y luego a la universidad en Cuenca, en los años ochenta. Josefina recordaba las advertencias que su madre y su padre le hacían de no hablar kichwa en el colegio y de no vestir la indumentaria kañari para evitar ser discriminada. También comentó que fue muy duro, de niña y adolescente, camuflarse como mestiza en los espacios públicos, pero que ella y sus hermanas sabían que esa era una condición importante para seguir estudiando, debido al profundo racismo de la sociedad mestiza.

Josefina pudo ir tanto al colegio secundario como a la universidad en una década en que las niñas indígenas tenían poco acceso a la secundaria y menos aún a la educación superior. Me contó que su padre le daba mucho valor a la educación desde su experiencia, en la década de los setenta, en el proyecto de las Escuelas Radiofónicas de Monseñor Leonidas Proaño pero, además, la familia contaba con los recursos para hacerlo.

Luego de nuestra conversación, dejé a Josefina en Suscal y me fui con Violeta a la ciudad de Cañar, para que ella pudiera votar en las primarias de Pachakutik, el partido político de los pueblos indígenas de Ecuador, pues ese día definían las candidaturas para las elecciones de gobierno local de 2019. Antes de llegar al recinto donde eran las votaciones, en la sede de la Unión Provincial de Comunas y Cooperativas Cañaris (UPCCC), la histórica organización indígena de tercer grado de la provincia, Violeta decidió pasar por la feria para comprar unos aretes. Noté que sentía cierta incomodidad de no estar vestida con su pollera, faja y sombrero, y que al menos unos buenos aretes podían suplir en algo su apariencia poco apegada a la vestimenta tradicional cañari para el encuentro con las bases del partido.

Mientras Josefina me acababa de contar cómo tuvo que despojarse de su vestimenta y volverse monolingüe en el colegio y la universidad, Violeta se conflictuaba por no estar adecuadamente vestida en el espacio organizativo. Habían tenido que pasar 30 años de lucha antirracista de las organizaciones indígenas del pueblo cañari para que tanto Josefina como Violeta hicieran explícita referencia a sus formas de vestir y de hablar como un marcador importante de su identidad étnica y política. En efecto, Violeta me hizo entender lo central que, en 2018, representaba reafirmar su identidad étnica en el espacio público. Para Josefina, mencionar el ocultamiento de su identidad étnica 40 años atrás era una parte importante de su narración sobre lo que había tenido que superar para devenir en la primera médica indígena de Suscal. Estas referencias a la vestimenta con 40 años de diferencia nos hablan de la profunda transformación cultural, política y de cuestionamiento a la dominación simbólica que han experimentado las comunidades rurales de Cañar desde la década de los ochenta.

En este capítulo busco entrelazar la historia migratoria de Cañar con el proceso político de fortalecimiento organizativo de las comunidades indígenas y de su identidad étnica, desde los noventa. Si bien estos dos procesos no están explícitamente relacionados en la memoria de sus habitantes, su articulación nos brinda claves importantes para entender las experiencias de subjetivación de los y las migrantes indígenas en su periplo, que es uno de los temas centrales de este libro. Con este entrecruce se puede entender mejor la fuerza y determinación de los y las migrantes para enfrentar los embates de

su experiencia clandestina e indocumentada; el papel crucial que juegan sus prácticas étnico-culturales, y el parentesco en las estrategias que despliegan tanto en el viaje como en sus destinos y en sus experiencias de retorno forzado. También se vuelve inteligible la permanencia de sus dinámicas culturales transnacionales de pertenencia, a través de las cuales se articulan las escalas locales y globales en que despliegan y dan significado a sus vidas.

En otras palabras, en este capítulo sostengo que la historia de Cañar y su lucha por la recuperación de una identidad kichwa permite entender la construcción de una subjetividad en resistencia que se despliega en la experiencia migratoria. Si bien la etnicidad se construye históricamente y de manera contingente, también se reconstruye y transforma a través de los itinerarios de movilidad de la población cañari y constituye una herramienta para resistir la violencia de la frontera, de la clandestinidad, de la deportabilidad y de la deportación.

En la primera sección abordo algunos elementos de la historia organizativa y de lucha por la tierra en la región, los cuales dan sentido a cómo las comunidades indígenas han enfrentado y resistido múltiples formas de dominación racial y de clase. Sostengo que la identidad étnica se construye en la historia de lucha por la tierra, por la organización y por la educación y defensa del kichwa, pero también en la experiencia de extrañamiento que produce la migración y que es recreada a través de muchas prácticas culturales en los lugares de destino. Veo este proceso político y cultural como una fuente importante de poder simbólico de la población indígena en la zona. Luego, examino cómo la historia migratoria del cantón se imbrica con desigualdades sociales múltiples: de género, de clase, de pertenencia rural o urbana, de ser indígena o mestizo. Para ello, en primer lugar, caracterizo el Cañar migrante y los cambios que esto ha traído a su demografía. Luego examino algunos indicadores que reflejan la realidad social y económica del cantón. El objetivo es mirar los lugares de origen de la migración como espacios de múltiples desigualdades y conflictos, donde los fenómenos migratorios pueden traer tensiones, reconfiguraciones y negociaciones múltiples que implican relaciones de poder y desigualdades. En una tercera sección caracterizo los vínculos transnacionales que mantienen las familias migrantes y de qué manera estos coadyuvan a la reproducción cultural y subjetivación étnica de quienes migran.

Cañar indígena

En la última década del siglo XX y las primeras del siglo XXI, el cantón Cañar ha experimentado una transformación importante con respecto a varios clivajes de desigualdad históricamente enraizados en la región. Por un lado, se han producido procesos organizativos y de fortalecimiento de la identidad étnica que han permitido a los sectores indígenas disputar el acceso a la tierra, a la educación intercultural bilingüe, a la justicia indígena y a la autodeterminación territorial. Estos procesos políticos también han transformado el significado atribuido a determinadas prácticas culturales por parte de sus habitantes y han fortalecido una subjetividad e identidad indígena, sobre todo en la población joven.

Sin embargo, esto no ha significado cambios sustantivos en la economía local. El cantón y la provincia de Cañar, en su conjunto, son una de las zonas más pobres del país, a pesar de las remesas, y están atravesados por profundas desigualdades entre los espacios rurales y urbanos, respecto a la población indígena y no indígena, y en términos de género.

En 2009, cuando empecé a visitar estas comunidades, la migración a Estados Unidos estaba instalada como una de las estrategias más comunes entre las parejas jóvenes para asegurar los medios de vida de muchas familias indígenas. En esos años ya se podían identificar procesos de movilidad complejos que incluían las constantes salidas de jóvenes de las comunidades indígenas a *hacer el camino*, además del retorno forzado de muchas personas deportadas. También era frecuente encontrarse con migrantes de visita a sus comunidades que venían a verificar el buen estado de la construcción de sus casas, a visitar a sus familiares o a llevarse a sus hijos o hijas a Estados Unidos luego de prolongadas separaciones.

Mis primeros viajes a la zona media de Cañar coincidieron con el tiempo de la primera alcaldía de un dirigente indígena, el ingeniero Belisario Chimborazo, y del partido que ha actuado como el brazo político del movimiento indígena, Pachakutik. Este no era un hecho deleznable en una región cuya historia local ha estado marcada por clivajes étnicos, raciales y sociales en los que la población rural kichwahablante ha sufrido

discriminaciones en espacios cotidianos como el transporte público, los mercados y ciertas instituciones estatales (Muyulema 1997).

Sin embargo, cuando entrevistaba a dirigentes parroquiales, de comunidades y organizaciones sociales, encontraba que, a pesar de que muchas de esas personas habían tenido experiencias migratorias, estas no estaban conectadas con sus propuestas o planes de trabajo ni eran reconocidas como parte de la realidad económica y social de las comunidades.¹

En efecto, en la última década, los distintos gobiernos locales han concentrado su trabajo en la gestión y administración del riego, en proyectos productivos y ambientales auspiciados por organizaciones no gubernamentales (ONG) internacionales o en promover políticas de recuperación cultural o afianzamiento de la identidad indígena en el marco del fortalecimiento institucional y político del movimiento indígena en la zona. Las experiencias de la migración internacional y sus consecuencias sociales o económicas en las localidades no son motivo de intervención por parte de las entidades públicas y aparecen más bien como un tema del ámbito de lo privado. En mis conversaciones, si bien veo que la migración internacional atraviesa la vida de prácticamente todos los habitantes, esta no se levanta como parte de un discurso identitario o de derechos.

Por ejemplo, llama la atención que en uno de los territorios de mayor densidad migratoria del país, con un número importante de personas desaparecidas en el viaje clandestino y también de deportaciones, no existan políticas públicas locales que aborden estas problemáticas, ni organizaciones de la sociedad civil que trabajen con las familias de migrantes.

Esta misma sensación de ausencia de la migración en el discurso local es narrada por Alicia Torres (2009) cuando, en su investigación con líderes indígenas de la zona alta de Cañar, encuentra cierta renuencia por parte de

¹ Al revisar el reciente Plan de Ordenamiento Territorial Mancomunado 2019-2030 (Mancomunidad del Pueblo Cañari 2019), constato que esta realidad no ha variado mucho. En el diagnóstico que presenta este documento, la migración es mencionada como parte de la realidad de los cuatro cantones que abarca la Mancomunidad, pero no es tomada en cuenta a la hora de pensar las políticas económicas, sociales o de sustentabilidad ambiental. Si acaso aparece el tema de la migración internacional es de manera muy tangencial, como la causa de los cambios en el uso del suelo o como un tema social relacionado con la situación de la juventud y la niñez.

las dirigencias a incluir a la movilidad como parte de la historia del lugar. Más bien, reconstruyen su identidad a través de los procesos de lucha por la tierra y la recuperación y fortalecimiento de su identidad kichwa, por medio de las escuelas y colegios interculturales y bilingües.

En efecto, la historia de Cañar está caracterizada por importantes conflictos étnicos y de clase que han configurado, tanto desde la dominación como desde la resistencia, las actuales relaciones de desigualdad que existen en el cantón. Varios autores han insistido sobre la preponderancia de la hacienda en la organización social y productiva de la región antes de la reforma agraria. A diferencia de otras zonas de Cañar, como Déleg y Azogues, vinculadas con la producción de sombreros de paja toquilla, la historia de los cantones Suscal y el Tambo está muy vinculada con la producción agrícola de las haciendas. Las comunidades libres y aquellas de antiguos huasipungueños y conciertos dependían laboralmente de las haciendas. Por otro lado, si bien las comunidades libres tenían acceso a la tierra desde los tiempos de la Colonia, siempre tuvieron que pelear para evitar que propietarios de las haciendas colindantes usurparan sus tierras.² Además, estas comunidades eran las encargadas de proporcionar la mano de obra necesaria para los períodos de siembra, deshierbe y cosecha en las haciendas, bajo formas laborales de subordinación, como aparceros, peones, arrimados y partidarios. A la vez pudieron mantener, al interior de sus caseríos y comunas, una organización social con base en el parentesco y varias formas de reciprocidad, la lengua kichwa, la ocupación del espacio andino por pisos altitudinales, así como formas ancestrales de ejercer la autoridad y del uso de las tierras comunales (Colpari 2011). Según Colpari (2011), esta organización social con base en la producción agrícola es la que se empieza a desestructurar luego de 30 años de la reforma agraria y de migración internacional.

Este mismo autor menciona que, a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, existieron alrededor de 930 haciendas en lo que en ese entonces se denominaba la provincia de Cuenca, es decir, la zona austral. Varios

² Otto Colpari (2011) examina esto para el caso de la comunidad de Sisid, en la parroquia de Ingapirca, y también lo comentaron varios dirigentes del cantón Suscal durante el trabajo de campo.

autores mencionan la existencia de una propietaria, hacia 1930, Florencia Astudillo, que poseía alrededor de 20 latifundios en la provincia que cubrían el 70 % del cantón Cañar, área que se extendía desde los páramos hasta las zonas bajas de clima caliente. Luego de su muerte, estos latifundios fueron entregados a varias instituciones de la Iglesia y de beneficencia como la Curia de Cuenca, el Asilo de Ancianos Cristo Rey, un orfanato y la Asistencia Social. Estas serían las tierras que se repartirían durante el proceso de reforma agraria que arrancó en 1964 (Torres 2009; Colpari 2011).

En otras zonas de la provincia, como Socarte o Suscal, llamadas zonas medias y bajas, existieron propiedades individuales de haciendas menos extensas, donde se produjo una parcelación y venta de tierras anterior a 1964, las cuales beneficiarían a pequeños y medianos propietarios mestizos de los pueblos y cabeceras parroquiales o de la ciudad de Cañar. Las comunidades indígenas trabajaron como peones o arrimados en estas haciendas. Por ello, en el momento de la reforma agraria, en estas zonas no se dieron procesos de entrega y parcelación, ni reclamos por el acceso a la tierra, como sí sucedió en las zonas altas de las haciendas de la Curia y de la Asistencia Social.

Si bien las migraciones estacionales a la Costa ecuatoriana ocurrieron a lo largo de todo el siglo XX, hubo momentos de transformación de la estructura agraria y cambios políticos que propiciaron un aumento de estas. Por ejemplo, varios autores sostienen que el proceso de reforma agraria, en los años sesenta y setenta, afectó de manera diferenciada a determinados grupos campesinos, producto de lo cual crecieron las migraciones estacionales de ciertos sectores. Para Susana Balarezo (1980), por ejemplo, en la zona alta, la intervención de las haciendas por parte del Estado y la distribución de la tierra habrían generado diferencias importantes entre grupos de campesinos, según su relación de trabajo con la hacienda. Así, para esta autora, el tamaño de la parcela no guardó relación con el tamaño de la familia ni con sus necesidades de reproducción. Si bien los antiguos huasipungueros, arrimados y yanaperos accedieron a la propiedad de la tierra, los peones de comunidades libres no lo hicieron. Según Balarezo, serían los miembros varones de estas comunidades quienes empezaron a migrar a la parte de las tierras bajas de Cañar o a Guayas. Esto además coincide con el crecimiento de la producción

y exportación de banano y con el impulso a la producción nacional de azúcar en el ingenio de Aztra, situado en las tierras bajas de Cañar. Tanto las plantaciones de banano de las provincias de El Oro y Guayas como el ingenio Aztra se constituirían en destinos importantes de la migración estacional hacia zonas calientes de la población rural e indígena de Cañar alto y bajo.

Sin embargo, con el pasar de los años, esta diferenciación entre poseer o no la tierra ya no parecía incidir en la decisión de migrar; aquellos campesinos y campesinas con y sin terrenos saldrían a trabajar tanto a la Costa como a Nueva York. Es más, las remesas revirtieron de alguna manera esta relación y algunos hogares con miembros migrantes capitalizaron su migración a través de la compra de tierras, sobre todo en la parte baja del cantón (Jokisch 1998; Rebaï 2008). En el trabajo etnográfico pude constatar que hijos, hijas, nietos y nietas de dirigentes que lucharon por la tierra ahora se encuentran en Estados Unidos y destinan una parte de sus remesas a comprar tierras, que luego se utilizan, sobre todo, para la ganadería. Esta ha sido una manera de integrar a las personas que retornan de manera forzada por procesos de deportaciones y que entonces se pueden dedicar a la agricultura, generalmente en terrenos propios o de sus familiares migrantes.

En todo caso, el reclamo por la repartición de las tierras es lo que, para Torres (2009), permitió, en un inicio, los procesos de organización de las comunidades, tanto las de las haciendas como las libres, que derivaron en organizaciones en distintos niveles. Desde finales de los años sesenta empezaron a surgir una serie de organizaciones de segundo grado que estructuraron las demandas y procesos de lucha por la tierra y, años más tarde, los derechos en torno al desarrollo rural, la educación intercultural bilingüe y el fortalecimiento organizativo como mecanismo primordial para una interlocución directa con el Estado.³ Pero también proliferaron organizaciones de primer grado, de carácter muy diverso, como cooperativas

³ Entre finales de 1960 y 1985 surgieron varias organizaciones indígenas de segundo grado que serían las estructuras locales que sostienen a organizaciones regionales, como la Ecuarrunari, y nacionales, como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); además de la Asociación de Organizaciones Campesinas Agrícolas de Cañar (ASOAC, 1968 y 1970), la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas del Azuay (UNASAY, 1978) y la Unión de las Comunidades Indígenas del Azuay (UCIA, 1981).

agrícolas, impulsadas por el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC), grupos de mujeres, juntas de riego, clubes sociales, culturales y deportivos.

A diferencia de la zona alta estudiada por Balarezo (1980) y Torres (2009),⁴ en la zona media y baja del cantón, donde centré mi estudio, hubo poco que repartir en el momento de la reforma agraria. De acuerdo con los testimonios de antiguos dirigentes campesinos de Zhud, General Morales y Suscal, estas zonas se parcelaron y las tierras se vendieron antes de la reforma. Por ello, a finales de los años sesenta y en la década de los setenta, mientras en la zona alta se producían ocupaciones de tierra y luchas por el uso del páramo, en la zona media y baja estas eran casi inexistentes y la estructura agraria estaba compuesta por haciendas medianas y pequeñas. Sin embargo, se gestaron algunos intentos asociativos, como la cooperativa Jaime Roldós, en la parroquia de Zhud, que existe hasta ahora, cuyos integrantes lograron acceder a tierras de páramo, de uso individual y colectivo. Estas comunidades se unieron rápidamente a los circuitos migratorios desde los años noventa.

De acuerdo con Armando Muyulema (1997), la repartición de tierras en los años setenta fue fundamentalmente manejada por personas mestizas de las localidades y perjudicó a la población indígena. Para este autor, en 1958 ya se sentía la presión de la lucha indígena por la tierra. La creciente iniciativa indígena y campesina por la reforma agraria fue vista con recelo por un *nosotros* mestizo en cuyas manos estaba la suerte de dicha reforma, que implicaba repartir las haciendas; en otras palabras, esto significaba una suerte de círculo vicioso, porque debían despojarse de sus privilegios para mantenerlos (19).

Varios testimonios recogidos en Suscal, Zhud y Socarte sobre el surgimiento de las organizaciones indígenas y de la lucha por la tierra en las décadas de los setenta y ochenta relatan la importancia de las comunidades eclesiales, los procesos de formación en las Escuelas Radiofónicas de Monseñor Leonidas Proaño y la reivindicación de la educación intercultural bilingüe. En estas instancias surgió la idea de luchar por espacios propios y

⁴ Estas autoras estudian el proceso de parcelación de la hacienda de Quilloac.

de afirmar la identidad frente al racismo histórico de la población mestiza. También se instituyó la organización como el espacio a través del cual se reivindicaban derechos y necesidades frente al Estado, ya sin la intermediación de políticos mestizos. A nivel cantonal, este proceso organizativo se expresó en dos conquistas importantes: una, la formación de la Unión Provincial de Cooperativas y Comunas Cañarís, en 1967, hasta la actualidad la organización indígena más importante de la provincia; dos, la creación, en 1980, del Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe “Quilloc”, inaugurado el 16 de enero de 1981. En el Instituto han alcanzado una formación intercultural maestros y maestras que han sostenido la educación bilingüe en varias zonas del país, además de Cañar.

Sin embargo, en la década de los noventa, luego del levantamiento indígena de toda la Sierra, surgieron reacciones racistas de la población mestiza frente a lo que vislumbraban como una pérdida de poder local. Este racismo afloró con fuerza en la ciudad de Cañar en 1994, cuando, durante el paro organizado por la dirigencia indígena contra la Ley Agraria a nivel nacional, la población mestiza se armó de palos y piedras e incendió la sede de la UPPCC, la Ñucanchic Huasi. Muyulema (1997, 10) describe con las siguientes palabras lo vivido ese fatídico 19 de junio de 1994:

Era aún temprano. Singular espectáculo divisó a través de las ventanas de mi casa. Salgo a carreras en dirección a “nuestra casa”. No puedo llegar. Un batallón de avanzada de “ciudadanos” castigaban a cuanto “indígena” atravesaba por su lado. Veo aún mujeres y niños y hombres todos heridos y teñidos de sangre; otros, convertidos en runas-zombis, volvían en sí, cuando eran blanco de una piedra y les ponían a correr; nadie pudo entender lo que estaba pasando. Veo aún caer a mi lado, entre el estruendo y la humareda de un cohete rastrero, a un compañero.

Para el autor, este acontecimiento representó la reducción de un inmenso símbolo a cenizas y lo interpretó como el desplazamiento de los indios del presente. Tanto Muyulema (1997) como Torres (2009) sostienen que lo indígena y lo ancestral tienen mucha visibilidad en el discurso dominante mestizo local y que su presencia en la historia ha servido para establecer una continuidad con un pasado conveniente, en el que a los indios y sus

tradiciones se les asigna el lugar de la raíz (Muyulema 1997). La intelectualidad mestiza de la región —profesores, curas, abogados ilustres— ha reconstruido un pasado mítico de la llamada “*estirpe cañari*”, en el cual los pueblos originarios son seres indómitos de un pasado glorioso, pero resultan incómodos en el presente. Esto ha sido alimentado, también, por discusiones en el ámbito académico que han puesto el acento en un enfoque patrimonialista y arqueológico de la cultura cañari, a expensas de los procesos contemporáneos de luchas identitarias y antirracistas. Para Muyulema (76), estos discursos “proscriben del campo simbólico la coetaneidad social y política de los indios”, así muestra cómo el discurso mestizo niega al otro subalterno y borra la presencia histórica del pueblo indígena y su agencialidad.

En efecto, en 1994 las organizaciones indígenas habían alcanzado un grado de consolidación que parecía amenazante para los sectores mestizos, cuyo poder local y regional siempre fue débil respecto a Cuenca o Quito y Guayaquil. Para la década de los ochenta emergieron varios ensayos organizativos en torno a proyectos de desarrollo, a la formación del movimiento indígena a nivel nacional, bajo la bandera de la CONAIE, y al fortalecimiento de la propuesta de la educación bilingüe en la provincia de Cañar y el cantón. En la década de los ochenta, el regreso al sistema democrático en el país significó, también, la presencia de partidos de izquierda en la provincia que ganaron curules en el Congreso Nacional y en varios cantones aledaños. Pero solamente avanzada la década de los 2000 el cantón contó, por primera vez, con un alcalde indígena.

La presencia de líderes indígenas en puestos de gobierno local tiene que ser vista como el resultado de un proceso que arrancó con el surgimiento de la Ecuarrunari y las comunidades eclesiales en la década de los setenta, que se consolidó en los años ochenta con los proyectos de educación bilingüe y de desarrollo impulsados por ONG y por el Estado, los cuales se sustentaron en la organización de las comunidades.

Para varios autores, el movimiento indígena de los noventa plantea demandas tanto socioeconómicas como étnico-culturales. La politización de la etnicidad promueve la reinención y expresión de tradiciones, creencias y formas de organización social y familiar. Torres (2009) señala

que en este proceso se fortalece la idea de comunidad indígena. Desde el punto de vista de la experiencia migratoria, esta reinvencción cultural y de las formas de organización social y familiar serviría para sostener un sentido de pertenencia.

En otras palabras, la autoadscripción actual de gran parte de la población de las comunidades rurales como indígena tiene, sin duda, una raíz cultural ancestral, por ejemplo, de conservación de la lengua y de determinadas prácticas cotidianas y festivas, pero ante todo es un proceso político consolidado en los últimos 30 años. Además, es la consecuencia de hechos nacionales como el levantamiento indígena de 1990, en el que participaron algunos de los dirigentes locales de Cañar ya vinculados con la Ecuarrunari, así como de hechos políticos locales como la quema de la Ñucanchic Huasi, en 1994.

Adicionalmente, Cañar conoce lo que Zamosc (2007) ha denominado la indigenización del área rural, en la que lo indígena no es solamente una cultura que perdura o permanece, sino que, sobre todo, refleja una voluntad de pertenencia y de ser reconocidos como tales por agentes externos, ya sea la población mestiza local, las y los representantes estatales, las ONG, la academia u otros. Así se explica por qué las mujeres de las comunidades de Cañar nos reciben con ropa *occidental* cuando están en sus comunidades, pero asisten a los eventos en las ciudades, y a las conferencias y cursos en la FLACSO, con sus mejores trajes kañaris.

Para Torres (2009), la comunidad indígena juega un papel central en este trabajo político de reconstrucción identitaria. Mientras se multiplicaban las formas de organización locales, como las organizaciones de segundo y tercer grado, las cooperativas, las juntas de agua, la comunidad indígena se consolidaba en el discurso político como “un signo de pertenencia, como una marca de identificación, como un ideal de organización y de convivencia social” (27). Esta idea de comunidad es la que encontramos en las referencias que hacen las personas migrantes en Estados Unidos. Cuando hablan de Cañar no mencionan tanto a las organizaciones de segundo y tercer grado, sino, sobre todo, a sus comunidades.

En un trabajo realizado en 2012 (Herrera y Sánchez 2014) se encontró un extenso tejido organizativo en el cantón y la provincia. Entre las

organizaciones se destaca la UPCCC, integrada por 14 organizaciones de segundo grado (OSG) de los cantones y parroquias de la provincia, y tiene como organizaciones de primer grado a las comunidades indígenas.⁵

Si la tierra fue el motor de movilización y organización en la década de los setenta, desde 1980 hasta la década de los 2020, muchas organizaciones campesinas indígenas y mestizas han surgido y se han aglutinado en torno al agua. En efecto, se potenciaron como actores locales y se crearon otras nuevas mediante las alianzas para proyectos de riego y manejo de cuencas. Así mismo, varias de las organizaciones y entidades en las que están involucradas las comunidades y los sectores indígenas se enlazaron con fuerza para incursionar en el ámbito político y alcanzar la alcaldía de la ciudad de Cañar.

Actualmente, las juntas de agua son vitales como parte de la organización social de las comunidades. De acuerdo con el documento de propuesta de la Mancomunidad del Pueblo Cañari (2019), el agua tiene cuatro usos: el consumo humano, el riego, el abastecimiento a las hidroeléctricas y la conservación de vertientes y humedales en los páramos. Más que por la tierra, los conflictos más recientes entre indígenas y la población mestiza, por ejemplo en Sisid (Colpari 2011), y también entre familias, se han producido en torno al manejo del agua. Además, la participación de comuneros en las mingas relacionadas con el agua es exigida y multada. Igualmente, la representación de mujeres es muy importante en las juntas de agua (Pérez Martínez 2012).

En definitiva, existe una memoria social muy fuerte sobre el papel de las organizaciones indígenas en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI en todo Cañar. Inclusive, los dirigentes hablan muchas

⁵ En el ámbito organizativo y comunitario se posicionaron las primeras iniciativas fuertes para la provisión y manejo del agua, tales como el Proyecto de Riego Patacocha, gestionado e iniciado entre 1974 y 1996 con el apoyo de instituciones estatales y no gubernamentales, y transferido en 1998 a la organización local Tukuy Cañar Ayllukunapak Tantanakuy (Tucayta). También está el Centro de Apoyo a la Gestión Rural del Agua Potable del Cañar (CENAGRAP), una entidad mixta integrada por la Municipalidad de Cañar, 80 juntas de agua del cantón y el consorcio de ONG Cedir-Protos, como resultado de un largo proceso de gestión e intervenciones para la preservación, uso y manejo del agua, gestionado y ejecutado desde inicios de los años noventa e inicios de los años 2000 (Herrera y Sánchez 2014).

veces de su entrega al trabajo organizativo en detrimento de sus propias familias. Estas organizaciones han marcado la historia de la región desde 1970: primero, en las disputas por la tierra y luego, por los recursos hídricos, la educación bilingüe y el rescate y consolidación de la cultura kañari. Pero desde la década de los 2000, estas organizaciones han apuntalado sus esfuerzos en el acceso al poder político local. Conseguirlo ha sido la forma de combatir las desigualdades entre las poblaciones mestiza e indígena, y de promover formas de gestión interculturales y transformaciones socioeconómicas e institucionales en los territorios. En este sentido, los procesos organizativos han permitido luchas redistributivas importantes, así como luchas por el reconocimiento que han marcado el surgimiento de un proceso de subjetivación en el que la identidad indígena es rescatada como aquella que ha permitido una posición de dignidad y una ciudadanía sustantiva. Sostengo que estas mismas prácticas legitimadas, ahora desde los poderes locales, son aquellas que sostienen los procesos migratorios y culturales transnacionales de pertenencia.

Cañar migrante

A diferencia de otras zonas de la provincia, como Luis Cordero o Déleg, donde es común encontrar placas en iglesias o canchas de fútbol que señalan los aportes de migrantes para construir estas obras, en los recorridos en el cantón Cañar las huellas de la migración no estaban presentes en lugares públicos sino que se hacían visibles en el paisaje de las casas con diseños urbanos, en la vestimenta de los jóvenes varones, con camisetitas con estampados de los Knicks o los Yankees, o en las conversaciones más informales sobre la nostalgia y la ausencia de parientes cercanos que residían en algún poblado de la Costa este de Estados Unidos. Es decir, la migración tiene, sin duda, una presencia cotidiana y es un medio de asegurar la subsistencia de muchas familias, pero no se la narra como un fenómeno de incumbencia pública ni constituye necesariamente un problema público; más bien se percibe como un asunto privado y naturalizado por las familias.

No obstante, la presencia histórica de la movilidad ha sido rescatada en ciertos relatos de la historiografía local que hacen referencia a los desplazamientos forzados de indígenas cañaris durante el Incario hacia el Cusco o a la región que hoy es la Sierra norte de Ecuador (Torres 2009). Estos son parte de una arqueología del lugar y de una búsqueda de un origen étnico, de carácter esencialista, de una identidad mestiza. De acuerdo con varios autores, la movilidad de la población indígena de Cañar puede ser rastreada en períodos anteriores, inclusive precolombinos, por los desplazamientos de mitimaes ordenados por las autoridades hacia el sur del Incario.

Es ineludible tratar los traslados masivos de población cañarí a diversas áreas del Tahuantinsuyu. Es la historia de los mitimaes, mitma, mitima o mitmajkuna, una categoría de colonos coercitivamente trasladados por el Estado inca a lejanas regiones del Perú [...] habiendo sido ubicados los “cañares” como grupos domésticos en el Cuzco, en el famoso valle de Yucay, además de Copacabana, Guamanga, Cajamarca, Cajabamba y muchos otros lugares (Burgos 2003, 17-18).

También, la práctica andina de usar varios pisos ecológicos se remonta a tiempos anteriores a la Colonia e implicó migraciones estacionales a las tierras bajas. La microverticalidad es una estrategia de producción que permitió a los “ayllus cañaris producir alimentos de distintos climas y microclimas; entre los ayllus se establecían relaciones de intercambio de productos, trabajo y mujeres. El intercambio de mujeres daba origen a una extensa red de alianzas de parentesco y de amistad” (Colpari 2011, 101). Esto no quiere decir que no hubiera una lógica jerárquica y de poder al interior de las comunidades. Al contrario, historiadores han mostrado que la sociedad indígena en el caso cañari no fue homogénea sino ampliamente estratificada y jerarquizada (Colpari 2011).

De acuerdo con Burgos, “las poblaciones cañaris también fueron desplazadas durante la Colonia hacia otras regiones como Cuenca, Otavalo, Latacunga y Riobamba, y como trabajadores a las minas de Sangurima o Santa Bárbara y Zaruma” (2003, 21). Además, estas migraciones forzadas estaban acompañadas de epidemias como la viruela, que mataron a una importante cantidad de indígenas mitimaes y cañaris.

Más tarde, en el siglo XIX, ciertas poblaciones rurales de Azuay y Cañar se vincularon con la recolección de cascarilla, cuya exportación a finales del siglo XIX representó un importante ingreso para la zona sur del país (Palomeque 1990). Por último, Kyle (2000) y otros relatan la vinculación de amplios sectores del campesinado azuayo y cañarejo con la producción artesanal de sombreros de paja toquilla desde finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX.⁶ Precisamente fue el declive de la demanda de sombreros, en la década de los cincuenta, lo que varios autores (Kyle 2000; Carpio 1992) señalan como el inicio de la migración internacional, pues precisamente las comunidades como Déleg, que se dedicaban a esta labor, serían las pioneras de la migración a Nueva York.

Otros autores encuentran que ya en los años cuarenta se empezaron a producir migraciones internacionales desde ciertas zonas de Cañar. Por ejemplo, Preston (1974) determina que, para 1930, Solano tenía un número sostenido de personas que habían emigrado hacia Guayaquil y, posteriormente, en la década de los cuarenta, hacia el exterior, a Estados Unidos, Panamá y Venezuela (Eguiguren 2019; Torres 2009).

Es decir, en distintos períodos históricos, la movilidad ha constituido una estrategia de vida de las poblaciones ligada a la reproducción interna de familias y comunidades enteras, a procesos estatales y regionales de impulso de ciertas industrias —como los sombreros o el azúcar— y también como parte de la vinculación con mercados externos. Pero, a diferencia de otras zonas de Azuay o el mismo sur de la provincia de Cañar, como Biblián, Déleg o Azogues, el cantón Cañar no estuvo vinculado al mercado internacional a través de la producción de cascarilla o de los sombreros de paja toquilla en el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, y su vinculación con la migración internacional es más tardía.

Lo que sí ocurre, al igual que en otras regiones de la provincia es la migración estacional a la Costa, ya sea dentro de Cañar, hacia La Troncal, o a la provincia del Guayas. De acuerdo con Eguiguren (2019), además

⁶ Este trabajo fue directamente estimulado por el Estado; Kyle (2000) encuentra una ordenanza que obligaba a familias enteras, hombres, mujeres, niñas y niños, a dedicarse al tejido de sombreros en sus comunidades debido a la creciente demanda del mercado internacional.

de una movilidad estacional cíclica, se produce un proceso de colonización de poblaciones mestizas hacia tierras bajas desde los años sesenta e inicio de los setenta.

Las dinámicas de producción y exportación concentradas en la región de la Costa del país han generado cíclicamente demandas de mano de obra que, a su vez, han impulsado las migraciones internas estacionales. El campesinado del cantón Cañar ha sostenido la producción bananera y camaronera para exportación de la Costa, pero también la industria nacional del azúcar y la industria de la construcción, a través de migraciones a las provincias del Guayas y el Oro, a la ciudad de Guayaquil y al ingenio azucarero de Aztra. Se trata de migraciones cíclicas que se han producido desde mediados del siglo XX tanto por las condiciones de producción y mercado como por los vínculos que las y los migrantes realizan a través de sus diferentes desplazamientos (Eguiguren 2019).

En el censo de 2010 (INEC 2010), Cañar fue la provincia con mayores índices migratorios en el país y, junto con Biblián, el cantón Cañar fue uno de los territorios con el crecimiento de la migración más alto en esa década. Si bien otros cantones de la provincia, como Biblián, Azogues o Déleg, tienen largas historias migratorias, la diáspora internacional desde el cantón Cañar, sobre todo desde las comunidades indígenas de las zonas media y baja, es más reciente; data de la década de los noventa y se ha masificado en los años 2000 a 2020 (ODNA 2008). El censo de 2022 ratifica estas tendencias y la provincia se mantiene como una de las zonas con menos crecimiento poblacional del país, de apenas 1,3 % en 13 años, y con un alto porcentaje de mujeres: 53,9 % sobre 46,1 % de varones (INEC 2022).

La migración internacional en Cañar alcanza a todos los estratos sociales y a un conjunto heterogéneo de población; han salido al exterior tanto desde las ciudades como desde las comunidades rurales: habitantes mestizos e indígenas, kichwahablantes, bilingües o que solamente hablan español, así como hombres y mujeres de todas las edades. Es decir, a inicios del siglo XXI, la migración al exterior se convirtió en un proceso social generalizado en el cantón. Además, la gente mantiene intensos vínculos transnacionales con familiares en el exterior y las personas con estatus legal de residentes en el extranjero hacen frecuentes visitas a las comunidades.

Este carácter generalizado de la migración internacional no implica homogenización. Si nos detenemos en la historia migratoria del cantón, aparecen diferencias en términos de temporalidades, espacios geográficos y sociales. Por ejemplo, no todas las parroquias del cantón se plegaron a la migración al mismo tiempo; se pueden identificar diferencias temporales entre población urbana y mestiza respecto de las comunidades indígenas, pues, mientras las primeras salieron aceleradamente en la década de los noventa, las segundas han salido, sobre todo, a partir de los años 2000. Las cifras también indican el tránsito de una migración masculinizada a un proceso de crecimiento de la migración femenina, y las historias migratorias individuales apuntan a procesos de reunificación familiar muy antiguos. Por último, el trabajo de Eguiguren (2019) muestra la existencia de una serie de circuitos migratorios internos e internacionales que se conformaron entre la zona alta de Cañar y las zonas bajas desde los años sesenta, entre población mestiza que se articuló a determinadas políticas nacionales como aquellas de colonización.

Las primeras salidas al exterior desde el cantón ocurrieron en los años ochenta, con un predominio de población urbana y mestiza de las cabeceras parroquiales de Cañar y Suscal. Estos primeros viajes tuvieron como destino Canadá y Estados Unidos; en este flujo salieron familias completas, incluyendo diversas generaciones. A partir de los años 2000, varias comunidades indígenas del cantón se plegaron a las salidas por vías clandestinas como por un efecto de contagio y de prolongación de las redes que en otras zonas de la provincia, como Biblián, Luis Cordero, Déleg o Azogues, ya estaban consolidadas.

En su estudio sobre el impacto de la migración en el tejido social de Sisid, una de las comunidades indígenas de temprana migración desde el cantón Cañar, Otto Colpari (2011) muestra cómo actúa este efecto de contagio desde las zonas de antigua migración hacia las comunidades más recientes. El autor sostiene que las familias usan sus relaciones sociales basadas en parentescos simbólicos, como el compadrazgo, para acceder a las redes que posibilitan el viaje. Relata el caso de un dirigente de Sisid que obtiene información sobre las condiciones de trabajo y los ingresos de migrantes a través de sus compadres en las comunidades

de Déleg y Azogues, zonas de antigua migración. Luego, estos mismos contactos posibilitan la salida de los primeros emigrantes desde la comunidad de Sisid.

Las comunidades estudiadas por Carpio (1992), Kyle (2000) y Pribilsky (2007), en el sur de la provincia, son las que conocieron un crecimiento exponencial en la década de los noventa. Kyle señala que en ese momento se consolidaron no solamente redes sociales y familiares que sustentan la migración de familias enteras, sino también un sistema transnacional de migración clandestina que contribuye a facilitar las salidas. En la memoria de los habitantes se mantiene el recuerdo de que los primeros emigrantes dejaron la comunidad de Sisid y de otros poblados, como Gualleturo, Gun Grande y Suscal, hacia Estados Unidos. A finales de los años noventa se sumaron nuevos destinos como España e Italia. Esta migración a Europa no creció y, más bien, fueron las redes conectadas con Estados Unidos las que se extendieron y fortalecieron desde el 2000 en adelante. Es decir, la migración internacional arrancó de manera muy esporádica en la década de los ochenta, se incrementó en los años noventa y adquirió un carácter masivo a partir del 2000, a raíz de la crisis económica y de la agudización de la migración al exterior en todo el territorio nacional.

Demografía de la migración

En el censo de 2001, la provincia de Cañar ocupó el primer lugar en migración a nivel nacional, con un 8 % de su población emigrada; así mismo, para esa fecha el cantón Cañar estaba entre los 20 con más altos índices de migración, con un 9 %. Para 2010, la provincia ocupó el tercer lugar en migración, mientras que el cantón continuó como uno de los 20 con mayor incidencia de este fenómeno (Herrera y Sánchez 2014).

En el cantón Cañar, el grueso de la población que ha migrado proviene de las áreas rurales, un 92 % en comparación con la población urbana que ha salido. A diferencia de la tendencia nacional, en esta zona la mayoría de migrantes proviene del medio rural, con mayor incidencia de mujeres, y de hogares indígenas (ODNA 2008).

De acuerdo con la Encuesta FLACSO-PIC (FLACSO Ecuador 2012),⁷ en Estados Unidos, la ciudad preferida de destino de la población migrante del Cañar urbano y rural es Nueva York, seguida de Spring Valley, un poblado situado al norte de Nueva York; se trata de un punto migratorio que se desprende de la cadena iniciada en esta ciudad. En Nueva York, la comunidad kañari se encuentra repartida en tres condados: Brooklyn —que, de acuerdo con los testimonios, parece ser su lugar de llegada—, Queens y El Bronx. También se encontraron familias asentadas en lugares aledaños a la ciudad de Nueva York, como Ossining y una pequeña comunidad en Milford y Brockton, en el estado de Massachusetts. España ha sido el destino preferido por migrantes de las urbes. En otras palabras, la población urbana del cantón ha diversificado más sus destinos migratorios que aquella que salió del campo.

El promedio de estadía fuera de Ecuador en 2012 era de 10,3 años, lo que indica que se trata de una migración que salió en 2000. La encuesta también mostró que la mayor parte fueron únicamente hacia Estados Unidos. En contraste, testimonios de hombres y mujeres migrantes reflejan una gran movilidad en las ciudades de destino, entre barrios y condados, debido principalmente a los vaivenes del mercado laboral y de los alquileres; esto conduce a las y los migrantes kañaris a desplazarse de un lugar a otro, lo que dificulta un asentamiento estable y definitivo.

La información sobre el estado civil de las personas migrantes revela que la mayoría emprende el viaje cuando está casada. La Encuesta FLACSO-PIC (FLACSO Ecuador 2012) arrojó que, en la parroquia de Zhud, un 70,8 % de las personas que habían migrado estaban casadas al momento de salir del país. Es de suponer, entonces, que las migraciones de estas personas, en gran parte, fueron proyectos familiares. Esto también indica que, a pesar de

⁷ La encuesta FLACSO-PIC fue aplicada en 2012, entre marzo y abril, en el cantón Cañar. Se centró en recolectar información entre familias con miembros migrantes, fue aplicada a las y los jefes de hogar, y recogió datos de tres tipos: información socioeconómica sobre todos los miembros del hogar, incluido el o la migrante; datos del entrevistado o entrevistada y su cónyuge, y preguntas sobre las personas migrantes del hogar. La muestra estuvo compuesta por 510 hogares y se realizaron 2610 encuestas, con el 51 % de respuestas de hombres y el 49 % de mujeres, con representación de todos los grupos de edad (FLACSO Ecuador 2012).

su temprana edad, más del 70 % de las personas migrantes dejan al menos a su pareja al viajar. Esto habla de configuraciones familiares al interior de la población migrante muy distintas a las del resto del país, y crea interrogantes sobre la necesidad de reconocer las realidades de las separaciones y los vínculos como parte de la cultura migratoria y de las condiciones sociales del cantón. Así, en 2008, el 58 % de padres y madres emigrantes son de hogares indígenas (ODNA 2008) y las madres indígenas migrantes, en ese mismo año (62 %), duplican a sus pares mestizas (38 %) (ODNA 2008).

En cuanto a la composición familiar, la Encuesta de 2012 mostró que el 35 % de los niños y niñas menores de 18 años que vivían en hogares indígenas tenían a uno de sus padres o a ambos en el exterior. De manera general, en el cantón Cañar, tanto en las zonas rurales como urbanas, las familias con miembros migrantes tienen un porcentaje mayor de hogares con jefatura femenina (ODNA 2008, 21). El reciente éxodo migratorio de mujeres, niños y niñas a partir de 2020 puede modificar la estructura de estos hogares.

Respecto al retorno, las particulares características de la migración en el cantón le otorgan rasgos específicos a esta experiencia. Por un lado, se ven procesos de migración reciente y en su gran mayoría de población indocumentada, por lo que el retorno voluntario es una decisión cuidadosamente meditada. Además, los costos de la salida son cada vez más altos debido a que las medidas se tornan más restrictivas y a que se incrementa el riesgo en el camino. Las idas y venidas que antaño podían permitirse las personas migrantes, inclusive sin papeles, con la intermediación de coyoteros y pasadores, ya no son tan fáciles y son altamente costosas. Un retorno en esas condiciones significa una perspectiva de que volver a salir implicará mayor riesgo. En segundo lugar, esta misma condición de no tener documentos hace que muchos retornos sean producto de la deportación, proceso que creció considerablemente a partir de 2010 y que se mantiene.

Entre las huellas más importantes que ha dejado la migración internacional están: la disminución de la población, su feminización y la feminización de la migración. La población total del cantón Cañar para 2010 era de 59 323 habitantes, se trata del segundo cantón más poblado de la provincia, después de Azogues. Los censos de las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI indican procesos de desaceleración y

saldos negativos en la población rural. En 1974, este grupo alcanzaba los 60 272 habitantes y pasó a 45 916 en 2010, mientras que a nivel urbano se duplicó. Es decir, distintos tipos de movilidades, de las comunidades a las cabeceras cantonales y provinciales, hacia otras ciudades y también hacia Estados Unidos han contribuido a un progresivo despoblamiento del campo. La tasa de crecimiento indica que la demografía de Cañar ha tenido un desarrollo lento (1,2 %), pero este es mucho menor en la parroquia de Zhud (0,47 %) y la tasa de crecimiento de población es negativa (-2,6 %) para la parroquia rural General Morales. Esta tendencia al decrecimiento se combina con una feminización de la población. Así, mientras en 1974 las mujeres representaban el 49,9 % de la población, en 2010 constituyeron el 53,9 % y este valor se mantuvo para el censo de 2022.

Por último, si bien la salida de hombres ha continuado, un estudio del Observatorio de los Derechos de la Niñez y la Adolescencia (ODNA) señala que la partida de las mujeres aumentó entre 2000 y 2007. El ODNA también reveló que la emigración en el cantón ha tenido impactos directos en el descenso de la fecundidad, con una reducción de la base piramidal, conformada por nacidos en los últimos cinco años, que es menor con respecto a las dos cohortes que le siguen (ODNA 2008, 17). El estudio anota también una reducción de las cohortes más jóvenes de la pirámide poblacional cantonal; las que van de los 20 a los 44 años tienen una participación menor que en el país en su conjunto (cerca de dos puntos porcentuales menos). A la larga, estos datos anuncian un proceso de despoblamiento y la tendencia al envejecimiento de la población, mientras que con su migración hacia Estados Unidos atenúan los procesos de envejecimiento en ese país.

Transformaciones socioeconómicas en tierras migrantes

Junto con los cambios demográficos, la educación es el ámbito de las vidas de la gente que más se ha modificado en los últimos 40 años. Nuevamente, más allá del peso que haya tenido la migración internacional en este proceso, me interesa señalar las características de la educación de la población como un reflejo de la dinámica social de estos lugares y de la reproducción de las

desigualdades étnicas, sociales y de género que configuran estos espacios. Esto, con el fin de entender el escenario en el cual se configuran las dinámicas transnacionales de la migración y los escenarios de salida continua de migrantes desde Cañar.

Los datos del Censo de Población y Vivienda 2010 revelan la persistencia de clivajes de género y étnicos respecto a la evolución del analfabetismo en este cantón. Así, mientras la tasa a nivel urbano fue de 5,3 %, cercana a la tasa nacional, entre las mujeres alcanzaba el 22 % y entre la población indígena el 30 %. Esta cifra se vuelve dramática en dos de las parroquias donde centramos el trabajo etnográfico, pues alcanzaba el 36 % en General Morales y el 31 % en Zhud, los porcentajes más altos del cantón Cañar.

Esta realidad cambia drásticamente entre las nuevas generaciones. Aunque los años de escolaridad promedio en el cantón siguen siendo bajos respecto a las cifras nacionales, se han duplicado en las primeras décadas del siglo XXI en el caso de la secundaria completa y triplicado en cuanto al acceso a educación superior.

Es decir, en la década de los setenta las personas que crecieron en estos territorios tenían un acceso muy deficiente a la educación, pues las condiciones de las poblaciones rurales e indígenas eran más difíciles que aquellas de la población urbana, inclusive de una ciudad tan pequeña como Cañar. La diferencia es muy pronunciada en términos de género. Un 78 % de las personas que han asistido a un centro de alfabetización son mujeres y estas conforman también el 58 % de aquellas que no han recibido educación alguna.

La brecha disminuye considerablemente en las siguientes generaciones. Si bien el grueso de la población de entre 20 y 45 años en 2010 tenía instrucción secundaria, completa o incompleta, las brechas se perciben del lado del acceso a la universidad. Así, mientras solo el 11 % de la población de 20 a 29 años en la zona rural del cantón Cañar contaba con educación universitaria, en Cañar urbano este grupo alcanzaba el 35 %. A pesar de una mejoría general, las brechas rural-urbano e indígena-mestizo se mantienen.

En cuanto a las diferencias de género, estas parecen disminuir a medida que pasan los años: las mujeres mayores de 45 años, rurales e indígenas, mantienen los niveles educativos más bajos, mientras que hombres y mujeres menores de 30 años alcanzan los niveles más altos. Asistimos a la

emergencia de una población que va a la universidad cuando sus padres o madres a duras penas terminaron la escuela primaria 20 años antes. Esta es también la población que migra; se trata de un grupo mejor educado que sus padres, en el que muchas personas han accedido a la universidad.

Sin embargo, estos cambios en la educación no se reflejan en mejoras en las condiciones de vida de las comunidades rurales de Cañar. Por el contrario, la gente joven no encuentra empleo y la pobreza persiste aun con la migración.

Históricamente, las dinámicas económicas de esta región se levantan sobre la lógica de los clivajes de desigualdad rural/urbano que han caracterizado a muchas zonas del país y que configuran formas de estratificación socioeconómica que también se expresan en lo étnico. La migración transforma tales estratificaciones de manera desigual y, más allá de las remesas o las inyecciones financieras que se generen, un factor que parece moldear las posibilidades de cambios es la posición más o menos periférica de estos lugares respecto al centro (Eguiguren 2019). Esto va a condicionar el acceso de sus habitantes a fuentes de trabajo y recursos productivos pero, sobre todo, a la atención del Estado en aspectos relativos a salud, educación y protección social, que a mediano y largo plazo hacen la diferencia en cuanto a la potenciación del desarrollo.

Por otra parte, los datos sobre distribución de la tierra muestran que desde los años cincuenta predominaban las propiedades de menos de cinco hectáreas en la zona media y baja del cantón Cañar (Herrera y Sánchez 2014). A diferencia de lo que ocurría en la Sierra norte, donde muchas de estas haciendas se transformaron en agroindustrias que reorientaron su producción hacia la exportación o la producción ganadera o lechera extensiva, en Cañar no ocurrió esta reconversión, con lo que el mercado de trabajo rural nunca se expandió, por el contrario, se estrechó con el pasar de los años.

A esto se suma un muy limitado acceso al riego y una sequía en la década de los setenta que causó una crisis de la producción que coincidió con la primera salida de la población de la región (Pérez Martínez 2012). En la segunda década del siglo XXI, el 70 % de las unidades productivas agrícolas (UPA) se dedican a la ganadería y todas la combinan con la producción agrícola familiar de subsistencia. La leche da un importante excedente: el 77 %

de la producción de leche se va fuera de los cuatro cantones que conforman la Mancomunidad. La cadena de producción y comercialización de la leche, sin embargo, presenta desigualdades importantes: por un lado, las empresas pagan más a los grandes ganaderos y, por otro, la mayoría de familias campesinas aún ordeñan manualmente y no cuentan con equipos que garanticen un control de calidad (Mancomunidad del Pueblo Cañari 2019).

Actualmente, el carácter minifundista de la estructura de tenencia de la tierra se ha agudizado y la evolución de las ramas de ocupación en el cantón Cañar indican que, en las tres últimas décadas, la actividad agrícola ha perdido cada vez más peso en la estructura ocupacional de la región, en favor de otras ramas como la construcción —sobre todo en el área rural—, el comercio y los servicios. De acuerdo con los censos de 2001 y 2010, cada vez menos personas, tanto en la zona rural como en la urbana, se dedican a actividades de agricultura y pesca —16 084 en el área rural en 1990, frente a 12 265 en 2000 y 6639 en 2010—. Por el contrario, la actividad de construcción creció en las tres décadas, particularmente entre la población rural, lo que puede hablar tanto de la sustitución de actividades agrícolas por las de construcción, como del incremento de la construcción por las casas que levantan las personas migrantes y sus familias.

En varios trabajos se mira el impacto de la migración sobre las actividades agrícolas y se señala el crecimiento de la actividad ganadera como una de las transformaciones más importantes (Colpari 2011). Esto ha traído como consecuencia una mayor presión sobre las tierras de páramo, lo que, a su vez, afecta la calidad del suelo.

Respecto al uso del suelo, el 43 % son pastizales y el 28,69 %, páramos. En la zona alta del cantón, la expansión de la frontera agrícola se produjo a raíz de la reforma agraria; se trata de tierras que se dedican principalmente al pastoreo de ganado lechero y, en menor medida, al cultivo de tubérculos. En la zona media predominan los cultivos de subsistencia, de maíz, fréjol, cereales como la cebada y el trigo, y huertos caseros. La crianza de cuyes es una constante en todos los hogares campesinos (Mancomunidad del Pueblo Cañari 2019).

Al mirar los principales indicadores económicos en Cañar, se podría concluir entonces que la zona rural es eminentemente agrícola, con una

producción orientada al consumo interno y con un mercado laboral que experimenta poco dinamismo. Sin embargo, si partimos de la reconstrucción de los flujos de movilidad laboral, tanto internos como internacionales, emergen otras dinámicas económicas que no son necesariamente perceptibles desde una mirada administrativa territorial local.

Al seguir los distintos desplazamientos —temporales, internos, externos— de la población aparecen otras facetas de la dinámica económica que vinculan estas zonas con otras regiones del país y también a nivel internacional. En este sentido, la presencia de distintas movilidades conecta varias dinámicas económicas y de reproducción social de las familias. En el caso de Cañar, si bien es evidente la pluriactividad, tanto a nivel urbano como rural, la tenencia de la tierra y el acceso al agua son factores determinantes para comprender las dinámicas económicas.

Como mencioné en la sección anterior, el cantón Cañar tiene un historial de migración laboral interna, en especial a zonas costeras vecinas. Los datos censales de 1950 y 1962 indican una migración principalmente hacia la provincia del Guayas y a la ciudad de Guayaquil. Los hombres trabajaban como cargadores, albañiles y comerciantes, y las mujeres desempeñaban labores de trabajo doméstico. La reforma agraria de 1964 estimuló aún más la migración interna y generó flujos laborales de ida y venida entre Guayaquil y Cañar, y otras zonas costeras, de acuerdo con los momentos de siembra y cosecha, que determinaban la temporalidad de los trayectos de los hombres trabajadores (Herrera y Sánchez 2014).

Por ello, la economía local estuvo estrechamente vinculada con los auges del banano, en los años cincuenta, y del camarón, en los años ochenta, a través de esta migración estacional, que se articuló de esta manera con el mercado global. Estos mismos trabajadores agrícolas (sobre todo hombres) vinculados a estas economías de exportación de la Costa ecuatoriana son quienes, en la década de los ochenta, empezaron a vender su fuerza de trabajo en la ciudad de Nueva York. Varios de los primeros migrantes ahora en Nueva York habían tenido una experiencia migratoria a la Costa o a otras zonas de cultivo de caña cercanas al cantón Cañar, antes de salir de Ecuador, como lo menciono en el siguiente capítulo.

En el siglo XXI, la pobreza en el cantón ha disminuido drásticamente, pero sigue siendo una de las más altas del país. Para 2010, el porcentaje de población en situación de pobreza por necesidades básicas insatisfechas (NBI) aún era alto (75,7 %) y el de pobreza extrema ascendió a 42,5 % comparado con el porcentaje nacional. Las desventajas son mayores para la población rural de la provincia. Esta cifra subió a 92 % en Zhud, mientras que en General Morales alcanzó el 97,3 %, el porcentaje más alto del cantón.

En definitiva, el Cañar migrante es un Cañar empobrecido, con cambios educativos importantes entre su población, con una feminización acelerada y con una disminución acelerada del peso de las actividades agrícolas. Los cambios en el uso del suelo y los pastizales cada vez más extensos de producción lechera son muy visibles al recorrer las distintas comunidades del cantón. Si bien los animales siguen siendo centrales como resguardo para las familias campesinas, sobre todo para las mujeres mayores, las nuevas generaciones, muchas de ellas con acceso a la universidad o que aspiran a estudiar, encuentran cada vez menos atractivo el trabajo agrícola. Aunque la construcción es un oficio que todavía rinde, es una salida económica sobre todo para los varones, de todas las edades, y las mujeres encuentran pocos empleos en la zona. De allí que se hayan multiplicado distintos ensayos de emprendimientos colectivos en torno a artesanías, plantas medicinales y otros que siguen siendo ingresos secundarios para las familias. Durante todos estos años de investigación, fue muy frecuente encontrar a jóvenes indígenas, mayormente mujeres, que festejaban la culminación de sus carreras universitarias en Turismo, Contabilidad, Administración o Nutrición, que aspiraban a un empleo profesional en este tipo de servicios y que luego vieron frustrados sus deseos, pues no conseguían trabajo. De esta manera, la migración se vuelve una alternativa que empieza a calar como un futuro cada vez más deseado. Esto, como nuestro a continuación, se intensifica por la circulación de imaginarios y representaciones de la vida de migrantes en las redes sociales, y a través de los intercambios materiales y afectivos muy intensos que mantienen las y los habitantes de Cañar con sus familiares en Estados Unidos.

Cañar transnacional

La larga experiencia de varios tipos de movilidades de la población indígena y rural de Cañar ha dado lugar a que se mantengan vínculos transnacionales de distinto tipo: las familias envían remesas, intercambian objetos o información y se comunican con mucha frecuencia a pesar de la distancia. Como ha sucedido con muchas personas migrantes transnacionales en todo el globo, el *smartphone* y el acceso a internet se han convertido en bienes de primera necesidad y ocupan parte de las finanzas y presupuestos mensuales de las familias vinculadas a la migración aquí y allá.

A continuación examino los vínculos transnacionales que mantienen las familias a partir de dos premisas fundamentales. Por un lado, la discusión sobre la globalización como parte constitutiva de localidades concretas (Sassen 2006); es decir, busco captar las prácticas y dinámicas transnacionales presentes en lo local y cómo se expresan o se convierten en nudos articuladores entre las familias y las comunidades a la distancia. Por otro lado, parto de la noción de Kearney (1995) de espacios *producidos* para entender estos territorios atravesados por la experiencia migratoria en tanto superposiciones de distintas escalas sociales y jerarquías vinculadas a espacios globales. Por ejemplo, es claro que la vida cotidiana de varias familias de Cañar está ligada a las dinámicas de los mercados laborales de la construcción en Nueva York, Milford o Brockton. Así mismo, las dinámicas del lugar se combinan con lo transterritorial y tanto la reproducción material como las identidades, los afectos y los apegos se construyen entre localidades antes que en su interior (Kearney 1995). Incluyo el análisis de los flujos de dinero, objetos e información que conectan a estas familias con sus seres queridos en el exterior.

Un primer vínculo, el más evidente que analizo con ayuda de la Encuesta FLACSO-PIC (FLACSO Ecuador 2012), aplicada en dos parroquias del cantón Cañar y el casco urbano, es aquel de las remesas. Para 2012, un 80,3 % de las personas encuestadas indicaron haber recibido remesas. Quienes más las enviaban eran hombres, en su rol de cónyuges, lo que alcanzó un 87 % de los hogares encuestados. Además, la mitad de los hogares con algún familiar migrante recibía un monto regular, equivalente

a un ingreso relativamente fijo de dinero. Es decir, en estos hogares, las remesas son una parte vital de la reproducción diaria de las familias.

Respecto al destino de estas remesas, además de los gastos diarios, buena parte de las familias las utilizan para adquirir casas, terrenos, animales, vehículos y para poner en marcha algún negocio. Cabe recalcar que, en un porcentaje importante, utilizan los vehículos adquiridos como instrumentos de trabajo. El 67 % de quienes poseen vehículos los usan para trabajo y transporte personal. Así mismo, el 40 % de los hogares usa su casa para algo más que la vivienda, es decir, estos bienes son activos importantes que contribuyen a crear una cierta capacidad de resguardo para las familias (Deere y Alvarado 2016) y además son recursos productivos. Los hogares del Cañar rural son aquellos que han usado remesas para la adquisición de su casa y de un vehículo en mayor cantidad, y un 33 % de los hogares indígenas encuestados mantenía un negocio financiado inicialmente con remesas.

Un aspecto que sorprende es que la compra de tierra con remesas no es muy frecuente. Según la encuesta, la propiedad sobre la tierra proviene fundamentalmente de herencias (69 %) y no existe en la zona un mercado de tierras muy dinámico. Esto explicaría el menor uso de remesas para este fin, a la vez que dice mucho sobre el hecho de que la agricultura ha dejado de ser vista como una actividad en la que se invierte, aunque simbólicamente se la mantiene. Las familias del Cañar rural son las que más han utilizado los ahorros o las remesas para adquirir algún activo, aunque también son quienes menos montos, en promedio, reciben, en comparación con las de la ciudad.

Pero, además de las remesas, la misma encuesta revela que el 80 % de los hombres y el 92 % de las mujeres mantienen estrechos vínculos con sus familiares, la mayoría de las veces con sus hijos e hijas. La frecuencia del contacto muestra mucha intensidad. El 75 % de la población se comunica al menos una vez al mes con su familiar.

Cuando, además de la comunicación, se mira qué tipos de intercambios materiales sustentan los vínculos, la encuesta arroja que el 66 % de la población recibe envíos que no son dinero de sus parientes migrantes; en su gran mayoría se trata de ropa. De la misma manera, el 62 % de las familias en Ecuador hacen envíos a sus parientes en destino, en este caso

principalmente de comida, entre tres y cuatro veces al año. Estos encargos de comida tienen una carga simbólica muy fuerte y son muy buscados por las familias cañaris. En dos ocasiones, tras comunicar de mis viajes a Estados Unidos, llevé conmigo comida, hierbas medicinales y algunas joyas.

En definitiva, la encuesta realizada en 2012 mostró vínculos económicos, comunicacionales y afectivos muy intensos entre las familias. Con el trabajo etnográfico, igualmente constaté varios lazos adicionales que contribuyen a construir al Cañar rural como un espacio transnacionalizado. Por una parte, está la expansión del uso de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC), que hace que los distintos integrantes de las familias mantengan comunicaciones constantes, a pesar de que, en muchos casos, han estado separados por más de diez años. Estas relaciones se han facilitado, además, por la generalización de WhatsApp y por el uso de las redes sociales. Las cuentas de Facebook, Instagram y TikTok proliferan sobre todo entre las y los jóvenes de uno y otro lado. Estas herramientas vinculan Cañar con los distintos lugares de destino y se han constituido en espacios virtuales de circulación afectiva con el intercambio permanente de mensajes sobre noviazgos, amoríos, bromas sobre las parejas transnacionales. También son espacios para narrar el viaje; por ejemplo, la llegada a Estados Unidos luego de recorrer el camino clandestino se anuncia con un TikTok o una foto en Instagram frente a la Estatua de la Libertad. Pero también es el espacio para anunciar decesos, velatorios y enviar mensajes de pésame a familias y comunidades. Así, por ejemplo, en la página de Facebook de Comunicación Intercultural del Pueblo Cañari es frecuente encontrar videos, reportes y fotografías de la velación, el entierro o las exequias de habitantes de las comunidades que han fallecido en Estados Unidos y se trasladan a Cañar, o la transmisión en vivo de las exequias de una persona fallecida en Cañar o en Estados Unidos.

Capítulo 3

Cincuenta años *haciendo el camino*.

Tras los pasos de la migración ecuatoriana en Estados Unidos

Quiero una memoria bien fuckin larga
Una memoria como un rencor ancestral

—Jenif(f)er Tamayo, *Donde Somos Humanos*



Cuando vivía en Nueva York, en la década de los noventa, solía ir frecuentemente con mi hijo a Riverside Park, situado al noroeste de la isla de Manhattan. En varias ocasiones, instalada cerca de las canchas de fútbol que frecuentaban los niños y las niñas de familias de clase media del vecindario, estaba Magdalena, con su carrito de comidas, vendiendo lo que los chicos y las chicas que le compraban llamaban “*cheese* empanadas”. Eran empanadas de viento que ella preparaba para vender entre semana a los jugadores de *soccer*, generalmente niños y niñas del barrio. Allí mismo, los fines de semana, las canchas se poblaban de equipos de fútbol de migrantes sudamericanos. Magdalena había llegado a Nueva York en 1985 desde Alausí y luego de varios años pudo adquirir su carrito y el permiso de la alcaldía de la ciudad para la venta ambulante. Detrás de los *hot dogs* y las *pretzels*, Magdalena siempre tenía guardadas sus empanadas, que tenían mucho éxito entre grandes y chicos. Me llamó la atención que hubiera decidido colocarse en un sector donde, durante la semana, circulaban estudiantes y niñeras de los niños y las niñas del sector, mientras escaseaban trabajadores y trabajadoras migrantes de Latinoamérica. Entonces me explicó que sus empanadas tuvieron éxito entre los “niños blancos” —como ella los llamaba, incorporando los sistemas clasificatorios de la ciudad—, y por eso

desde hacía varios años acudía al lugar que, además, le resultaba mucho más tranquilo que Queens y otros sectores.

Magdalena había vendido comida desde niña, cuando atendía un puesto de hornado en el mercado de Alausí junto a su madre. Luego, cuando migró a Nueva York, pasó por varios talleres textiles —las llamadas factorías que han empleado a muchas mujeres ecuatorianas desde 1990 en adelante en la ciudad—, pero siempre quiso tener su negocio propio. Con la ayuda de sus hijos, ya todos en Estados Unidos por varios años, ella pudo arrancar con su negocio a pesar de no contar con documentos de residencia. En ese entonces, a mediados de los noventa, eso no parecía preocuparle mucho si no era por las ganas que tenía de viajar a Ecuador a visitar a su madre y a su familia. Magdalena era una mujer mestiza con una red extensa de familiares en Queens, algunos de los cuales ya contaban con papeles y viajaban frecuentemente a Ecuador; mientras tanto, ella seguía vendiendo sus empanadas a los “blanquitos”.

Las estadísticas oficiales de Estados Unidos colocan a la década de los sesenta como el inicio de la llegada de personas ecuatorianas a ese país, quienes formaban parte del nuevo momento inmigratorio que conoció Estados Unidos después de 1965, a raíz de la promulgación de una nueva legislación que eliminó las cuotas por nacionalidades y buscaba facilitar la reunificación familiar. Esta fecha marcó el inicio de la llegada de población latinoamericana a Estados Unidos en grandes cantidades, la cual se instaló inicialmente en las Costas este y oeste del país, sobre todo en las ciudades de Los Ángeles y Nueva York. Siguiendo este patrón general, la población ecuatoriana se asentó mayormente en Nueva York, junto a la población portorriqueña que en ese entonces conformaba la comunidad latina más importante, y en menor medida en Los Ángeles, donde convivieron de cerca con la comunidad mexicana.

Durante la década de los setenta aumentó de manera paulatina la llegada de población ecuatoriana que salía de distintas ciudades del país, a través de variadas redes que se conformaban y alimentaban con el tiempo. Pallares (2005) identifica una primera red que salía de Guayaquil, Ambato e Ibarra y se instalaba en la ciudad de Chicago; Eguiguren (2019) reconstruye una red entre Macará y Newark desde finales de los sesenta

que se mantiene hasta la tercera década del siglo XXI, y Cando (2011) ubica la salida temprana de pobladores y pobladoras de Chunchi y Alausí, en la provincia de Chimborazo, hacia Nueva York, a raíz de la presencia de una compañía norteamericana en el ferrocarril. Probablemente Magdalena pertenezca a ese momento y red migratoria, que se ha expandido hasta nuestros días.

La red quizá más conocida y mencionada en los estudios sobre la migración ecuatoriana es aquella que se origina en Déleg y sus alrededores, entre los extejedores de sombreros de paja toquilla en las provincias del Cañar y Azuay, quienes, luego de la crisis internacional de la venta de sombreros, en la década de los cincuenta, empezaron a salir a Nueva York a través del contacto con aquellas personas que servían de intermediarias para entregar los sombreros a las casas exportadoras (Kyle 2000; Carpio 1992; Pribilsky 2007). En el trabajo de Eguiguren (2019), además, se establece una relación entre la migración interna o estacional a Guayaquil, desde Cañar, y la posterior migración a Estados Unidos, desde esta misma ciudad.

Los estudios existentes se han centrado en averiguar las causas de la salida y la conformación de redes duraderas de migración desde las sociedades de origen (Kyle 2000; Eguiguren 2019; Carpio 1992). También se han examinado los impactos de la migración sobre las transformaciones productivas, especialmente de la Sierra centro y sur (Rebañ 2008; Vaillant 2008; Jokisch 1998), y sus repercusiones familiares, sociales y comunitarias (Borrero y Vega 1995; Pribilsky 2007; Walmsley 2001; Colpari 2011). Con excepción de Pribilsky (2007), quien realiza un estudio multisituado que incluye una etnografía de jóvenes varones originarios de la zona de Azuay y Cañar en la ciudad de Nueva York, han sido escasos los trabajos que analizan la migración ecuatoriana en Estados Unidos.¹

Respecto a los factores que dieron inicio a estas redes, tanto Kyle como Eguiguren abogan por una mirada más atenta tanto al tipo de vínculo que se establece históricamente entre los lugares de origen con el mercado

¹ Están los aportes de Amalia Pallares (2005) sobre los sentidos de pertenencia de la comunidad ecuatoriana en Chicago, y el libro de Nancy Hiemstra (2019) sobre los procesos de deportación y cómo se viven desde las comunidades de origen.

internacional como a las experiencias de movilidad anterior, para explicar la conversión de determinadas zonas del país en puntos de salida de migrantes y su persistencia en el tiempo. Adicionalmente, Kyle le otorgará una importancia predominante a la figura de lo que denomina *los comerciantes de la migración*, para referirse a la naciente industria de *coyoterismo* local en los años ochenta, la cual, gracias a sus conexiones regionales, posibilitó la salida de población azuaya y del Cañar en grandes números en esa década.

Estos autores coinciden en señalar que la migración ecuatoriana, sobre todo aquella que sale de la Sierra sur, no parte únicamente a raíz de una crisis económica o una situación de pobreza; estos son factores que, sin duda, empujan las decisiones de migrar al interior de los distintos hogares, pero no constituyen en sí mismos elementos explicativos. Para estos autores, la migración y su persistencia en el tiempo deben entenderse, por una parte, a partir de las historias locales que desde muy tempranas fechas vincularon la venta de la fuerza de trabajo y la movilidad interna e internacional como estrategias de vida de las poblaciones campesinas, en proyectos económicos vinculados al mercado internacional.² Por otra parte, se deben entender como productos de la configuración de múltiples redes sociales que posibilitan la salida de las personas y su inserción en las distintas ciudades de destino (Kyle 2000; Eguiguren 2019). Estas redes se han modificado y expandido con el tiempo y en determinados momentos advienen determinadas coyunturas que las ponen a funcionar. La agudización de crisis económicas, desastres naturales como el de la presa de la Josefina, el deslave de Alausí u otros en Chunchi, y, de manera más reciente, la pandemia por la COVID-19 han sido momentos en que se activaron las redes para preparar y sostener los viajes. Estas redes han incluido paulatinamente a diversas comunidades y ciudades pequeñas de la Sierra centro y sur de Ecuador.

² Para Kyle (2000), las historias locales, tanto de la zona de Otavalo como de Azuay, difieren radicalmente de las narrativas con las que por lo general se explican las migraciones centroamericanas, caribeñas o latinoamericanas a Estados Unidos, a través de la anterior presencia ya sea militar estadounidense en estos territorios o de empresas multinacionales. Los vínculos que se forman en el caso de estas dos zonas de Ecuador tienen que ver con el comercio y con figuras relacionadas con la circulación de personas.

En el capítulo dos he analizado las historias locales y la conformación de distintas redes migratorias en Cañar, así como su relación con determinadas formas de estratificación y exclusión social, las que van a marcar la trayectoria de las migraciones más recientes, de los años 2000 a 2020. Esto permite entender mejor las jerarquías, las distintas formas de desigualdad y el tipo de relaciones sociales que se tejen entre los diferentes grupos de población ecuatoriana en las ciudades de destino.

En este capítulo ofrezco una mirada a las trayectorias de distintos grupos de migrantes de Ecuador a lo largo de cinco décadas, con especial atención a los cambios que ocurren a partir de la década de los 2000, que coincide con un crecimiento de la salida de población del país, el más grande de su historia. En este tiempo también se da un cambio en el discurso sobre el sujeto migrante en Estados Unidos, que deja de ser pensado en tanto fuerza laboral y empieza a ocupar el imaginario de la seguridad nacional (Massey 2007). El interés con este recorrido es introducir la dimensión de las políticas migratorias y, de manera más amplia, los regímenes de (in)movilidad como un factor explicativo fundamental, no solo en las trayectorias de la migración más reciente sino en aquellas que se dieron en décadas anteriores. La relación de los sujetos con distintos dispositivos de inmovilidad será clave para entender las transformaciones de la experiencia y la subjetividad migrante.

En esta contextualización, me interesa resaltar cómo distintas prácticas migrantes —como cruzar las fronteras, buscar trabajo, asentarse en determinados barrios de la ciudad o acceder a servicios— están moldeadas por el clima social impuesto por las políticas migratorias, en una compleja ecuación que incluye varias escalas: las políticas federales, las políticas locales y la forma en que las poblaciones migrantes las han navegado.

Las experiencias y prácticas sociales de los y las migrantes de Ecuador se parecen a muchas otras experiencias de otras nacionalidades, lo cual a ratos inclusive convierte en artificiosa la apelación por la nacionalidad. Más bien, “lo ecuatoriano” viene a ser un punto de partida para explorar otras avenidas identitarias, como la indígena o la religiosa, que cada grupo se forja en su experiencia migratoria. Es decir, con el fin de evitar la trampa de lo que Brubaker (2002) llama el *grupismo étnico*, o lo que en términos

sistémicos ha sido criticado como nacionalismo metodológico (Wimmer y Glick Schiller 2003), el análisis se establece en torno a dos dimensiones: las políticas migratorias y la reconfiguración de los mercados laborales.

Este capítulo sirve para situar el análisis de las prácticas sociales y las estrategias de los migrantes indígenas de Cañar en el marco más amplio de los procesos sociales y de cambio de las movilidades de la población ecuatoriana en las últimas décadas del siglo XX y las primeras del siglo XXI en Estados Unidos, en particular en la región metropolitana de Nueva York, donde se asienta la mayoría de la migración proveniente de Ecuador.

Parto de dos elementos que me parecen cruciales para entender este proceso. Primero, el carácter altamente estratificado de la sociedad estadounidense sobre clivajes de clase, raza y género produce una serie de categorizaciones sociales de la población inmigrante de las que no escapa la gente ecuatoriana; y, segundo, la evolución de las políticas migratorias y los cambios en la construcción del *sujeto migrante* en estos marcos institucionales, que también ha moldeado las trayectorias de esta población. Siguiendo a Massey (2007), el análisis de las etapas de llegada de la población ecuatoriana —este autor lo hace con la población mexicana— debe entenderse a través de la evolución de estos dos procesos estrechamente relacionados entre sí: cómo las políticas migratorias moldearon los procesos de estratificación social y de qué manera esto afecta las condiciones laborales y de integración social de los y las inmigrantes de Latinoamérica en particular.

De acuerdo con Cordero Guzmán y Grosfoguel (2000), para entender el funcionamiento de los sistemas de estratificación social en un determinado contexto histórico, es necesario mirar las estructuras y la evolución del mercado laboral local, las dinámicas raciales y los procesos políticos locales. En este caso me detendré en el área metropolitana de Nueva York.

La migración ecuatoriana a Estados Unidos ha seguido varias etapas, marcadas tanto por condiciones globales estructurales de desigualdad de los mercados laborales que han creado circuitos globales de sobrevivencia para unos y de opulencia para otros (Sassen 2002) como por las políticas de los Estados. Por ello, para entender la dinámica de la población ecuatoriana en la ciudad de Nueva York, es necesario situarla en el marco

de reconversión hacia una economía posproductiva que experimenta la ciudad a partir de 1970, así como de evolución de la política migratoria hacia la securitización y regímenes de inmovilidad. Estos dos elementos van a caracterizar, a su vez, los procesos de estratificación social de más largo aliento en que se insertan los inmigrantes en general, los de origen latinoamericano y la población ecuatoriana en particular.

Para Douglas Massey (2007), la estratificación social se refiere a la distribución desigual de las personas en categorías sociales, lo que deriva en un acceso diferenciado a los recursos. Estos pueden ser materiales, simbólicos o emocionales, y la desigualdad indica principalmente la variabilidad en la manera en que se dispersa o no la gente entre categorías sociales (Massey 2007). A pesar de estos movimientos en el tiempo, siguiendo a Charles Tilly (1999), Massey sostiene que existen dos mecanismos fundamentales a través de los cuales se produce la estratificación social: en primer lugar, la acción de asignar a las personas en determinadas categorías sociales y, en segundo lugar, la institucionalización de prácticas sociales que precisamente distribuyen recursos de manera desigual entre las categorías. Estas prácticas sociales incluyen formas de explotación y formas de acaparamiento de oportunidades.

De acuerdo con este autor, la sociedad estadounidense está altamente estratificada, no solo en términos de clase social (desigualdades en la distribución de la riqueza y del ingreso) sino que a lo largo de la historia se han producido procesos de racialización del *otro* que han contribuido sustancialmente a alimentar los mecanismos de categorización de la población. Estos procesos de racialización no solo han marcado la frontera entre las poblaciones afro y anglosajona, sino que, a lo largo del siglo XX, se ha producido lo que el autor llama *la construcción de una subclase*, en referencia a la racialización de la población mexicana. Massey (2007, 5) sostiene que, puesto que el 65 % de la población de origen latinoamericano en Estados Unidos es mexicana, y que la población de origen anglosajón o autoidentificada como blanca no adscribe ni percibe mayores diferencias entre inmigrantes de origen mexicano y de otros lugares de América Latina, la forma en que esta población y el Estado categorizan a las personas mexicanas en realidad incumbe también a los otros grupos de latinoamericanos y latinoamericanas.

En este capítulo parto de las premisas adelantadas por Massey para situar y contextualizar las distintas etapas de llegada de la población ecuatoriana en este proceso de categorización y racialización de los “latinos” en Estados Unidos. Pero, puesto que una mayoría de la población ecuatoriana se asienta en la Costa este y en el área metropolitana de Nueva York, me sirvo de las especificidades señaladas por Cordero Guzmán, Smith y Grosfoguel (2001) para cualificar y contextualizar a Nueva York en tanto ciudad global (Sassen 2001) y como una urbe en la que se desarrolla una economía de *reloj de arena*. Es decir, donde se polarizan las diferencias sociales entre una clase muy privilegiada y otra que cada vez encuentra mayores dificultades para la movilidad social. Lo importante para estos autores es analizar la forma en que esto ha ido acompañado de procesos de racialización que se complejizan en las realidades locales. Desde el *otro* latino-caribeño al *otro* mexicano, se crean complejos procesos interraciales e interétnicos entre los cuales aprende a navegar la población ecuatoriana y kichwa kañari de *recién llegados*.

Una primera sección está dedicada a dibujar un breve perfil demográfico de la población ecuatoriana a nivel nacional para luego emprender el análisis de tres etapas definidas principalmente por cambios en las políticas migratorias estadounidenses. Una primera etapa abarca a las personas ecuatorianas que llegaron entre 1970 y 1985; luego, a quienes arribaron entre 1985 y 1995, y en tercer lugar, a quienes ocupan las páginas venideras, que migraron en los últimos 25 años.

Una presencia silenciosa que crece vertiginosamente

Luego de más de 50 años de migración, las y los ecuatorianos constituyen una comunidad bastante heterogénea en términos socioeconómicos y culturales, con distintos niveles de integración social y experiencias de asociatividad, de lo cual se conoce muy poco todavía.

Los testimonios encontrados en este estudio sitúan la llegada de población ecuatoriana a Estados Unidos a finales de 1960 y, sobre todo, en la década de los setenta. Desde entonces se produjo una llegada continua de

personas de origen tanto rural como urbano que luego de la amnistía de 1986 pudieron obtener sus papeles de residencia con relativa facilidad.

De acuerdo con el Immigration Profile que construye el Pew Hispanic Center con base en los datos de la American Community Survey, para 2021 habría 830 000 personas hispanas de origen ecuatoriano en Estados Unidos.³ Este colectivo representa el décimo grupo latino en el país norteamericano y el primer grupo sudamericano; su crecimiento ha sido especialmente importante en las primeras décadas del siglo XXI, cuando pasaron de 270 000 en 2000 a 830 000 habitantes en 2021 (Moslimani, Noé-Bustamante y Shah 2023).⁴

Para 2015, el 48 % de la población había llegado a Estados Unidos hacía más de 20 años y casi el 60 % se encontraba en dos estados: Nueva York (39 %) y Nueva Jersey (16 %); el 11 % estaba en Florida y un 5 % en California (Jokisch 2023).

El perfil construido nos habla de una población joven, ligeramente masculinizada, con un promedio de edad de 33 años y, aunque los niveles de instrucción tienden a ser más elevados entre las personas de menor edad, solo un 18 % cuenta con estudios universitarios. Respecto a sus ingresos, están por encima del promedio de la población latina, pero por debajo de los colectivos peruanos y colombianos, y alcanzan los 28 000 dólares anuales (Moslimani, Noé-Bustamante y Shah 2023; Jokisch 2023); únicamente el 13 % se encuentra por debajo del umbral de la pobreza (Moslimani, Noé-Bustamante y Shah 2023).

En el área metropolitana de Nueva York, para el año 2000, Kyle (2000) afirmaba que la comunidad ecuatoriana representaba el grupo de migrantes indocumentados más numeroso en el área. En 2023 representaba el tercer grupo más numeroso, después de las poblaciones dominicana y mexicana (Jokisch 2023). Sus principales lugares de concentración son

³ Esto incluye a personas nacidas en Ecuador y aquellas que reconocen un ancestro inmediato de origen ecuatoriano.

⁴ Debido que la mayoría de las personas inmigrantes están indocumentadas, especialmente quienes llegaron a partir de la década de los noventa, se presume un importante subregistro; aunque los datos se basan en el US Census y en la ACS, que desde 2006 tiene un sistema más exhaustivo, por bloques, para captar a la población indocumentada.

distintos barrios del condado de Queens, donde se calcula que residen 77 000 personas de nacionalidad ecuatoriana (Jokish 2023) y la ciudad de Newark, en Nueva Jersey.

La población ecuatoriana en Nueva York se encuentra en una urbe que en 2013 albergaba a 3,1 millones de personas extranjeras, que representaban un 37 % de los habitantes de la ciudad, de las cuales un tercio había llegado después del año 2000. Es decir, el crecimiento de la población ecuatoriana en las primeras décadas del siglo XXI no fue un fenómeno exclusivo, sino un proceso general de la ciudad que, paradójicamente, luego de los acontecimientos de 2001 y de la crisis de 2008, conservó su rasgo de polo de atracción para la población latinoamericana.

En 2013, el 33 % de la población de la ciudad era de origen latinoamericano, seguido por un 28 % de población asiática, principalmente china, un 19 % del Caribe no hispano y un 4 % de población africana (New York City Department of City Planning 2013). Así, los y las ecuatorianas se encuentran en un entorno muy diverso si solo miramos su origen lingüístico. A esto hay que sumar la gran diversidad de países de origen que conforman una “comunidad latina” bastante heterogénea en términos sociales y culturales. La misma “comunidad” ecuatoriana es un mito, como lo señala Pribilsky (2007), pues lo que encontramos es un mosaico de grupos sociales atravesados por desigualdades de clase, distintos procesos de racialización, diferencias regionales y experiencias diversas marcadas fundamentalmente por el año de llegada. Como nuestro a continuación, este último clivaje entre las personas recién llegadas y aquellas con más tiempo de estancia no solo está definido por diferencias económicas derivadas de más años de trabajo, sino por el giro de las políticas migratorias hacia la criminalización de la migración, lo que ha creado un contexto en el que se exacerban estas desigualdades.

De acuerdo con el New York City Department of City Planning (2013), en la década de los setenta la ciudad experimentó la salida de miles de sus habitantes “blancos y anglosajones” hacia los suburbios y otros estados. Este período ha sido retratado como de profunda crisis económica y demográfica para la ciudad, que poco a poco entró a un proceso de transición productiva hacia una economía de servicios. La llegada de la población ecuatoriana se ubica en este momento, y su paulatino crecimiento en

la década de los ochenta coincide con esta transición productiva en que sectores como la hostelería y los restaurantes se convertirían en polos de atracción de mano obra inmigrante.

¿Quiénes son estos ciudadanos y estas ciudadanas que se autoidentificaron como nacidos o de origen ecuatoriano en las encuestas oficiales? ¿Cómo llegaron a Estados Unidos? ¿Cuál es su situación respecto a otros grupos inmigrantes? ¿Qué pueden tener en común la joven madre indígena migrante recién llegada con el universitario hijo de migrantes de la década de los ochenta?

En esta construcción del proceso de llegada y de su localización en la estructura social estadounidense, y en particular en la ciudad de Nueva York, nos enfrentamos irremediamente a la dificultad de aprehender a través del dato duro la gran heterogeneidad de la población migrante, no solo en términos de origen social sino también de las trayectorias, las oportunidades y las limitaciones estructurales que enfrentan sus proyectos de vida en la ciudad de Nueva York. Con la ayuda de la información estadística disponible, la revisión de alguna literatura secundaria sobre la temática y las entrevistas a migrantes de Ecuador pertenecientes a distintos momentos migratorios, en las siguientes secciones de este capítulo reconstruyo tres momentos que marcan distintas trayectorias de movilidad de la población ecuatoriana en Estados Unidos, sobre todo a la zona metropolitana de Nueva York, donde actualmente reside alrededor del 55 % de la comunidad ecuatoriana (Jokisch 2023).

“Todo Déleg está en Queens”, 1970-1985

A pesar del paso de los años, los actuales migrantes ecuatorianos aún reconocen el origen local de los migrantes más antiguos como una huella imborrable: ser de Déleg, luego de 50 años de haber *hecho el camino*, es un rasgo de identidad. Para muchas personas, esto marca el inicio de una cadena que se va a extender en toda la región de la Sierra sur, a la que se ha sumado la Sierra centro en años más recientes. Estos primeros pobladores, o *pioneros*, como los llaman los propios habitantes, pertenecen a lo que

en el contexto de la inmigración a la ciudad de Nueva York se denomina *los nuevos migrantes*, apelativo que hace referencia a aquellas personas que llegaron después de 1965, cuando entró en vigencia el Immigration and Nationality Act de 1965.⁵ La generación de migrantes que entró después de 1965 se asienta sobre redes sociales relativamente nuevas, a diferencia de la población de origen portorriqueño, chino, italiano y europeo en general (Cordero Guzmán, Smith y Grosfoguel 2001). Si bien las estadísticas históricas recogen la presencia de gente ecuatoriana antes de 1960, (en realidad aparecen desde la década de los treinta), a finales de los sesenta se produjo una llegada considerable, al inicio mayormente masculina. En esta generación, de 1968 en adelante, resalta sobre todo la red que empezó a salir de Déleg, localidad que mencionan con frecuencia los actuales habitantes de Queens, pero también de otras ciudades y provincias de Ecuador.⁶ Así, en esta generación de migrantes no parece haber primado necesariamente un origen local específico, sino que su salida del país más bien responde a una estructura de oportunidades externa a la condición local. Al igual que para otros grupos de latinoamericanos que llegaron en ese mismo período, los cambios en las políticas migratorias de Estados Unidos que se dieron con la promulgación del Immigration and Nationality Act de 1965 fue un factor importante.

La nueva legislación fue producto de la lucha por los derechos civiles de la década de los sesenta y puso fin a la política de cuotas por nacionalidad que prevalecía desde 1924, la cual era fuertemente discriminatoria hacia las poblaciones asiáticas, africanas y latinoamericanas (Massey 2007). A partir de 1965, los criterios de selección de las personas migrantes vinieron dados por necesidades de empleo y por lazos familiares. Así mismo, ese año se abolió el programa Bracero, de trabajadores invitados,

⁵ Si bien esta apelación a los *nuevos migrantes* implica una referencia temporal, su sentido radica en diferenciar a esas personas del momento de llegada a Estados Unidos de migración europea a finales del siglo XX y principio del XXI. En la diferenciación entre migrantes y nuevos migrantes subyace una construcción geográfica que puede denotar también un marcador racial de migrantes blancos versus personas “de color”.

⁶ El proceso migratorio de población campesina de la zona sur del país en este período (1970-1985) ha sido estudiado por Carpio (1992), Kyle (2000) y Jokisch (1998).

que durante más de 40 años había traído trabajadores temporales de México para la agricultura.

El cambio en la política de inmigración implicó varias consecuencias. Por un lado, si miramos la experiencia de la población ecuatoriana, es indudable que contribuyó a la entrada y posterior asentamiento de muchas personas que consiguieron sus papeles de residencia con relativa facilidad y pudieron acogerse a los procesos de reunificación familiar para traer a varios miembros de la familia, no solo inmediatos sino de segunda línea de consanguinidad. En este sentido, la generación que llegó después de la promulgación del Act de 1965 se pudo asentar con toda su familia en poco tiempo.

De acuerdo con el U.S. Census Bureau, hasta 1969 se contabilizaron alrededor de 8574 personas de nacionalidad ecuatoriana con residencia en Estados Unidos y este número asciende a 47 461 para 1979 y a 48 015 en 1989 (Bergad 2011). Esta tendencia se corresponde con el crecimiento de la población de origen latinoamericano en general.

De acuerdo con Massey (2007), el Immigration and Nationality Act de 1965 también tuvo algunas consecuencias negativas sobre la población latinoamericana en el largo plazo, pues, al limitar las cuotas de entrada por nacionalidad (20 000 por país), algunos grupos como los mexicanos, que eran mucho más numerosos, experimentaron varios años de demora en sus pedidos de regularización. Para la población ecuatoriana, este problema de la tardanza en la reunificación familiar todavía repercute por el tiempo que toman los procesos de regularización. Estos son cada vez más lentos y menos eficientes, además de que varían por nacionalidad. Según un reporte obtenido en una oficina de abogados de inmigración en Brooklyn, en 2012, el tiempo de espera de una familia mexicana para reunificar a hijos e hijas podía ser de hasta diez años, mientras que para una familia ecuatoriana este lapso era de cinco años.

En la gran mayoría de testimonios se relata que la estrategia de salida en ese período fue, por un lado, obtener visas temporales en los consulados de Quito y Guayaquil, y luego las personas no regresaban. Pero también encontramos historias de personas que cruzaron el río Bravo desde los años setenta. Desde ese entonces, el cruce clandestino de la frontera también fue el camino seguido por muchos. Se recuerda de manera

constante el cruce de la frontera como una ruta relativamente segura y corta que podía tardar menos de una semana.

Ya en Nueva York, estos primeros migrantes siguieron los pasos de otros a la ciudad. Se asentaron en los barrios que antiguamente eran de italianos y ahora de portorriqueños, como algunas zonas del Upper West Side o de East Harlem, en Manhattan. De acuerdo con el New York City Planning Report (2013), en estos dos sectores de la ciudad todavía se encuentran varios miles de habitantes de origen ecuatoriano. Pero más tarde, los barrios que recibirían a las personas migrantes de Déleg, Azogues, Biblián, Cañar y otras ciudades de Ecuador serían Bushwick y Sunset Park, en Brooklyn, y Corona y Jackson Heights, en Queens. Hasta ahora, Queens es el condado de mayor concentración de población ecuatoriana de todo Estados Unidos, junto con la ciudad de Newark, en Nueva Jersey, que desde los años setenta mantiene una comunidad ecuatoriana, especialmente de origen lojano (Eguiguren 2019).

La historia de don Segundo Flores refleja esta primera migración de Déleg, que significó varias movilidades: primero a la ciudad de Quito y luego a la ciudad de Nueva York, donde se quedó; luego de 50 años, él mantiene su identidad de ser oriundo de Déleg. Segundo salió de su natal Cañar a los 13 años, para Quito; había terminado la escuela primaria. En la capital trabajó “en todo lo que pudo”: pasabolas en el Club Quito Tenis —un club de gente adinerada en el norte de la ciudad—; ayudante del conductor de una volqueta que recogía papas en una hacienda y las repartía en toda la urbe, y también ejerció de mesero en varios hoteles. Recuerda que el oficio de aporcar papas en el campo no le gustaba, se sentía mejor en la ciudad.

Vivió seis años en el barrio de La Colmena, una zona popular en el centro de Quito que, desde ese entonces y hasta nuestros días, constituye un punto de llegada de la migración interna del país. Su último trabajo antes de partir para Nueva York fue en un hotel. Durante seis años pudo ahorrar y se pagó él mismo su coyotero a los 19 años de edad. Este lo llevó por Monterrey en cinco días, por 6000 sucres. Llegó a Nueva York en 1973, “con la segunda tanda”, pues sus primeros coterráneos de Déleg salieron en 1968. En ese entonces llegó directo a un sector de Brooklyn y, con la ayuda de un primo, empezó a trabajar en un restaurante en Manhattan.

SEGUNDO FLORES. Primero llegué a un restaurante tex-mex en la calle 90, los dueños eran americanos y trabajaba con un montón de portorriqueños, ellos me enseñaron todo... Ahí estuve como diez años... Ahí aprendí el negocio, estuve como hasta el 83, hasta que los dueños cerraron y me fui para Queens. Para entonces ya vinieron mi esposa, mis dos hijos y mis hermanos (entrevista, Brooklyn, septiembre de 2011).

Segundo estuvo sin papeles hasta finales de la década de los ochenta y los obtuvo gracias a la Amnistía de 1986. Desde 1995 tiene un restaurante en Wyckof Ave, en Brooklyn, que es frecuentado por la comunidad ecuatoriana asentada desde hace varias décadas en el barrio. “Tiene que venir los sábados para que vea cómo está lleno de hombres solos”, me dijo al referirse al carácter todavía eminentemente masculino de la migración en ese entonces.

En efecto, de acuerdo con la American Community Service, para 2021 todavía existía una relación de 59 hombres por cada 100 personas ecuatorianas, algo que contrasta con la preeminencia femenina entre la población dominicana y colombiana en la ciudad. Los patrones de género de la migración ecuatoriana han seguido la tendencia todavía masculinizada de la mexicana.

Luego de más de 40 años de vivir en Nueva York, don Segundo ha podido adquirir algunos bienes que le brindan resguardo económico y le convierten en uno de los delegados exitosos de la comunidad. También tiene un bar tex-mex en Downtown Brooklyn. “Ese es para gente blanca”, me dice, haciendo un uso muy naturalizado de los sistemas de clasificación y estratificación racial de la ciudad, tal como Magdalena 20 años antes. Es propietario de una casa en Queens y tiene una *van* gigantesca donde transporta, de un restaurante a otro, víveres, muebles y otros insumos que intercambia entre los dos locales. Segundo viaja dos veces al año a Ecuador y se define como una persona a la que siempre le ha gustado el trabajo y la aventura. La tarde en que conversamos me comentó que esa noche no podría ir al concierto de Segundo Rosero (un reconocido cantante ecuatoriano de música popular) porque tenía que atender en su bar tex-mex (diario de campo, 15 de septiembre de 2011).

En la conversación con don Segundo percibí con mucha claridad la forma en que se ubica en los sistemas de estratificación social de la ciudad de Nueva York y su uso estratégico de esta. Como muchos otros migrantes, él construyó su propio nicho de economía étnica a través de su negocio de comida ecuatoriana, pero también ha invertido en otro mercado, para “gente blanca”, en uno de los sectores gentrificados de Brooklyn. Con más de 30 años de trabajo arduo y escuela primaria, don Segundo es una persona próspera y reconocida en su comunidad. Su percepción sobre su trayectoria migratoria es la de un hombre entregado al trabajo. Hasta el día de hoy, gestionar los dos negocios implica horarios laborales desde las seis de la mañana, cuando abre el primer local, hasta las 12 de la noche, cuando cierra el segundo local. Sus hijos, ahora casados y con familia proveniente de su mismo pueblo, Déleg, llegaron a Nueva York a la escuela primaria, terminaron la secundaria y se han insertado con relativo éxito en la economía de la ciudad; siguen el negocio familiar y pertenecen a lo que se podría llamar una generación de hijos e hijas de migrantes que todavía no accedió a la educación universitaria, que obtiene ingresos por encima de la media de la población latina y desenvuelve su vida en una comunidad de migrantes.

Como lo mencioné, este primer grupo de migrantes de Ecuador como don Segundo se insertó en el momento en que arrancó el largo proceso de reconversión económica de la ciudad. Entre 1970 y 1990, Nueva York dejó de ser un centro de producción industrial y de distribución de bienes, y se convirtió en una ciudad productora global de servicios profesionales, personales y de negocios, un centro de servicios financieros, de seguros y de bienes raíces, así como un nodo fundamental de la economía global (Cordero Guzmán y Grosfoguel 2000). De acuerdo con estos autores, los cambios en la estructura económica de la ciudad y el crecimiento de la inmigración significaron que las personas recién llegadas se encontraran con un mercado laboral más competitivo y bifurcado, en el cual existían barreras al incremento salarial, y donde las oportunidades para la movilidad social eran limitadas y crecientemente relacionadas con logros educativos (Cordero Guzmán y Grosfoguel 2000). En la ciudad de Nueva York, esto significó que resurgieran nichos laborales en torno a los servicios de comida y restaurantes, principalmente aprovechados por los varones. La población

ecuatoriana llegó en este período de reconversión económica en que su mano de obra era considerada fuerza de trabajo disponible, no accedieron a trabajos formales y muy pocos consiguieron trabajos sindicalizados.

En la década de los setenta, con la salida de la clase media “blanca” de la ciudad y la llegada de los “nuevos migrantes”, también se dio un cambio en la estructura social y étnica. De estar conformada por una población negra, en su mayoría afroamericana, y una población “hispana”, en su mayoría portorriqueña, la ciudad pasó a albergar a una mayor variedad de grupos afros y distintos grupos de origen latinoamericano, quienes tendrían una participación diferenciada en el mercado de trabajo (Cordero Guzmán y Grosfoguel 2000).

En términos de estructura social, estos autores encuentran que los niveles educativos de las personas inmigrantes en general y de las ecuatorianas en particular están relacionados con sus ingresos y su posición en el mercado laboral. Así, las personas migrantes con niveles educativos inferiores a la secundaria —como la mayoría de ecuatorianos y ecuatorianas en ese entonces— tienen ingresos mayores que el promedio general de la población con ese mismo nivel educativo; pero mientras suben los años de escolaridad, esta proporción se invierte. Es decir, a medida que crece el nivel educativo, la categorización como “latino” o hispano tiene más peso como palanca de descenso en la escala de ingresos.

Hasta avanzada la década de los ochenta, sin embargo, lo que se recuerda entre los y las migrantes antiguos es que el trabajo no faltaba, los ingresos alcanzaban, había capacidad de ahorro y, si bien la vida era difícil, se podía obtener papeles con relativa facilidad. “Antes trabajo no faltaba, si uno no trabajaba era ya porque era vago... y los dueños no le hacía nunca problemas por los papeles... después es que todo se pone más difícil” (entrevista a Segundo, Brooklyn, septiembre de 2011).

Respecto a la movilidad social de la segunda y ahora tercera generación, las historias son disonantes. Algunas personas cursaron estudios universitarios y ahora cuentan con una inserción laboral mejor que la de sus progenitores. También existen varias historias en las que las hijas y los hijos continúan realizando los trabajos de sus padres y madres, sobre todo entre la generación que llegó a Estados Unidos en la adolescencia. En su historia,

Yadira, quien llegó cuando era adolescente, expresa otra trayectoria con movilidades migratorias múltiples y discontinuas a las que acompañan unas formas de categorización étnica, racial y de clase que articulan distintas jerarquías y desigualdades.

A primera vista identifiqué a Yadira como guayaquileña, o al menos costeña, tanto por su forma de vestir como de hablar. La conocí en la fiesta de la Virgen del Rocío en Brooklyn. Me citó en su negocio, un salón de belleza diminuto debajo de un puente por donde pasa una línea del *subway* en East New York, un barrio muy deprimido de Brooklyn (al llegar me encontré con un mendigo acostado en plena calle con ropa de hospital; los transeúntes pasaban de largo, sin prestar atención).

Yadira llegó a Nueva York en 1990 a través de un proceso de reunificación familiar. Pedro, su padre, había llegado en 1976, apenas ella había nacido, y pudo traer a su familia una vez que obtuvo sus papeles de residencia. Tanto él como su madre nacieron en Déleg y se reconocen como originarios de allí. Su padre, al igual que Segundo, salió de Déleg a trabajar en el ingenio azucarero San Carlos, en la ciudad de Milagro, en la Costa ecuatoriana. Pero en 1976, tal como muchos de sus coterráneos, decidió migrar a Nueva York. En ese entonces llegó al sector de Elmhurts, en Queens, donde viven varias familias ecuatorianas hasta la actualidad. Su proyecto era regresar a Ecuador luego de conseguir ciertos ahorros, pero terminó quedándose varias décadas. Con su trabajo pudo comprar una propiedad en Bucay, también en la Costa de Ecuador, y ganado que quedó al cuidado de su esposa.

Yadira creció, entonces, junto a su mamá y hermanos, en Bucay. Me contó que vendían 100 litros diarios de leche, pues tenían 200 cabezas de ganado. También cultivaban plátano y otros productos que sacaban a vender. Ella recuerda su casa como un espacio amplio, en el cual, además, tenía mucha libertad. “Allá estábamos muy bien... Cuando llegamos aquí [se refiere a Brooklyn], a un departamento de un cuarto donde entrábamos todos... fue horrible... en realidad nosotros no queríamos venir. Mis papis nos decían: ‘Ustedes son unos brutos, tanta gente viene por *el camino* y ustedes se quejan...’” (entrevista, Brooklyn, 23 de septiembre de 2011). Con esto Yadira alude al hecho de que en la década de los noventa sus coterráneos de Cañar y Azuay venían fundamentalmente en viajes clandestinos y

ellos, en realidad, fueron unos “privilegiados” que pudieron viajar en avión por un proceso formal de reunificación familiar.

Pero lo que recuerda Yadira es una infancia feliz en la finca de Bucay.

YADIRA. Nosotros nos criamos con mi mami y 20 trabajadores de Alausí, de Cotopaxi, venían de distintos sitios a trabajar en la propiedad. Nos criamos siempre con gente extraña. Cuando nos vinimos, nos despidió la gente morenita, no la familia. Mi madrina era de Bucay. Eso era pureza y naturaleza, no había lo monetario. Era precioso (entrevista, Brooklyn, 23 de septiembre de 2011).

En medio de ese recuerdo un tanto idílico, Yadira deja entrever su autoidentificación como persona blanco-mestiza que convivía con gente que denomina “extraña”, es decir, con trabajadores indígenas migrantes de las comunidades de Chimborazo y Cotopaxi que iban a su finca en procesos de migración circular temporal. Luego de más de 20 años en la ciudad de Nueva York, Yadira mantiene los códigos de clasificación étnico-racial intactos cuando se dirige a una persona como yo, otra blanco-mestiza. También hace notar su experiencia junto a su madre y hermanos de forjar otros referentes culturales y afectivos con “extraños” y no con su familia.

Una vez en Nueva York, cuando era adolescente, entró al *high school*, aprendió inglés e intentó seguir estudiando, pero desistió.

YADIRA. Quise estudiar para paramédico y me metí a trabajar en una factoría [para ahorrar]. Pero mi papá decía: “Para las mujeres, ¡marido!”. A mis hermanos sí les dio educación: mecánica automotriz. Ahora trabajan en restaurantes. En mi caso, el chino de la factoría me ayudó a estudiar, pero mi papá me trincó y me dio una pelea... no se imagina... Luego me mandó a un restaurante en la 5.^a con la calle 12, el Salinas se llamaba... ya cerraron. Era mesera. Allí llegaban todos [los ecuatorianos], llegaba Claudio Vallejo y se amanecían hasta las seis de la mañana. Pero había mucho borracho. Allí conocí al que ahora es mi esposo. Él es de Biblián, lo conocí en 1994 y desde ahí me dio esta profesión [cosmetóloga]. Yo no pensaba casarme... (entrevista, Brooklyn, 23 de septiembre de 2011).

Yadira me dijo que su padre y su madre volvieron a Ecuador hace dos años, luego de más de 35 años de vivir en Estados Unidos. Ahora tienen una finca de cacao de 48 hectáreas en Bucay. Ella también ha adquirido terrenos y una casa en Biblián, en la tierra de su marido. Yadira me contó de sus planes de retorno, pero “cuando los hijos crezcan”. En medio de la conversación recordó la experiencia de su fallido retorno a Biblián, en 1999, “cuando se cambió el dinero”, es decir, cuando llegó la dolarización.

YADIRA. Yo me fui en 2000, y compramos todo en Biblián para hacer el salón de belleza, pero en eso vino la crisis y el dólar, y mi suegro tenía la cuenta con nuestros ahorros a nombre de él y perdimos todo el dinero... Perdimos todo todo... Entonces mejor volvimos y compramos la casa aquí, en Brooklyn, y se acabó el sueño del retorno (entrevista, Brooklyn, 23 de septiembre de 2011).

Yadira es un caso muy interesante de migración intergeneracional que además contempla varios tipos de movilidad: una primera migración interna, de Cañar a Bucay, en la región Costa, y desde ahí, el desplazamiento a Nueva York. Adicionalmente incluye una experiencia de retorno fallida. Este tipo de itinerarios también han sido descritos por Eguiguren (2019), quien muestra que estos circuitos migratorios desde la provincia de Cañar eran bastante frecuentes entre las personas migrantes en 1960 y 1990. Además, este relato revela el impacto de las políticas migratorias del país de destino, en este caso la posibilidad de reunificación familiar por la legalización de su padre, y cómo su vida fue fuertemente afectada por la crisis bancaria en Ecuador y la confiscación de sus ahorros, un fenómeno que vivieron decenas de miles de ciudadanos y ciudadanas del país. Como se ve, esto llegó a alterar hasta la vida de los y las migrantes en Estados Unidos.

Su caso también ejemplifica otro tipo de experiencia de movilidad social, aquella de las personas migrantes que dejaron a sus hijos e hijas en Ecuador hasta la adolescencia. La memoria de su infancia y su relato aparecen inmersos en esa construcción bifocal de los recuerdos en que los sistemas de estratificación étnica y de género emergen naturalmente, producto de nuestro mutuo reconocimiento como ecuatorianas mestizas.

En la historia de Yadira, igualmente, se entrecruzan los impactos transnacionales de las políticas económicas y migratorias de los dos Estados que marcan su devenir transnacional. Por un lado, la reunificación familiar le permitió instalarse en Nueva York y obtener papeles de residencia; pero, al mismo tiempo, le catapultó a un sistema de clasificación social racializado donde su condición de adolescente latina recién llegada y sin manejo del inglés bloqueó su acceso a la educación y, por tanto, su ascenso social. Por otro lado, la movilidad social inicial que conoció su familia, producto del trabajo migrante de su padre en la década de los ochenta en Ecuador, se truncó con su viaje y el posterior despojo a su familia por la política económica del Estado ecuatoriano del feriado bancario.

En la misma década de los setenta, cuando el papá de Yadira llegó a Nueva York, empezaron a forjarse distintas redes desde otras partes de Ecuador hacia ciudades como Newark, en el estado de Nueva Jersey, adonde llegó mucha población ecuatoriana de la provincia de Loja y especialmente de Macará. Estas personas también construyeron sus economías con negocios en torno a la misma migración: agencias de viajes, remesadoras, envíos o convertirse en prestamistas y facilitadores del viaje de otros cote-ráneos (Eguiguren 2019).

Así mismo, Kyle (2000) relata la existencia de la red de orfebres azuayos, que se instalaron a trabajar en la calle 43 de Manhattan, en las joyerías de propiedad de la comunidad judía. Sin embargo, como lo cuentan Kyle (2000), Pribilsky (2007) y Eguiguren (2019), la gran mayoría de migrantes de Ecuador llegaron a lavar platos; empezaron su trayectoria laboral en la escala más baja en restaurantes y algunos se quedaron allí hasta convertirse en meseros o inclusive entrarían a la cocina.

El estudio de Kyle (2000), particularmente centrado en la década de los noventa, ofrece un análisis matizado del papel de la etnicidad en la organización social de la migración. A través de un estudio comparativo entre dos comunidades en la provincia de Azuay, el autor afirma que mientras en un caso la etnicidad juega un papel importante por la construcción de redes sociales distintas entre indígenas y mestizos, en detrimento de los primeros, en otra comunidad que no está necesariamente atravesada por clivajes étnicos, sino que tiene la peculiaridad de

conservar una identidad indígena que la diferencia de su entorno, las redes sociales no se bifurcan.⁷

Analizar la relación entre etnicidad y redes sociales es fundamental para entender la organización social de la migración indígena, que se vuelve más pronunciada en la década de los 2000 y muestra tanto acercamientos como distancias con la migración de origen más pueblerino y mestizo.⁸

Estas mismas redes del viaje posibilitarán los primeros trabajos en destino: se consolidan los nichos de la restauración para los hombres y de las factorías textiles para las pocas mujeres que empiezan a llegar en esa década, como en el caso de Yadira y su madre.

Las condiciones de recepción de esta etapa se modificaron a partir de mediados de los años ochenta por una combinación de varios factores. Por una parte, debido a la profundización de los procesos de *outsourcing* de las manufacturas textiles y la reconversión de la economía de la ciudad hacia los servicios y el comercio; y, por otra, por el cambio en la política migratoria y el inicio de un proceso de criminalización, primero de las personas empleadoras y luego de los propios migrantes, por parte del Estado federal. Sin embargo, contrariamente a lo esperado en un contexto de crisis económica y de creciente hostilidad hacia la inmigración, la década de los noventa significó un incremento importante de la inmigración en general y de la ecuatoriana en particular.

Entre la regularización y la ilegalización de la migración indocumentada, 1986-1999

De acuerdo con varias fuentes, entre 1980 y 1995 la migración indocumentada desde Azuay y Cañar creció vertiginosamente (Kyle 2000; Pribilsky 2007). Según los dos trabajos citados, para 1999 el ecuatoriano

⁷ En realidad, en su trabajo, Kyle (2000) compara entre los y las indígenas de Otavalo y la migración campesina, mestiza e indígena de Azuay. Puesto que en este libro me enfoco en la migración indígena de Cañar, me interesa resaltar este primer aspecto de la comparación al interior de Azuay.

⁸ Esta última también es analizada por Eguiguren (2019) para el caso de las provincias de Cañar y Loja.

era el grupo más grande de personas indocumentadas de Sudamérica en el área metropolitana de Nueva York; y de acuerdo con Brad Jokisch (1998), alrededor del 70 % provenían de la Sierra centro y sur de Ecuador. Varios de estos migrantes seguían las huellas de sus predecesores y contaban con redes más consolidadas para su llegada e inserción laboral. Pero también fue el inicio de una migración más precaria que se incrementó aún más en la siguiente década.

Para Massey (2007), 1986 marcó el inicio de una era antinmigrante en Estados Unidos y lo que otros autores denominan *el giro punitivo de las políticas migratorias*. En efecto, la llamada era Reagan en los años ochenta trajo consigo una nueva configuración del sujeto migrante latino a través de un lenguaje militarizado: la frontera es vista como un campo de batalla y el discurso hegemónico sobre el inmigrante latino está asociado con la contra-insurgencia en Centroamérica. Así, la figura del inmigrante latino como una amenaza a la seguridad nacional empezó a construirse desde ese momento y no solamente a partir de 2001, con la destrucción de las Torres Gemelas.

La promulgación en 1986 del Immigration Reform and Control Act, más conocido como IRCA, significó un aumento del presupuesto federal para reforzar los sistemas de seguridad en la frontera México-Estados Unidos, y además se decretó la penalización de quienes contrataran mano de obra indocumentada. Respecto de lo primero, durante la década de los noventa surgió la estrategia de “Prevención por disuasión” (*Prevention Through Deterrence*, PTD), que consiste en un conjunto de políticas que incrementan los contingentes de la patrulla fronteriza en las ciudades de frontera, lo que desplazó de los cruces clandestinos hacia lugares más aislados y recónditos, como el desierto de Sonora. Para Jason De León (2015), esta estrategia tenía una doble finalidad. Por un lado, hacer de la frontera un espectáculo y mostrar un sentido de control del espacio y la soberanía del Estado a través del despliegue de guardias fronterizos en lugares poblados. Por el otro, desplazar las detenciones de las personas indocumentadas hacia zona deshabitadas, donde el trabajo de los guardias fronterizos se invisibiliza. Las consecuencias nefastas de estas políticas y su rol determinante en el incremento de la mortalidad y la desaparición de migrantes en el desierto han sido ampliamente documentados (Cornelius 2001; De León 2015).

A pesar de estas medidas de securitización, los flujos no disminuyeron. Al contrario, se generó un aumento de los costos de traslado clandestino y de la peligrosidad de la travesía. En ese período se triplicó la tasa de mortalidad en la frontera y el costo de la travesía se multiplicó por cuatro (Massey y Malone 2002). En el caso de la población ecuatoriana, la etnografía de Pribilsky (2007) y el trabajo de De León (2015) muestran que quienes cruzaron la frontera entre 1997 y 2000 lo hicieron en condiciones extremadamente inhóspitas, en las cuales el propio desierto se convertía en parte del ensamblaje violento de la disuasión, lo que provocó muertes por inanición, agotamiento o deshidratación, entre otras consecuencias.

De acuerdo con Kyle (2000), el factor fundamental que explica el crecimiento de la migración desde la región austral es precisamente el surgimiento de una industria ilegal que posibilita el traslado de personas tanto en avión como por tierra. Este mismo autor sostiene que la figura del intermediario que existía en el negocio de la comercialización de los sombreros de paja toquilla se trasladó al negocio del transporte de migrantes por rutas clandestinas o con documentos falsificados. Así, los prestamistas, coyoteros y tramitadores que intervienen en los viajes clandestinos, a quienes Kyle denomina *los comerciantes de la migración*, posibilitan el traslado masivo de migrantes de la zona sur de Ecuador, pero en condiciones cada vez más violentas, a medida que el paso fronterizo se aleja de las ciudades. Para Kyle, estas redes son posibles porque se configuran relaciones de confianza asimétrica en las cuales prima la explotación. Esta lógica se profundiza y complejiza con la migración de las comunidades indígenas a partir del año 2000.

Los cambios en las políticas migratorias también inciden en la disminución e interrupción de la migración circular. Para el caso de la migración mexicana, Massey (2007) encuentra un cierre de la migración circular, un drástico aumento de los procesos de naturalización y un creciente proceso de reunificación y asentamiento en destino de mujeres, niños y niñas. En el caso de la migración ecuatoriana, si bien ir y venir era menos frecuente y más costoso, en sus trabajos Kyle (2000) y Eguiguren (2019) relatan experiencias de migrantes que visitaban a sus familiares en ocasiones especiales como matrimonios, bautizos o entierros, y volvían a realizar el viaje

clandestino. En nuestro trabajo, algunas personas retornadas comentaron haber cruzado la frontera en la década de los ochenta y mediados de los noventa tres y hasta cuatro veces por vías clandestinas.

Con el IRCA también se crearon dos procesos de regularización: el primero para personas trabajadoras migrantes con cinco años o más de residencia en el país, y el segundo para personas trabajadoras del campo de la agricultura. Muchos de los ecuatorianos y ecuatorianas que llegaron antes de 1985, como el padre de Yadira y don Segundo, obtuvieron papeles de residencia. A partir de entonces se abrieron las puertas para la reunificación de muchas familias ecuatorianas. Con el IRCA, además, se habilitó la legalización de más de 2,7 millones de migrantes sin documentos (Jones-Correa y Graauw 2013). Pribilsky (2007) menciona que el número de ecuatorianos y ecuatorianas que consiguieron papeles de residencia y luego adquirieron la ciudadanía estadounidense con esta reforma alcanzó los 180 000 entre 1961 y 1995.

Por otra parte, el IRCA trajo consigo la obligatoriedad para las personas empleadoras de verificar la elegibilidad de quienes contrataban para trabajar legalmente y penalizaciones importantes en caso de no hacerlo. En su estudio sobre las y los jóvenes trabajadores migrantes ecuatorianos en la ciudad de Nueva York, Pribilsky (2007) atribuye a esta penalización que los espacios de inserción laborales fueran tan precarios para las personas migrantes que llegaron en la década de los noventa.

En definitiva, lo que la reforma a la ley migratoria de 1986 causó es que, hasta el día de hoy, la reunificación familiar se convierta prácticamente en la única vía para alcanzar la residencia para aquellas personas que buscan emigrar por vías legales, pues la inmigración por medio de un contrato se volvió casi inalcanzable para las y los trabajadores de Ecuador, y se convirtió en un proceso al que solo acceden sectores de la élite y una migración altamente calificada. Esto marcó un antes y un después en las condiciones de vida de las personas migrantes ecuatorianas, sus posibilidades de acceder a viviendas, de asentarse de manera definitiva en un lugar y de asegurar procesos de movilidad social en ese país.

El crecimiento de la población ecuatoriana en esta década se dio, entonces, en un contexto cambiante de la política migratoria, en el que

reapareció la construcción social del sujeto migrante no deseado: aquel que la política debe disuadir, si es necesario hasta con muertes ejemplificadoras (De León 2015).

La construcción del migrante peligroso que se activó en el imaginario del Estado contrasta, en el caso de la ciudad de Nueva York, con un desarrollo económico importante. Los sectores económicos que más crecieron fueron los servicios financieros, de seguros, el turismo, la publicidad, los servicios de computación y la industria del entretenimiento. Es decir, sectores de punta, que, a su vez, según Sassen (2001), arrastraron la creación de un subsector de servicios informales alimentados por mano de obra inmigrante: trabajos en restaurantes, servicio doméstico, servicios de cuidados, jardinería, construcción, entre otros. La ciudad profundizó su transformación posproductiva y las personas migrantes se volvieron una parte importante de este proceso.

Según los datos de los censos de Estados Unidos de 1990 y 2000, el número total de personas ecuatorianas residentes en Estados Unidos pasó de 197 374, en 1990, a 260 559 en el 2000, lo que se corresponde con un crecimiento general de la inmigración a la ciudad de Nueva York. De acuerdo con Cordero Guzmán y Grosfoguel (2000), un millón y medio de inmigrantes llegaron a Nueva York entre 1980 y 1996.

Este es el período que estudia Pribilsky (2007) en su etnografía de jóvenes indocumentados de las provincias de Azuay y Cañar en Queens. Se trata de una migración todavía eminentemente masculina que llega y permanece indocumentada, sin posibilidad alguna de regularización, y se inserta en mercados informales de trabajo, muy precarizados e invisibles: el sector trasero de bares y restaurantes, tareas de limpieza y de ayudantía en la cocina, los trabajos más duros en los talleres textiles o factorías, y el trabajo de construcción a la intemperie. Pribilsky describe la cotidianidad de estos migrantes como una vida tensionada por la necesidad de asegurar ingresos para vivir y la obligación de cumplir con la familia que se ha quedado en Ecuador, a través del envío de remesas, objetos, regalos y cierta comunicación, que en ese entonces todavía significaba grandes gastos por la compra de tarjetas telefónicas, antes de la llegada de los teléfonos inteligentes y WhatsApp. A través de su etnografía, el autor explora los rincones

ocultos de la vida informal de los migrantes indocumentados en Queens, sus viviendas hacinadas en casas e inmuebles muy deteriorados, sus largas jornadas laborales y su exclusión de los servicios públicos. Al mismo tiempo, muestra cómo estos migrantes construyen sus familias a la distancia, mediadas por el consumo y envío de remesas, regalos y objetos. De la misma manera, refleja la forma en que estos lazos materiales y simbólicos dan sentido a su migración y configuran su masculinidad y su subjetividad en torno a una idea de modernidad y progreso (Pribilsky 2007).

De acuerdo con Massey (2007), los efectos de la criminalización de la migración sobre el mercado laboral se hicieron sentir paulatinamente. La persecución a las personas empleadoras que contrataban mano de obra no autorizada transformó la estructura del mercado laboral mientras trabajadores y trabajadoras sin documentos empezaron a ver reducidos sus ingresos. Los testimonios de Pribilsky (2007) muestran tanto esta disminución de los ingresos como el carácter clandestino y marginalizado de los empleos de los jóvenes cañarejos en Nueva York.

Además, se produjeron cambios en las formas de contratación. Con el fin de evitar las penalizaciones, las personas empleadoras recurren a gente intermediaria, que recluta la mano de obra para las empresas. Como expongo en el siguiente capítulo, durante mi investigación en Nueva York, me encontré con varias de estas personas intermediarias, en algunos casos también ecuatorianas, tanto en el sector de la construcción como en la organización de varios servicios de limpieza y trabajo doméstico. Estos sistemas, según Massey (2007), al mismo tiempo que exculpan a las personas empleadoras, bajan los salarios de las y los trabajadores, pues estos intermediarios negocian el salario y se quedan con una parte. Kyle (2000) describe un sistema muy parecido en la Sierra azuaya de los años treinta y cincuenta.

En otras palabras, la creciente persecución al reclutamiento de personas indocumentadas no tiene como efecto disminuir la contratación de migrantes, sino que se buscan medios para contornar estas leyes que al final de la cadena perjudican a las personas trabajadoras. Los testimonios sobre las condiciones de trabajo en esos años son claros en cuanto a los cambios acaecidos. Estas figuras se encuentran al interior de la propia comunidad

de inmigrantes y terminan siendo quienes los explotan directamente y lucran de su condición de indocumentados.

Este proceso se ha profundizado a nivel global. Los salarios se han deteriorado por varias décadas y han disminuido las posibilidades de sindicalización, más aún cuando se trata de población migrante, como lo muestra Hansen (2023). Para este autor, Estados Unidos y Europa reconstruyeron la capacidad de consumo de sus clases medias luego de la crisis del petróleo de 1970 sobre los hombros del trabajo migrante, al abaratar la fuerza laboral, no solamente con el *outsourcing* de la producción manufacturera hacia países del sur global, sino con el trabajo indocumentado de los servicios en las ciudades globales.

Los testimonios de la población ecuatoriana que residía en esa época en la ciudad de Nueva York reflejan este deterioro de las condiciones laborales, mas no de la disponibilidad de trabajo. Ahora, cabe precisar que, por entonces, el fantasma de la deportación todavía no aparecía en el imaginario, aunque las consecuencias de la estrategia de “Prevención por disuasión” ya estaban presentes en las historias del cruce clandestino de la frontera (Pribilsky 2007).

Los padres de Mariana llegaron en 1994, expulsados por el desastre de la Josefina en el sur de Ecuador.⁹ Desde el inicio se instalaron en El Bronx, donde estaban algunos de sus coterreños. Para 1990, varios habitantes de Paute se asentaron en este otro condado de la ciudad de Nueva York, con lo que contribuyeron a la diversificación territorial de la comunidad ecuatoriana, que se dispersó aún más a partir de la década de los 2000.

La madre de Mariana se insertó en el trabajo en factorías textiles donde, como lo han expuesto Pribilsky (2007) y Chin (2005), contrataban mano de obra ecuatoriana en esos años, tanto femenina como masculina. Luego de algún tiempo en restaurantes, su padre pudo encontrar un trabajo de zapatero, el mismo oficio que ejercía en Ecuador. Los hijos fueron desde muy pequeños a la escuela y ahora cuentan con las destrezas del idioma y

⁹ El desastre de la Josefina, ocurrido el 29 de marzo de 1993, fue un evento de deslizamiento de tierras que creó un dique que taponó varios ríos y luego produjo un desfogue que arrasó con todo a su alrededor. Esto tuvo consecuencias catastróficas para una amplia zona de las provincias de Azuay y Cañar, en el cantón Paute.

las herramientas para insertarse en un trabajo profesional. Mariana ha terminado sus estudios universitarios en un Community College y se prepara para entrar a una maestría de Gestión de Proyectos Sociales en una universidad privada de la ciudad. No tiene papeles y ella misma se financiará los estudios. Ya en 2025, Mariana llegó a ser una defensora de los derechos laborales de la población latina, especialmente de las mujeres trabajadoras. Su caso es un proceso claro de movilidad social que no termina de asegurarse debido a la falta de documentos. Ella tiene recuerdos varios de Ecuador, cultivados por su madre y relacionados con sus familiares, sobre todo su abuela; también se le vienen a la mente ciertas comidas que su madre ha mantenido en su vida en Nueva York y algunos paisajes de la Sierra azuaya. Sin embargo, en términos identitarios, se identifica con la población latina de la ciudad y ha abrazado la militancia en favor de los derechos de las trabajadoras como una bandera importante que da sentido a su vida y honra así su legado como hija de trabajadores migrantes.

La movilidad social de la llamada *generación uno y medio*, cuyos padres migraron en la década de los 2000, ha tomado varios cauces. En esta sección presenté dos de estas posibles trayectorias: Yadira mantiene un itinerario muy ligado a una experiencia transnacional a lo largo de los años, en la cual continúa inserta en oficios parecidos a los de su padre y madre, se empareja con una persona oriunda de su misma parroquia y se mantiene muy ligada a las localidades de Ecuador donde vivió su infancia. Mariana, en cambio, conoce un proceso de movilidad social a través de la educación y se acerca a una generación de jóvenes de origen ecuatoriano que acceden a la universidad a través de diversos medios por el trabajo de sus padres, con el apoyo de fundaciones que otorgan becas y asistencias de distinto tipo y, al igual que Mariana, alcanzan títulos universitarios.

Algunos de los miembros de esta generación han emprendido en su adultez la construcción de una memoria social y cultural de la experiencia migratoria de sus padres y madres a través del arte, la poesía, la música y el activismo. Este es el caso de Sonia Guíñansaca y Charlie Urruchima, le primero es poeta y activista *queer* que viajó desde Cañar a Nueva York cuando tenía cinco años. El segundo es activista por los derechos laborales de los migrantes y fundador de Kichwa Hatari, un grupo cultural y

político que busca visibilizar la cultura kichwa en Estados Unidos; nació en Nueva York, de padres de Cañar. Los dos, desde sus distintas trincheras, actualmente luchan por encontrar un lugar para la cultura kichwa kañari en el complejo muticulturalismo estadounidense.

La criminalización de la migración y la era de la deportación, 2000-2020

Ni la llegada de la población ecuatoriana en la primera década de los 2000 ni su situación actual pueden comprenderse sin considerar el atentado contra las Torres Gemelas de septiembre de 2001 y el drástico endurecimiento de las políticas migratorias que ha llegado a su momento más álgido en los dos gobiernos del presidente Trump. Estos acontecimientos y las subsecuentes políticas que se asumieron refuerzan la construcción del migrante indeseado que señalo anteriormente, e influyeron en las trayectorias migratorias, las formas de inserción laboral, los lugares de asentamiento, las configuraciones familiares y los procesos identitarios de los y las migrantes de Ecuador en ese período.

No se trata de fenómenos totalmente nuevos, pues las leyes antinmigrantes y las deportaciones han acompañado la construcción del Estado nacional estadounidense desde el siglo XVIII (Kanstroom 2012). Sin embargo, la llamada *maquinaria de la deportación* (Goodman 2020) se fortalece a partir del refuerzo del discurso antinmigrante en el período posterior al 11 de septiembre de 2001 y de varias políticas, que si bien se promulgaron antes, como lo examino a continuación, se reforzaron a partir de esa fecha. Este giro securitista se expresa a nivel discursivo, con la proliferación de narrativas antinmigrantes, y en la puesta en marcha de varias políticas orientadas tanto al refuerzo fronterizo como a la deportación.

Este giro securitista afectó considerablemente las dinámicas sociales y económicas de migrantes y no migrantes en la ciudad de Nueva York. No solo que el proceso de reconversión económica hacia los servicios se profundizó en esta década, sino que muchos servicios empezaron a salir de la ciudad. Estas transformaciones económicas de desconcentración de

ciertos servicios financieros y relocalización no fueron únicamente producto del atentado de 2001. Además, el fantasma de la deportación comenzó a hacerse presente, inclusive en una de las ciudades con mayor tradición de tolerancia hacia las personas inmigrantes como Nueva York. Efectivamente, lo que Golash-Boza (2015) denomina *la era de la deportación* hace alusión al crecimiento exponencial de las deportaciones a partir de 2000. En la contabilización del U.S. Department of Homeland Security (DHS), estas pasaron de 188 467 en 2000 a 438 421 en 2013, su punto más alto (*Office of Homeland Security Statistics 2026*), lo que significó la deportación de cuatro millones de personas y le valió al presidente Obama el nombre de “Deporter in Chief” por parte de los activistas por los derechos de los migrantes en ese país. Si bien estas cifras bajaron ligeramente en sus cuotas anuales, alcanzaron un nuevo repunte en 2019, durante el primer gobierno del presidente Trump, para llegar a 359 885 personas. En el lapso de 20 años se ha deportado aproximadamente a seis millones de personas, el mayor número de la historia de Estados Unidos.

En los testimonios recogidos entre las y los migrantes ecuatorianos con más de 20 años en Estados Unidos se señala el 11 de septiembre de 2001 como el fin de la era de “prosperidad”. En el imaginario de las personas entrevistadas, después de esta fecha empezó a escasear el trabajo y, sobre todo, surgieron medidas para atacar a quienes no tuvieran documentos, lo cual complicó el viaje y la llegada, la inserción laboral y el asentamiento en la ciudad. Estas dos décadas han significado la transformación de los viajes clandestinos en acontecimientos cada vez más violentos, una inserción en trabajos más precarios y la sujeción a la persecución policial; una condición que De Genova y Peutz (2010) definieron como deportabilidad, en alusión al hecho de que todo el sistema legal produce sujetos deportables, quienes, a su vez, son personas que el sistema puede desechar.

En definitiva, entre 2000 y 2020, las y los migrantes han desplegado sus estrategias en medio de varias crisis económicas y políticas que se retroalimentan mutuamente, y en una sociedad cada vez más intolerante hacia la inmigración (Jones-Correa y De Graauw 2013). Estos factores contribuyen a construir un escenario en el cual el nuevo inmigrante no solo es indeseado sino criminalizado. En efecto, se ha escrito considerablemente

sobre las nefastas consecuencias del 11 septiembre de 2001 en la vida de las personas migrantes debido al giro securitista de la política migratoria. Pero, como hemos visto en este recorrido, es un proceso que ocurre en un contexto de hostilidad ya existente y de asalto a los derechos civiles y sociales de los inmigrantes de la década anterior (Massey 2007).

En la década de los noventa se produjeron tres reformas a las políticas migratorias que, de acuerdo con varios autores, marcaron el inicio de la era de la deportación y la criminalización selectiva de la migración, además de que montaron la maquinaria institucional que luego sería aprovechada por Donald Trump para implantar medidas aún más radicales de expulsión (Goodman 2020; Macías-Rojas 2016; Menjívar y Abrego 2012).

El IIRIRA de 1996 consolidó el carácter punitivo que adquirió la política migratoria desde IRCA, pues constituyó la base legal que permitió construir un ensamblaje institucional y una infraestructura tecnológica de inmensas proporciones dedicados a controlar, detener y expulsar a personas migrantes, documentadas e indocumentadas (Kerwin 2018).

De manera general, esta reforma ha tenido las siguientes consecuencias sobre la llegada y la vida cotidiana de los y las migrantes que han entrado a Estados Unidos luego de su promulgación. En primer lugar, se amplía la franja de lo que se considera delitos y no solamente ofensas administrativas en asuntos migratorios. Esto significa que, si bien los procesos de deportación se centran en aquellas personas con antecedentes delictivos, al ampliar las acciones consideradas delito crecen también las posibilidades de ser parte de estos procesos.

En segundo lugar, a través de programas como el 287G,¹⁰ se habilita la firma de convenios entre el ICE, una institución federal, y otros poderes estatales y locales, a través de los cuales las autoridades pueden ejercer distintas funciones relacionadas con el control migratorio. Es decir, este

¹⁰ El Programa 287(g) toma su nombre de la sección 287(g) de la Ley de Inmigración y Nacionalidad (INA), modificada por el IIRIRA de 1996, durante el gobierno de Bill Clinton. El 287(g) autorizó al fiscal general (Attorney General, posteriormente el DHS) a firmar acuerdos con autoridades estatales y locales (*sheriffs*, policías, prisiones, etc.) para delegar funciones de control migratorio. En otras palabras, por primera vez se permitió que policías locales actuaran como agentes federales de inmigración bajo supervisión del ICE.

programa permite reforzar el control de la población indocumentada en ciudades y lugares al interior del territorio y no solo en los espacios fronterizos. En tercer lugar, esta ley permite inyectar grandes cantidades de dinero en tecnología, infraestructura y compra de servicios de detención migratoria, en modelos muy similares al sistema carcelario (Macías-Rojas 2016; Kerwin 2018). También se vuelve cada vez más difícil acceder al sistema de protección de refugiados y de concesión de asilo, y se expanden las causas para la detención de migrantes (Kerwin 2018).

Este giro punitivo del IIRIRA se complementa con dos leyes adicionales: el Personal Responsibility and Work Opportunity Reconciliation Act, que restringe el acceso de la población migrante a beneficios públicos, y el Anti Terrorist and Effective Death Penalty Act de 1996, a través del cual se incrementan las causales de deportación y las causas para una detención obligatoria (Kerwin 2018).

Sin embargo, el USA Patriotic Act de octubre de 2001 significó un claro ataque tanto a los derechos de las y los inmigrantes como a las libertades civiles de todos los ciudadanos y las ciudadanas (Massey 2007). En los dos años subsiguientes, 2002 y 2003, se aceleraron considerablemente las detenciones y devoluciones en la frontera. Pero luego, la política dio un giro hacia medidas de deportación al interior del país, a través de varios programas. De acuerdo con Jones-Correa (2012), si bien entre 2000 y 2010 disminuyeron las detenciones en la frontera, los arrestos de personas en sus lugares de trabajo crecieron y se efectuó una verdadera persecución a quienes, habiendo sido declarados “deportables”, no se presentaban antes los jueces (Jones-Correa 2012).

Estos procedimientos se reforzaron, además, con el programa denominado “Comunidades seguras”, que arrancó en 2008, fue suspendido en 2014 y retomado por Trump en 2017. Este fue implementado en 50 estados y apuntaba a coordinar las políticas de detención entre el Estado federal y la Policía local, para arrestar a personas sin documentos o con algún tipo de antecedentes penales en el interior del país. En 2012 se produjeron 83 578 expulsiones con esta política y en 2017 alcanzaron las 67 792 (TRAC Immigration 2019), con una fluctuación de entre 60 000 y 70 000 personas deportadas por año. Respecto a las detenciones

en frontera, estas han crecido de manera vertiginosa en los últimos años y alcanzaron las astronómicas cifras de un millón de personas en 2019 y de 1 700 000 en 2021.

En el caso ecuatoriano, este giro en la política se ha hecho sentir claramente en el crecimiento exponencial del número de deportaciones en estos últimos años, que alcanza un total de 27 430 entre 2003 y 2019, con una evolución creciente. En efecto, las deportaciones pasaron de 429 en 2005 a 1365 en 2011 y se han mantenido alrededor de esta cifra anual con un ligero incremento en 2019 y 2020, de acuerdo con las estadísticas de ICE (Herrera Mosquera et al. 2025). Si bien es un número muy por debajo de las cifras de las cuatro primeras nacionalidades de las personas deportadas —que son de México, El Salvador, Guatemala y Honduras—, estas personas provienen, en su gran mayoría, de la Sierra centro-sur del país, es decir, su impacto está bastante localizado.

En definitiva, la llegada de la población kichwa kañari a Estados Unidos coincidió con la era de la criminalización de las personas migrantes indocumentadas, en la cual también crecen exponencialmente las deportaciones. Aunque las cifras no se disparan en el caso de habitantes con nacionalidad ecuatoriana, este contexto será determinante para entender tanto sus trayectorias de movilidad desde Ecuador como aquellas entre sus distintos lugares de asentamiento y de trabajo. En ese sentido, la construcción de la ilegalidad fue un proceso de varias décadas y la deportabilidad se derivará de esta para moldear las trayectorias de los kañaris.

Así mismo, la economía de la ciudad de Nueva York, adonde llegaron a insertarse estas personas criminalizadas y deportables, mostró una cierta inestabilidad debida a las dos crisis que ocurrieron —en 2001, después de la destrucción de las Torres Gemelas, y en 2008, con la crisis financiera global—, además de que la ciudad fue muy golpeada por la pandemia por la COVID-19. Pero, al menos en relación con las dos primeras crisis, la economía de la ciudad se recuperó con relativa rapidez. No se produjo una desconcentración masiva de empresas o de servicios financieros fuera de la urbe, pues las ventajas económicas de la aglomeración persistieron. Los impactos en el mercado laboral fueron severos, pero duraron poco tiempo y la ciudad se recuperó rápidamente debido a su lugar estratégico como

centro global financiero y la fuerza de su economía de servicios. Para 2016, de acuerdo con el informe de la Ciudad de Nueva York (2016), la economía de la ciudad estaba plenamente recuperada y mostraba altos niveles de crecimiento. Eso sí, se había profundizado el patrón identificado décadas atrás, de polarización entre un sector de empleos profesionales altamente calificados y pagados, y un sector laboral de baja calificación, con empleos inestables y mal pagados; los dos en el mismo ámbito llamado de los servicios.

Es decir, la ciudad de Nueva York siguió siendo un destino de atracción de mano de obra inmigrante, y lo que ocurrió con el atentado del 11 de septiembre y la crisis de 2008 fue que se reforzaron y aceleraron los cambios estructurales que ya se habían producido en el empleo desde varios años atrás. Para el 2000, a este factor de crecimiento de la migración en general y de la inmigración indocumentada en particular, se sumaron otros dos factores: una creciente diversidad étnica y una distribución geográfica radicalmente distinta (Jones-Correa 2012). Así, la migración es, en su mayoría, latinoamericana y asiática, con orígenes culturales muy diversos. Además, se distribuye prácticamente en todo el territorio, con cada vez más presencia en estados y comunidades con poca tradición migratoria, como los del sur o ciertos estados del centro del país.

Para Jones-Correa (2012), la dispersión de la migración hacia lugares que anteriormente tenían poca presencia latinoamericana ha provocado ciertas reacciones de rechazo por parte de poblaciones conservadoras que han revivido discursos nativistas antinmigrantes en zonas relativamente alejadas de las grandes ciudades metropolitanas. Por ejemplo, se pudo comprobar en la investigación que, hasta 2020, generalmente se efectúan detenciones en los lugares de trabajo en pueblos y ciudades pequeñas, como el norte del estado de Nueva York, o ciertos lugares de Pennsylvania o Nueva Jersey, donde las y los migrantes indocumentados son más visibles y reciben ataques o denuncias por parte de la población. Sabemos que esto ha cambiado en el segundo gobierno de Trump, en que se han generalizado estas redadas.

Respecto a la distribución geográfica de la migración ecuatoriana dentro del área metropolitana de Nueva York, si bien el imaginario sitúa a Queens, especialmente las zonas de Jackson Heights y Corona, como

los lugares de mayor concentración, los datos muestran que en 2018 las personas de Ecuador residían en toda la región metropolitana. Esto responde al proceso de suburbanización de la migración latina en general, a través del cual la ciudad pasó de albergar al 66 % de la población latina del área metropolitana a un 50 % en 2018 (Bergad 2020). Además, el colectivo de Ecuador es el cuarto grupo latino en esta región y representan el 8 % de esta población, luego de los de México (12 %), Puerto Rico (25 %) y República Dominicana (24 %). Esta misma distribución se reproduce en la ciudad (Bergad 2020).

En cuanto a la distribución al interior de la ciudad, es necesario mencionar que, desde la década de los noventa, había una comunidad ecuatoriana tanto en El Bronx como en Brooklyn, y para 2018 el asentamiento en Brooklyn creció considerablemente. Además, se puede notar que el grueso de la población parece haber llegado a todos los condados en esta última década. Los testimonios muestran que, tanto en El Bronx como en Brooklyn, en los barrios de Bushwick y Sunset Park, por ejemplo, existen redes de ecuatorianos y ecuatorianas asentadas desde hace varias décadas. Esta presencia se expresa en la ocupación de las viviendas, pero también en la adquisición de negocios de comida, servicios financieros y legales, de entretenimiento, comercios étnicos y de envíos de remesas y paquetería, todos muy relacionados con una comunidad ecuatoriana residente en la zona que mantiene vínculos activos con sus ciudades y comunidades de origen en Ecuador. De acuerdo con Rodríguez (2009) y Capello (2018), el ecuatoriano es el grupo que menos posee vivienda de todos los latinos en Bushwick y en Queens. A diferencia de lo que ocurre en España, donde la comunidad ecuatoriana migrante adquirió apartamentos luego de cinco o seis años de llegar —que luego, en algunos casos, fueron embargados por los bancos por la crisis de las hipotecas de 2008—, en Estados Unidos, y sobre todo en la ciudad de Nueva York, los exorbitantes costos de las viviendas las vuelven inasequibles. Por ello, la gran mayoría de inversiones en vivienda se realizan en Ecuador, ya sea en las mismas comunidades o en ciudades como Cañar.

Sin duda, el mayor asentamiento de personas ecuatorianas ha sido históricamente Queens y, en particular, el llamado Distrito 3, que comprende los barrios de Jackson Heights y Corona. Los datos muestran que

esta presencia se ha consolidado entre 1990 y 2016. El estudio de Capello (2018) sobre este distrito muestra que aquí se ha dado un proceso de empobrecimiento de sus habitantes en las primeras décadas del siglo XXI, mientras que ha crecido la población latina, especialmente la mexicana y ecuatoriana. La pobreza en este distrito pasó de 18 % en 1990 a 30 % en 2016 para la población latina; entre las y los ecuatorianos del barrio aumentó de 11,7 % a 20,9 %. Esto quiere decir que, en el lugar de mayor presencia de ecuatorianos y ecuatorianas de todo Estados Unidos, las condiciones de vida de las personas migrantes se han deteriorado considerablemente, a pesar de encontrarse en una de las ciudades más pujantes en lo económico.

Finalmente, en términos de la estructura socioeconómica, la población ecuatoriana mantiene ingresos por debajo de la mediana total de la población en Estados Unidos, pero por encima de otros grupos latinoamericanos, y esto se repite en el caso de la ciudad de Nueva York. Para 2013, los ingresos de la población ecuatoriana superaban aquellos de la mexicana, portorriqueña y dominicana. Los índices de pobreza a nivel nacional se han mantenido alrededor del 8 % para la población ecuatoriana, lo que la sitúa también por debajo de otros grupos latinos. Sin embargo, entre 2000 y 2017, los niveles de ingreso se han deteriorado tanto para las y los ecuatorianos bajo el umbral de la pobreza como para quienes se clasifican como no pobres. En otras palabras, las condiciones de la población ecuatoriana en Estados Unidos no han mejorado, por el contrario, esta se ha empobrecido.

Como expongo en el siguiente capítulo, trabajar a tiempo parcial y ser mujer es el perfil de muchas migrantes indígenas ecuatorianas en El Bronx, en Bushwick y en Queens, y es el perfil de las personas en el umbral de la pobreza. No obstante, existen notables diferencias al interior de la comunidad ecuatoriana. Un primer clivaje se da entre la población nacida en Estados Unidos, que obtiene notablemente más ingresos que aquellas personas nacidas en Ecuador; en segundo lugar, el nivel educativo es un marcador fuerte de diferencias en el ingreso y, por último, existen importantes brechas de género.

En definitiva, la curva ascendente de la población ecuatoriana presente en los análisis realizados entre 1990 y 2008 (Bergad 2011; Caro-López 2011) aparece matizada cuando se miran los datos una década más tarde.

La población ecuatoriana ha perdido ingresos, tanto en el segmento de pobres como en el de no pobres y, en términos educativos, un sector todavía muy pequeño, el 16 %, ha accedido a educación superior.

La comunidad ecuatoriana se desborda más allá de Nueva York

Un rasgo importante que señalar sobre el momento migratorio entre 2000 y 2020 es la creciente dispersión de la población ecuatoriana, que sigue, aunque de manera más pausada, la tendencia de toda la población latina, de reciente llegada, como lo señaló Jones-Correa en 2012.

Al momento existen vibrantes comunidades ecuatorianas en el estado de la Florida, en Carolina del Norte, en Minnesota y en varios pueblos de Massachusetts.¹¹ Así mismo, los testimonios sobre las trayectorias migratorias muestran que, a partir del 11 de septiembre de 2001, empezaron a surgir nuevos asentamientos en condados aledaños a la ciudad de Nueva York. Este es el caso de Ossining o de Spring Valley, Nueva York, lugares claramente marcados por la presencia de una vigorosa comunidad ecuatoriana, vista en sus negocios, tiendas y restaurantes. Estos lugares han experimentado procesos de cambio en que ciertas comunidades migrantes se han ido y han llegado nuevas. Generalmente, estos grupos alimentan el sector de servicios de los barrios suburbanos. Por ejemplo, en el caso de Spring Valley, es interesante notar cómo, a la llegada de la comunidad judía *hassidic*, originalmente asentada en Williamsburg, Brooklyn, le siguió la formación de una comunidad ecuatoriana en el lugar, que se emplea en las casas de esa comunidad judía, ya sea en trabajo doméstico, en el caso de las mujeres, o en el arreglo de jardines y la reparación de casas, en el caso de los hombres.

La década del 2000 trajo la formación de asentamientos en lugares inclusive más alejados, como el estado de Massachusetts, en Milford, donde

¹¹ De acuerdo con Bergad (2011), en 1990 la ciudad de Nueva York concentraba al 43 % de la población ecuatoriana; para 2008, solamente al 33,2 %. Así mismo, los estados de Nueva York y Nueva Jersey mantenían al 71 % de la población ecuatoriana en 1990 y para 2008 esta cifra bajó a 54,9 %.

el principal polo de atracción es un mercado laboral de la construcción o de mantenimiento de casas, o el estado de Pennsylvania.

En definitiva, las cifras parecen indicar que existe un aumento sostenido de la llegada de personas ecuatorianas entre 2000 y 2020. Si bien la información cuantitativa sobre la que trabaja la demografía no incluye una pregunta de autoadscripción étnica a grupos indígenas ni existen datos sobre la población kichwahablante de Ecuador, el trabajo etnográfico muestra la presencia cultural de la comunidad kichwa en varios lugares de la Costa este, a través de varios programas de radio, la organización de eventos culturales y festivos, así como festividades religiosas tradicionales.

Esta revisión panorámica de las trayectorias migratorias y de las principales características socioeconómicas de la población ecuatoriana indica la existencia de una comunidad heterogénea, que se ha insertado con relativo éxito en términos socioeconómicos —en comparación con otros grupos de migrantes—, pero que parecía experimentar un deterioro de sus condiciones de vida alrededor del año 2020. La creciente dificultad que han encontrado las personas migrantes en los años 2000 a 2020 no se debe tanto a un contexto económico necesariamente más difícil, sino, más bien, al endurecimiento de las políticas migratorias. En este sentido, las crisis económicas de 2001 y 2008 pueden no haber impactado tanto como las políticas migratorias en la creciente precarización del empleo para los nuevos migrantes.

Capítulo 4

El viaje: dolorosas geografías de la desigualdad

Aprendo a buscar la frontera en Google Maps.
Me dice que hay 4906,7 kilómetros entre Ecuador
y la ciudad de Nueva York en avión. No calcula los pasos
de dos adultos que caminan desde Cuenca a Panamá a
Guatemala a México a Texas con litros de agua a cuestas.
No mide la extensión de los ríos que papá cruza en llantas
viejas con un sobre que tiene escrita una dirección
en Manhattan. Metido en lo profundo del bolsillo.

—Sonia Guiñansaca, *Donde Somos Humanos*



El 28 de agosto de 2010, el diario *El Universal*, de México, traía una noticia escalofriante: el descubrimiento en una fosa común todavía destapada de 72 cuerpos —58 hombres y 14 mujeres— en un rancho de la localidad de San Fernando, en el estado de Tamaulipas, al noroeste de México. Presumiblemente, se trataba de los cuerpos de personas que se dirigían a la frontera con Estados Unidos y fueron víctimas de la banda Los Zetas. La noticia llegó a saberse por un sobreviviente, un joven indígena ecuatoriano de 18 años que escapó del rancho y salió a buscar ayuda en un puesto de control carretero de la Marina, cerca del lugar.

La prensa, tanto en México como en Ecuador, recogió profusamente este acontecimiento. De acuerdo con las declaraciones de este joven en varios medios de comunicación, las víctimas fueron interceptadas por una banda delictiva y al negarse a servir como sicarias las mataron. Una vez identificados los cuerpos se supo que 15 de las personas asesinadas

eran de Honduras, 13 de El Salvador, seis de Ecuador, cinco de Guatemala y una de Brasil, secuestradas en su paso hacia la frontera entre México y Estados Unidos.

Según su relato, que retomó un diario local ecuatoriano, el joven indígena emboscado viajaba a reunirse con sus padres, quienes habían emigrado a Nueva York cuatro años atrás. Había dejado a su esposa de 17 años, con quien estaba unido desde los 15, y tenían un hijo en camino. “Todo con la esperanza, al igual que muchos de los jóvenes de su comunidad, de reunir dinero en el norte” (*El Mercurio* 2010). El caso de Tamaulipas mostraba la violencia del crimen organizado sobre la población migrante a nivel global y la existencia de una migración que para ese entonces era invisibilizada en la escena nacional, tanto ante los ojos del Estado como de las organizaciones de la sociedad civil. Se trataba de jóvenes integrantes de comunidades indígenas que emprendían la travesía a Estados Unidos en el contexto de unas políticas migratorias cada vez más inflexibles.

Luego de Tamaulipas, las denuncias de personas extraviadas y apresadas en países centroamericanos, en el mismo territorio mexicano o en los centros de detención estadounidenses empezaron a arrojar cada vez más evidencias sobre la migración de jóvenes, hombres y mujeres, que hacían el viaje desde varias comunidades de la zona andina en situaciones cada vez más riesgosas.

Si bien esta noticia visibilizó una realidad oculta ante la opinión pública, este tipo de acontecimientos son totalmente cotidianos entre las y los habitantes de las comunidades rurales de Cañar. Entre las familias de las parroquias de Gualleturo, General Morales y Zhud, del cantón Cañar, la muerte o desaparición de un familiar en la travesía hacia Estados Unidos es una experiencia compartida, y en muchas ocasiones nunca recuperan los cuerpos. El joven sobreviviente de Tamaulipas proviene de una comunidad indígena de la Sierra centro-sur de Ecuador, de la parroquia Gualleturo, perteneciente al cantón Cañar, que, de acuerdo con el Censo de Población de 2010, fue el tercero con mayor emigración internacional a nivel nacional.

Quienes emprenden la travesía no inician únicamente su proyecto migratorio para buscar un trabajo en el norte. Las historias sobre el éxodo reflejan que estas son experiencias únicas que marcan sus vidas para siempre.

Los trayectos emprendidos por personas cañaris en los años 2000 a 2020 combinan tramos legales con viajes clandestinos por geografías extremadamente variadas; los caminos pueden incluir travesías por mar, el cruce de selvas tropicales, desiertos y carreteras de diverso tipo. Además, se cruzan al menos cuatro fronteras diferentes y muchas veces se pasa por las salas de espera de aeropuertos de megaciudades como Houston y Los Ángeles, o la misma Nueva York. Así mismo, las personas se movilizan en muchos medios de transporte: a pie, en buses, en camiones, en botes, en aviones o en carros particulares. Como lo mencioné al inicio del libro, la gente cañari denomina a estos múltiples trayectos *el camino*.

En efecto, toda persona familiarizada con la cultura local sabe que “irse para atrás” y *hacer el camino* significa emprender el viaje hacia Estados Unidos, una experiencia fuertemente deseada y temida a la vez por hombres y mujeres de todas las edades y condiciones.

En este capítulo examino las narraciones que hombres y mujeres migrantes hacen de sus viajes clandestinos a Estados Unidos. Me interesa fundamentalmente rescatar la experiencia subjetiva de las y los viajeros y no tanto la lógica de la industria de la migración clandestina sobre la que se asienta esta experiencia, pues ya existe abundante literatura sobre esto para el caso de Ecuador (Kyle 2000; Stone-Cadena y Álvarez Velasco 2019; Berg y Pérez Martínez 2022).

La información para este capítulo proviene de travesías que podríamos llamar exitosas y fallidas; las conversaciones con las y los migrantes fueron mantenidas en Cañar, con personas retornadas, y también en Nueva York, Ossining y Milford. Así mismo, recojo experiencias de periplos realizados en distintos momentos del ciclo vital: hay adolescentes, hombres y mujeres, jóvenes adultos, y también personas mayores. Algunos relatos son recientes; otros, en cambio, se refieren a viajes realizados hasta diez o 15 años atrás.

El detalle con el cual varios de estos relatos son elaborados por sus enunciantes deja entrever que se trata de una experiencia que ha dejado una huella particular en sus vidas. Estas historias no fueron pensadas para ser captadas explícitamente en las conversaciones o entrevistas, pero en muchas ocasiones el intercambio sobre la experiencia migratoria derivaba en contar *el camino* como el inicio obligado del periplo, y un evento que

difícilmente se borra de la memoria, a pesar de los años. Varias personas recuerdan sus travesías después de diez, 12 o 15 años de haber partido.

Algunos autores ven en el viaje el cruce de una frontera subjetiva que simboliza el inicio de la condición de migrante (Pribilsky 2007). Las historias que he escuchado efectivamente marcan la transformación de estos campesinos y campesinas indígenas en trabajadores migrantes de las ciudades globales o de los suburbios de la Costa oeste de Estados Unidos. Pero, además, el desplazamiento significa una conexión con el sistema externalizado de control migratorio que los construye como ilegales. Es, también, su entrada a la condición de deportabilidad.

Los viajes clandestinos han suscitado mucho interés en los estudios migratorios, sobre todo en el ámbito del tráfico de personas. La misma migración kañari ha sido objeto de este debate con trabajos sobre la importancia de las redes sociales y el rol de los *mercaderes de la migración*, como llama David Kyle (2000) a los intermediarios, coyoteros y facilitadores del viaje clandestino de los migrantes de Azuay y Cañar a Estados Unidos en los años noventa. Otras autoras han alimentado este debate al señalar los complejos engranajes locales, sociales y culturales en los que se asienta la organización social de los cruces clandestinos, y al interrogar perspectivas más homogeneizadoras sobre la existencia de redes criminales transnacionales (Stone-Cadena y Álvarez Velasco 2019; Álvarez Velasco 2023).

En general, el amplio debate que existe sobre el tema ha estado dirigido a criticar perspectivas simplificadoras de la compleja realidad de los desplazamientos clandestinos, que tienden a reproducir dicotomías entre víctimas y victimarios, a usar un lenguaje inscrito en los marcos de la soberanía de los Estados nacionales —por ejemplo, migración regular o irregular, autorizada o no autorizada, legal o ilegal—, y a criminalizar la acción de los y las migrantes.¹

En línea con mi propuesta interpretativa general, en este capítulo me interesa examinar las narraciones de las y los migrantes y la memoria que

¹ Ver el texto de Baird y Van Liempt (2015) para un estado del arte sobre las distintas perspectivas analíticas sobre el tráfico de personas, y también el libro editado por Luigi Achilli y David Kyle (2023), *Global Human Smuggling Buying Freedom in a Retreating World*, que contiene un conjunto de artículos que discuten sobre estas distintas perspectivas.

recrean de sus viajes. Con ello busco, por una parte, alejarme de las miradas criminalizantes hacia los hombres o moralizadoras hacia las mujeres que se construyen constantemente sobre los éxodos clandestinos en los entornos migrantes, así como desentrañar qué sentidos otorgan las personas migrantes a sus caminos. Por otra parte, si en términos estructurales el viaje clandestino significa la articulación de trabajadores y trabajadoras a procesos de acumulación capitalista global, ¿qué significa para esas personas *hacer el camino*? ¿Cómo reconstruyen su experiencia? Pero, también, ¿qué tipo de prácticas se pueden identificar a través de estas narraciones? ¿De qué manera estas prácticas permiten entender una serie de construcciones sociales, culturales, geopolíticas y económicas del viaje clandestino?

La experiencia del viaje muestra cómo quienes parten de Cañar, desde su posición subalterna, encuentran fisuras, tanto en las políticas como en las geografías de la desigualdad, para desplegar su movilidad. Sin embargo, estas movilidades no están desprovistas de una serie de riesgos para sus vidas y sus proyectos de futuro. Igualmente, están atravesadas por distintos tipos de emociones en torno al riesgo, el miedo, a veces hasta el terror, causados por la incertidumbre, el agotamiento y la violencia que caracteriza a este tipo de traslado. Entonces, esta agencialidad está constreñida por las políticas de control fronterizo y es habilitada por determinados recursos sociales, culturales y económicos que consiguen activamente para emprender sus viajes.

Los relatos que presento más adelante muestran una diversidad de prácticas desplegadas durante la travesía, desde las culturales y religiosas para protegerse de los peligros, pasando por lógicas económicas respecto al lugar del viaje en el proyecto migratorio, hasta redes sociales de apoyo y la circulación de emociones que sustentan los relatos.

En una primera sección, examino algunos conceptos que me permiten construir esta mirada desde la experiencia migrante. Luego, analizo cómo las narraciones informan sobre una experiencia emocional, una cultura y una economía de los movimientos clandestinos que se construye fuera del discurso estatal, desde las prácticas cotidianas de las personas migrantes. Las distintas narraciones del viaje por parte de mujeres y hombres muestran los sentidos que les otorgan en el conjunto de sus trayectorias de movilidad e inmovilidad.

El viaje en la literatura sobre tráfico de personas

Uno de los debates presentes en el análisis de los viajes clandestinos gira en torno al significado del tráfico de personas. Si bien por definición este es un acto delictivo, las discusiones se han centrado en visiones criminalizantes que miran estos viajes como hechos delincuenciales en manos de redes de crimen organizado, lejanos a la vida social de las comunidades, y en aquellas visiones que encuentran que la industria de los viajes clandestinos surge, muchas veces, en el tejido social de la migración. En su estudio comparativo sobre lo que denominan *la mercantilización de la migración*, Kyle y Liang (2001) muestran que estas formas de hacer el viaje difieren de la trata de personas y deben ser examinadas fuera de un discurso generalizador de criminalización del migrante. Estos autores ofrecen una interpretación de la organización social del viaje y sostienen que se asienta en redes transnacionales pero también, de manera muy profunda, en redes y jerarquías locales insertas en clivajes de clase y raza, que crean vínculos de confianza y obligaciones entre quienes hacen uso del servicio. Como evidencia este libro, en los testimonios se mira a los coyoteros con cierta familiaridad que se diluye en el viaje, a medida que las y los migrantes se encuentran con otro tipo de pasadores. Esto también fue examinado por Stone-Cadena y Álvarez Velasco (2019).

Por su parte, Achilli (2018) critica tanto la visión criminalista de las y los traficantes de personas como la visión victimista de las y los migrantes. Para este autor, coyoteros o traficantes comparten un universo de moralidad con las personas migrantes, y la organización de los viajes clandestinos descansa necesariamente en procesos de cooperación y ayuda.

En el caso de la migración ecuatoriana, los relatos muestran que ya no solamente hay una construcción del migrante como víctima, sino que también existe una carga moral en los discursos de los medios, por ejemplo, en torno a las historias de madres o abuelas “irresponsables” que colocan sus hijos e hijas en manos de personas que ejercen el coyoterismo. Este discurso estuvo muy presente en los medios a propósito de lo ocurrido a las dos niñas lanzadas a través del muro por un supuesto

coyotero en 2021,² pero también lo encontramos en varios relatos de mujeres que han sido tratadas como irresponsables por funcionarios o funcionarias con los que se han encontrado en sus trayectos hacia Estados Unidos, cuando en realidad están tratando de hacer realidad procesos de reunificación familiar. En estos casos, no solamente los pasadores o guías son calificados como inmorales, sino que también lo son las mismas personas migrantes.

Achilli (2018) habla de una economía moral del tráfico de personas en que la producción, distribución y circulación de sentimientos, emociones y valores, normas y obligaciones le dan un sentido social a esta práctica. Se trata de entender esta economía moral del tráfico de personas a través de la puesta en marcha de sistemas flexibles y de organizaciones independientes en que ayudar al cruce clandestino no solo es legítimo, sino que puede ser leído como un acto moral. En otras palabras, se establecen relaciones que van más allá de lo económico, aunque no siempre sean altruistas.

En todo caso, la confianza y la reciprocidad conviven con el engaño y la explotación, y la intensificación del control fronterizo puede llevar a que desaparezcan estas cadenas de confianza, con lo que el viaje clandestino se vuelve cada vez más impersonal. Esta es la experiencia que encontré en mis conversaciones con migrantes que habían retornado; si bien arrancaron con redes de confianza, estos lazos se difuminaron a medida que avanzaba el viaje.

En la Sierra sur de Ecuador, analizada por Stone-Cadena y Álvarez Velasco (2019), los coyoteros indígenas de las comunidades son más que facilitadores del viaje. En muchos casos, se trata de miembros de la comunidad que operan en el medio de restricciones estructurales que han conducido a la emergencia de formas específicas de facilitación del viaje clandestino y que se enmarcan en principios de reciprocidad y confianza (194). Las autoras subrayan el papel central de la identidad étnica de estas personas en

² Este evento fue relatado por múltiples medios de comunicación a nivel global; en Ecuador, la noticia apareció en el diario *El Comercio* (2021), donde se recogió el comunicado de la Cancillería: “Asimismo, [la Cancillería] condenó y rechazó ‘este inhumano e irracional accionar de quienes delinquen traficando ilícitamente con migrantes’ y emitió un exhorto a las familias y los padres para que eviten ‘exponerse o exponer a sus hijos a los peligros que conlleva la migración irregular’”.

tanto *facilitadores de la migración* para poner en práctica estos principios de reciprocidad en la actividad migratoria, pues las y los habitantes de Cañar y potenciales migrantes confían más en coyoteros indígenas locales para su travesía. En este sentido, para Stone-Cadena y Álvarez Velasco (2019), si bien asistimos a una despersonalización del coyote, puesto que las redes sociales vuelven más anónimo a este papel, la movilidad está enraizada en cultura y materialidad.

Berg y Pérez Martínez (2022) muestran que esta confianza se basa en emociones y en la posibilidad de pedir cuentas si el viaje fracasa y ocurre un engaño. Las autoras analizan un caso de aplicación de la justicia indígena para reclamar la acción de coyoteros que engañaron a comuneros. En este ejemplo, se ve claramente las múltiples imbricaciones en juego en el coyoterismo, pues todos los miembros del grupo mantienen interacciones con los coyoteros.

Además, la actividad del coyoterismo ahora es fuente de prestigio y de riqueza económica, lo que se traduce en poder político, como lo pude presenciar en las conversaciones en torno a la elección de autoridades locales en uno de los cantones de la provincia de Cañar en 2019. Entonces el poder político fue disputado entre dos familias, la primera había construido su capital político con la profesionalización, la educación y la migración, y la otra forjó su poder económico con actividades de intermediación de la migración y buscaba traducirlo en capital político.

En los relatos que escuché también encontré un uso progresivo de redes sociales y contactos relativamente abiertos, más que la instalación de una red transnacional del crimen. Varias personas migrantes han realizado desplazamientos llevando a otros migrantes, y otras deciden emprender la travesía por su cuenta. “Ahora cualquiera puede ser coyotero”, nos comentaba un comunero. En mis conversaciones con habitantes de Cañar me topé con dos casos que muestran la fluidez de estas relaciones. El primer caso es el de Mina, una joven comunera, quien, presionada por una deuda que mantenía con su hermano en Nueva York, contactó a un coyotero en Guatemala y le ofreció conseguir viajeros. Es decir, intentó entrar al negocio de manera fortuita, como una manera de enfrentar una deuda. El otro ejemplo es el de una pareja de coyoteros que, al separarse,

se dividió los contactos y los negocios, así la esposa empezó su propio negocio de coyoterismo.

Se ha escrito mucho sobre la ambigüedad de la figura del coyote en otros contextos. Para Spener (2009), en México, este, por un lado, facilita el cruce y la transgresión de políticas excluyentes y, por otro, contribuye a que las personas migrantes se constituyan en mano de obra disponible para la explotación en el sistema capitalista. Para este autor, el coyote es parte del sistema de corrupción por el que navegan migrantes y no migrantes en los entramados locales y transnacionales que permiten acceder a islas de privilegio en un mundo global excluyente.

El viaje como experiencia de migración autónoma

Con el fin de estudiar el viaje y no la organización social del tráfico de personas, retomo las propuestas de Spener (2009), Andersson (2014) y Jason De León (2015) en sus análisis del cruce clandestino en distintas geografías: la frontera de México con Texas (Spener 2009), la frontera de México con Arizona (De León 2015) y el corredor desde África del oeste, por el Mediterráneo, hacia países de Europa del sur (Anderson 2014).

La etnografía de Spener (2009) ofrece una perspectiva desde la experiencia de los sujetos y su capacidad de agencia, pues analiza estos viajes como prácticas autónomas de las personas migrantes. El estudio muestra los cambios históricos que ha vivido la frontera tejana y la manera en que quienes migran han buscado siempre nuevas formas de cruzar.

La etnografía de Spener se desarrolla en la frontera entre Texas y Chihuahua, Coahuila, Nuevo León y Tamaulipas, esta última, una de las fronteras más utilizadas por las y los migrantes de Cañar. Este autor recuerda que el cruce tiene más de 100 años, desde principios del siglo XX, cuando la comunidad mexicana empezó a pasar el río Bravo. Spener muestra, desde una perspectiva histórica, cómo la fronterización de Estados Unidos no representa una ruptura con un pasado más tolerante, sino un intento de restaurar orden y control en un sistema de *apartheid* amenazado por la autonomía de la migración (Spener 2009, 37). El contexto histórico que brinda

el autor permite mirar y confirmar que la ilegalidad y la fragilidad de las trayectorias migratorias se construyen de manera permanente, independientemente de las formas en que las personas migrantes realizan sus travesías.

Su análisis del cruce se encuadra en la interacción de tres conceptos: el *apartheid* global, la violencia estructural y la resistencia cotidiana, este último tomado de los trabajos de James Scott (1990). Con *apartheid* global se refiere a las restricciones selectivas al movimiento de personas con base en criterios económicos y racializados; las personas pobres y que no son blancas han quedado excluidas de la posibilidad de movilizarse. Se trata de un *apartheid* que mantiene un manejo diferenciado de los movimientos. A partir del control de las fronteras, los Estados adquieren el monopolio de la autoridad sobre quién se mueve y quién no puede hacerlo (Heyman 1999). Así mismo, como lo ha señalado Benhabib (2009), los alcances de estas restricciones selectivas del movimiento tienen consecuencias en el acceso a derechos de las y los ciudadanos que no se pueden mover a nivel global.

El *apartheid* no solamente hace referencia a espacios físicos sino a barreras culturales, sociales y económicas. La falta de acceso a trabajos, beneficios, además del incremento de la xenofobia, son factores de exclusión. Este concepto se asemeja a la idea de deportabilidad que plantean De Genova y Peutz (2010), para quienes las personas migrantes se incorporan a la acumulación capitalista a través de su vulnerabilidad, entendida como un ejercicio de disciplinamiento de los Estados sobre sus cuerpos. Por otra parte, para Spener (2009), las fronteras son los espacios de una violencia estructural que se articula con la violencia cultural y la xenofobia de las sociedades de destino.

Sin embargo, en el contexto de esta violencia estructural, viajeras y viajeros establecen sus reglas, sus propias formas de movimiento y sus propias agendas (Spener 2009). El autor plantea la metáfora de la *resistencia hormiga* para ilustrar la autonomía de las personas migrantes al ejercer acciones de transgresión en este orden global estratificador y excluyente: “migrant autonomy challenges both the forcible segregation of populations into zone of affluence and zones of poverty that defines global apartheid, as well as the monopoly exerted by nation-states over the legitimate means of movement” (Spener 2009, 19). A partir de Spener, planteo interpretar los viajes clandestinos como

momentos en los que quienes migran aprovechan las fisuras del aparato de control y dominación para desplegar sus prácticas. En los trayectos, las personas migrantes entran en un espacio de explotación global de su fuerza de trabajo diferente al que experimentan en sus comunidades, y reconfiguran su subjetividad hacia otras formas de habitar y enfrentar su persistente pobreza.

Por su parte, en su análisis de la industria de la ilegalidad, Andersson (2014) subraya la interacción entre humanos, tecnología y medio ambiente. El autor muestra cómo la ilegalidad es forjada, contrarrestada y combatida a través de encuentros concretos y realidades materiales. Su estudio reconstruye los distintos ámbitos en los cuales esta ilegalidad es procesada, empaquetada, presentada y convertida en productiva (15). Siguiendo a Andersson (2014), analizo cómo en el camino viajeros y viajeras empiezan a habitar la categoría de la ilegalidad y de qué manera la procesan a nivel subjetivo.

Por último, retomo la propuesta de Jason De León (2015) de comprender la relación que mantienen las personas que viajan con sujetos humanos y no humanos. Es decir, analizo el viaje como un proceso social que incluye las relaciones que tejen las personas con otras personas viajeras o sus guías, además de las interacciones con seres no humanos que inciden en la forma que toman las travesías. Jason De León utiliza el término de actantes de Latour para referirse a cómo el desierto, los animales, el calor excesivo o el frío extremo y varios elementos no humanos entran en relación directa con las personas que atraviesan esa frontera por vías clandestinas y participan en la violencia del Estado a nombre de la disuasión.

En este análisis, concibo las travesías de las y los kañaris como viajes sensoriales en los cuales los miedos, la incertidumbre, los dolores del cuerpo y los momentos de alegría se construyen, también, en relación directa con una naturaleza inhóspita. Los obstáculos naturales como un mar agitado, la oscuridad de la noche, los desiertos, las selvas, los páramos son experiencias sensoriales que enfrentan quienes migran; estas son siempre muy variadas y se establecen como respuestas al aparato transnacional de control migratorio en la medida en que las y los migrantes son empujados por sus guías o coyoteros a tomar rutas distintas, al vaivén de las políticas migratorias de los países de tránsito y de destino.

Opto por este enfoque también porque las narraciones de los y las migrantes no solamente prestan mucha atención a estos factores de entornos inhóspitos, sino que su forma de enfrentarlos es leída desde su propia situación y condición histórica. Vencer el miedo, soportar las dificultades climáticas, las caminatas y los peligros son pruebas que, si son superadas, reafirman un sentido de humanidad y de fortaleza y para las que se sienten mejor preparados por la dureza de su vida en el campo.

El viaje es una experiencia que se emprende con una serie de presupuestos que se construyen con base en la experiencia previa de otros viajeros y los imaginarios que circulan al respecto, y también desde la certeza de que su *habitus* campesino les construye como cuerpos fuertes. Es una perspectiva bastante lejana a las representaciones de victimización y de criminalización dominantes en el discurso oficial. Esta reafirmación de saberes colectivos y atributos culturales y corporales es necesaria para ratificarse en la convicción de que quienes migran se embarcan en un camino para cambiar radicalmente sus vidas. En otras palabras, los relatos que se recogen en este capítulo ilustran de modo fehaciente la violencia global de la desigualdad del movimiento de personas, al tiempo que se constituyen en narraciones que revelan resistencia, resiliencia y la búsqueda de una condición de humanidad. Tal como lo señala Spener (2009), desde la perspectiva de las experiencias, se trata de superar el discurso abstracto de los riesgos que prima en las políticas y de humanizar las estadísticas. De León (2015), a su vez, habla de humanizar la muerte y romper el anonimato de las personas desaparecidas en la frontera al recuperar la experiencia de sus cruces. Yo sostengo que estos relatos, además, refuerzan su convicción de resignificar sus vidas en un escenario de incertidumbre y violencia, es decir apuntan a un deseo de devenir y transformar su existencia.

Prácticas, emociones y sentidos en torno al viaje

En las entrevistas encontré a viajeros y viajeras que habían cruzado el río Bravo en la década de los setenta y conocí varios relatos que cuentan devoluciones desde la frontera y detenciones en el tránsito. Está el caso de Juana,

de 56 años, oriunda de Biblián, quien fue devuelta dos veces a México, antes de cruzar definitivamente en 1998; también el de Ezequiel, quien, por el contrario, en una semana ya estaba trabajando en Manhattan. Es decir, las travesías siempre están atravesadas por un alto grado de aleatoriedad. Nunca se sabe si van a ser exitosas o no, y las detenciones son más temidas por el costo económico que significa no lograr cruzar para trabajar y pagar las deudas que por el temor a la detención. Lejos está la idea de que estas devoluciones y detenciones representan la puerta de entrada a su condición de ilegalidad.

Además de las diversas formas de experimentar el camino, las rutas propiamente dichas y los compañeros de ruta se han diversificado en las primeras décadas del siglo XXI. Así, es claro el contraste entre los relatos de las travesías de migrantes anteriores al 2000 y los que vienen después. Los primeros muchas veces cuentan de tramos realizados en avión, otros muestran viajes más bien expeditos, en los que han demorado muy poco en cruzar la frontera y no han experimentado necesariamente la zozobra del ocultamiento o el agotamiento de las caminatas. Sin embargo, los relatos de migrantes kañaris a partir del 2000 reportan desplazamientos más largos, por rutas entreveradas. Paradójicamente, estos también son mucho más costosos y con condiciones extenuantes. Mientras más pobre sea quien viaja, más peligrosas y costosas son sus rutas.

Los temas que aparecen en las narraciones dejan atisbar una gran variedad de situaciones. Se dibuja una economía específica del viaje, compuesta por transacciones complejas que ocurren antes, durante y después, e involucran a una red de actores diversa. Se perfilan los cambios ocurridos en las rutas en los años 2000 a 2020, como reacción a determinadas políticas de inmovilidad ya mencionadas. También existe una cultura del viaje que se alimenta de religiosidad popular, circulación de información o entrenamiento para resistir, es decir, un determinado saber migrante Y lo que aflora con mucha frecuencia son las emociones sentidas en diversos tramos y situaciones. Esto es lo que realmente aparece al inicio de las narrativas que construyen mujeres y hombres cuando relatan un viaje que perdura en la memoria. Se narran las sensaciones frente al agua, el desierto, el calor. Para algunos, el miedo aparece frente a lo desconocido, para otros, ante la fuerza de la naturaleza o el peligro que presienten cuando les obligan a correr por

el monte; para otros, lo que más les afecta son las condiciones inhóspitas, el hambre y el frío extremo. Esto parece pesar más que la incomodidad, la peligrosidad y la violencia infringida por las bandas. Finalmente, la imagen de los reencuentros con sus familiares en destino está grabada en la memoria como un momento extraordinario y único en sus vidas.

A continuación inicio el análisis desde los relatos en torno a las sensaciones y emociones, por ser el que predomina en las narraciones, es decir, la circulación de lo que Ahmed (2004) denomina *una economía afectiva*: el miedo, la incertidumbre, la alegría de la llegada, los reencuentros.

Entre 2000 y 2006 aproximadamente, una de las rutas más frecuentadas fue aquella que salía en embarcaciones desde la Costa ecuatoriana hasta Guatemala (Álvarez Velasco 2016). Varias trayectorias pasaron por el mar, que actúa como el primer obstáculo para el movimiento y provoca mucho miedo en hombres y mujeres. Algunas personas viajeras conocían el mar, pues habían trabajado en la Costa en camaronerías o en la construcción, pero no necesariamente se habían metido en él. En el caso de varias mujeres, esta fue su primera experiencia. Las olas del mar son un recuerdo que aflora muchas veces. La experiencia de las travesías en el Pacífico, en la noche y en barcos y lanchas frágiles y precarios como sus vidas es narrada con terror por hombres y mujeres.

ROSA. Me fui en barco hasta Guatemala... Lo más duro para mí era para salir a tierra, cuando nos subieron a las lanchas, después de los ocho días que estuvimos en el agua, es la salida 15 horas en lancha... Eso es lo más feo para mí, el agua salada le parte la cara, le parte la piel, parece que ya se vira y si se cae ahí... ahí queda, el agua le golpetea, de los golpes parece que le han arrastrado después... De ahí lo que se camina, se camina escondido por los cerros, con miedo de los pantanos (entrevista, Cañar, agosto de 2012).

Siguiendo a De León (2015), el mar se convierte en un elemento que puede devenir en factor disuasivo o un hito que hay que vencer.

CARLOS. Si me toca morir, ¡muero!, porque yo he nacido para morir... Supuestamente nos dijeron que el barco se perdió en el medio del mar.

Hasta dos días tomamos agua, comimos un poco... ya... de ahí empezaron las olas, empezó a moverse el barco, ¡quién va a comer, ni tomar, nada!... Créame, así unas olas, así como un ¡cerro!, venía así, el barco se iba arriba ahí, de ahí otra vez se venía... En ese viaje estábamos como unas 150 o 200 personas.

O sea, yo, yo soy así, ¡decidido! Yo no sé llorar, en ciertos extremos yo ¡no lloro!; si me toca morir, ¡muero! No me asusta, pues. Pero ahí había una muchachita que viajaba casi... de 12 años. Y... gritaba ella, pues...y se venían olas... y esa muchachita empieza a llorar, y llorar, y gritaba... Casi al sexto día los tripulantes también empezaron a llorar, pues. Y... ¡las olas!, ¡los delfines!, saltando para arriba, ahí... A mí, a la mente se me venía ¡no habrá tiburones? ¡Qué hijuepucha! Pero... así, así, así, casi a los nueve días llegaron lanchas..., como 15, o 13 lanchas y salimos a Guatemala (entrevista, Cañar, enero de 2017).

También están las experiencias fallidas, que terminaron por hacer que las personas desistieran de la partida.

TANIA. Supuestamente, mi esposo está allá... justo me dijo, vamos pues, vamos para hacer la vida allá en Estados Unidos, que allá es lindo, que esto que lo otro... y me convenció a viajar... Entonces fuimos a una finca y justo íbamos ya a salir, pero un grupo no pudo llegar y se suspende el viaje, y dormimos en la finca. Y justo esa noche sueño, que vira el barco sueño, pero yo misma, de decir sueño así... Al otro día nos volvimos a la orilla y nos suben a una lancha.... Y justo la capacidad de la lancha ha sido para cinco personas y nos meten casi nueve, hasta 12 personas, manejaban dos. Y justo ya pasamos una, dos, tres olas, han sabido hacer pasar así la lancha y llena de gente... Yo me tapé con plástico así la cabeza, con una amiga tapamos así bien y yo solo era rezando... rezando y justo cuando ya pasa la tercera ola se apaga la lancha y yo simplemente dije: “Dios mío, aquí es el fin de mi vida”, solo eso pensé yo, “hasta aquí llegué”... Un poquito veo así alzando el plástico. De ahí se apaga la lancha y gritan: “Ayuden a sacar el agua de la lancha”, nos dijeron así gritando, era 11 de la noche, y las olas han sabido crecer y se levantan así las olas, bastaaaante. Y ya se llena todo

de agua y ya... se viró la lancha... y al agua así toditos... Yo sentí que agarraron los compañeros de brazo, del otro brazo, de mi pie, jalaron así para abajo, a mí, de mí se agarraron toditos. Y yo me zafo y salgo para arriba así, salgo y veo que más adelante ha estado la lancha virado así, me agarro bien así, verá y mi esposo estaba al lado. Y a mi esposo digo: “Y ¿ahora qué hacemos?, ¿tú sabes nadar?”. “Un poco”, dice. Y yo no sabía nada nada. Imagínese, altamar. Y de ahí las olas mismas nos ayudaron a salir y justo así bota y a la lancha también comienza a botar así, todito lleva... saca. Y otros compañeros han estado ya en el mar quieto, que ahí no existen las olas y no pueden moverse, y no pueden nadar, no pueden agarrarse de ninguna cosa, nada. Se ahogan... Dios mío, era fatal eso... desde ahí yo dije: “Dios mío, me quedo aquí en mi tierra, con mi familia y punto” (entrevista, Chontamarca, agosto de 2019).

Otro tramo recordado con intensidad son las caminatas en el desierto y el cruce de ríos, aquellos caminos en diversos lugares de la frontera México-Estados Unidos. La extenuación, el desconcierto y el miedo a ser aprehendidos por la patrulla fronteriza es lo que más se resalta. En efecto, a diferencia de los que ocurre desde 2021, cuando predomina la entrega voluntaria a las autoridades de migración para iniciar un proceso de petición de asilo en diversos puntos de la frontera, hasta 2020, estas entregas voluntarias o por parte de los coyoteros estaban generalmente reservadas para niños y niñas, para evitar la dureza del viaje.

Esta entrega del cuerpo y la vida a las redes de traficantes por el lapso que dura el viaje es experimentada de diversas maneras, con dolor y rabia cuando hay engaños, pero también como una situación a la que hay que someterse obligatoriamente.

CARLOS. Fueron llevando a Lima, de Lima llevaron a Caracas, de Caracas fueron llevando a Panamá... pucha tanto... escala por escala. De Guatemala sí ya... solo en carro; pero en carro también, si fuera bueno para ir ¡sentadito!... ¡Clavados! O sea tienen así... un ¡cajoncito!, así, solo para dos personas. De ahí tienen un chiquitito ahí aire, o sea es el ventilador eso, y ¡nada más!... A veces toca aguantar 24 horas, pues. Déjeme ver... exactamente

no me acuerdo pero creo que sí demoramos como un mes... ¡más!, dos meses, creo que haya sido. Porque, no digo... no sé... cuando hay muchos controles no se procesa, pues, rápido. Tenemos que quedar en una casa, por ahí en montañas, es como ser... no digo, un pastor que anda pastando los borregos, no más, nosotros tenemos que estar siguiendo a ¡ellos!, pues. Si ellos dicen que: “No nos vamos”, no nos vamos, meten en una montaña, tenemos que estar ahí, hasta que digan ellos: “Vamos a ir”. Y, de ahí ya... cuando ellos quieren ¡llevan!, de ahí ya pues...

¡Primero!, ya cuando cruzamos la línea, pues, en el desierto... desierto es lo que es lo más jodido que era, o sea... ahí ya no tiene que estar caminando, así despacio, ahí ya teníamos que ¡correr!, porque ha sido desierto, lo que es ¡desierto!, no hay dónde meterse, si cae la migra pues. Es que ahí el que puede ¡sigue!, el que no, ¡queda!, el que tiene bastante fuerza ¡avanzará!, o si no... ¡nada! (entrevista, Zhud, enero de 2017).

Son comunes los relatos del abandono en determinados tramos del viaje por parte de los traficantes porque detectan la presencia de la patrulla fronteriza, la temida “migra” o “migración”. Las personas se encuentran solas, corriendo en el desierto, sin saber para dónde dirigirse durante horas enteras, hasta que aparecen nuevamente los guías. Estos son momentos relatados como liminales, en los que muchas veces se arrepienten de haber empezado la travesía.

CARLOS. Pero a nosotros nos botaron... Escucharon en la radio de migración y nos botaron y empezamos a correr en el monte, y de ahí entonces el guía nos fue ¡botando!, y nosotros pasamos dos días ahí, ¡perdidos! Caminamos desde las 11 de la noche hasta las cinco de la mañana... Él ya nos botó ahí en la noche, no sabíamos por dónde se fue, ¡se desapareció! De ahí nosotros caminamos... después ya no teníamos qué hacer, entonces digo: “Vamos a entregarnos a ¡migración!”. Y a más no sabíamos en dónde.... Mejor los guías ¡no sé cómo nos localizaron! De ahí nos cruzaron rápido. Nos tuvieron una semana ahí encerrados (entrevista, Zhud, enero de 2017).

Una experiencia parecida, inclusive por las palabras utilizadas en el relato, es la de Humberto, que ahora vive en un pueblo, en el estado de Nueva York.

HUMBERTO. Así corriendo avanzamos hasta un rancho y nos dejaron botados. El carro en que íbamos empezó a husmear [sic], entonces nos hicieron bajar y nos dijeron que corramos al monte. Ahí arriba estuvimos escondidos, descansando casi una hora y los guías empezaron a comunicarse por celular para que les manden otro carro. De repente, un día, a las diez de la noche nos hicieron cruzar el desierto en tres días. Ahí comimos casi solo enlatados. Llegamos a un pueblito y después nos metieron al monte, empezaron a comunicarse de nuevo con los celulares para cargarnos en una *van* y nos dejaron en Houston, y ahí nos repartieron por todo lado, luego de hablar con nuestros familiares para que les manden dinero (entrevista, estado de Nueva York, septiembre de 2011).

Humberto tardó un mes y siete días en llegar a la Costa este. Al final de la conversación me contó que estaba con su esposa, Angelita, de 19 años, embarazada. Él viajó en 2010 por Colombia, Panamá, Costa Rica, Guatemala, México y luego llegó a Houston, desde donde se trasladó en automóvil hasta Nueva Jersey. Su peor recuerdo es el cruce de la frontera con México y luego el desierto. Humberto me explicó que iban en la cajuela de varios autos 4 x 4 y no tenía la menor idea de dónde estaban.

HUMBERTO. A las cinco de la mañana llegamos a un canchón grande, como canchón de criadero de pollos, y allí ya estaban como 60 personas... Ahí estuvimos otros cuatro días. Ya en México no daban de comer sino solo dos veces al día. Tocaba aguantar el hambre. Después de cuatro días nos metieron en un tráiler, éramos como 400 parados en un tráiler, en el *container*, amarrados. Como 15 horas, a algunos les hace mal, a mí no felizmente, y empiezan a vomitar y la calor que no se aguanta... Llegamos a unos pueblos y después ya empezaron a repartirnos con cada guía. Había gente de todo lado, brasileños, de la India, de Guatemala, El Salvador, Honduras. Algunos eran regresados y ellos nos decían cómo hay que hacer (entrevista, estado de Nueva York, septiembre de 2011).

Finalmente, el relato de Ana, quien fue entrevistada en 2017, cuando tenía 23 años, muestra con nitidez la intensidad de emociones y sentimientos que produce el acto de recordar la travesía de principio a fin. Esta narración es un recuerdo del desplazamiento realizado 11 años antes, cuando tenía 12 años y viajó para reunirse con su papá y su mamá.

ANA. A los 12 años mis hermanas migraron, mis hermanas mayores, pues entonces, cuando cumplí 12, mi mamá decide traerme. Al principio yo me negaba, le decía que no, pero mi relación con mi abuela y mis tías tampoco era tan buena y un día mi hermana mayor me llama y me dice: “Sí, vente que acá es bonito”. O sea, te pintan un mundo de colores, un mundo mágico te pintan, ¿no? Pues yo dije que sí, que estaba bien. Empezamos en noviembre, empecé a venir en 2005, me acuerdo, así ya empezamos en Tambo, así nos fuimos para Guayaquil. De Guayaquil otro bus para Manta, creo, algo así, y ya pasamos y ya nos embarcamos. Estuvimos siete días en alta mar, a los siete días llegamos a Guatemala. De Guatemala, mi papá mientras más rápido mandaba el dinero, más rápido nos sacaban. ¡Sí! Bueno, a mi prácticamente me tocó venir sola, bueno con otros conocidos, pero no miembros de la familia, sola. Doce años tenía. Me tocó cruzar el río Grande nadando. No sabía nadar pero el guía se puso adelante, pues llegaron a la orilla del río y nos dijeron: “Quítense la ropa”. Teníamos que quedarnos en ropa interior, la demás ropa nos dieron dos bolsas y teníamos que amarrar mitad y mitad y ponernos debajo para que nos levantara un poco... Nos agarramos de las manos, hicimos como una cadena y cruzamos así. Uno lo ve como una trayectoria bonita, ¿no?, pero uno no se da cuenta tanto del peligro... Uno lo ve así como una aventura... pero hubo dos ocasiones en el que yo le dije a dos señores que me traían que ya no podía más, que me dejaran, porque me acuerdo que teníamos que cruzar una parte pero corriendo, porque si nos veían nos echaban a la migra como le dicen... Si me hubiesen dicho, yo no hubiese venido, porque es algo bien malo, porque a veces no todos los coyotes son buenos... porque siempre te van cambiando y no todos los coyotes son malos, pero sí hay algunos que te hablan bien groseros...

Llegamos así y luego en una parte se llenó de espinas... de las tuñas que le dicen, mi rodilla y los pies se llenaron de espinas, ya caminé

esforzándome, pero llegó un punto que ya no pude y le dije que sigan ellos, que a mí me dejen, y el señor muy buena gente me cargó y me trajo. Pero sí hubieron [*sic*] partes de peligro, por ejemplo, en la noche cuando caminamos para llegar a Houston, Texas, nos dejaron en una parte y tuvimos que caminar en la noche. Empezamos a caminar desde las tres de la tarde hasta las cinco de la mañana y en una parte en el desierto y por poquito pisamos una cascabel, nada más cruzamos así y ¡shushhhh!, escuchamos el sonido... Yo nomás me puse la mano así en la frente y seguí caminando, y no me pasó nada... Creo que de todos tenían más habilidad, como uno crece en el campo sabe lidiar con esas cosas. Era totalmente oscuro, teníamos que cruzar una parte que tenían alambres, algunos se quedaban atascados, no podían, no eran hábiles para levantar y pasar por debajo. Sí hubieron [*sic*] muchas partes donde hubo mucho peligro, por ejemplo, cuando estuvimos en el autobús también, nos pusieron así, nos metieron en un hoyito así. Y esa parte no sé si era parte del motor, pero esa parte se ponía ¡caliente, caliente!, y nosotros, gracias a Dios, el señor nos daba agua a cada instante, se metía a darnos agua... ¡Sí es algo malo! Y llegar acá cuando ya... yo creo que llegué a New Jersey, no me acuerdo bien, ya cada vez el corazón te palpita más rápido, ya sientes esa emoción de que ya vas a ver a tus padres después de tanto tiempo... y luego ya escuché, cogieron el teléfono y dicen: “Llegamos en una hora”. Yo no sabía que hablaban con mi papá. Luego estuvimos esperando y de ahí como diez minutos mi papá no llegaba... luego dice: “Si no llega, nos tenemos que ir”, y luego le llama y le dice: “¿Por quién vienes?”, y le dice: “Por...”. Cuando escuché que mi papá se asomó así, bajé del carro, corrí, nos quedamos como unos, sin exagerar, como diez minutos abrazados (entrevista, Nueva York, marzo de 2017).

Se puede ver que varios pasajes del relato de Ana hacen alusión a elementos de la naturaleza que se asemejan al rol de actante que otorga Jason De León (2015) al desierto, las tunas, las espinas, los calores extremos, los animales y todo ser no humano que entra en relación con las personas que viajan, y que contribuyen a otorgarle un sentido “natural” a la violencia del viaje.

Andersson (2014) describe lo que uno de sus informantes calificó como selectividad darwiniana al hablar de la capacidad de supervivencia que supone la ruta clandestina en la que algunos cuerpos desaparecen o aparecen tirados en el desierto, en las playas u otros lugares en el mismo trayecto que recorren. Varios relatos aluden a la experiencia de crecer en el campo como un elemento que les permite contar con la fortaleza para enfrentar la dureza del camino. Los campesinos y campesinas kañaris se comparan con otros migrantes de origen urbano, de Azogues, de Cuenca, de Biblián, o de otros países para afirmar que están mejor preparados.

CARLOS. Las muchachitas de Azogues, ellas, ¡cómo gritaban!, ¡no deje!, ¡no sean malos! Pero digo, si me quedo por ustedes me cae la migra... Era pura arena, como ¡borrachos!, pues, o sea la vista ya no había, como borrachos estábamos, así. Por ahí, ya no pudimos ni correr, ¡nada! Los coyoteros, ¡nada!, dicen, pues: “El que pueda, avance en la montaña, el que no, pues... ¡caerá la migra!”. Y así, así con... de ahí ya así agarrados de la mano, como quiera, entramos a la montaña, como quiera. Y... ¡qué hambre!, ¡sed!, ya algunos llegando a montaña ni siquiera levantan pues, ahí están ya... acostados así, como muertos. Yo digo: “Dios mío, cómo vamos a hacer esa cosa y... cómo, qué vamos dar, ¡qué comemos!, o ¡qué hacemos!”. Y botado en la montaña, más que todo. Y... y... y ya pues ahí. Yo le digo a mi tío y a mi primo, le digo, pues: “Nosotros todavía estamos un poco más duros, digo, caminemos buscando alguna cosa”, digo: “A ver si encontramos algo...” (entrevista, Zhud, enero de 2017).

Por otra parte, las narraciones no dejan de tener alusiones de clase en esta selectividad de quién puede resistir mejor las condiciones del viaje y muestran también que los éxodos son emprendidos por una diversidad de personas con proveniencias urbanas y perfiles muy distintos, como lo comentó Carlos.

CARLOS. ¡Por ahí es costa! Hacía calor ¡y los moscos! Y... me alcanzo a ver una mata de guineo, digo: “A lo mejor debe ser bananera, vamos a ver pues”. Y justamente entramos a una bananera, pues. Le vi un racimo como que quiere amarillarse, un pintoncito ya y les digo: “Tumbemos esa mata”,

y empezamos a comer crudo. Y encontramos unos limones y les llevamos a los otros. “El que quiera que coma, si quieren sobrevivir, coman eso”. Pero había estado viajando un ¡abogado!, un ¡aññado!, él ¡qué va a comer!, pues, yo le digo: “Doctor”, digo: “Si usted quiere sobrevivir, aquí está limón”, y ese ¡rechazo!, “Nada”, dice: “Gracias, limón sí voy a comer...”. Pero el guineo, de ahí el rechazo: “¡No!”, pues. Pero digo: “Doctor, si usted quiere... ¿quiere sobrevivir o quiere quedar aquí?, usted elija, pero, por mí, aquí está, le dejo”. Y así, así, con mi primo, con mi tío, repartimos todo, así... Pero es que a nosotros... digo, o sea, éramos resistibles... hemos crecido en campo, hemos estado más al tanto... Entonces, así... Ya llegaron esos coyoteros, vuelta de ahí de Guatemala, lo que ya se llevan para albergar pues, en las casas (entrevista, Zhud, enero de 2017).

En relación con la economía del viaje, en todos los casos son familiares en Estados Unidos quienes han facilitado el pago, es más, es una condición para que los coyoteros permitan continuar las travesías una vez cruzada la frontera. Los relatos indican que, si bien hay casos en que padres y abuelos habían hipotecado las propiedades en origen, en la mayoría de los casos los familiares en destino asumen los costos del viajero y realizan los préstamos. Son ellos los encargados de realizar los envíos en cada etapa de la migración. Los viajes han oscilado entre 7000 y 15 000 dólares y esto está directamente relacionado con el cierre y apertura de ciertas fronteras; por ejemplo, entre 2000 y 2006 la mayoría de personas realizaron el trayecto por barco hasta Guatemala, mientras que en otros momentos, cuando ha sido posible, se ha aprovechado la posibilidad de obtener visados a Guatemala, Panamá o México para acortar el viaje. Esto explica, en parte, el crecimiento de la salida de ecuatorianos a México desde 2017, cuando, por el lapso de dos años, este país dejó de pedir visas a ciudadanos y ciudadanas de Ecuador.

Los exorbitantes precios del desplazamiento sitúan el proyecto migratorio en un horizonte temporal de varios años. Los y las jóvenes que viajan saben que no podrán regresar inmediatamente sino que primero deberán cumplir con las deudas con sus familiares. Esto es inclusive una especie de hipoteca para la remigración cuando han sido devueltos o deportados, y también explica que parte del paquete que se negocia con

los coyoteros son varias oportunidades de cruce, pues se conoce que las devoluciones en la frontera son frecuentes.

José. Porque a nosotros allá en Guatemala ya nos hicieron pagar 3000 dólares... de ahí entonces ya cuando llegamos... en Houston, ahí ya decían que demos ¡todo! Yo llegué por 12 000... Las familias tienen que mandar el resto para que puedan seguir el viaje. Como 15 días, porque todo fue rápido. Mi papá me pagaba los pasajes rápido, rápido (entrevista, Socarte, enero de 2017).

Las primeras estrategias para evitar devoluciones al Ecuador se despliegan desde el momento del cruce de la frontera entre México y Estados Unidos. Por ejemplo, una vez en Estados Unidos, varios de quienes fueron devueltos a México en su primer intento de cruzar la frontera, y por sugerencia de sus guías y coyoteros, dijeron proceder de Oaxaca o Chiapas, con el fin de no ser devueltos a Ecuador, sino solo a México. Un entrevistado comentó que su identidad indígena a veces facilitaba la no devolución a Ecuador, si lograba convencer a los agentes fronterizos de que era mexicano. Una estrategia para pasar por “oaxaqueños” era hablar en kichwa frente a las autoridades fronterizas, quienes, según las personas entrevistadas, no podían distinguir entre este idioma y las lenguas indígenas del sur de México. En estos casos, gran parte de las personas deportadas estuvo varios meses en ese país, a la espera de poder cruzar nuevamente. En varios estudios de cruces fronterizos y de migración de tránsito se han mencionado estrategias similares (Álvarez Velasco 2016; Frank-Vitale 2020; Vogt 2018).

El encubrimiento de la nacionalidad puede servir temporalmente para camuflar la propia identidad nacional y étnica, pero también puede tener consecuencias trágicas. Jason De León (2015) narra de manera contundente el largo proceso de identificación de una mujer ecuatoriana oriunda de la ciudad de Cuenca, cuyo cuerpo fue encontrado en el desierto en proceso de descomposición y sin documentos, lo cual volvía imposible establecer de manera inmediata su identidad.

Por otra parte, puesto que la intercepción y devolución de migrantes en un momento dado se volvió una práctica muy frecuente, los propios

coyoteros en Ecuador empezaron a ofrecer una segunda e incluso una tercera oportunidad de viaje, dentro de ciertos límites de tiempo específicos y sin costo adicional. La mayoría de migrantes que fueron devueltos de la frontera sin siquiera ingresar a Estados Unidos no regresaron a Ecuador, sino que volvieron a intentarlo. Sin duda, la necesidad de cumplir con las deudas adquiridas y con el sostenimiento a sus familias puede más que las políticas disuasivas y de expulsión del Estado. El estudio de Heidbrink (2019) sobre la deportación y remigración de jóvenes de Guatemala apunta también a esta idea. Esto tiene consecuencias inesperadas en algunos casos, por ejemplo, cuando ocurren desapariciones, muchas veces las personas no son encontradas precisamente porque han ocultado su nacionalidad.

La historia de Carlos, cuyos familiares no pudieron costear el viaje en media travesía, muestra una tercera situación, cada vez más común, que son los tránsitos prolongados debido a la falta de recursos para continuar. A Carlos lo deportaron de Guatemala, luego de más de seis meses durante los cuales había trabajado en el campo después de escaparse de sus coyoteros. Su familia pensaba que había muerto.

CARLOS. Entonces ya aquí casi ya va siendo casi medio año, casi, ya mi mamá ¡llorando!, pues, ya ha dado por ¡muerto!, a mí pues, ya. De ahí, nada pues, yo también no comunico nada. Qué voy a hacer pues, mi mamá llorando, ha estado llorando, o sea, ya dando... o sea, por ¡muerto!, a mí. Yo también cómo pues, ya al último... creo que entré a migración... no me acuerdo bien, bien. Algunas cosas más. Ya cuando llevan migración, ¡ucha...!, hay tantos ecuatorianos, también detenidos pues (entrevista, Zhud, enero de 2017).

Luego de ese episodio, Carlos lo volvió a intentar y esa vez llegó a Nueva York, por un ruta diferente a la anterior. Pero quedó registrado en Arizona y eso provocó, más tarde, su deportación.

CARLOS. El guía me explicó que: “No se preocupen que esos nombres no van a constar porque ya hemos negociado”. ¡Pero eso ha sido mentira!, pues. Donde que yo ya caí en... manejando sin licencia en Estados Unidos, cuando caí... Policías enseguida ya encontraron mi nombre en

¡migración!, pues. O sea, ahí ya me dieron detalle, en qué parte, cuándo, en qué año yo caí... ¡todo! (entrevista, Zhud, enero de 2017).

En la historia de Carlos, el viaje es el primer eslabón en que se inscribe su entrada a la condición de ilegalidad y esto marcará su destino. Carlos será arrestado años más tarde y, debido al registro de su primera detención, será deportado. Esta es una historia recurrente entre las personas deportadas. Sin saber, ya entran a la maquinaria de control de sus cuerpos y de su movilidad.

Finalmente, existe una clara cultura del viaje que implica un saber migrante que, por una parte, ahora se alimenta de las redes sociales y del relato de las personas retornadas y devueltas; y, por otra, se relaciona con varios objetos fetiches que llevan consigo o esconden las personas migrantes de los coyoteros, así como visitas o romerías previas para pedir protección a la virgen y a los santos para la travesía.

Mario, por ejemplo, nos mostró con orgullo el rosario que ha llevado durante sus cruces, que han sido tres, tanto de ida como en los de retornos forzados, inclusive contra la voluntad de los pasadores y guías, que obligan a la gente a desprenderse de todos los objetos. “O sea, me querían quitar y yo lo guardaba, yo no les entregué jamás a ellos esto. Ajá. Igual, me fui con esto y regresé con lo mismo” (entrevista a Mario, Zhud, enero de 2016).

También encontré distintos tipos de altares que colocan las personas en sus casas para pedir protección para quienes emprenden el viaje. Eso fue lo que vi en la casa de Juana, en Jamaica Queens, en 2013. Se trataba de un altar temporal, con velas prendidas y las fotos de las dos adolescentes —hijas de Matilde, su cuñada— que en esos días estaban atravesando la frontera. Igualmente, hay altares colectivos, como el del Señor de Angamarca o el Niño de Praga en Azuay, donde se colocan exvotos y adonde viajeras y viajeros acuden para preguntar a una vidente si lograrán llegar.

Entonces, *el camino* es una experiencia colectiva en la que quienes viajan, sus familiares y la comunidad buscan protección. Estas prácticas de cuidado y soporte emocional se contraponen con la espectacularidad de los casos que presentan los medios, niños y niñas abandonados por sus coyoteros en los muros de la frontera, las muertes en manos de pandillas, las abuelas, madres

y padres irresponsables que dejan a sus nietos y nietas en manos de traficantes. Se busca mostrar estas situaciones como casos emblemáticos y aleccionadores con el fin de disuadir de la migración. Pero, por el contrario, todas estas prácticas de religiosidad popular están ahí para acompañar a quienes viajan y son entendidas como medidas de protección y cuidado.

Por último, los relatos sobre el reencuentro revelaron, también, algunos aspectos singulares de las trayectorias de gente campesina kañari: la fuerza de las redes de parentesco y la confianza que sostienen estos proyectos. Con esto me refiero a que los viajes son realizados en muchas ocasiones para reencontrarse con padres y madres, personas que los viajeros casi no conocen. Más aún, hay casos en que migran jóvenes cuyos traslados dependen de tíos, tías o parientes que desconocen totalmente, sin embargo, la fuerza del parentesco, así se trate de familiares que no se han visto por muchos años, está presente.

José. Una persona, cuando llega en país extranjero, ¡ilegal!, es bastante sufrimiento para nosotros... Entonces le seguimos [a un empleado del aeropuerto], atrás, atrás, seguimos y seguimos. Ya nos saca para afuera, ya en la ¡calle!, pues. Yo no conocía a mi tío. Yo cuando era bien, bien peladito, había viajado mi tío para allá. Le conocía solo a través de fotos, nada más. Nada pues, yo ¡paraaaado! Los otros ya venían a retirarlos... se van, se van, se van y yo me quedo solito parado ahí, andando de un lado a otro, yo solo pues, imagínese... Total mi tío también ha estado andando al lado, mirando. ¡Él ha sido mi tío! (entrevista, Socarte, enero de 2017).

Termino con el relato de José, que reúne la mayoría de elementos examinados en este capítulo y permite vislumbrar que el viaje, lejos de enfrentarse desde el desconocimiento, implica una mezcla de entendimientos previos, intuiciones, valentía y determinación. Ya desde el bus que lo llevó de Guayaquil a Manta, José se lanzó por la ventana para tratar de alcanzar las primeras lanchas. Contaba con información sobre la travesía que le había dado su primo, de quien recibió consejos precisos de cómo actuar. Las y los jóvenes comparten información sobre cómo desenvolverse durante el viaje. Entre la información que circula, las y los viajeros conciben el trayecto como un proceso de sobrevivencia o, según Ana, como una aventura.

Conversé con José en una comunidad de la parroquia General Morales, en una fiesta que celebraba la comunidad en enero, por la venida de los Reyes Magos. Él regresó luego de vivir dos años en Nueva Jersey; no fue deportado sino que volvió porque no le gustó la vida allá. Su relato fue especialmente conmovedor por el nivel de detalle con que narró cada momento que vivió desde su salida a Cuenca, Guayaquil y luego a Manta, hasta la sala del aeropuerto de Newark. En su historia, el viaje aparece como una experiencia sensorial en la cual la arena, el agua, el mar, el calor, el cansancio producen sensaciones que le aterran. Al mismo tiempo, el miedo es enunciado con humor, como una forma de sobrellevar el recuerdo de dolor que le dejó la experiencia de la travesía. José retornó luego de dos años de trabajar en Newark, lo hizo porque no le gustó estar allá, fue un retorno voluntario. Su historia no muestra encuentros con la patrulla fronteriza ni episodios violentos con los pasadores, pero siempre está presente el fantasma de la “migración”, el apelativo ampliamente usado por todas las personas viajeras para referirse a la posibilidad de detención y de ser devueltas.

José. Mi primo ya me dijo: “Te debes poner muy pilas ahí, en cambio. Los más pilas, los más vivos, ¡llegan!... Si estás medio... poco ahuevado, ya... ya no... ¡no llegas!”. Entonces yo digo: “No, no, yo qué voy a quedar último, si de repente me caigo, si pasa algo...”. Si tú imaginas, a las 12 de la noche, a medianoche, a esas horas yo... ¿qué va a pasar? Rapidito, abro la ventana del bus, boto la maleta para el suelo, salté por la ventana del carro... para salir yo primero, para ¡adelantar!, pues, para no quedar último. De ahí nos iríamos unos 20..., 20 o 30 metros por ahí, entre eso ya encontramos... pura ¡arena!, pura arena. Yo tenía que correr por arena, pero arena seguía jalando para atrás ahí... Entonces de ahí... bueno ya así también llegamos a la orilla de mar. Entonces los guías pues dijeron: “Que ya saquen pantalón... para que ¡no moje!, pues”. Toditos así... jalados los brazos entramos al agua, cargada la maleta, de noche. A medianoche estábamos embarcando pues. El barco está más adentro. ¡Tremendo mar pues, imagínes! De ahí, ya nada, de ahí nos fuimos. Y ya... entrando para 13 días, salí de agua yo. Trece días pasé... hasta llegar a Guatemala...

Yo... hasta... cuando salí del barco yo me arrepentí, ya me arrepentí haber entrado en camino. Dije: “No, ¡para qué vine acá!”. Como yo nunca en mi vida pues había separado de mi papá, mamá pues, ¡nunca!, pues, desde pequeñito, yo tenía 15 años... Yo nunca me había separado de ellos, vivía junto a ellos y... ¡nunca me había separado!

Ya saliendo de Guatemala, más allá, caminamos, caminamos, de noche, en la lluvia, amanecemos en una parte costa, dentro de una bananera en tremendo aguacero. Amanecemos, mojamos, ¡secamos!, en cuerpo mismo, hacía calor ya. Y así ya hasta... hasta Phoenix, Arizona, yo arrepentí bastante. Yo quería que... ¡jagarre migración! Quería que aparezca alguien de migración, yo, para declarar ¡soy ecuatoriano!, y que nos mande así ¡regresar! Yo quería eso. ¡Pero... Diosito no quiso!... De ahí, de Arizona, fuimos a Los Ángeles, ¡ahí sí ya no quiero declarar que soy ecuatoriano! Ya aquí sí, ¡ya no quiero regresar!, porque ya estoy aquí, dentro de ¡Estados Unidos!, pues. Ya que ¡tanto sufrimiento! he tenido, ya he llegado aquí, ya no quiero volver. Ahorita sí, ya... ¡gané la batalla! Un mes, 15 días demoré en camino... luego mandaron a Newark en avión... llegamos en aeropuerto a Newark. Bueno pues, igual yo... era primera vez subía a avión y que entraba a Estados Unidos, yo no conocía el país y uno ¡qué sabe de inglés!, ¡nada pues! En el aeropuerto nosotros, en dentro de avión estábamos sentados, mezclados con los australianos, americanos, españoles... en el avión uno se escucha lo que conversan, pero uno no entiende ¡nada! Ya toditos se bajan y nosotros no sabíamos qué hacer, ¿es aquí mismo Newark, o no? Y nos quedamos al último... y entonces vienen y dice: “¡Ya, bajen, bajen!” en señas nomás. Y ¡ahora!, ya cuando salimos de avión, ahí en la sala de espera, nos quedamos sentaaados ahí. No sabíamos por dónde es ¡salida!, pues. ¡Sentadotes ahí! Entonces viene un señor pero era... yo qué sé, que era ¡mexicano!, o ¡dominicano!, yo no sé. Pero hablaba español. El señor... ¡gracias!, ayudó bastante. El señor como de pasadita viene y nos dice: “¿Ustedes son recién llegados? Ummm pero ya están como una hora aquí sentados... ¡No! ¡Muévanse, cabrones! —dice— ¡Sálganse de aquí, cabrones!, no ven que viene ¡migración!, ¡salgan!, síganme a mí” (entrevista, Socarte, enero de 2017).

Capítulo 5

Precariedad laboral, exclusión social y deportabilidad*

Alcanzas una velocidad
Un movimiento
Luego te detienes
Luego sigues
Como cuando
Encuentras un hogar
Luego corres

—Jesús I Valles



En este capítulo examino las trayectorias laborales y sociales de hombres y mujeres kañaris en la ciudad de Nueva York y en algunas pequeñas ciudades del estado de Massachusetts. Muestro que, junto con las condiciones cada vez más riesgosas del viaje, se han producido importantes cambios en la inserción laboral y se han modificado las formas de asentamiento de estos nuevos migrantes respecto de quienes llegaron en décadas anteriores. Esto ha significado una mayor precarización de las condiciones de vida, que no solo dificulta la movilidad social, sino que también les expone a ser más proclives a procesos de detención y deportación, situaciones que antes no necesariamente atravesaban sus vidas.

En efecto, los proyectos migratorios y vitales de las familias kañaris que salieron hacia Estados Unidos en las primeras décadas del siglo XXI son muy

* En este capítulo he tomado algunas secciones del artículo de 2019 “Precariedad laboral y construcción social de la ‘ilegalidad’: familias indígenas ecuatorianas en Nueva York”, publicado en la revista *Migraciones Internacionales*, volumen 10, del Colegio de la Frontera Norte, México.

distintos de aquellos que experimentaron otros migrantes de Ecuador a la misma ciudad de Nueva York 30 años atrás (Kyle 2000). También son diferentes a lo vivido por las familias ecuatorianas en España, muchas de las cuales han accedido a la residencia permanente o a la nacionalidad española con relativa rapidez, lo que ha posibilitado el acceso a ciertos derechos económicos y sociales, además de una mayor estabilidad en sus proyectos de vida.

Anteriormente, en el capítulo tres, examiné varios factores que han contribuido a construir una economía posproductiva en la ciudad de Nueva York y el lugar de las y los trabajadores migrantes en este nuevo esquema de acumulación capitalista, en los peldaños más bajos del mercado laboral (Sassen 2006; Waldinger 1996; Cordero Guzmán, Smith y Grosfoguel 2001). Estos cambios se asientan en procesos de feminización y racialización de los mercados laborales que han significado mayor precariedad y flexibilización de las condiciones de trabajo, con el fin de garantizar una mano de obra barata en el proceso de acumulación capitalista (Hansen 2023; Flores-González et al. 2013).

Así mismo, las trayectorias laborales de las y los indígenas de Cañar se inscriben en un entorno que ha experimentado y se recupera de tres crisis económicas severas. En primer lugar, la de 2001, por el atentado a las Torres Gemelas, que significó la reubicación de varias empresas y negocios financieros fuera de la ciudad, lo que afectó la economía de los servicios y la mano de obra migrante empleada en este sector. En segundo lugar, en 2008, la crisis global provocó una desaceleración del crecimiento que repercutió en el mercado laboral en todo el país y en el área metropolitana de Nueva York específicamente. El impacto en sectores económicos como la construcción fue importante sobre todo para trabajadoras y trabajadores cañaris y significó que salieran a buscar trabajo fuera de la ciudad de Nueva York. Por último, en 2020 llegó la pandemia por la COVID-19, que golpeó duramente a la ciudad en sus inicios y provocó, otra vez, el desplazamiento de muchos habitantes y de varios servicios fuera de la urbe.

Los procesos de regeneración urbana de la ciudad de Nueva York también han producido un efecto de dispersión en varios asentamientos cada vez más alejados de los tradicionales espacios de ocupación y socialización de la comunidad ecuatoriana. Esto ha diluido varias de las ventajas

y oportunidades que una comunidad o enclave étnico brindan a los y las migrantes en cuanto a la inserción laboral, los arreglos de cuidado o la reproducción de sentidos de pertenencia cultural.

Estos tres factores se articulan y potencian con la construcción social del sujeto ilegal, producida a partir de los cambios en las políticas migratorias que empezaron en 1990 y se radicalizaron a partir de 2001, como lo detallé en el capítulo anterior.

En este capítulo analizo cómo varones y mujeres kañaris, en su mayoría personas indocumentadas, navegan estos mercados laborales precarizados y de qué manera se han modificado sus formas de asentamiento en estos contextos de adversidad. Me interesa comprender cómo se despliegan las trayectorias de movilidad una vez en Estados Unidos y qué indica esto de su posición en la estructura social, las formas de relacionarse con otros grupos migrantes y cómo experimentan los mundos del trabajo.

Sostengo que estas experiencias están marcadas tanto por los procesos de exclusión histórica y las desigualdades categóricas que han experimentado en sus comunidades de origen como por las condiciones en las que ahora desarrollan sus vidas. Este marco transnacional de subordinación, sin embargo, no es estático ni inamovible. Al examinar sus trayectorias laborales y sociales, también emergen subjetividades cambiantes moldeadas por entornos radicalmente distintos de los que los vieron crecer.

La primera sección está dedicada a la inserción laboral; examino algunas características del mercado de trabajo inmigrante en Estados Unidos y en el área metropolitana de Nueva York para contextualizar la experiencia los y las kañaris. En la siguiente sección analizo cómo estas experiencias también están conectadas con cambios más frecuentes en los lugares donde se asientan las familias, y se produce otro tipo de movilidad, esta vez al interior del país.

Mercado laboral migrante

El mercado laboral migrante en Estados Unidos es muy diverso e incluye a trabajadores insertos en oficios que sostienen la agricultura, el sector de la construcción y las tareas de cuidado, además de profesionales en empresas

de punta, sobre todo en el sector de las TIC. Si bien la población de origen latinoamericano (latina desde ahora en adelante) se ubica en todos los ámbitos y tiene niveles educativos diversos, un porcentaje importante se sitúa en sectores relacionados con trabajos de menor cualificación.

Para Susan Eckstein y Giovanni Peri (2018), las experiencias de las personas migrantes en el mercado laboral estadounidense muestran que esta población no solamente responde a una demanda preexistente de fuerza de trabajo en determinados sectores, como la agricultura o la construcción, sino que también ha contribuido a ampliar el mercado laboral de distintas maneras. Un ejemplo es la diversificación de la oferta en el campo de la restauración, con una multiplicación de negocios que ofrecen comidas “étnicas”; otro ejemplo son los negocios que crecen en torno a las comunidades migrantes en las grandes ciudades, en relación con comercio de la nostalgia; y, por último, mencionan que las y los migrantes han contribuido a crear una demanda en ciertos nichos y servicios que ilustran con dos casos que resultan pertinentes en este libro. El primer caso es la expansión, en los años 2000 a 2020, de los servicios de manicura para la clase media y trabajadora, a precios bajos, principalmente impulsados en negocios de personas migrantes, en varias ciudades de Estados Unidos (Eckstein y Nguyen 2011), en los que ahora se insertan también jóvenes indígenas cañarejas en el área metropolitana de Nueva York. Otro caso, de carácter global, es el trabajo de cuidado en manos de mujeres migrantes —mayoritariamente centroamericanas y del Caribe anglófono en el caso de Estados Unidos— que permitió la inserción de más mujeres de clase media y media baja en el mercado laboral. Es decir, las y los migrantes también son parte activa de la construcción y expansión de los mercados laborales.

Desde la sociología económica se ha estudiado ampliamente la relevancia de las redes sociales, de coterráneos y de las comunidades de origen al proveer de oportunidades laborales a las personas migrantes en el marco de la discusión sobre la importancia del capital social en el éxito o fracaso de sus emprendimientos (Waldinger 1996; Eckstein y Peri 2018). Eckstein y Peri (2018) muestran que estas redes son fundamentales para crear nichos específicos y que muchas veces empiezan a forjarse desde las sociedades de origen.

Como veremos en el caso de la migración cañareja, las redes familiares y comunales actúan en conexión con las comunidades de origen y son muy importantes para comprender la inserción laboral de migrantes indígenas.

Tales autores también mencionan regulaciones y prácticas institucionales que pueden convertirse en obstáculos para realizar ciertas dinámicas laborales y contribuyen a formar nichos más cerrados. Como muestran, para ciertas actividades económicas se requiere obtener un permiso o una licencia. Si bien la gran mayoría de ocupaciones de la población migrante de Cañar está entre las menos reguladas, como el sector de la construcción, el trabajo en talleres textiles o el trabajo de limpieza, algunas ocupaciones sí requieren permisos, como la venta ambulante. En el estudio que dio lugar a este libro, encontré a varias mujeres que debían tramitar permisos en la municipalidad para vender en la calle y esto creaba otra dimensión de ilegalidad si no lo conseguían.

Por último, para Eckstein y Peri (2018), la llegada de mano de obra inmigrante facilitó la transformación de una economía productiva a una de servicios en varios sectores, desde aquellos que demandan trabajo intensivo, como las ocupaciones en torno a la agricultura, el cuidado, la preparación de comidas, la limpieza y la asistencia personal, hasta ocupaciones que requieren conocimientos avanzados. En los peldaños más bajos del mercado laboral, esto produce, además, el abaratamiento de la mano de obra y su continua rotación, lo cual desemboca en una mayor precariedad.

El carácter multicultural de la ciudad de Nueva York también marca ciertas características específicas para la vida de las y los migrantes cañarejos. Por un lado, los procesos de diferenciación y clasificación social se producen en un marco de diversidad de nacionalidades y adscripciones étnicas, raciales y religiosas que supera las dicotomías de racialización de muchos otros entornos de la sociedad estadounidense. El hecho de que existan alrededor de 140 idiomas en las escuelas de Nueva York y más de 150 nacionalidades marca un entorno de interacciones laborales y vecinales mucho muy amplio para las personas migrantes de Cañar. En mi estudio encontré que interactúan con empleadores y empleadoras de origen italiano, portugués, dominicano, coreano, judío ortodoxo y ecuatoriano, y que sus vecinos y vecinas son de Puerto Rico, República Dominicana,

México, Guatemala, El Salvador, Perú, Colombia, pero también de China, India, Indonesia o del Caribe angloparlante.

Otros autores han identificado esto al mirar los procesos de incorporación de las segundas generaciones a grandes ciudades como Nueva York y Los Ángeles (Kasinitz, Mollenkopf y Waters 2002). Señalan que los nuevos migrantes no se incorporan en el clásico *continuum* racial entre una élite blanca y varias minorías no blancas de la sociedad estadounidense, sino que, en ciudades como Nueva York, estas nuevas migraciones —andinas, caribeñas, centroamericanas y mexicanas, por solo hablar de la población de origen latinoamericano—, llegan a contextos donde les han antecedido otros grupos considerados históricamente minoritarios en el discurso hegemónico de la sociedad estadounidense: italianos, judíos, portugueses. En otras palabras, de acuerdo con estos mismos autores, la ciudad de Nueva York es una sociedad donde la mayoría son minorías que se diferencian de entornos con líneas de demarcación mucho más severas, como Texas. Lo que se identifica en el caso de Nueva York son patrones de sucesión de un grupo nacional a otro en la economía y en la política (Kasinitz, Mollenkopf y Waters 2002; Foner 2000).

Como expongo a continuación, esta característica de la ciudad tendrá consecuencias en las interacciones que establecen las y los migrantes con sus empleadores, con los servicios sociales de la ciudad, con los dueños y dueñas de las casas que habitan y con sus vecinos. También se va a marcar una diferencia importante entre la experiencia de quienes residen en el área metropolitana de Nueva York y quienes se asientan en localidades más pequeñas y con menos población migrante. Es decir, la inserción laboral y el acceso a determinadas viviendas están moldeados por distintos entornos de recepción y respuesta social, y no solamente por factores atinentes al mercado laboral.

Esta misma diversidad influye en las relaciones interétnicas entre los distintos grupos y da lugar a nuevos sistemas clasificatorios y búsquedas de diferenciación entre migrantes, sobre todo para evitar ser clasificados como parte de grupos que sufren altos niveles de discriminación, como la población negra o la mexicana (Foner 2000). Las y los migrantes cañarejos han adoptado estos complejos niveles de clasificación y los utilizan estratégicamente tanto para diferenciarse como para mimetizarse, según el caso.

Las situaciones laboral y social de las familias indígenas que aparecen en este libro están marcadas por las complejas dinámicas del mercado laboral migrante, que muestra formas de estratificación tanto respecto a la sociedad nacional como en su interior, y por las particularidades de una sociedad receptora más o menos multicultural que va a moldear los procesos de exclusión o de incorporación de la comunidad migrante de Cañar a la sociedad estadounidense.

Antes de entrar a caracterizar la situación de las y los migrantes cañarejos en términos laborales y de vivienda, es necesario precisar algunas características de la relación entre empleo y pobreza, en términos económicos, pues es el marco en el que se desenvuelven quienes llegaron desde Cañar en las primeras décadas del siglo XXI.

Empleo, precariedad y pobreza en el área metropolitana de Nueva York

De acuerdo con el estudio de Sara Kostecki (2021), entre 2000 y 2017, el empleo de hombres y mujeres en la ciudad de Nueva York creció. En 2017, el porcentaje de varones y mujeres empleados a tiempo completo todo el año había alcanzado el 84,7 % y el 79 %, respectivamente. Los niveles educativos de la población empleada también aumentaron, con alrededor del 50 % para la población con nivel universitario.

Sin embargo, en ese mismo período se produjo un estancamiento de los ingresos y un aumento de la desigualdad de ingresos. Por un lado, los grupos por encima de la línea de pobreza han mantenido constante el número de horas de trabajo por semana, con leves reducciones, pero sus ingresos han disminuido o se han estancado.¹ Por otro lado, las y los trabajadores por debajo de la línea de la pobreza experimentaron una mayor disminución de las horas semanales trabajadas y un aumento en las tasas de pobreza. Para Kostecki (2021), las tendencias anteriores sugieren que la población trabajadora tiene cada vez más dificultades para escapar de la pobreza.

¹ Con excepción del grupo de mujeres blancas y de varones asiáticos.

Estos indicadores varían considerablemente por grupo étnico racial, por niveles de ingreso y por género. Por ejemplo, durante el período contemplado, la población latina del área metropolitana de Nueva York reporta niveles de ingreso más bajos que el resto. Además, al interior del conjunto que se encuentra bajo la línea de la pobreza, se percibe un estancamiento de los ingresos y, nuevamente, esto se agudiza en el caso de la población latina. Mientras las tasas de pobreza en 2017 ascienden a 6,7 % entre los varones latinos y a 12,2 % entre las mujeres, este mismo índice entre la población blanca no hispana asciende a 3,0 % y 2,6 %, respectivamente. Es decir, las desigualdades entre hombres y mujeres son más agudas entre la población latina.

También se identifican mayores tasas de subempleo. Los pobres tienen menos horas de trabajo y menos meses laborales al año. Pero inclusive aquella población bajo la línea de pobreza que trabaja más de 40 horas semanales no alcanza necesariamente los ingresos suficientes para salir de la pobreza (Kostecki 2021).

Respecto a las disparidades de género, el informe muestra que estas persisten en todos los grupos poblacionales y los niveles de ingresos, y que mayores niveles de educación no se traducen en tasas de pobreza más bajas.

En definitiva, en términos generales, la población más pobre del área metropolitana de Nueva York es la que tiende a trabajar menos de 40 horas y menos de 12 meses al año, y presenta grandes disparidades en términos de ingresos entre hombres y mujeres. La descripción de las trayectorias laborales y oficios a continuación ubica a los hombres y mujeres de Cañar en este grupo de trabajadores temporales, estacionales, que obtienen ingresos por debajo de la línea de la pobreza.

Ser indocumentado kañari en el mercado laboral migrante

Las familias indígenas que han salido de Ecuador en los años 2000 a 2020 se encuentran con un contexto económico y condiciones sociales muy diferentes a las de sus antecesores, quienes vivieron la bonanza de la ciudad

de Nueva York en la década de los noventa (Cordero Guzmán y Grosfoguel 2000). La etnografía de Pribilsky (2007) en Queens, realizada entre los años 1997 y 2001, ya identificó esta brecha entre las trayectorias muchas veces exitosas de las familias migrantes, en su mayoría mestizas, de los años setenta a los noventa y aquellas experiencias de jóvenes migrantes indocumentados azuayos y cañarejos de finales de esa década.

Pribilsky (2007) ofrece una etnografía de la vida cotidiana de estos jóvenes de origen campesino en Queens, Nueva York; describe las duras condiciones en que se desarrollan sus nuevas vidas y las tensiones del vivir transnacional. Ya a finales de la década de los noventa, su condición de indocumentados se hacía sentir en la precariedad de los trabajos a los que accedían, en la marginalidad de sus viviendas y en la incertidumbre que acompañaba sus vidas. El trabajo, sin embargo, para este autor, adquiere un valor central para estos migrantes como vector de identidad y como razón de ser de su experiencia migratoria, en su calidad de proveedores de sus familias en las comunidades de Cañar.

Pribilsky (2007) describe tres espacios en los que se insertan predominantemente estos jóvenes campesinos. En los tres casos ejercen oficios en la escala más baja del mercado laboral de la ciudad: los llamados “esquineros”, las fábricas o factorías textiles y los restaurantes; en estos últimos el trabajo de desarrolla generalmente en la parte trasera del lugar, donde no están expuestos a la interacción con clientes. Los jornaleros urbanos o esquineros suelen llevar a cabo tareas relacionadas con la reparación y la construcción y se trata de trabajos mal pagados, agotadores, sin horarios y muchas veces a la intemperie. En las factorías, los varones son sometidos a formas de disciplinamiento y explotación en una relación interétnica compleja con sus empleadores de origen coreano. El trabajo de lavaplatos o ayudantes de cocina en restaurantes es el más valorado, pues en algunas ocasiones se logra desarrollar relaciones de camaradería con los compañeros y relaciones paternalistas con los empleadores, pero también es extenuante.

Además de la precariedad, Pribilsky (2007) subraya las tensiones que la condición de trabajadores indocumentados transnacionales provoca en sus vidas: el miedo a perder el trabajo y no poder enviar remesas o pagar la renta; los estrechos presupuestos que se imponen para lidiar con sus

obligaciones sociales transnacionales; el consumo de alcohol en un entorno donde es moralmente juzgado como una aberración, entre otros. Frente a estas angustias, estos jóvenes campesinos transnacionales imaginan y dan sentido a sus vidas reforzando su identidad como padres, esposos, hijos o hermanos a la distancia.

En las siguientes dos décadas, estas condiciones de trabajo se mantienen y en algunos casos empeoran y, de cierta forma, parecen haber estancado a toda una generación de trabajadores migrantes provenientes de estas comunidades en nichos de precariedad y pobreza. En efecto, uno de los temas más recurrentes en mis conversaciones es la sensación unánime de que los tiempos pasados fueron mejores. Y esto sucede con relatos de personas que están siete o 20 años en Nueva York. La experiencia que se narra es muy distinta a aquella de movilidad social y ocupacional, o de progresivos acomodamientos y asentamientos en la ciudad y el mundo del trabajo, de la migración ecuatoriana anterior.

En el caso de estos migrantes recientes y no tan recientes, con ocho, diez o 12 años en Nueva York, las trayectorias laborales son todo menos lineales. Más bien, se trata de entramados complejos que indican un ir y venir entre la temporalidad, la precariedad y el desempleo, en los que el día a día parece ser la regla. Si bien las necesidades básicas de alimentación parecen estar satisfechas, un manejo económico casi cotidiano o semanal no permite satisfacer otro tipo de expectativas. Existe hacinamiento en las viviendas por el excesivo precio de la renta, el seguro médico es prácticamente inexistente entre todas las familias entrevistadas y hay muy pocas posibilidades de inversiones educativas.

Todas las familias entrevistadas realizan trabajos muy parecidos que casi denotan enclaves étnicos que las y los indígenas cañarejos comparten con migrantes de Centroamérica, principalmente de Honduras y Guatemala, “recién llegados”. Entre los oficios encontrados a continuación me centro en la construcción y la jardinería, en el caso de los varones, y en cuatro oficios que ejercen mayoritariamente las mujeres que han llegado en grandes números en los años 2000 a 2020: la limpieza, el trabajo en factorías textiles, la venta ambulante y el oficio de manicuristas.

Recorriendo los suburbios en busca de techos y jardines

Una de las ocupaciones más comunes para los varones indígenas es en el sector de la construcción. Los hombres cañarejos entrevistados ocupan un nicho particular de la construcción, que es el mantenimiento de techos en las casas de los suburbios de la clase media. Son los llamados *roofers* o *rooferos*, un nombre y oficio muy popular que circula en las redes sociales entre las comunidades de Cañar y Estados Unidos.² Estos son principalmente trabajos estacionales, que se realizan en el verano. Los trabajadores se organizan en cuadrillas de cuatro o cinco personas, al mando de un maestro albañil que hace de intermediario para conseguir los contratos con los dueños de las casas. Estos intermediarios son generalmente de origen migrante o también ecuatorianos y para acceder a estos trabajos funcionan las redes familiares y de pertenencia territorial de manera muy pronunciada. Todos los varones de las familias entrevistadas trabajan con parientes y con personas de su comunidad. Se trata de cuadrillas de la construcción que se movilizan en el área metropolitana de Nueva York y a veces un poco más allá: Queens, El Bronx, Westchester, Connecticut, Nueva Jersey. Si hace algunos años se podían concentrar en un solo sector de la ciudad, ahora deben recorrer varios lugares. Su radio de acción es bastante amplio y se ensancha cada vez más debido a la escasez de contratos.

Dos factores en particular caracterizan la precariedad de sus labores. Por un lado, se trata de servicios prescindibles, “si el invierno no es fuerte, no hay trabajo en el verano”, menciona Humberto en Ossining, una localidad al norte de la ciudad de Nueva York (entrevista, 2011). Con esto quiere decir que, si no existe daño en los techos debido a tormentas de nieve o lluvias fuertes, no habrá necesidad de repararlos. Por otro lado están la temporalidad y la inestabilidad, pues hay semanas enteras en que no hay trabajo. Las temporadas de invierno son especialmente difíciles. En algunos casos se trabaja hasta 15 horas en el verano para poder tener ahorros para el invierno de

² Durante el trabajo de campo, uno de los *posts* que encontré circulando es un meme que decía: “Se busca novio *roofero*”.

vacas flacas, tal como sucede con los ciclos agrícolas del campo. La idea de la falta de trabajo es una permanente angustia, especialmente entre los recién llegados, y las condiciones laborales en el verano son muy malas debido al calor sofocante, que a veces hasta impide realizar los arreglos, sobre todo del techo, por lo que sus jornadas se ven interrumpidas.

HUMBERTO. Uno se siente desesperado, esta semana mismo solo trabajé un día, no se aguanta uno afuera. Además no se trabaja por las aguas, no se trabaja por el calor, no se trabaja por el frío... no nos dejan trabajar los supervisores... entonces uno se siente desesperado y no se sabe cómo se va a pagar la renta, la comida mismo... Allá, si uno no trabaja un día no pasa nada... se pasa dos, tres, cuatro días sin trabajar y no pasa nada, se tiene la casa, la comida... cualquier cosita... Aquí no, aquí, si no se trabaja un día, no se paga la renta... por eso me siento desesperado, eso no me enseña... Yo no trabajaba en construcción allá, por eso me agarra de nuevo. Aquí uno se siente desesperado si no trabaja un día (entrevista, Ossining, septiembre de 2011).

En Cañar, Humberto había estudiado Contabilidad en el colegio. Al ser el hermano menor de una familia de migrantes, se benefició de las remesas que enviaban sus hermanos y pudo ir a estudiar a la ciudad, en el Colegio Andrés B. Córdova. Humberto había llegado a Estados Unidos hacía seis meses en el momento de la entrevista y en ese corto período había cambiado constantemente de trabajo. Había estado en el sector de la construcción, como lavaplatos en un restaurante y cuando hablamos se dedicaba a la instalación de tuberías. Su primer trabajo había sido construir un muro de piedra en el jardín de una casa. Le llevó su hermano mayor, pero, debido a su falta de experiencia en el trazado del muro, el trabajo fue rechazado por el contratista y no les pagaron. Luego fue a un restaurante a lavar platos. A Humberto el trabajo de lavaplatos le pareció más cansado que la construcción y mal remunerado. Comenta haber tenido jornadas de 12 horas y, sobre todo, muy irregulares, lo cual no le garantizaba llegar a fin de mes con el dinero suficiente para cubrir sus gastos, conseguir una vivienda independiente, empezar a pagar el viaje y enviar dinero a su familia.

HUMBERTO. Empezaron a dar trabajo solo tres días a la semana, ya no alcanzaba. Era muy cansado, había demasiada gente, era de hacer rápido, si paraba un segundo se llenaban los platos. Estuve solo dos semanas ahí, luego mi cuñado se consiguió un trabajo con un portugués [su cuñado es contratista], era de botar *mosh* [madera triturada] en los jardines de las casas de los “americanos”, hacer cortar el césped, *trimear* las plantas... El portugués hablaba solo inglés y empezaba a gritar y yo no le entendía nada, trabajé y trabajé, pero me empezó a dar solo dos días. Pagaba 12 la hora... hacíamos ocho horas, siete horas, seis horas y me descontaba 30 minutos del almuerzo. De ahí sacaba como 380 semanales. Trabajaba con un cuen-cano de Cumbe y nos llevaban por todo lado, por Tarrytown, por Crock-ton, por Ossining (entrevista, Ossining, septiembre de 2011).

En el momento de entrevistarlo, Humberto trabajaba para un contra-tista de su comunidad y con su cuñado enterrando tubos para cableado telefónico. “Allí se entra a las 7:00 a. m. y se sale a las 6:00 p. m. Le pagan 120 por el día. La compañía es de un señor de Gun Grande mismo que ya está 13 años acá” (entrevista a Humberto, Ossining, septiembre de 2011).

El recorrido que me contó Humberto con seis meses de estadía no es muy distinto al que relató su cuñado David, con siete años en Ossining, en el esta-do de Nueva York. David me recogió en la estación de tren en un auto Ford 4 x 4. Este auto me hizo pensar en una migración exitosa, al menos en lo económico. Sin embargo, David empezó señalando el cambio en el mercado laboral debido a la escasez de trabajo y a la mayor competencia por la llegada de personas centroamericanas al nicho de la reparación de techos, “por eso pagan 60 y 70 el día y la gente acepta, y cuando ya están ahí se dan cuenta que no es conveniente” (entrevista a David, Ossining, septiembre de 2011).

Él ha trabajado bajo esta modalidad de pago por jornal los siete años que lleva en Ossining: cortando césped, reparando techos (*roofero*), de pin-tor, colocando cableado telefónico, construyendo muros en las casas. Es decir, prácticamente me describió, aunque con más detalles, los mismos oficios que Humberto. “El otro año estaba más bajo el trabajo, cuando viene un invierno duro y destruye los techos, entonces ahí al siguiente año hay trabajo, así es esto” (entrevista a David, Ossining, septiembre de 2011).

El trabajo de *roofer* es una ocupación de verano, que se ejecuta bajo altas temperaturas y que está en la lista de las labores que la población estadounidense ha dejado de realizar. En invierno David trabaja en restaurantes, “pero no conviene mucho, a veces solo pagan cuatro dólares la hora. Eso no conviene, más se gasta” (entrevista a David, Ossining, septiembre de 2011).³

El nicho de los *roofers* y de otros oficios relacionados con la albañilería y el mantenimiento de casas e inmuebles se ha convertido en la principal actividad de los varones migrantes de las dos comunidades cuyas familias visitamos en Nueva York y otras localidades aledañas. Esto incluye tanto a migrantes jóvenes como a aquellos con más años. Así, entre los entrevistados en Bushwick, Brooklyn, El Bronx, Jamaica Queens y Long Island, en Nueva York, y también en Milford y Brockton, en el estado de Massachusetts, todos los varones trabajan en estas llamadas empresas de mantenimiento de techos o de obras de albañilería menores, que la mayoría de veces son emprendimientos pequeños, al borde de la ilegalidad, de los propios migrantes. Algunas mujeres jóvenes también han incursionado en estas actividades, generalmente en calidad de limpiadoras de escombros, ocupación por la cual reciben ingresos mucho menores. Inclusive ya se trata de un oficio que se hereda de padres a hijos, sin que se produzcan procesos de movilidad social para los jóvenes.

Este es el caso de dos jóvenes entrevistados. Uno es un adolescente, Gabriel, que llegó con toda su familia tras cruzar clandestinamente la frontera cuando era niño y a los 13 años empezó a estudiar en el colegio secundario. Dos años después, su padre fue deportado, su madre retornó a Cañar y él quedó bajo el cuidado de sus tíos, con quienes trabajaba en la reparación de techos los fines de semana. Luego de varios fracasos escolares, a los 16 años se unió al trabajo de la construcción de sus parientes y abandonó la escuela. Cinco años después, a los 20, Gabriel tuvo una pareja y un hijo, por lo que ya no puede salir del trabajo de construcción.

El segundo caso es el de Daniel, un joven de 18 años que cruzó la frontera a los 16 para reunirse con sus hermanos, quienes le pagaron un

³ Desde 2011 la hora de trabajo ha subido considerablemente; para 2024 alcanzaba un mínimo de 12 dólares en esos sectores suburbanos y 15 para los jornaleros en la ciudad.

instituto de idiomas para que aprendiera inglés y pudiera aplicar al programa Deferred Action for Childhood Arrivals (Acción Diferida para los Llegados en la Infancia, DACA, por sus siglas en inglés). El presidente Obama lo instauró para que jóvenes estudiantes sin documentos puedan obtener papeles de residencia y trabajo. Daniel no logró aprobar sus clases, pues debía conseguir ingresos para mantenerse y por eso entró a trabajar en la construcción como sus hermanos mayores. En el momento de nuestra entrevista, en 2017, Daniel había tenido un accidente automovilístico, acababa de salir del hospital, no reunía los requisitos para renovar su permiso de residencia a través del programa DACA y estaba pasando nuevamente a la irregularidad, sin más opción que el trabajo sin papeles en el oficio que ejercen sus parientes.

Los ingresos en ese sector son bastante mayores que en otros campos y, sobre todo, que en las actividades realizadas por las mujeres. De acuerdo con Eckstein y Peri (2018), la remuneración por una semana de trabajo en la industria de la construcción en Estados Unidos oscila entre 600 y 800 dólares, entre seis y ocho veces lo que se ganaría con un salario básico unificado en Ecuador, el cual alcanzaba los 425 dólares mensuales en 2022. Además, hay que considerar que el trabajo de la construcción, en su gran mayoría, se realiza por fuera del sector formal de la economía ecuatoriana.

En uno de los recorridos por las comunidades de Cañar, en 2018, en el sector de Hierbabuena, mientras esperábamos en una vereda del camino, vimos estacionada una *van* con todas las características de aquellas que recorren los suburbios de la ciudad de Nueva York. Se trataba de dos hermanos que habían retornado luego de 12 años de trabajo en Estados Unidos y habían puesto el negocio en Cañar, siguiendo las pautas y formas organizativas de los contratistas de Nueva York.

Estas historias se repiten en varios hogares entrevistados, los trabajadores más antiguos ahora son contratistas y traspasan el costo de la escasez laboral a los jornaleros, con menores salarios y menos horas de trabajo. Los familiares entrevistados en 2011, 2013 y 2017 ya no trabajan en restaurantes, que fue el oficio predominante cuando estaban asentados en Queens o Brooklyn en los años noventa. Así mismo, las trayectorias laborales de los retornados por deportaciones también se desenvuelven en

torno a la construcción. Transportarse de un lugar a otro implica jornadas extremadamente largas, gastos importantes de combustible y frecuentes accidentes de trabajo. Al mismo tiempo, esto les vuelve más visibles en las redadas en la carretera, algo que no ocurre con el trabajo en los restaurantes, mucho más escondido y en entornos ciudadanos donde la falta de documentos no es penalizada.

La condición de ilegalidad iniciada por la entrada no autorizada empuja a los migrantes hacia una trayectoria de informalidad y los convierte en blancos fáciles de la criminalización. Una persona indocumentada siempre corre el riesgo de ser detenida. Por ejemplo, cuando los migrantes kañaris comenzaron a desplazarse del área metropolitana de Nueva York a pueblos más pequeños en el estado de Massachusetts, se volvieron más vulnerables a la aplicación de las leyes de inmigración. Estos migrantes habitualmente trabajan en el mantenimiento de techados y en obras de construcción que muchas veces implican disponer de transporte privado, *vans* o camionetas, para poder realizar las labores, pero la mayoría no tiene licencias de conducir válidas. Como resultado de conducir sin licencia o bajo los efectos del alcohol (DUI, en inglés), fácilmente, a lo largo de los años acumulan una serie de cargos menores. Ante ello, los migrantes adoptan algunas estrategias, como evitar ciertas rutas o tomar otras alternas y secundarias; no conducir en horarios de mayor circulación y control policial; hacerlo de madrugada; o, de plano, evitar conducir y delegar esta actividad a los miembros del grupo considerados menos vulnerables frente a las redes, como las mujeres.

La idea de moverse constantemente es una necesidad de sobrevivencia, no solo por la búsqueda de trabajo sino por su situación de indocumentados, para evitar ser detectados en un lugar fijo. Sin embargo, a veces esa misma movilidad les ha perjudicado. Este es el caso de Antonio y su hijo, quienes fueron a cumplir con un arreglo de techo en una ciudad pequeña del estado de Nueva York, cerca de la frontera con Canadá, y fueron denunciados por los vecinos de la comunidad a las autoridades de migración. Cuando les pregunté por qué creían que esto había ocurrido, mencionaron que en esos lugares pequeños no existían comunidades migrantes extensas y, por tanto, eran más susceptibles de ser denunciados.

Los propios trabajadores ya conocen cuándo se arriesgan a ser víctimas de las redadas; existe un saber migrante y formas de protección y aviso cuando se presienten las redadas que generalmente está presente en comunidades migrantes organizadas.

Un factor que entorpeció la movilidad para buscar trabajo fue la medida que se tomó temporalmente en el estado de Nueva York de no revalidar las licencias de conducir a personas que no tuvieran regularizada su residencia en el país.⁴ Esto significó que muchos de estos contratistas, a pesar de los años y el dinero que pudieran haber acumulado, siguieran sin documentos de trabajo, y vieran limitadas sus opciones y su movimiento; por tanto, el trabajo de los recién llegados también se afectó. El hecho de depender de una red informal de trabajo, siempre llamada “compañía” por los entrevistados, hace que no solo se rijan por las reglas de la demanda de trabajo por parte de las familias de clase media sino también por el marco legal actual que limita sus movimientos: Estado y mercado hacen lo suyo para obstaculizar la consecución de formas de sobrevivencia. Esta medida fue suspendida en 2019 y, durante la administración de Trump, varios gobiernos locales, entre ellos la alcaldía de Nueva York, entregaron licencias de conducir sin necesidad de presentar papeles de residencia.

Por último, si bien todos estos trabajos parecen estructuras de oportunidades enclaustradas en redes de parentesco y de pertenencia territorial, esto no las hace necesariamente solidarias u horizontales. No se encontraron rasgos de explotación en las relaciones laborales entre familiares, pero los vínculos entre la gente de la comunidad están entrecruzados con formas laborales complejas. Por ejemplo, en algunos casos existe una conexión entre los “dueños de las compañías” de reparación de techos y las redes que traen a las personas migrantes; por ende, hay un nexo entre el pago de la deuda y el trabajo conseguido, en un proceso en el que no se termina de diferenciar los sentidos de pertenencia de las redes de explotación.

⁴ Esta medida fue derogada con la aprobación de una nueva ley en 2019 por parte del estado de Nueva York, a partir de la cual se puede obtener una licencia de conducir sin mostrar papeles de residencia legal. La ley restringe la distribución de la información de la persona solicitante (Senate Bill S1747B).

Recorriendo los suburbios en busca de casas que limpiar

Si los hombres en las *vans* recorren los suburbios blancos en busca de techos para reparar, las mujeres, en otras *vans*, salen a buscar casas que limpiar. Al igual que la construcción, estos trabajos son organizados por coterráneas o al menos por connacionales. Este es el caso de Esther, una mujer mestiza de Biblián quien recorre varios condados del área metropolitana de Nueva York, consigue las casas que limpiar y lleva en su auto a cuatro mujeres. Una de ellas, María Antonieta, está a gusto con esta modalidad, le gusta moverse por todos lados, prefiere ese trabajo a estar en un restaurante o en una lavandería por donde algún rato pasó. Le llevan a “Connecticut, al Bronx, a Jersey City, a Queens, y a distintas casas... de morenos, de chinos, de americanos... le dan el café y el *lunch*” (entrevista a María Antonieta, Ossining, septiembre de 2011). Generalmente alcanzan a limpiar tres o cuatro casas al día, en jornadas de siete de la mañana a ocho de la noche y, al igual que los hombres, reciben un jornal, que es mucho más bajo que en la construcción, pues oscila entre 60 y 70 dólares.

María Antonieta, oriunda de Zhud, lleva seis años en Ossining y desde el inicio trabajó con una señora oriunda de Girón —provincia del Azuay— en la limpieza de casas. María Antonieta es la pareja de David. En Zhud pertenecía a la Asociación de Mujeres Tránsito Amaguaña; todavía recuerda las reuniones y comenta que su madre aún participaba en ellas. En el momento de nuestra conversación estaba presente su hermana, quien acababa de llegar y había viajado embarazada. Las dos habían completado la secundaria y deseaban ir a la universidad cuando migraron.

Esto no es lo que piensa María, de Cumbe, quien ya ha estado ocho años en Ossining y 11 en Estados Unidos. Ella tiene a su madre en España (quien ya vino una vez a visitarla) y a sus dos hijos en Ecuador, de 12 y 13 años. Ella migró para estar con su marido. Luego de varios años de trabajar en el sistema de limpieza por cuadrillas, ahora limpia casas por su cuenta, le pagan directamente a ella y le pagan más. “De la otra forma es más cansado y maltratan”, me dijo. “Ellas pagan por día, en cambio a mí me pagan

por hora”. Además, María participa de otro tipo de negocio, es vendedora ocasional a domicilio. Ha empezado a vender filtros de agua y ollas puerta a puerta, entre las propias familias migrantes. “Se gana por comisión y en una hora puedes ganar lo de toda la semana”. La condición para entrar al negocio es primero ser compradora. Bajo esta modalidad, muchas mujeres han empezado a vender, pero al cabo de una o dos ventas se agota la demanda, mas no la deuda que han contraído.

“¿Acostumbrada? ¿Aquí? ¿Acostumbrada al dinero es que estoy!”, me dijo sonreída y siguió su camino después de haber limpiado una casa en sábado, de 11:00 a. m. a 3:00 p. m. En el momento de nuestro encuentro María hablaba por celular con sus hijos acerca del dinero necesario para comprar mochilas escolares para la entrada a clases, pues era septiembre de 2011 (entrevista a María, Ossining, septiembre de 2011). En las conversaciones con las mujeres, los temas de las trayectorias laborales se entrecruzan constantemente con la organización y la vida de las y los hijos, ya sea que estos estén en Estados Unidos o en Cañar.

Así como existen estas cuadrillas de mujeres que recorren casas, este tipo de organización se repite en otros oficios. Es el caso de las manicuristas o las personas que trabajaban en salones de belleza, quienes son contratadas por los dueños de estos lugares, generalmente hombres coreanos, que recogen a las mujeres muy temprano en la mañana y las regresan a sus casas en la noche, luego de extenuantes jornadas de 12 horas. Un artículo de *The New York Times* de 2015 reportó un crecimiento exponencial de estos salones, que desde el año 2000 se han triplicado en la ciudad de Nueva York y que mantienen los precios más bajos del mercado nacional por el servicio de manicura, que se sostiene sobre la base de la explotación de mujeres inmigrantes. El artículo recoge testimonios de mujeres chinas, coreanas, tibetanas y ecuatorianas que denuncian no recibir el salario mínimo por hora y muchas otras formas de discriminación (Nir 2015). En el trabajo de campo realizado en 2012 y 2016 encontré que los primeros oficios de varias adolescentes indígenas fueron en estos *nail salons*, generalmente fuera de Nueva York, en áreas de Connecticut y El Bronx, donde conviven con migrantes indígenas de Guatemala y México.

El trabajo en la ciudad: la factoría textil

A diferencia de los hombres, que se ocupaban casi indefectiblemente en la construcción, las mujeres indígenas ejercían varios empleos. Aparte de la limpieza y la manicura, algunas mujeres trabajaban en los pocos *sweatshops* que todavía existían en la ciudad.

La industria textil tiene una larga historia en la ciudad de Nueva York y, a pesar de los procesos de reconversión productiva hacia una economía de servicios, todavía existen algunos talleres en varios rincones de la ciudad, los cuales constituyen una fuente de ingresos para algunos grupos de mujeres migrantes. Si bien ahora estos talleres pertenecen a personas de nacionalidad dominicana, china o coreana, en 2012 encontré a un propietario de origen ambateño de una factoría en Brooklyn. Él empleaba, en su mayoría, a mujeres kichwahablantes de las comunidades de Cañar, residentes en el área de Bushwick. Durante el siglo XX, estas factorías estuvieron a cargo de propietarias y propietarios italianos y judíos (Waldinger 1996; Soyer 2005); en la actualidad algunas mujeres de Cañar trabajaban para las pocas factorías que quedaban en la zona.

De acuerdo con Soyer (2005), históricamente esta ha sido una industria que se caracteriza por su inestabilidad, su estacionalidad y su organización muy jerárquica entre los distintos eslabones de la producción. Por su carácter estacional, desde un principio se ha buscado minimizar los costos fijos, es decir, la mano de obra, y trabajar con pequeños contratistas independientes, con salarios bajos y poca capitalización (Soyer 2005). Para Soyer (2005), durante todo el siglo XX y hasta la actualidad, la ciudad de Nueva York es especialmente proclive a este tipo de manufacturas y procesos de subcontratación, que aparecen de manera dispersa y escondidos en distintos edificios de Manhattan, Chinatown o en antiguas bodegas de Brooklyn, como la que encontré en 2012. Para Soyer (2005), estas factorías se confundieron en la ciudad y siempre fue difícil saber qué ocurría en su interior.

De acuerdo con Nancy Green (2005), uno de los rasgos esenciales de la industria de la confección es que la flexibilidad del negocio de la moda se combina con formas de contratación y usos flexibles del espacio. A lo largo

de la historia de la ciudad, las factorías han seguido procesos de adaptación en su uso del espacio; subsuelos, *lofts* o bodegas se han convertido en talleres. Para esta autora, al inicio los talleres siguieron el movimiento de los asentamientos migrantes en la ciudad y se instalaron cerca de sus viviendas; esta lógica subsiste en algunos barrios donde las mujeres encuentran la ventaja de la cercanía de sus casas a pesar del mal pago. Para Xiaolan Bao (2006) existe una interdependencia entre la industria de la confección y los barrios migrantes. Ella estudia a las trabajadoras chinas y la forma en que tanto las factorías textiles como los asentamientos de la población china en la ciudad salieron hacia otros condados. Se ve claramente que los riesgos de los contratistas se trasladan a los trabajadores.

Las mujeres ecuatorianas que entrevisté en 2012 y que entrevistó Chin en 1993 rompen el mito de la migración por reunificación familiar. Esta autora sostiene que las mujeres también migran para buscar trabajo para ellas mismas. Por otra parte, la migración y el trabajo las asienta en los países de destino. Esto parece haber sucedido a partir del 2000 con la migración de las mujeres, que inclusive empezaron a tener hijos en destino.

La primera vez que visité estos talleres textiles fue a principios de los años noventa, en el centro de Manhattan, cuando realicé entrevistas en el marco de una investigación para la disertación doctoral de una colega de Columbia. En ese entonces, el leve recuerdo que tengo de esas interacciones es el estridente merengue dominicano que los propietarios coreanos autorizaban poner para sus trabajadoras, en su mayoría mujeres oriundas de ese país caribeño. Para ese entonces, las mujeres ecuatorianas se mimetizaban entre las dominicanas y las mexicanas. Quienes trabajaban allí eran mujeres mestizas, del área de Cuenca y de Biblián, como Yadira. De acuerdo con el trabajo de Chin (2005) y de Pribilsky (2007), también había hombres. Realicé una segunda visita en 2012, esta vez a un taller en Brooklyn cuyo dueño era ecuatoriano. Se trataba de un taller pequeño, de alrededor de 35 a 40 personas, que terminaba ciertas prendas y ofrecía a las mujeres trabajo por piezas. Él empleaba solamente a mujeres ecuatorianas, muchas de ellas de Cañar, tanto para la costura como para cortar hilos o botones.

De acuerdo con Soyer (2005), se trata de un proceso cíclico en que, a medida que una manufactura crece, empieza a subcontratar; en ese

momento nace un segundo taller y continúa el negocio. Además, según Green (2005) es un trabajo que tiene una alta rotación de la mano de obra y malas condiciones laborales, con bajos márgenes de ganancia para los contratistas y, por tanto, malos pagos. La ventaja de laborar en estas factorías es que, al igual que en la construcción y la limpieza de restaurantes, no es necesario hablar inglés; varias mujeres entran con destrezas de costura, inclusive acostumbradas al uso de máquinas de coser más sofisticadas, y están cerca de la casa.

El auge y la prosperidad de la manufactura textil en Nueva York se dio en los años de posguerra, hasta 1970, cuando la ciudad concentraba el 60 % de la confección del país. Pero en esa misma época empezaron a desmembrarse las actividades productivas de la comercialización y el diseño, y la costura se desconcentró a otros estados donde la mano de obra y los arriendos son más económicos. Este es el proceso que se internacionalizó a partir de 1970, en lo que Soyer (2005) llama la época de la ciudad posindustrial, cuando la producción salió a países del tercer mundo y se enfocó hacia la maquila. La producción masiva se mudó del país hacia China, México, Indonesia, Perú; pero subsisten dos tipos de factorías en la ciudad. Por una parte están aquellas donde se produce ropa muy barata, para el consumo de los sectores pobres de la ciudad, cuyos talleres se instalan en El Bronx o Brooklyn; y por otra están las que confeccionan ropa exclusiva o de alta moda, en las que, debido al carácter cambiante de los modelos, la concentración del diseño y la comercialización todavía representan una ventaja (Soyer 2005).

Las grandes marcas dependen de la subcontratación de talleres pequeños. Durante los años noventa y 2000, los trabajadores dominicanos controlaban el negocio. De acuerdo con las investigaciones de Soyer (2005), por el carácter fluctuante, estacional y temporal de la actividad, juega mucho el carácter paternalista y de coterráneos en las relaciones laborales. Estas incluso pueden llegar a ser abusivas. Durante mi visita en 2012, por recomendación de una de las extrabajadoras, estrella del lugar, una mujer originaria de Zhud que se retiró por problemas de salud, pude conocer las reglas de la empresa, entre las que constaba la prohibición de hablar, además de turnos fijos y regulares para ir al baño.

Los ingresos que se obtienen dependen del tipo de ropa que se producen y se trata de una labor extenuante y con baja paga. También hay una serie de diferenciaciones salariales según el tipo de trabajo que se realiza. Por ejemplo, unos son los ingresos de una persona que cose una prenda entera y otros los de quien se pasa pegando botones o etiquetas, o cortando hilos todo el día, en un sistema de corte taylorista.

Todavía a finales de la década de los noventa y en la década de los 2000, el primer trabajo de muchas mujeres indígenas fue en las llamadas factorías. Si bien estas fábricas ya en los años noventa y 2000 estaban localizadas en Brooklyn y Nueva Jersey, principalmente, en 2016 todavía quedaban unas pocas en el área de Midtown Manhattan, donde se contrataba a trabajadoras jornaleras. En una mañana de marzo de 2016, en la calle 38 con 8.^a avenida, se podía contar a alrededor de 30 mujeres que esperaban a ser reclutadas; en su gran mayoría eran indígenas y mestizas ecuatorianas, quienes se sometían a diversas modalidades de trabajo: a destajo, por jornal o por hora.

Las huellas del proceso de desplazamiento de las manufacturas textiles están presentes en varios espacios marginales de la ciudad. Además, el cierre de las factorías en Mid-Manhattan, su relocalización hacia ciertas zonas de Brooklyn —como Bushwick o Ridgewood— y luego su clausura son pasos que sigue la gente inmigrante. Así mismo, los grupos de trabajo mutan. “Al lado del restaurante había una factoría que ya cerraron... Antes abundaban las factorías y todas las mujeres trabajaban ahí... Ahora se dedican a lo que pueden, a cuidar niños, ancianos y hasta a la prostitución... me dice don Fausto... bajando la voz” (entrevista a don Segundo, Brooklyn, septiembre de 2011).

De acuerdo con el estudio de Waldinger (1996), si en los años treinta y cuarenta los trabajadores de la industria textil de la ciudad eran judíos, italianos, polacos, en las décadas de los cincuenta y sesenta fueron portorriqueños y afros, y después de 1965 son nichos laborales ocupados por los “nuevos migrantes”, asiáticos y de distintos orígenes latinoamericanos.

Cuando Inés llegó a vivir a Nueva York, dos días después del atentado a las Torres Gemelas, su cuñada le llevó a una factoría cuya dueña era una mujer guayaquileña: “esa mujer se aprovechaba de las ecuatorianas, de las

mujeres indígenas, sobre todo, las de Zhud, las de Gun, las de Juncal, todititas estaban ahí... pagaba por semana 80 y nos descontaba el transporte”. Al principio, Inés cortaba hilos todo el día, luego aprendió a usar las máquinas de coser y entonces le pagaron un poco más: 200 dólares por semana. Inés trabajó en varios talleres tanto en Brooklyn como en Midtown Manhattan, con dueños de distintos orígenes y diferentes modalidades de pago: por horas, a destajo, por días. Luego trabajó con unos italianos que solo hablaban inglés, la dueña era otra mujer. Allí le pagaban por pieza: 12 piezas por un dólar, 75 centavos por cortar los hilos. Entiendo que era un trabajo a destajo. “Empecé cobrando 250 la semana, pero con la experiencia a veces cogía hasta 400” (entrevista a Inés, Nueva York, septiembre de 2011).

Así es que Inés pudo enviar dinero para mantener a sus cuatro hijos y luego logró traer a tres de ellos, con lo que contrajo deudas de 12 mil dólares por cada uno. Ella enviaba dinero para sus cuatro hijos, 100 dólares cada 15 días y a veces más. Luego de dos años cerraron la factoría e Inés se fue para Manhattan, “donde los chinos, ahí en cambio pagaban por hora, trabajaba desde las 8:00 a. m. hasta las 7:00 p. m., cortaba hilos y cosía blusitas en máquina” (entrevista a Inés, Nueva York, septiembre de 2011).

Sin embargo, puesto que los talleres textiles han disminuido drásticamente, las mujeres han incursionado en otra de las actividades económicas históricas de la ciudad de Nueva York: la venta ambulante.

Las vendedoras ambulantes

Nueva York ha sido desde siempre un mercado callejero de comidas y la venta ambulante ha sido una forma de satisfacer el consumo de la población pobre y la migrante (Basinski 2014). Pero, a pesar de esta larga historia, las y los vendedores también han sido objeto, en varios momentos, de sesgos antinmigrantes. En efecto, para Basinski (2014), la oposición a la venta callejera por parte de la población migrante persiste y se disfraza con argumentos supuestamente neutrales, como la congestión de las veredas o la competencia desigual entre personas con o sin permisos. Pero, en realidad, esto refleja posiciones xenófobas, cuando muchas veces lo que la

venta callejera posibilita es la preservación de las culturas de origen de la población migrante en los barrios de Nueva York y responde a la demanda de un grupo importante de personas de bajos recursos.

A pesar de su apariencia de informalidad, es una de las actividades económicas más reguladas que producen jerarquías entre vendedores más formalizados —que generalmente trabajan en los barrios más pudientes de Brooklyn y Manhattan, y tienden a ser granjeros blancos que vienen un día por semana a la ciudad o dueños de *foodtrucks*— y aquellos vendedores informales de los barrios populares —estos últimos facilitan el consumo para personas de bajos recursos—.

Desde hace muchos años, la comunidad ecuatoriana ha estado presente en los mercados callejeros tanto formales como informales. En los años noventa, las ferias de verano siempre incluían a comerciantes de Otavalo que apuntaban con sus mercaderías al comprador anglosajón. Pero estos mismos comerciantes también estaban presentes en los mercados informales de la calle 14 en esa década, de ventas para consumo popular junto a vendedores del Líbano, Egipto, Senegal, Vietnam, Pakistán o la India (Gaber 1994).

Las mujeres ecuatorianas comparten la venta callejera de comida con otros grupos y nacionalidades muy diversas, de Indonesia, Bangladesh, México, Afganistán o China. Como lo han señalado varias autoras, la venta ambulante brinda cierta flexibilidad para combinar las labores productivas y reproductivas, aunque no ofrece seguridad alguna en términos de ingresos ni otros beneficios (Quiroz-Becerra 2013). Con el paso de los años y la inseguridad frente a las factorías que empezaron a escasear, las mujeres de Zhud entraron en este negocio: “ahí no molesta nadie, es más tranquilo, puedo quedarme esperando que recojan al hijo para ir a la escuela y luego me voy”. Se trata de un trabajo estacional, como el de los hombres. Las mujeres kañaris compran cajas de mangos, los cortan y los venden en bolsas pequeñas por las calles de Brooklyn. Sus compradores son transeúntes mexicanos y afroamericanos de Downtown Brooklyn, “los morenitos compran con limón, los mexicanos con el picante” (entrevista a Inés, Nueva York, septiembre de 2011).

Si bien este trabajo era considerado por Inés como más agradable porque manejaba autonomía, con sus propios horarios y no le rendía cuentas a

nadie, también relató varios episodios con policías municipales, como dos ocasiones en que fue apresada porque estaba vendiendo en una calle para la que no tenía permiso. La primera vez se asustó mucho y pasó la noche allá, la segunda ya no tanto, y después lo veía como gajes del oficio. El problema fundamental para ella era el costo de la fianza. Con todo y arrestos, Inés tenía una percepción ambigua frente a la Policía: “No son todos malos, ellos mismos compran los mangos, es prohibido vender en... Street, pero en cambio ahí es donde más compran... entonces ellos mismos nos dicen en español: ‘Ya vaya, señora, vaya... no he visto nada... vaya a otra calle’... Ellos nos ayudan” (entrevista a Inés, Nueva York, septiembre de 2011).

Este tipo de experiencias se asemejan a las de los estudios de Quiroz-Becerra (2013), que muestran que la venta ambulante puede significar una alternativa para las mujeres que logran organizar mejor sus jornadas de cuidado con sus hijos. Así mismo, esta percepción de la venta ambulante como trabajo digno por parte de las mujeres y la forma pragmática en que es percibida y negociada la transgresión de las reglas también son trabajadas en el texto de Estrada y Hondagneu-Sotelo (2011), quienes analizan la venta ambulante de adolescentes latinas en Los Ángeles.

La Parada: las jornaleras urbanas

La Parada es una esquina de las calles Marcy con Division, en el barrio de Williamsburg, en Brooklyn. El barrio combina una antigua migración portorriqueña con una también centenaria presencia de una comunidad judía ortodoxa (Satmar Hassidic Community) y procesos de regeneración urbana que en las primeras décadas del siglo XXI han producido la llegada de nuevos habitantes al barrio, con más poder adquisitivo, que han desplazado poco a poco a los antiguos habitantes del barrio.

Desde hace 20 años, un grupo de mujeres se para en esta esquina, entre las 7:00 a. m. y las 2:00 o 3:00 p. m., en busca de trabajo, generalmente de limpieza, pero también puede ser para pequeñas labores de construcción o para pequeñas manufacturas. Junto con la calle 37 con 8.^a avenida, en Manhattan, estos son los dos únicos lugares de trabajo jornalero urbano

en Nueva York para mujeres. En 2006 se calculaba que existían entre 5000 y 8000 trabajadores de este tipo en la ciudad de Nueva York, de los cuales la gran mayoría son varones. De los 34 sitios identificados en los distintos condados de la ciudad, únicamente dos están dedicados al trabajo de mujeres (Figuerola et al. 2016).

La Parada empezó en los años noventa, con mujeres polacas, pero desde la década del 2000 en adelante rápidamente empezaron a ir mujeres latinoamericanas. El número de personas se incrementó aún más después de la crisis económica que experimentó la ciudad en 2008, cuando muchas personas migrantes perdieron sus empleos y acudieron a estos sitios informales a buscar trabajo. Al igual que en otros nichos laborales de las personas indocumentadas, el trabajo en La Parada es muy variable, desaparece en el verano y existe más demanda en los meses de otoño e invierno, cuando puede llegar a haber 150 mujeres en el día (Stangler 2016).

Visité La Parada, a instancias de Ligia Gualpa, incansable activista de Worker's Justice Project, una ONG que desde hace más de diez años ha abogado por los derechos de las mujeres jornaleras de este lugar, quienes en su mayoría son trabajadoras de la limpieza, están indocumentadas, trabajan por horas o por días, y, por tanto, no están cubiertas por la Domestic Workers' Bill of Rights. Esta es una ley aprobada en Nueva York en 2021 que garantiza pagos por horas extras, un día a la semana de descanso, tres días de descanso pagados y cierta protección frente a situaciones de acoso sexual y discriminación racista, pero solo incluye a trabajadoras a tiempo completo y con estatus legal.

Realicé mis primeras visitas en octubre de 2011 y luego volví en enero de 2013 y en octubre de 2019. Un artículo del sitio *Documentedny* muestra que, a marzo de 2020, durante los días más acuciantes del contagio de la pandemia, alrededor de 40 mujeres todavía acudían a buscar trabajo en La Parada, e incluye una entrevista a una madre ecuatoriana que había llegado a Nueva York hacía seis meses. Un artículo del mismo sitio web, de noviembre de 2021, indica que en los últimos meses del año el número de trabajadoras se duplicó debido a la llegada, principalmente, de mujeres ecuatorianas. La nota incluye el testimonio de una mujer recién llegada que esperaba conseguir trabajo para aliviar la deuda que había contraído

para llegar a Nueva York desde Ecuador, la cual alcanzaba los 16 000 dólares (Herschander 2021).

Las mujeres que acuden a buscar trabajo a La Parada no son del barrio y muchas de ellas realizan viajes diarios de hasta una hora para llegar (Figuroa et al. 2016). La Parada es una referencia que me dieron algunas mujeres indígenas entrevistadas en Bushwick en 2011. Ellas acudían a este lugar de manera casual cuando no encuentran otro trabajo. Sin embargo, en mis visitas al lugar siempre he encontrado a mujeres ecuatorianas, en su mayoría de Cañar y Azuay, junto a mujeres guatemaltecas, hondureñas, mexicanas, salvadoreñas, peruanas, colombianas, dominicanas, y también mujeres polacas, albanesas, rumanas (Figuroa et al. 2016). Las mujeres latinoamericanas son jóvenes y mayores, mientras que aquellas de Europa del Este generalmente son adultas mayores.

La Parada es un ejemplo de cómo funciona el mercado laboral informal en sus peores condiciones en la ciudad de Nueva York. El espacio mantiene sus reglas: las mujeres latinas permanecen en una vereda mientras las polacas se paran en otra. A pesar de la informalidad, las conversaciones con las mujeres en La Parada develan una serie de códigos sociales y laborales relacionados con las condiciones del trabajo, la negociación de sus pagos y una estratificación tanto de las mujeres jornaleras como de los empleadores que acuden a ellas. También revelan una serie de interacciones y representaciones de las relaciones interétnicas entre las mujeres latinas y la comunidad judía ortodoxa, donde generalmente se emplean para limpiar sus casas y espacios comunales.

Nube, una mujer de Azogues, quien vive desde hace nueve años en Nueva York, acudía a La Parada desde hacía cinco meses; la entrevisté en octubre de 2011. Ella me describió minuciosamente a sus empleadores. Los “morenos” y los portorriqueños son conocidos por pagar bien, pues reconocen el día entero de trabajo. También existen diferencias de acuerdo con el tamaño del lugar: 85 dólares por un departamento de un dormitorio y 250 por una casa, el día entero. Mientras que otras personas empleadoras, aquellas del barrio, pagan por hora de trabajo. Se afirma que las mujeres judías no pagan tan bien, pero siempre requieren trabajadoras y suelen recomendarlas con sus familiares. Nube es una experimentada en la negociación de sus horas

de trabajo, se maneja en inglés, pelea sus pagos y escoge las casas donde va a limpiar. “Me niego a limpiar las más sucias”. Dijo haber limpiado las casas de ricos y pobres en el barrio; por ejemplo, me contó de la vez en que le tocó limpiar la casa de un hombre judío anciano que “no tenía ni cama y tenía dos cocinas” (entrevista a Nube, Nueva York, octubre de 2011).

Las ventajas que las mujeres ven en el trabajo por hora o por día es que no tienen que pagar a ninguna agencia, que es el modo de funcionamiento del empleo doméstico y de cuidados más formalizado en la ciudad. Además, septiembre y octubre son buenos meses, pues la gente regresa de sus casas de veraneo. En épocas de fiestas de la comunidad judía se puede obtener hasta 450 dólares semanales. Las mujeres trabajadoras lo ven como una buena fuente de ingresos; en el caso de aquellas con parejas, viene a ser un complemento al ingreso de sus esposos, mientras que para muchas mujeres solteras y con hijos este es su principal sustento.

Los días domingo son de mucho movimiento en La Parada. Por ejemplo, están las familias judías ortodoxas paseando por el barrio, los hombres con sus sombreros de fiesta, y las mujeres rodeadas de muchos niños y niñas. Me acerqué a conversar con tres mujeres, una salvadoreña, una ecuatoriana y una dominicana. Todas expresaron haber venido “por si acaso”. La mujer ecuatoriana me reconoció el acento y empezó a conversar con más soltura.

LILIAN. Ellas [las mujeres judías] se casan a los 18 años y tienen muchos hijos por su religión... Los niñitos desde los tres años ya están con los libros de religión y las mujeres siempre están leyendo... Hablan en el idioma de ellos, de tanto oírles ya entiendo palabritas... Son muy exigentes con la limpieza, sobre todo antes de las fiestas, les gusta que limpiemos todo... hasta los hoyos del refrigerador, con cotonetes y todo... y hay que hacerlo si quieres que te sigan llamando... Yo ya tengo una señora que me manda donde la hija, donde la hermana, donde la prima. Así, ya tengo trabajo para toda la semana (entrevista, Nueva York, octubre de 2011).

Lilian es de Santa Isabel, tiene dos hijos que viven en Cuenca, con su madre. Es madre soltera, por eso migró a Nueva York, pues no podía

mantener a sus hijos y menos pagarles la educación, que era su apuesta. Se entristecía al recordarlos pero afirmó que no le quedaba otra alternativa y estaba dispuesta a quedarse. “Ya son demasiadas cosas las que ha tenido que aguantar en estos cinco años”. En el momento de nuestra conversación vivía en el sector de Wyckof, en Brooklyn, “con cuatro paisanos: tres hombres y una mujer” (entrevista a Lilian, Nueva York, octubre de 2011). Con su compañera de cuarto se ayudaban, cocinaban y limpiaban, pero no siempre, porque solían llegar muy cansadas de trabajar.

Durante nuestro diálogo se entabló una discusión con Pierina, la mujer dominicana, sobre las exigencias desmedidas de ciertas personas empleadoras. Existe una estratificación que diferencia entre aquellas mujeres que acceden a trabajar arrodilladas en el piso para fregar los suelos, tal como lo exigen ciertas empleadoras judías ortodoxas, y aquellas que consideran que esta práctica es indignante. Pierina, precisamente, reprochó a las mujeres ecuatorianas por aceptar poco pago y arrodillarse.

El Worker Justice Project ha luchado durante varios años para empoderar a las mujeres, para que puedan exigir un pago de 12 o 15 dólares por hora, pero la llegada permanente de nuevas mujeres atenta contra estos procesos de negociación colectivos y las condiciones de estas trabajadoras son muy precarias. A la larga, tienen problemas de salud, por la espera en la intemperie, el uso de químicos y la dureza de la limpieza. También han intentado poner en marcha una agencia de empleo, con un local que provea de abrigo, acceso a un baño y un espacio de negociación de sus pagos, es decir, las protecciones mínimas, pero no han podido alcanzar el acuerdo con las empleadoras.

Según el informe elaborado por Figueroa et al. (2016), el 40 % de las mujeres de La Parada no han recibido el pago ofrecido. En mis visitas, si bien algunas se ponían de acuerdo para pedir 12 dólares de pago, siempre había alguna otra trabajadora que asentía recibir diez dólares por hora. La Parada representa la llamada economía de la esquina callejera (*street corner economy*), que condensa las peores tendencias del mercado laboral estadounidense: un poder de negociación de las remuneraciones casi inexistente, ningún tipo de estándar de salud o seguridad en el trabajo, ausencia de contratos, cero estabilidad y falta de pagos. Por eso, para quienes defienden los derechos laborales, La Parada aparece como una causa perdida. Las

trabajadoras jornaleras son muy difíciles de organizar, ya que generalmente son itinerantes, no tienen un empleador formal y no firman contratos. La mayoría, además, son indocumentadas. Esto es lo que De Genova y Peutz (2010) señalaban al afirmar que la condición de ilegalidad no solo criminaliza a las personas migrantes y las constituye en delincuentes, sino que las marginaliza a las escalas más bajas del mercado laboral, donde están integradas en un estado de liminalidad.

Si se valorara la centralidad del trabajo de cuidado en la vida de las familias de clase media en la ciudad de Nueva York, las trabajadoras jornaleras serían mejor reconocidas. Ligia Guallpa se refiere a esto como trabajar hacia un pacto entre mujeres que necesitan ayuda para los cuidados en las declaraciones al *Village Voice* de agosto de 2016 (en Stangler 2016).

Respecto de las características socioeconómicas de las mujeres que acuden a La Parada, Figueroa et al. (2016) indican que el 70 % son las principales proveedoras de sus hogares y tienen hijos, hijas o dependientes, en casa o en sus comunidades de origen. Trabajan hasta un máximo de 20 horas y tienen un ingreso promedio de 893 dólares por mes. Esto las sitúa en la escala más baja dentro de los pobres, de acuerdo con las cifras expuestas anteriormente, y muchas de ellas son receptoras de asistencia pública, principalmente de comida. El 73 % de las mujeres reportaron enviar remesas a sus familiares, ya sea de manera periódica o regular, y el 72 % tiene hijos o hijas menores de siete años.

En términos legales, estas trabajadoras están excluidas de todos los marcos normativos que regulan el trabajo en Estados Unidos, pues estas labores se consideran casuales. Pero entre las entrevistadas este trabajo no es tan casual, más bien, tratan de sumar varios empleadores y ocupaciones. En su estudio, Figueroa et al. (2016, 17) señalan que las mujeres reportan estar paradas entre tres y ocho horas en la esquina, lo cual trae consecuencias en su salud, varias han sufrido de enfermedades relacionadas con infecciones urinarias, entre otros problemas. Adicionalmente, un alto porcentaje reporta haber recibido maltrato, pagos menores a los negociados, menos horas de trabajo y unos pocos casos de acoso sexual.

En definitiva, el mercado laboral de migrantes de Ecuador oriundos de Cañar, del 2000 en adelante, se caracterizaba por la precariedad, la

temporalidad y el movimiento permanente. Hombres y mujeres recorrían la ciudad, ya sea en cuadrillas de jornaleros y jornaleras de servicios urbanos, en las *vans* de sus intermediarios, o en las calles, con la venta ambulante. Se trataba de empleos fortuitos, prescindibles, invisibles en su mayoría. Pero estas tres características posibilitaban su existencia, de lo contrario, una mayor visibilidad en tiempos de crisis y sin papeles habría ido en contra de su sobrevivencia. Mimetizados en las calles de la ciudad, algunos de los oficios implicaban relaciones interétnicas, ya fuera porque sus contratistas y sus “jefas”, como las llaman las mujeres, eran migrantes más antiguas, de otras nacionalidades, o porque se trataba de ecuatorianos mestizos. En este último caso, se encontraron formas de explotación laboral y de reproducción de relaciones de dominación presentes en origen. Es necesario seguir explorando esta veta donde los vectores de desigualdad tienen que ver con construcciones racistas que, en origen, se combinan claramente con desigualdades de clase; mientras que, en los entornos migrantes, donde se tienden a diluir estos marcadores, parecen persistir las desigualdades étnicas que permean las relaciones entre nacionales de un mismo país.

En cuanto a las relaciones laborales con otros grupos de migrantes, estos marcadores étnicos eran invisibilizados y, más bien, las relaciones se regían por clivajes de clase o por ejes de desigualdad basados en la vulnerabilidad que provoca la falta de documentos. Por último, una característica importante, sobre todo en la venta ambulante, es que esta se reproduce en nichos de consumo para los mismos migrantes.

El asentamiento: del enclave étnico a la dispersión

Los cambios en el mercado laboral para hombres y mujeres han empujado a varias familias cañarejas a salir de la ciudad hacia otros destinos y a buscar empleo en otros nichos. Como lo mencioné en el capítulo anterior, los asentamientos de migrantes de Ecuador se han expandido considerablemente en las dos primeras décadas del siglo XXI, siguiendo la tendencia de la migración reciente en todo el país y también en la

ciudad de Nueva York. Ahora comprenden varias localidades del norte del estado de Nueva York y de Massachusetts.

Si bien Queens concentra el 63 % de la población ecuatoriana en Nueva York (125 891 personas en 2008), en El Bronx, donde se asienta mayoritariamente la población indígena, esta pasó de 12 277 a 29 314 habitantes entre 1990 y 2008 (Caro-López 2011, 8). Además, las familias indígenas entrevistadas relataron un recorrido de cambios residenciales constantes. En su mayoría llegan a Brooklyn o Newark, en el estado de Nueva Jersey, pero al poco tiempo se instalan en otros lugares, como El Bronx, o en pueblos satélites de Nueva York, como Spring Valley u Ossining. Un factor que ha influido considerablemente en esta dispersión es el encarecimiento de los arriendos debido a los procesos de regeneración urbana, que han convertido zonas como Bushwick o Ridgewood, tradicionalmente latinas y de mucha población ecuatoriana, en barrios para jóvenes estudiantes o profesionales de clase media, generalmente de origen anglosajón y de fenotipo blanco.

Así, aunque algunas familias indígenas todavía viven en este sector, y allí se encuentran la principal iglesia católica a la que asisten y una iglesia evangélica liderada por un pastor kichwa de Cañar, muchas han salido del barrio y ahora residen en Jamaica Queens, junto con comunidades indias y pakistaníes, o en el sector de Chinatown de Queens. Esta dispersión les aleja de las redes familiares; las mujeres son las más afectadas, pues se quedan sin ayuda en torno al cuidado de sus hijos e hijas y sin el contacto cotidiano de su grupo familiar y su comunidad de pertenencia. Muchas de las mujeres que entrevisté, hijas y madres, no se habían visitado por cerca de dos o tres meses, algo impensable en sus comunidades de origen. Tanto el desplazamiento de ciertos centros de trabajo hacia afuera de Manhattan como la búsqueda de nuevos nichos laborales han empujado a estas familias a salir de los emplazamientos tradicionales originales de la comunidad ecuatoriana en Nueva York.

La inestabilidad de sus empleos induce a las familias migrantes a emprender negocios paralelos para poder adquirir algún tipo de bien cuya promoción comercial en el entorno migrante no falta. David me comentó que entre familiares y oriundos de su comunidad habían empezado una pirámide financiera llamada “la rueda”, y así pudo financiar su auto 4 x 4,

que le costó 6000 dólares. Cada semana un “cabecilla” recoge 500 dólares y se adjudica por sorteo, a cada uno de los socios, un determinado monto. La supervivencia de los recién llegados y la reproducción de los más asentados se ve amenazada en tiempos de crisis, por lo que empiezan a surgir otros mecanismos para conseguir recursos, entretejidos en redes informales sostenidas en el parentesco y el lugar de origen.

En definitiva, en este capítulo he mostrado que las trayectorias migratorias, laborales y de asentamiento de las personas oriundas de Cañar son distintas a la migración ecuatoriana a Nueva York en décadas anteriores y también de aquellas que salieron para Europa en el cambio de siglo. Además, su actual precariedad y permanente movimiento no se explica únicamente por su situación de recién llegados, como es frecuente observar en otros grupos de migrantes que experimentan dificultades en sus nuevos asentamientos en las ciudades de destino en los primeros años, pero que luego alcanzan ciertos procesos de movilidad social y de integración. Si bien, en el capítulo tres, he mostrado que la trayectoria de la comunidad ecuatoriana mestiza que ha llegado en décadas anteriores no es ascendente ni lineal, a diferencia de lo que examino en este capítulo, esta sí comparte mucho de una historia de progresiva integración socioeconómica, aunque culturalmente siga excluida y el sentido de pertenencia sea mucho más complejo de lo que una línea asimilacionista propone.

En efecto, esta exploración de la vida de las familias indígenas migrantes muestra una trayectoria, una condición y un escenario a futuro diferentes, en los que los procesos de exclusión no tienden a desaparecer, sino que persisten e incluso se acentúan. Varios factores se entretajan para crear esta situación. En primer lugar, está la crisis económica de 2008, que causó un estancamiento de la economía que afectó la capacidad de gasto de las familias de clase media, sector social al que están vinculadas económicamente las familias migrantes a través de la entrega de servicios bastante puntuales y precarios, como el mantenimiento y la limpieza de sus casas en verano. Es decir, se trata de nichos laborales extremadamente estrechos y poco flexibles.

En segundo lugar, la falta de papeles ha perpetuado su situación de irregularidad y las convierte en personas excluidas estructurales, sin posibilidad

de movilidad laboral, económica ni social. Esta crisis de legalidad tiene efectos directos e indirectos. Por una parte, están las amenazas y aprehensiones para la deportación que, en términos prácticos, significan grandes montos de dinero a desembolsar para cubrir las fianzas necesarias para que la persona salga en libertad. Por otra parte, la falta de papeles limita considerablemente la movilidad de las personas por miedo a ser aprehendidas, en una coyuntura en que sus posibilidades de trabajo dependen de su capacidad de moverse de un condado a otro.

De manera indirecta, la imposibilidad de contar con un trabajo estable coloca al proyecto migratorio en una especie de tiempo circular, en el que pasan los días y todo vuelve a empezar: se enfrentan los mismos riesgos y dificultades, la escasez de trabajo, la incertidumbre frente al futuro sin que exista la posibilidad de fijarse en el espacio. Por el contrario, tanto la vivienda como el trabajo cambian a cada rato, lo que vuelve imposible cualquier estrategia de manejo de los riesgos a mediano plazo. En ese sentido, la lógica de la reproducción social en la ciudad migrante es muy distinta a la lógica campesina de reproducción social que incluye la adquisición de una cierta cantidad de activos, tierra, animales o vivienda como resguardos para momentos de “vacas flacas”. La vida en la ciudad migrante en estas dos décadas de crisis económica y hostilidad migratoria se inscribe más bien en una temporalidad del presente sin mucha posibilidad de pensar en el futuro.

En tercer lugar, este doble entorno de crisis provoca un encerramiento de la reproducción social de estas familias en las redes más cercanas, que poco a poco se agotan. Lo que en un inicio puede ser visto como acaparamiento de oportunidades a través de redes familiares, con el tiempo puede convertirse en la imposibilidad de moverse hacia otros espacios y otros trabajos debido a las limitaciones legales. En definitiva, como consecuencia del endurecimiento de las políticas migratorias, estas familias entretejen cada vez más sus formas de reproducción social y su proyecto migratorio en condición de precariedad, que parecen reproducirse y profundizarse, en lugar de cambiar.

El viaje clandestino, analizado en el capítulo cuatro, también trae secuelas de largo aliento que afloran en la vida cotidiana de las ciudades

de destino. La práctica de confundirse entre otros va a ser una forma de estar en el mundo, en su condición de migrantes, que perdura después del desplazamiento y, con el tiempo, produce una especie de invisibilización, un no hacerse sentir para escabullirse de los riesgos y del peligro de la hostilidad migratoria. A la violencia del cruce se suma la condición de deportabilidad en la vida cotidiana; las personas migrantes indígenas buscan pasar desapercibidas y parecen ser invisibles en el mismo entorno donde habitan.

Su presencia resuena solamente cuando surgen conflictos con las autoridades locales o federales. Por ejemplo, el que ocurrió en septiembre de 2011 en la comunidad de Milford, en Massachusetts, cuando un migrante indígena atropelló un joven de origen italiano. La comunidad local organizó una serie de protestas y pidió expulsar a los migrantes de la zona, acusándolos de violencia y consumo excesivo de alcohol.⁵ A partir de este evento, muchas personas migrantes han dejado de conducir o lo hacen en altas horas de la noche, para evitar el control por parte de los agentes, pues existen varios casos de detenidos por licencias caducadas o falta de papeles que han derivado en deportaciones. Esto le sucedió a Juan, quien, luego de un episodio con la Policía por manejar con su licencia caducada, enseñó a manejar a su esposa, pues ella, por ser mujer, es menos visible en los controles policiales. Esto confirma lo que otros estudios han mencionado sobre la construcción masculina y racializada de las personas indocumentadas (Golash-Boza y Hondagneu-Sotelo 2013).

La crisis global llegó cuando ciertos nichos laborales, antes exclusivamente controlados por estos migrantes, empezaron a ser disputados por otros. A un nivel meso, entonces, la competencia con otros grupos es cada vez mayor y afecta tanto los salarios como la misma posibilidad de obtener trabajo. Por otra parte, como lo han demostrado varios de los casos relatados, se producen traspasos de la falta de trabajo, que en último término pagan los más vulnerables, los jornaleros y jornaleras dependientes de un patrón o jefa que intermedia con su fuerza laboral. De esta forma,

⁵ Este evento tuvo una cobertura importante en la prensa local del estado de Massachusetts (Vaughan 2011).

se percibe la agudización de las formas de explotación entre las propias personas migrantes, cuya situación de indocumentadas las obliga a aceptar cualquier condición.

En conclusión, como consecuencia del endurecimiento de las políticas migratorias, estas familias entretejen cada vez más sus prácticas de reproducción social y su proyecto migratorio en condiciones de precariedad, que parecen reproducirse y profundizarse en lugar de cambiar. Se identifica la perpetuación de vínculos con redes laborales informales de creciente explotación. Las prácticas sociales y estrategias de vida de las familias indígenas migrantes están ligadas a sectores cada vez menos formales, donde se reproducen formas de dominación interétnica que subsisten desde origen. La inserción laboral muestra la puesta en acción de redes tanto familiares como de lugar de origen que se entremezclan con las redes irregulares. Por último, la manera en que los y las migrantes narran sus experiencias demuestra que persisten formas de agencialidad con las que luchan por mantener su proyecto de vida a toda costa.

Capítulo 6

Ser y pertenecer.

Identidad y religión en

la migración indígena kañari

La cultura es lo que en
la muerte sigue siendo vida.

—Grafiti en Ingapirca, diciembre de 2025

En septiembre de 2011, cuando conversaba con un párroco en una iglesia de Brooklyn altamente frecuentada por población latina y ecuatoriana, le pregunté si a su iglesia acudían indígenas kichwahablantes de Ecuador y su respuesta fue que de vez en cuando aparecía una familia de Otavalo. Curiosamente, la persona que me contactó con este párroco fue una mujer indígena de Zhud que asistía con regularidad a las misas y a varias actividades organizadas por la parroquia. El párroco de una de las iglesias más frecuentadas por la comunidad migrante ecuatoriana en Brooklyn, incluida la indígena kichwahablante de Cañar, no sabía que a su iglesia asistían indígenas de Cañar: mujeres que en su tiempo libre todavía hilan o cosen sus polleras para las fiestas, jóvenes con grupos de música y danzantes de esa provincia.

Para esa fecha, los migrantes indígenas de Cañar parecían mimetizarse con trabajadores mexicanos, guatemaltecos y algunas veces con la misma población mestiza del Austro ecuatoriano en las actividades religiosas de las distintas parroquias católicas de Brooklyn.

Los espacios culturales y festivos de las comunidades kañari se circunscribían a las redes familiares extensas o a la comunidad en torno a una iglesia bautista fundada por un ecuatoriano kichwahablante en un sector del Brooklyn. Diez años más tarde, en 2021, la referencia a una comunidad

kichwa kañari en Estados Unidos es un hecho. Se puede encontrar abundante información en redes sociales sobre la vida transnacional de esta comunidad, que mantiene un calendario de festividades y eventos culturales durante gran parte del año. Estos eventos culturales movilizan a artistas y recursos en distintos pueblos y ciudades, sobre todo en la Costa este. También han empezado a surgir ciertas organizaciones sociales en torno a sus derechos y el reconocimiento de su identidad en el complejo mundo multicultural y racializado donde habitan. La visibilidad que han alcanzado en las dos primeras décadas del siglo XXI es notable y contrasta con su precariedad laboral y jurídica.

En este capítulo exploro las formas en que los y las migrantes kañaris reconfiguran sus sentidos de pertenencia y el papel que juegan determinadas prácticas culturales —religiosas y no religiosas— en este proceso. Me interesa reflexionar sobre cómo las trayectorias de movilidad en contextos de creciente hostilidad y de políticas de inmovilidad vienen acompañadas de una serie de búsquedas culturales y espirituales, individuales y colectivas, que sostienen sus vidas, afectadas por las distintas violencias de la migración. Examinó la manera en que la reconstrucción de una serie de referentes étnicos en torno a su identidad como indígenas kichwas sirve para configurar mundos de sociabilidad distintos a los del trabajo y de la legalidad/ilegalidad. Busco, por un lado, mirar cómo la condición estructural de la migración de esta población —indocumentada, precaria e invisible— condiciona su búsqueda de identificaciones en el campo cultural. Y, por otro, cómo la participación en determinados espacios refleja un juego de relaciones interétnicas entre kañaris y mestizos. En resumidas cuentas, al articular en el análisis identidad, etnicidad y religión, examino los procesos de construcción identitaria transnacional y las relaciones interétnicas de desigualdad que los sustentan, al mismo tiempo que los reconfiguran.

En este capítulo analizo tres ámbitos culturales que se constituyen en lugares de pertenencia étnica para la población kañari en Nueva York, aunque en el trabajo etnográfico pude conocer que ahora existe toda una industria cultural en torno a la producción musical, de espectáculos y de venta de indumentaria y joyas dirigida a las comunidades indígenas kañaris en toda la Costa este de Estados Unidos.

El primero tiene que ver con la devoción a santos y vírgenes católicos que junta a la población ecuatoriana indígena y mestiza; el segundo es el trabajo que realiza una iglesia evangélica con población indígena kichwa, pero también de otros pueblos y nacionalidades latinoamericanas, principalmente mayas y kichés, y el tercero es el surgimiento del proyecto cultural Kichwa Hatari, manejado por migrantes indígenas pertenecientes a diversos pueblos y nacionalidades. Los dos últimos giran alrededor de la recuperación del kichwa no solamente como una lengua sino “como una forma de existir, una identidad y una lengua” (Kichwa Hatari 2023, “Home”).

En la primera parte de este capítulo presento los puntos de partida conceptuales de la relación entre migración y religión, y la interacción entre identificación, etnicidad y desigualdad social. En la segunda parte, estudio dos ámbitos de participación religiosa: la procesión de la Virgen del Rocío, una virgen mestiza, en Brooklyn, y la participación de familias kichwa kañaris en la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï. Este último es un espacio de construcción de sentidos de pertenencia propio, que se distancia de las prácticas de sus coterráneos mestizos católicos y busca afirmarse en la ciudad multicultural. En tercer lugar, presento la experiencia de Kichwa Hatari, un grupo cultural y político de la comunidad kichwa transnacional.

Etnicidad, religión y migración

Los estudios sobre religión y migración han explorado las múltiples formas en que la primera se convierte tanto en un espacio de resistencia a la asimilación como en un recurso que facilita la incorporación al país de destino. En línea con el propio recorrido de los estudios migratorios, en un primer momento estos trabajos se centraron en mirar cómo la participación religiosa facilitaba la asimilación pero, a partir del 2000, se empezaron a explorar las expresiones e instituciones religiosas transnacionales, es decir su conexión con las comunidades de origen, la circulación de bienes materiales y simbólicos, y la recreación de identidades alternativas o de resistencia a la asimilación (Rivera-Sánchez, Odgers Ortiz y Hernández-Hernández 2017; Odgers 2006; Hansing y Mahler 2003; Levitt 2003). Esto significó

traer al debate el rol que cumplen las prácticas religiosas para sostener los espacios transnacionales, así como su papel en la resolución de conflictos con las comunidades de origen. También se estudiaron las expresiones religiosas desterritorializadas como formas de renovación de la pertenencia local y nacional de la diáspora (Paerregaard 2008). Si bien la preocupación inicial fue retratar la reproducción en destino de expresiones religiosas y culturales como expresiones de la permanencia de una identidad colectiva a pesar de la distancia, esta perspectiva fue criticada por ofrecer una mirada muy estática y monolítica de las comunidades de migrantes. Por ello, pronto, el interés se volcó a analizar cómo distintos grupos sociales y personas negocian sus múltiples identidades religiosas, nacionales y culturales en los entornos migratorios (Lorentzen et al. 2009).

De acuerdo con Odgers (2006), en el caso mexicano, la relación entre migración y religión ha mirado los procesos de conversión, la transnacionalización de las prácticas religiosas y la etnicización de la percepción de la diversidad religiosa. En este libro retomo los dos últimos aspectos. Similar al caso mexicano, la migración ecuatoriana ha estado acompañada de la transnacionalización de varias manifestaciones de religiosidad popular, como santos y vírgenes que, en sus viajes al norte, se transforman en protectores (Youkhana 2012). Para Odgers (2006), estas devociones permiten al migrante revitalizar los lazos de identidad con sus coterráneos donde quiera que se encuentre, mientras que las celebraciones o procesiones realizadas en destino posibilitan construir nuevos vínculos con los paisanos en las comunidades de origen. No se trata de exportar costumbres regionales locales sino de construir prácticas religiosas que estructuran una nueva identidad colectiva y otorgan sentido a una existencia cotidiana transnacional (Odgers 2006).

Este tipo de celebraciones muestra la forma en que los referentes religiosos resignificados en el espacio transnacional pueden aportar orientaciones que señalan a los individuos lo que la comunidad en sus múltiples localizaciones espera de ellos, así como elementos para redefinirse en el contexto multiétnico y multirreligioso de la sociedad de destino (Odgers 2006, 419). Para Odgers (2006), esta reelaboración en el contexto estadounidense deriva en una segregación al interior de la misma comunidad,

proceso al que esta autora denomina la *etnicización de la adscripción religiosa*. Así, las procesiones católicas adquieren otro significado cuando son realizadas en entornos donde el catolicismo ya no es una religión hegemónica. Al participar en su celebración, las y los migrantes están optando por identificarse como grupo minoritario. “Son un esfuerzo de identificación identitaria frente al *otro* y un esfuerzo de acercamiento a lo propio” (Odgers 2006, 425), es decir, de reinención. Así, la diversidad religiosa se constituye en un reflejo de la diversidad étnica. Para Odgers (2006), la etnicización de los referentes religiosos permite construir una trinchera identitaria en contextos de discriminación.

En este capítulo acojo este planteamiento de Odgers y me pregunto cuál es el sentido que construyen estas prácticas religiosas para las y los indígenas kañaris sin documentos y en situación precaria. Adicionalmente, algunos autores han considerado cómo estas esferas religiosas también expresan procesos de diferenciación social al interior de las comunidades migrantes. Paerregaard (2008) estudia la devoción al Señor de Los Milagros de la diáspora peruana en varias ciudades de cuatro continentes y encuentra que, en ciertos entornos, además de la búsqueda de referentes de pertenencia nacional, estas prácticas representan una arena de disputa y conflicto al interior de las comunidades que generalmente expresan diferencias de clase. Esto también es analizado por Carrillo (2017) en el caso de la Virgen de El Cisne, en España, donde su devoción es objeto de disputa entre el espacio formal y más institucional de la iglesia, frente a las expresiones de religiosidad popular. Así mismo, Rivera-Sánchez (2006) encuentra que la discordia en torno a la devoción a un santo en una comunidad de Puebla y otra de Nueva York permite visibilizar diferencias sociales entre migrantes y no migrantes.

En este capítulo, precisamente, analizo de qué manera las prácticas religiosas de estas familias indígenas, al tiempo que permiten cierta afirmación cultural y social en el entorno de deportabilidad y discriminación en la sociedad receptora, expresan estrategias de diferenciación étnica y social dentro de su propio grupo nacional. Por otra parte, siguiendo a Brubaker (2002), entiendo la relación entre etnicidad e identidad a través de un conjunto de mecanismos que producen diferencias. Se trata de afirmar

un sentido de pertenencia cultural o territorial frente a unos *otros*, y este sentido debe ser captado a través de comportamientos sociales que colocan a los individuos en determinadas posiciones; es decir, la etnicidad se vuelve inteligible a través de sus modos de operar.

En la experiencia de la migración, las identificaciones se producen en contextos desterritorializados, en los que se desnaturaliza la base territorial de la identidad; el territorio no se puede dar por sentado, sino que es necesario producirlo de manera imaginaria. Es allí donde las expresiones culturales entran en juego, pues permiten construir nuevos anclajes para la identificación étnica entre los y las migrantes. Estas formas de identificación étnica se producen con base en relaciones de poder creadoras de sistemas sociales clasificatorios que jerarquizan unos grupos sobre otros, unas personas sobre otras.

Como lo menciono en el capítulo tres, para Massey, la sociedad estadounidense está muy estratificada, no solo en términos de clase social sino de procesos de racialización del *otro*, mismos que han contribuido sustancialmente a alimentar los mecanismos de categorización de la población. Estos procesos de racialización no solo han marcado la frontera entre las poblaciones afroamericanas y blancas, sino que crean permanentemente estratificaciones sociales en otros grupos, sobre todo de migrantes. Desde el *otro* latino caribeño al *otro* mexicano, se han creado complejos procesos interraciales en los que la población de los recién llegados debe aprender a navegar (Cordero Guzmán, Smith y Grosfoguel 2001). En este entorno de dinámicas de racialización se insertan las recientes y crecientes migraciones de indígenas de Latinoamérica: mayas, kichés, kichwas, aymaras, entre otros. Lo vimos en el caso de las interacciones en el ámbito laboral, de ventas ambulantes y de trabajo de limpieza de las mujeres; aquí me interesa mirarlo en el ámbito de las prácticas culturales.

Quiero decir que los sistemas clasificatorios de construcción de la diferencia se ejercen sobre todo a partir de la racialización de las y los habitantes de un mismo entorno, y la mismas personas migrantes utilizan estas clasificaciones en un ejercicio de localización social e identitaria. Entonces, las prácticas religiosas se asientan en este entorno, que es más diverso, y estas estratificaciones producen y condicionan las relaciones interétnicas.

No se trata solamente de recrear una adscripción identitaria sino de una relación de desigualdad.

¿Qué papel juega la religión en este contexto de precariedad y movilidad permanente de la población indígena kañari? ¿De qué manera determinadas prácticas religiosas refuerzan sentidos de pertenencia y existencia que la violencia de la experiencia migratoria invisibiliza? ¿Cómo, al mismo tiempo, estas prácticas religiosas reflejan desigualdades persistentes y atavismos históricos dentro de la comunidad migrante? A continuación, analizo tres espacios donde concurren hombres y mujeres indígenas que, en mi análisis, responden a estrategias diversas de crear sentidos de pertenencia y procesos de subjetivación en entornos de precariedad como los que experimentan estos grupos.

Pertenencias religiosas: negociaciones étnicas y desigualdad social

De acuerdo con Odgers (2006), uno de los elementos que caracterizan a la práctica religiosa en comunidades migrantes es la vulnerabilidad asociada con la condición migratoria, sobre todo cuando esta es indocumentada y precaria, como la que he definido anteriormente. Las personas migrantes recién llegadas experimentan una profunda dependencia de terceros al inicio de su trayectoria, cuentan con un estrecho universo de redes institucionales, a lo que se suma el debilitamiento de las redes por las nuevas condiciones laborales y de asentamiento que he descrito. En este contexto, las Iglesias católicas y evangélicas juegan un rol muy importante, pues se convierten en referentes de solución de problemas prácticos, como la búsqueda de trabajo y vivienda, o de producción de espacios de socialización de experiencias. De alguna manera, las Iglesias cumplen un papel que en la actualidad comparten con las redes sociales: construyen una infraestructura de la migración. Pero, más allá de su vertiente práctica, estos espacios posibilitan la conformación de identificaciones positivas y de reconocimiento de la colectividad. La contradicción entre condiciones precarias presentes y las expectativas hacia el futuro crea tensiones muy

fuertes que deben resolverse en entornos que ofrecen sistemas de normas y valores claros y concretos, como los que proveen las instituciones y prácticas religiosas (Odgers 2006; Rivera-Sánchez 2006).

A la condición de vulnerabilidad se suman otros factores como encontrarse en un entorno de mayor diversidad religiosa, el distanciamiento de mecanismos de control social tradicional que produce la migración y la necesidad de redefinir referentes identitarios asociados con los procesos de integración a las sociedades de destino (Odgers 2006). Estos factores hacen que las prácticas religiosas adquieran otro sentido, por ejemplo, no es lo mismo la procesión de un santo o una virgen en un pueblo del cantón Cañar, donde el catolicismo es hegemónico, que en una ciudad donde prima la diversidad religiosa o el multiculturalismo. Allí, la presencia de migrantes en las calles significa la construcción y reafirmación de una identidad en minoría. La toma del espacio público se convierte en un evento fundamental de reafirmación en el lugar y de búsqueda de una identidad particular en medio de la homogeneidad de lo migrante y lo “hispano” o lo latino.

En la ciudad de Nueva York, la comunidad migrante indígena y mestiza de Cañar, como muchas otras, ha reproducido, hace varios años, una serie de prácticas religiosas y culturales locales, generalmente ligadas a sus lugares de procedencia. Así, cada cantón de la provincia de Cañar tiene una virgen o un santo distinto a los que se celebran en las calles de Nueva York: la Virgen de la Nube para Azogues, la Virgen del Rocío para Biblián, la Virgen de la Dolorosa para Zhud y varias otras. En todos los casos se trata de vírgenes regionales y locales; ninguna adquiere un carácter nacional, a diferencia de lo que sucede con la Virgen de Guadalupe en el caso mexicano o el Señor de los Milagros en el peruano. Estas celebraciones son sostenidas y alentadas en distintos barrios de la ciudad por comunidades católicas que celebran misas en español y acogen a diversas comunidades de migrantes. Varios párrocos entrevistados manifestaron la apertura e interés que existe por parte de la Iglesia católica para permitir la expansión de este tipo de manifestaciones locales que son demandadas por la comunidad. Durante el año, prácticamente todos los meses es posible asistir a una celebración local de alguna virgen de origen ecuatoriano en Queens, Brooklyn o en el Alto Manhattan.

La parroquia de Santa Brígida, en Brooklyn, es un ejemplo de ello. En 2011, esta iglesia estaba al mando de un párroco irlandés que había permanecido ahí por aproximadamente 50 años y, por tanto, contaba con un conocimiento muy extendido de la historia del barrio y de las distintas comunidades de feligreses que habían acudido a su parroquia prácticamente a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX. Cuando llegó a la ciudad, en la década de los sesenta, el barrio que circunda la parroquia era habitado por una clase trabajadora inmigrante de Italia y de Europa central, principalmente de Alemania y Polonia. Si bien la parroquia se creó para atender a la población irlandesa, esta nunca llegó a frecuentarla y por ello, más bien, empezó a servir a las y los inmigrantes alemanes y polacos.¹ A finales de los años sesenta se inició el arribo de la población de América Latina al barrio; primero llegó la población portorriqueña, luego la dominicana y, en los años ochenta, la ecuatoriana y la colombiana. Finalmente, las comunidades de inmigración más reciente, de acuerdo con el párroco, son la mexicana, la guatemalteca y la hondureña. En su relato no habla de la llegada reciente de una población ecuatoriana al barrio y menos aún de que estas personas se identifiquen étnicamente como indígenas.

Durante nuestra conversación, el párroco mencionó que “la historia de la migración es la historia de los pobres, pero ese no es el caso de los ecuatorianos, ellos organizan bailes y fiestas y gastan mucho dinero” (entrevista a párroco de Santa Brígida, Brooklyn, septiembre de 2011). Con esto interpreto que se refería a dos cuestiones. La primera es que percibía a las y los ecuatorianos como una comunidad de migrantes relativamente bien acomodada, que ha experimentado procesos de movilidad social y se encuentra relativamente bien asentada en comparación con otros grupos de migrantes en cuyo seno persisten niveles de pobreza y exclusión importantes. Como planteé en el capítulo tres, en términos generales, en las estadísticas oficiales de 2011 las personas nacionales de Ecuador aparecían como un grupo latino con niveles de ingreso promedio más altos que los de otros grupos, aunque para 2024 esta realidad cambió.

¹ Una huella de esa época es el hecho de que hasta la actualidad existe una iglesia cerca donde se ofrecen misas en alemán y en polaco.

La segunda cuestión es que el párroco fue enfático en señalar que se trata de una comunidad “fiestera”. En efecto, en esta iglesia, la comunidad ecuatoriana es muy activa, junto con la dominicana. De acuerdo con el párroco, es el grupo más fiel de la iglesia y allí se celebran muchas fiestas locales: “La fiesta de la Virgen de El Quinche, con gente de Quinzapinlla; la Virgen de la Nube, con la gente de Azogues; el Cristo del Consuelo, con la gente de Guayaquil; la fiesta de la Virgen de El Cisne, con la gente de Loja” (entrevista a párroco de Santa Brígida, Brooklyn, septiembre de 2011). La familiaridad con que enunció el nombre de localidades tan específicas muestra la cercanía de esta parroquia con el colectivo ecuatoriano. Esta también es un centro de actividades seculares y brinda servicios de apoyo a la comunidad: consejería legal en asuntos migratorios, clases de inglés, consejería familiar, además se celebra el Día de la Madre con artistas de Ecuador. Es decir, es un referente claro de apoyo a lo que podríamos llamar procesos de integración. La identidad predominante es la mestiza; la lengua, el español, y el signo identitario, el nacional: la ecuatorianidad. Las familias indígenas que acuden a este espacio lo hacen fundamentalmente para el tema de los servicios legales y asisten a las misas, pero no son muy activas en la organización de las fiestas. María, una joven madre originaria de Gun, aduce la falta de recursos y que las personas que asisten no son recién llegadas, por lo que siente que tienen otros gustos. Ella prefiere juntarse con otras madres, con las que sale a vender mangos en el verano y churros en el invierno, en las escuelas, y organiza las fiestas de Carnaval, las más esperadas por la población kañari.

Pero este no es el único espacio, cerca de ahí, en la calle Carroll, de Brooklyn, se encuentra una iglesia que mantiene la devoción a la Virgen del Rocío, patrona de Biblián, una ciudad de la provincia de Cañar con índices migratorios históricos. Esta parroquia organiza anualmente la procesión de la Virgen, que recorre esta calle un domingo de septiembre.

Conocida en las leyendas neoyorquinas como la calle de la mafia italiana, Carroll Street ahora es una de las zonas más gentrificadas de Brooklyn, habitada por una clase media, en su mayor parte blanca. Por las calles todavía son visibles ciertas huellas de presencia portorriqueña, con personas de edad avanzada sentadas en las esquinas mirando pasar a los transeúntes

y, el día de mi visita, la procesión de la Virgen del Rocío. Esta procesión es pequeña, cuando la vi la conformaban alrededor de 150 personas y la presidía el padre Juan, un joven franciscano de madre guayaquileña y padre portorriqueño. Se trata de un evento oficial, previamente organizado por una agrupación de mujeres devotas a la Virgen bajo la supervisión del párroco. En una conversación posterior, el padre me expresó su entusiasmo de trabajar para celebrar a todas las vírgenes de las diferentes poblaciones locales que acuden a su parroquia.

Las personas que llegan a la procesión no habitan el barrio, acuden desde diferentes partes de Brooklyn, de Queens, de Nueva Jersey. En su mayoría son de Biblián y ahora se encuentran en distintas partes de la región metropolitana de Nueva York. Mi acompañante me explicó que han salido del barrio hace varios años, pues la renta se volvió impagable, pero, puesto que la Virgen sigue en la iglesia de esa parroquia, la gente va hasta allá a misa y entonces autorizan la procesión.

El desfile fue organizado por el coro de Nuestra Señora del Rocío, una organización seglar eminentemente mestiza que promueve la parroquia y en ese momento era presidida por Yadira, cuya trayectoria migratoria recogí en el capítulo tres. La procesión es un microcosmos de la heterogeneidad de la comunidad migrante cañareja en Nueva York. Sus participantes son mayormente mujeres de mediana edad, pero también asisten varios hombres y muchos niños y niñas. En gran parte, las personas van vestidas como mestizas; durante el almuerzo, luego de la procesión, se entregan algunos reconocimientos, generalmente a donantes de recursos. Entre quienes reciben estas placas están muchas personas con apellidos kichwas y algunas mujeres visten atuendos indígenas.

La peregrinación parece borrar las distinciones entre poblaciones mestizas e indígenas, pero estas diferencias se hacen muy presentes al distribuir el espacio entre las familias de origen urbano-mestizo de Biblián y aquellas recién llegadas, de origen campesino, y que mantienen conversaciones en español y kichwa en sus mesas. El evento, además, convoca a varios dispositivos de la comunidad ecuatoriana mestiza en Nueva York: radios locales, negocios de ropa, propaganda de la extinta Secretaría Nacional de Migraciones (SENAMI), entre otros. Es decir, se trata de un evento visible

para la institucionalidad estatal y las organizaciones religiosas formales de la diáspora ecuatoriana en la ciudad. El espacio de estas iglesias está dominado por la población mestiza y, si bien la procesión se convierte en un espacio de comunión de todos quienes asisten, en su interior se reproducen jerarquías étnicas antes que de clase, al igual que en las relaciones laborales o como su reflejo. Algunas familias indígenas participan del espacio y han acudido a los servicios que brindan esta y otras parroquias. Sin embargo, ninguna forma parte de los comités organizadores ni son visibles ante las autoridades eclesiásticas.

Además de esta celebración predominantemente mestiza, existe un conjunto de otras celebraciones, religiosas y paganas, organizadas por la comunidad kichwa kañari. Estas suelen ser más privadas, en salones particulares y de alquiler, alejadas de la institucionalidad y del espacio público, aunque con gran presencia en el espacio virtual, como se puede ver en la gran cantidad de videos colgados en internet de distintas fiestas y de artistas con mucho reconocimiento que circulan todo el año. En general, estas no implican la ocupación de espacios públicos, pero sí evocan una cultura de la nostalgia, de rememorar el campo y los afectos, además de las afectaciones de la migración, como la que causan las y los hijos dejados atrás, un tema recurrente en las canciones.

Taytitulla, mamitalla: papito, mamita
Kikintamari shuyani: estoy aquí esperando
Kikintamari chapani: estoy aquí mirando
Kay carnaval punchapi: en este carnaval

Ñuka kuyashka mamita: querida mamita
Ñuka kuyashka taytitu: querido papito
Maypichari purinki: en dónde andarás
Maypichari kawsanki: en dónde estarás viviendo

Carnavalpi shamuni: por el motivo de carnaval vengo
Kampa kuyay yuyarishpa: recordando su cariño
Wasi punkitu chayani: hasta su patio de la casita he llegado
Sacha yuralla wiñashka: pero no les veo, solo las hierbas han crecido

Hawata rikuni puyulla pukllaku: cuando miro
hacia arriba (cielo), veo la neblina
Urata rikunimari wayrallamari wawakun: cuando veo
hacia abajo solo escucho los sonidos del viento
Kunanka maymanta risha: ahora a dónde me iré
Pitapish mana charini: no tengo a nadie
Ñañanta mana charini: no tengo hermana
Turita mana charini: no tengo hermano

Esta canción, que alude a los hijos e hijas dejados atrás, es una de las más populares en el repertorio de Angélica la Ecuatorianita, artista kichwa oriunda de General Morales cuyos padres migraron mientras ella quedó con sus abuelos. Ahora vive en Hartford, Massachusetts, y cuenta su historia en estos versos, que reflejan una de las angustias más apremiantes frente a la imposibilidad de la reunificación familiar por vías legales.

El alcance de estas manifestaciones culturales es transnacional y tiene eco en las comunidades de Cañar a través de canales muy informales. En una conversación con el integrante de un dúo muy conocido entre los jóvenes de las comunidades en Cañar, Waskar y Many, el primero señaló cómo luego de grabar unos pocos discos de manera muy artesanal en Estados Unidos los envió a su esposa, quien los repartió y se regaron por toda la provincia de Cañar.

WASKAR. Al comenzar a hacer música nosotros nunca pensamos salir al escenario, tener contratos o grabar discos, simplemente era que había algunos paisanos que grababan casetes o videos, le mandaban a Ecuador para que escuche la familia, saludando... así. Pero terminamos en los escenarios, compartiendo con grandes artistas: Ángel Huaraca, Wayna Caicedo, Azucena Aymara, Lolita Echeverría... ¡Compartimos con todos ellos escenarios en Estados Unidos!

Después de grabar un disco para mandar a la familia, al inicio yo sí le dije a mi esposa: “A lo mejor queda en la gente, reproduce y trata de vender”. Entonces al principio mi esposa no tuvo una aceptación... así de plano, como que no le gustaba, ella tenía una mentalidad de que los

artistas y los choferes son malas personas, van a tener otras mujeres, van a olvidar a la familia, algo así. Entonces no me apoyó mucho... pero le mandé unos 20 discos. Mandamos a la familia, ella repartió, entonces uno de esos había entregado a los vendedores ambulantes, ahí se regó todito, todito... casi todo Cañar (entrevista, Cañar, enero de 2017).

Tanto la experiencia de Angélica como la de Waskar y Many expresan que se trata de actividades que muchas veces se realizan al margen de la formalidad, por hombres y mujeres que además de ser artistas populares son trabajadores migrantes, en su mayor parte indocumentados. Carlos, de cuyo viaje he hablado anteriormente, es uno de estos artistas populares que, aparte de su trabajo en construcción, se dedicaba a tocar en algunas fiestas de la comunidad kañari de El Bronx. Carlos, ahora en Suscal, perdió todos sus instrumentos musicales con la deportación.

“Llegué con la ayuda del Señor”

En el mismo barrio de Ridgewood, en el límite entre Queens y Brooklyn, a pocas cuadras de la parroquia de Santa Brígida, en una casa mucho más modesta que aquella de la parroquia de Carroll Street, se reúnen, todos los domingos, quienes conforman la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï. Esta fue traída de Cañar por migrantes que ya practicaban esta religión en sus comunidades. De acuerdo con la información proporcionada por su pastor, esta iglesia se originó en El Tambo, con el nombre de Jesús el Buen Pastor, y el mismo año 1978 se formó otra iglesia, Cordero de Dios, en Cañar. En 1989 varios miembros de estas congregaciones migraron a Estados Unidos y formaron una primera iglesia en Flushing, en Queens.

Pedro, el pastor actual, inició la narración de su trayectoria migratoria diciéndome: “Llegué en 1998 con la ayuda del Señor”. Al final de nuestra conversación entendería mejor sus palabras iniciales, pues él ahora cuenta con documentos de residencia, ya que pudo aplicar a una visa especial como integrante de una iglesia. Pedro es del cantón El Tambo, cuenta con

primaria completa y tiene una trayectoria migratoria y laboral muy parecida a la de muchos otros migrantes indígenas que entrevisté. De padres campesinos, antes de llegar a Nueva York trabajó en las minas de Villarica, en Ponce Enríquez, y como migrante interno en La Troncal, en las zafras; también estuvo en Guayaquil y Cuenca, como ayudante de camionero. Si bien es de origen mestizo, su vinculación con la Iglesia evangélica se levanta fuertemente sobre un discurso de recuperación de la cultura kichwa. Cuando llegó a Estados Unidos, luego de participar en iglesias que ofrecían el culto en español, a inicios de 2001, formó un grupo de alabanza en kichwa, denominado Embajadores de Jesucristo, que luego promovió la formación de la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï.

PEDRO. Ensayábamos y preparábamos los himnos y empezaba a llegar gente y más gente, entonces decidimos tener culto en la casa y semana tras semana venían más personas y más personas... Luego ya nos alcanzó para alquilar un *basement* y alcanzamos a legalizar la Iglesia... Ahora somos más de 100 personas aquí y tenemos servicios en Queens, en New Jersey, en El Bronx, en Spring Valley (entrevista, Brooklyn, septiembre de 2011).

Es decir, al igual que las casas remesadoras que aparecieron en varios condados y ciudades cercanas a Nueva York a partir de los años noventa, el pastor de esta iglesia acompañó a la comunidad de Cañar en su proceso de dispersión y abrió servicios en cada uno de los asentamientos de los distintos condados de Nueva York y los estados cercanos.

Esta iglesia, además del servicio en kichwa, mantiene clases de español para niños y niñas, además de un programa de radio en el que siguen la predicación, pero también da información y consejos en temas de salud, ayudas del Estado o documentación. El programa de radio se transmite tanto en español como en kichwa. La iglesia se mantiene con las contribuciones económicas de sus miembros. Años más tarde, en 2019, cuando averigüé sobre el destino de esta iglesia, conocí de su expansión y consolidación, y de la participación cada vez más importantes de otras comunidades migrantes indígenas: mixtecos, kichés y mayas de Guatemala. También supe de la formación de un coro de mujeres indígenas que cantan en kichwa.

En ese momento, el principal discurso del pastor y de varias de las mujeres indígenas que participaban de este espacio era el de la recuperación cultural del kichwa como un mecanismo de autoestima y de fortaleza frente a los embates de la vida migrante y de los males a los que están expuestos, sobre todo la infancia. El pastor sostiene que su misión es trabajar por recuperar el kichwa “porque somos indígenas”.

Adicionalmente, las clases de español responden a la necesidad de volver a juntar a padres, madres, hijas e hijos, pues su preocupación es que quienes nacen en Estados Unidos pierden la comunicación con sus padres y madres, se olvidan incluso del español, y los padres y madres no hablan inglés. Consciente de que la lengua de la intimidad de los hogares es el kichwa y no necesariamente el español, el pastor fomenta las clases de esta lengua, el canto, la evangelización y la lectura de la Biblia en kichwa por pedido de las madres de familia.

Así mismo, se promueve el viaje a Cañar de los hijos e hijas, para que conozcan el campo y convivan con sus abuelos. Puesto que quienes nacen en Estados Unidos no tienen problemas de papeles, viajan en las vacaciones sin sus padres indocumentados a visitar a los familiares que se han quedado. Entonces, no es el discurso de la asimilación el que prima en estas comunidades (aprender inglés), más bien, la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï promueve mantener los referentes culturales de origen, en un proceso de reafirmación de la diferencia como una forma de garantizar cuidados y comunicación entre distintas generaciones al interior y entre las familias kichwas.

Esto contradice la idea sostenida en otros estudios de que adoptar el culto evangélico responde mayoritariamente a procesos de asimilación cultural a la sociedad anglosajona. Por el contrario, en este caso, los referentes culturales del servicio son totalmente locales y quienes asisten son, en su gran mayoría, de origen kichwa kañari; es decir, es un espacio de recreación de la red territorial muy marcado.

Varias personas entrevistadas afirmaron haber llegado a esta iglesia porque ya la conocían en sus comunidades de origen. Para Inés, su tesorera, oriunda de Zhud, la iglesia se había convertido en el centro de su vida y la única actividad extra que realizaba después del trabajo en la factoría y el

cuidado de sus hijos. Para ella, es un espacio muy importante de socialización y de convivencia, y fue primordial en la organización de su llegada al barrio. Inés mantiene a su madre y a algunos hermanos en Cañar, pero gran parte de su red familiar ya está en Nueva York y toda esta está vinculada con la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï.

En definitiva, las dos iglesias constituyen espacios diferentes para las poblaciones indígenas. En la iglesia católica, los referentes culturales y étnicos indígenas no aparecen, y predomina una cultura mestiza que se sustenta en referentes que, más bien, buscan invisibilizar la cultura kichwa a favor de una idea de ecuatorianidad. Esto se produce a pesar de que las y los migrantes indígenas participan activamente de los eventos sociales de la iglesia y también de sus servicios. Mientras tanto, en la iglesia evangélica la participación indígena crece cada vez más y la promoción y cultivo de sus referentes culturales son abiertos y la sostienen. Lo que estas dinámicas denotan es que, a pesar de la migración, las discriminaciones hacia la población indígena siguen presentes y se expresan en las relaciones de poder que atraviesan las dinámicas interétnicas.

Por otra parte, los dos espacios religiosos están orientados a afirmar identidades diferenciadas antes que procesos de asimilación. Los espacios católicos están orientados a reafirmar una identidad nacional de ecuatorianidad, mientras que la iglesia bautista afirma la identidad kichwa. Quedaría por examinarse con más detenimiento si estas prácticas pueden o no derivar en lo que Odgers (2006) denomina la *hiperintegración*, es decir un proceso que termina por obstaculizar la integración a la sociedad mayor. En este caso, la hiperintegración en torno a estos dos núcleos religiosos es producto de diversas formas de exclusión de la sociedad de destino —el idioma, la falta de manejo de los referentes del sistema educativo, el trabajo precario debido a la indocumentación—, combinada con la invisibilización por parte de la comunidad ecuatoriana mestiza de la realidad laboral, social y cultural de los y las migrantes kichwa kañaris en la ciudad.

Kichwa Hatari: *Everybodykuna*

Es hora de que se den cuenta que un pueblo
kichwa hay en América.

—Segundo Angamarca, El Bronx, marzo de 2017

En 2017 supe por primera vez del programa de radio Kichwa Hatari, en ese entonces transmitido por la estación en línea Tambo Stereo, una radio que funcionaba en un *basement* del South Bronx, en Nueva York, desde 2014. Al igual que la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï, la radio arrancó en la casa de uno de sus fundadores y luego se trasladó a un local prestado por el encargado de un edificio, quien adecuó un espacio en medio de las tuberías y conexiones eléctricas de los departamentos.

El programa es transmitido todos los viernes, con segmentos en kichwa y en español, y está orientado a informar a la comunidad kichwa sobre temas de interés de la diáspora, lo que se combina con música popular, en lo posible también en kichwa. Se trata de una iniciativa laica, impulsada por tres personas cuyos orígenes diversos convergen en su búsqueda de conformar un espacio para la comunidad kichwa en Nueva York, pero la audiencia se expande paulatinamente a otros lugares debido a la alta sintonía que empieza a tener el programa.

Charlie Uruchima es uno de sus fundadores y el principal encargado del giro que ha tomado esta iniciativa, de ser un programa de radio a constituirse en un referente cultural y comunitario para la población kichwahablante migrante transnacional. Para él, al inicio se trataba de impulsar un espacio que sirviera para abordar problemas sociales y culturales de la comunidad kichwa, como sus dificultades idiomáticas en los centros de salud o en las audiencias de la corte, y al mismo tiempo contar con un espacio de reconstrucción identitaria para jóvenes como Charlie, cuyos padres han migrado, o que salieron de sus comunidades cuando eran infantes.

Charlie es un promotor comunitario y activista *kañarinewYorkino*, cuyos padres salieron de Cañar en los años ochenta. Él creció en Nueva York, en un entorno en el que fue clasificado de manera muy general

como *latino*, pero siempre le intrigó el mundo kichwa de sus progenitores. Charlie empezó a estudiar kichwa en la universidad y considera que fue un proceso “más de recordar que de aprender”. Al tiempo que trabajaba y militaba a favor de los derechos de las trabajadoras y los trabajadores migrantes y de Latinoamérica en la ciudad, empezó a darse cuenta de la invisibilidad de la comunidad kichwa en Estados Unidos. Esta se hallaba diluida en un sistema de categorización sobre lo latino y lo hispano en el que no necesariamente se siente representado y que tiene impactos muy concretos; por ejemplo, los servicios de salud, de educación y jurídicos de la ciudad no cuentan con traducción al kichwa. Con esta bandera, Charlie impulsa este espacio y busca consolidar un proyecto cultural y político (Uruchima 2021).

Otro de sus fundadores es Segundo Angamarca, originario de El Tambo. Él trae su experiencia de haber trabajado en Radio Ingapirca y en otras estaciones antes de migrar. Cuando llegó Nueva York colaboró, en Queens, con una radio latina, pero no encontraba la forma de hacer un programa en kichwa o de pasar música andina. “Me daba como recelo... sabía que no era lo que buscaba el dueño” (entrevista a Segundo, El Bronx, marzo de 2017), por eso decidió abrir la radio en El Bronx, donde se encuentra una de las comunidades kichwahablantes más antiguas de Nueva York, la que, indica Segundo, proviene principalmente de Suscal y de Socarte. Con vinculaciones con el movimiento indígena ecuatoriano, Segundo también mantiene un compromiso de reconstruir la comunidad kichwa en la ciudad de Nueva York y lo ve como un espacio importante de defensa de sus derechos. Así mismo, sostiene un discurso reivindicativo pero orientado más hacia Ecuador y menos respecto de la situación de la comunidad kichwa en Estados Unidos. Lo que Segundo trae al espacio de la radio es su papel en las redes y circuitos de música popular y los negocios que la rodean.

Finalmente está Fabián Muenala, de origen otavaleño, un gestor cultural que también proviene de una escuela de recuperación de la lengua kichwa. Él fue profesor de kichwa y promotor de espacios de defensa de la cultural kichwa antes de migrar y ahora lo es en Estados Unidos.

La radio produce sus programas con el apoyo de un conjunto de jóvenes indígenas, hombres y mujeres, que acuden al lugar después de sus

trabajos, muchos de ellos en la construcción. Este espacio ha significado un lugar de empoderamiento cultural para los propios participantes. Cinthya, una joven madre de las comunidades de Quilloac, que fue al colegio secundario bilingüe antes de migrar a Nueva York, me contó que gracias a este proyecto poco a poco ha vuelto a vestir su pollera y ha impulsado a otras jóvenes como ella a hacerlo.

CINTHYA. Sí, pero desde antes yo utilizaba [su pollera y blusa bordada], le digo: “¡Diosito, cuando tiene que bendecir, de verdad bendice!”. La primera reunión que hubo en mi compañía [trabaja en una constructora] me fui con mi ropa, todo el mundo me quedaron mirando. “¿De dónde salió ella?”, querían tomar fotos, que esto que el otro. Para mí era una bendición. ¡Imagínate! Y me veo con mi ropa, porque siempre para cualquier evento así *party*, bautizo, matrimonio, lo que sea, me voy con mi ropa. A menos que ya que digan: “¡No, no, no, con vestido mismo!”, ahí sí me pongo, pero me siento tan incómoda, como que me da frío, como que me hincha la barriga. Así pasa... y hablo kichwa, hablo donde quiera yo (entrevista, El Bronx, marzo de 2017).

Para otras, se trata de un proceso más lento pero emancipador también.

CINTHYA. ¡Es algo hermoso! Hablando de mi experiencia, como le digo, a mí me daba vergüenza. Ayer me vieron vestida de pollera y blusa. Hablándoles sinceramente, me daba vergüenza vestirme así en Estados Unidos. Antes era como algo raro ver así, como un disfraz nomás que se ponen, pero ahora, ahora, es algo común. Ahora en las fiestas son de pollera, sombrero, típicamente (entrevista, El Bronx, marzo de 2017).

En cambio Segundo, con quien había hablado dos días antes de la entrevista con Cynthia, me contó:

SEGUNDO. Se graduó una chica de la universidad con su ropa tradicional y en medio de todos, los casi norteamericanos, los blancos, ella con su ropa tradicional, era de Cañar, de Socarte... Eso fue en Massachusetts, por Milford.

Les envié un mensaje de felicitaciones... que nos sentimos orgullosos como kichwas y que una mujer kichwa se haya graduado... Según me comentó, su papá había muerto y estaba solo con la madre, ¿no? Ella puede ser motivación para otros jóvenes (entrevista, El Bronx, marzo de 2017).

Para las mujeres, el vestido y el baile son marcadores muy importantes de su identidad kichwa. De allí que sean las organizadoras de las actividades del Carnaval que se celebra todos los años en El Bronx. Pero el tema de la recuperación de la lengua kichwa es el proceso más importante. Muchas personas llegaron a Nueva York en su adolescencia y todavía recuerdan procesos de socialización en sus comunidades y al interior de sus familias que les incentivaban a hablar español en lugar de kichwa, lo que refleja profundamente el persistente racismo que han enfrentado en sus vidas cotidianas.

JUANA. Sí, los viernes [el programa de radio] es totalmente en kichwa, pero mi mamá, mi papá, mis abuelos, todo el mundo sabe kichwa [en El Bronx]. Con nosotros, ellos... yo no sé, tal vez por la discriminación, ellos no querían que nosotros hablemos kichwa. A nosotros nos enseñaron español y que eso tenemos que hablar. ¿La razón? Por los “mishus” que dicen... Ellos pues nos dicen a nosotros que somos indios, que somos mitayos. Yo creo que nuestra familia, también para que nosotros no sigamos reflejando en ese aspecto, pues ella (mi tía) nos decía que no, que tenemos que hablar español. Sí, nos decía así y así aprendimos español, pero a veces uno escucha a los mayores que hablan kichwa y una va aprendiendo. Yo sí sé kichwa, puedo hablarlo, no tan rápido, no me puedo expresar así como en español, pero sí entiendo más el kichwa, comprendo muy bien (entrevista, El Bronx, marzo de 2017).

La radio también realiza anuncios para invitaciones a eventos culturales y religiosos, y pasa partes mortuorios. En este sentido, se asemeja a lo que hasta la actualidad se realiza en Radio Ingapirca, que también informa sobre los sepelios de dirigentes comunitarios o *taitas* y *mamas* conocidos entre la comunidad transnacional. En los días que visité la radio

se venía la fiesta de la Virgen de la Inmaculada, patrona de la parroquia General Morales, en Newark. Esta función de la radio se complementa actualmente con un giro hacia un posicionamiento más político de Kichwa Hatari. A partir de los levantamientos indígenas de octubre de 2019 y junio de 2022, esta radio levanta un discurso político de solidaridad transnacional, *runas in resistance*, con las acciones de la CONAIE y del movimiento indígena, en particular en Ecuador, pero también hacia otras comunidades en Estados Unidos.

Por otra parte, las actividades de su página web dejan ver un interés muy claro en trabajar la memoria de la migración y la reconstrucción de una identidad kichwa en la diáspora a través de la escritura, el arte y la música. Varios de los trabajos que realiza Kichwa Hatari tienen que ver con despertar conexiones con sus infancias en Cañar, con sus familias y su cultura en entornos “que siempre nos recuerdan que no pertenecemos a ellos”, como dice una de las artistas que escribe en *Aquí estamos*, un programa de recuperación de historias sobre las experiencias de la migración. También ofrecen información sobre servicios de traducción en temas de salud y en la corte, y tuvieron mucha actividad durante la pandemia, para reportar sobre la situación de la COVID-19 a las comunidades kichwas confinadas en Estados Unidos.

A diferencia del público de madres de familia de la Iglesia Bautista Evangélica Quichua Sinaï, aquí encontramos otra generación entre quienes gestionan el proyecto. Se trata de jóvenes indígenas, en su mayoría otavalos y saraguros, pero también kañaris, con niveles educativos más altos, algunos con estudios universitarios, que colocan en el centro las tensiones y desigualdades en torno a la identidad. Como lo señalan en su página web, reflexionan sobre la invisibilidad de ser kichwa y no tener reconocimiento de su propia comunidad ni su entorno en Estados Unidos, al tiempo que saben que ser kichwa en Ecuador también es una identidad atravesada por profundas desigualdades económicas y marginada por el Estado. La recuperación del kichwa y de su identidad indígena no es únicamente la búsqueda de un lugar en el mundo en el vacío que produce la ciudad multicultural, sino que se reconfigura al asumir e interrogar un pasado racista, de negación de su cultura.

SEGUNDO. Y ahora el kichwa también se va fortaleciendo. Ya veo que ahora hay gente que ahora en el Facebook ya publican cosas, pero lo publican en kichwa o dicen frases en kichwa. O sea, ya veo que también... o sea, no sé si la radio tuvo algo que ver, pero que sí, la gente anda subiendo un poco más, ya no se queda abajo sumisamente, ¿no? Saben que también es hora de que se den cuenta que un pueblo kichwa hay en América. ¡En Estados Unidos hay mucho! Hay una cantidad bien grande (entrevista, El Bronx, marzo de 2017).

A su manera, las tres experiencias analizadas en este capítulo denotan miradas y prácticas transnacionales y de identificación con una comunidad diaspórica. También están presentes formas de crear una idea de comunidad compartida a través de la recuperación de la lengua, que los diferencie claramente del resto de la comunidad ecuatoriana mestiza, así como de satisfacer búsquedas espirituales e identitarias que brinden un determinado número de certezas en un mundo laboral inestable y un estado jurídico precario.

Capítulo 7

El retorno forzado y las resistencias a la inmovilidad

Tengo que irme por el camino, solo por ahí puedo seguir.

—Santiago, Chontamarca, enero de 2016
(seis meses después de su deportación)

En capítulos anteriores he examinado cómo, a medida que se despliegan las trayectorias de movilidad de la comunidad kañari, se construye poco a poco su condición de ilegalidad. Al mismo tiempo, la vida misma sigue su camino y, a pesar de no contar con documentos de residencia, los y las migrantes organizan sus vidas laborales y sociales, y acceden a ciertas redes de protección con el apoyo de sus redes de parentesco y comunitarias en los distintos entornos donde se encuentran. En algunos casos es posible, inclusive, alcanzar ciertos niveles de bienestar material y de movilidad social; las nuevas generaciones pueden acceder a educación y a ciertos niveles de integración. Sin embargo, de repente, esta vida rutinaria —que gira en torno al trabajo, al envío de remesas y ocasionales reuniones festivas— puede verse alterada de manera definitiva a partir de hechos singulares: conducir con documentos alterados, una pelea callejera o simplemente caer en una redada de la Policía de migración. Este tipo de acontecimientos fortuitos pueden significar, a la larga, la deportación, luego de experimentarse un arresto, el traslado a un centro de detención y pasar por tortuosos procesos administrativos que en muchos casos representan cuantiosos montos de dinero en abogados. Todo esto sin contar con las secuelas psicológicas, sociales y económicas que la deportación provoca en las personas y sus familias.

El aparato de la deportación es amplio y vasto e implica desplegar una serie de dispositivos punitivos orientados a mermar poco a poco la capacidad de resistencia de las y los afectados, con consecuencias devastadoras en sus vidas. Más allá de la expulsión de aquellas personas categorizadas como *no deseadas* por el Estado soberano, el proceso de deportación incluye una serie de acciones ejemplificadoras y disciplinadoras con el fin de disuadir y desalentar la remigración, para lo que se muestra de manera fehaciente el poder de la ley y del Estado frente a la transgresión de las normas. Esta demostración de fuerza sobre estas vidas fragilizadas convierte a las y los trabajadores migrantes en delincuentes.

La forma en que este proceso de dominación ocurre es muy claro en las cortes de migración. Durante varios juicios a los que asistí pude observar cómo una persona migrante, que muy probablemente trabaja alrededor de 12 horas diarias durante prácticamente los 12 meses del año, debe demostrar por todos los medios posibles que no es delincuente. Esta opresión también la resienten las personas deportadas. En las narraciones que reconstruyen cómo empezó todo aparece con frecuencia la idea de que se trató de mala suerte, un hecho azaroso, fortuito, una casualidad que cambió de manera radical el rumbo de sus vidas, como una maldición que revela ante sí su condición de ilegalidad y, por lo tanto, su potencial deportación. Por ello, la condición de deportabilidad (De Genova y Peutz 2010) que los regímenes de inmovilidad imponen sobre las vidas de las personas migrantes indocumentadas hace que la posibilidad de un arresto, una detención o la misma deportación se materialice en cualquier momento de sus vidas.

En trabajos anteriores (Berg y Herrera 2022; Herrera y Berg 2023; Herrera, Berg y Pérez 2023), junto con mis colegas Ulla Berg y Lucía Pérez, hemos estudiado el rol central de las familias en las comunidades de origen al reconstituir el mundo trizado de las personas deportadas cuando llegan a Ecuador. También hemos mostrado cómo la deportación muchas veces empieza el momento en que se emprende el trayecto migratorio, con las detenciones en el cruce de la frontera, y continúa con los posteriores encuentros con la ley. Las historias que recojo en este libro muestran efectivamente que las trayectorias de movilidad de muchas personas kañaris desde el inicio las

colocaron en un espacio de fragilidad jurídica y las hicieron susceptibles de detenciones progresivas que terminan en la deportación.

En este capítulo retomo algunas de estas reflexiones como punto de partida para analizar la forma en que la deportación atraviesa las trayectorias de movilidad de los trabajadores y las trabajadoras globales precarizados y sus familias. La deportación es, entonces, un sitio privilegiado para estudiar la tensión entre movilidad e inmovilidad que describí en el primer capítulo como uno de los fenómenos que caracterizan la era actual de contención y control. En efecto, la deportación no solamente es un hecho a través del cual el Estado manifiesta todo su peso punitivo sobre los cuerpos en movilidad, sino que tiene implicaciones que van más allá de la vida de la persona deportada. Por ejemplo, fuerza el retorno de terceros, modifica las trayectorias migratorias de las personas de manera radical, tiene implicaciones económicas de largo plazo, reestructura las relaciones de género e inclusive puede provocar la remigración. Esto último se produce en condiciones cada vez más vulnerables, pues si esta es truncada por los agentes de control migratorio implica detención y cárcel, y es considerada un delito mayor.

Con el fin de captar esta diversidad de situaciones y situar la deportación más allá de una experiencia individual, fortuita o excepcional, en este capítulo analizo diversas experiencias de retornos forzados y sus impactos sobre las familias, aquellas que se mueven y a las que la deportación inmoviliza. En ese sentido, el retorno forzado viene a ser un tipo específico de movilidad que forma parte de las trayectorias de (in)movilidad de la población kañari. Así, examino las trayectorias de personas que retornaron sin olvidar que algunas de ellas volvieron a salir, incluso después de la deportación. Muestro cómo la vida en movilidad que llevan estas personas migrantes indocumentadas del siglo XXI se entrelaza con la criminalización progresiva impuesta por los regímenes de inmovilidad para producir deportaciones (Herrera, Berg y Pérez 2023).

En efecto, entre los años 2000 y 2025, Estados Unidos ha usado de manera cada vez más creciente la deportación como medida generalizada para expulsar a “personas no deseadas” de su territorio. Como producto del reforzamiento de esta política, el retorno forzado de migrantes es una experiencia frecuente en las comunidades rurales de Cañar. A nivel

nacional, entre 2003 y 2018, el gobierno de Estados Unidos había deportado a 25 177 ecuatorianos, en su mayoría de la Sierra sur del país. Entre 2019 y 2023, el número de deportaciones anuales se incrementó considerablemente, de un promedio de 1400 anuales a 2951 en 2020 y 2443 en 2023 (Office of Homeland Security Statistics 2025).

A continuación expongo algunas premisas conceptuales para posteriormente presentar varias experiencias de retornos forzados. Me enfoco en tres cuestiones: de qué manera la deportación puede ser producto de la propia fragilidad de la trayectoria como indocumentados e indocumentadas, de qué manera el aparato disciplinador de la detención es internalizado por las personas deportadas, y cómo estos retornos forzados son resistidos a través de determinados discursos y prácticas, como la remigración.

La deportación y el retorno forzado

En los últimos años se ha producido abundante literatura sobre los procesos de deportación y sus consecuencias sobre la vida de las personas migrantes y sus familias. Un primer conjunto de trabajos apunta al carácter histórico y cíclico de la deportación como parte de la construcción de los Estados nacionales. En el caso de Estados Unidos, Kanstroom (2012) analiza los efectos de las leyes, procedimientos y políticas de inmigración desplegados para mantener fuera a las poblaciones “no deseadas”, y define la deportación como un sistema de exclusión y remoción arraigado históricamente en la formación de la nación. Para este autor, el crecimiento de las deportaciones en determinados períodos del siglo XX responde a tendencias nacionalistas y nativistas que encuentran una salida ideológica en el castigo a los y las migrantes. Al reconocer el carácter histórico de la deportación, muestra cómo los Estados, a través del reforzamiento de las fronteras y de la búsqueda del monopolio de la violencia, buscan expandirla y reforzar su legitimidad. En otras palabras, la deportación de un migrante indígena kañari, que puede ser un trabajador de la construcción o una vendedora ambulante, es una forma de calmar la ansiedad y el miedo de la población nativa.

Otros autores ubican la deportación en un marco global, como un régimen de regulación social conectado con la creación de una fuerza de trabajo inmigrante disponible y disciplinada por medio de políticas de control migratorio en el capitalismo contemporáneo (De Genova y Peutz 2010). Sobre la base de su conexión con el capitalismo y la construcción de la nación, Kalir (2019a) utiliza el término *departheid* para subrayar las continuidades entre los regímenes migratorios opresivos actuales y las configuraciones coloniales pasadas, que buscaban controlar la movilidad de los pueblos racializados. En la misma línea, Khosravi (2018) argumenta que la clase y la raza son dimensiones globales de las desigualdades sociales que separan a quienes tienen derecho a la libre movilidad de quienes están expuestos a la inmovilidad forzosa.

En este sentido, la deportación está históricamente arraigada en estructuras de vigilancia racializadoras y criminalizadoras más amplias (Golash-Boza y Hondagneu-Sotelo 2013). Por ello, la deportación no puede ser examinada como un evento único, ni puede ser entendida sin considerar las condiciones estructurales de la migración, como el continuo deterioro de las condiciones de vida en Cañar, la violencia del viaje, la fragilidad, inestabilidad y precariedad de la inserción laboral o los arrestos por delitos menores.

Mientras en una parte de la literatura sobre deportación se analiza cómo los discursos y prácticas estatales derivan en estos procesos de exclusión, racialización y criminalización (De Genova y Peutz 2010; De Genova 2016; Golash-Boza 2015 y 2019; Roberts, Menjívar y Rodríguez 2017), de acuerdo con la perspectiva desde la experiencia que atraviesa este libro, aquí se examinan la forma en que los y las migrantes experimentan su presunta ilegalidad a través de la narración que reconstruyen para contar sus distintos encuentros con la ley. En los capítulos anteriores he explorado otros eventos de la migración como hechos a través de los cuales la deportación se construye como una probabilidad cada vez más cercana: el cruce clandestino de la frontera, las devoluciones en esta y la vida indocumentada en Estados Unidos. Varios de estos sucesos entrelazan situaciones de precariedad y encuentros con el sistema penal y legal. En este capítulo, considero cómo las personas migrantes que han sido detenidas y luego

deportadas han navegado estos distintos aparatos de inmovilidad. En una segunda sección muestro cómo la deportación, un hecho mayoritariamente masculino en el caso de la migración kañari, desestabiliza la vida social y familiar, y la forma en que estos varones deportados construyen sus subjetividades, sus identidades de género y, en general, su lugar en el mundo.

Por eso, en este libro la detención y la deportación son comprendidas como procesos sociales que ocurren a lo largo del tiempo dentro de un sistema social transnacional que se extiende desde el inicio de la trayectoria migratoria y continúa después del retorno forzado (Drotbohm y Hasselberg 2015; Coutin 2015). En términos espaciales y temporales esto implica reconstruir la experiencia de la deportación desde que comienza el proyecto migratorio en las comunidades en Ecuador. La reconstrucción de estas trayectorias me permite argumentar que tan pronto como se emprende *el camino*, muchas veces en la adolescencia, ya se crea la propensión hacia la deportación, pues al *hacer el camino* las personas se enfrentan con los mecanismos de control, disuasión y encierro desde el mismo cruce de la frontera.

A la vez, me interesa destacar que, dentro de este marco estructural de control y violencia, las y los migrantes indígenas y sus familias despliegan estrategias para escapar de esta maquinaria que nos hablan de formas de resistencia y de la producción de subjetividades que luchan contra este disciplinamiento del Estado (Coutin 2010). En otras palabras, conjuntamente con la producción del deportado por parte de los regímenes de control migratorio, asistimos a la producción de sujetos que luchan por volver a tener o mantener vidas significativas en sus propios términos.

Los sentidos y significados que otorgan los migrantes deportados a sus acciones tienen que ver frecuentemente con procesos sociales y emocionales que se relacionan con los arreglos familiares y con la construcción de sus masculinidades. Por una parte, estos migrantes luchan por mantener a la distancia o reconstruir sus relaciones afectivas, tanto de paternidad como de pareja. Por otra parte está la búsqueda por restablecer los lazos familiares y comunitarios en sus lugares de origen, que son centrales para restituir sus identidades comunitarias masculinas. Finalmente, esta búsqueda afectiva y social siempre está acompañada de la tensión y angustia en

torno a conseguir recursos económicos para garantizar su rol masculino de proveedores de la familia, el que los migrantes pierden con la deportación.

Trayectorias de movilidad en los retornos forzados

Si bien las trayectorias de movilidad muestran que en el tramo entre Ecuador y la frontera México-Estados Unidos se pueden producir detenciones y devoluciones desde Colombia, Guatemala o México, lo que marca realmente el inicio de la condición de ilegalidad es el cruce de la frontera con Estados Unidos. Las narraciones de las personas deportadas coinciden en señalar que muchas veces fueron interceptadas en la frontera entre Estados Unidos y México por el U.S. Customs and Border Protection (CBP). Llama la atención la diversidad de experiencias que se derivan de estas detenciones. Entre los factores identificados está el pago de fianzas por parte de familiares que ya están instalados en alguna ciudad de Estados Unidos, la devolución a México, la detención por varios días y hasta por meses. Estos desenlaces dependen en gran medida de la discrecionalidad de los funcionarios para clasificar a los detenidos en el cruce fronterizo (Herrera, Berg y Pérez 2023). Ello también se ha documentado en otros estudios, como el de Barak Kalir (2019b) sobre el comportamiento de la burocracia española encargada de los procedimientos de deportación; aquí el autor muestra que en varias ocasiones las decisiones son tomadas de manera discrecional.

Esta subjetividad de los funcionarios adquiere otra faceta cuando se trata de jueces y fiscales. Por ejemplo, en observaciones hechas en las cortes de inmigración en la ciudad de Nueva York, pude comprobar que el éxito de los casos que buscan desestimar las deportaciones depende, en gran parte, de la predisposición de las y los jueces frente al tema migratorio. Dos juezas en Nueva York argumentaron en defensa de migrantes de Cañar al afirmar que los ecuatorianos son generalmente padres de familia trabajadores que no representan ninguna amenaza para la seguridad pública.

Las experiencias de detención fronteriza y las distintas formas que encuentran las personas migrantes para sortearlas dejan una huella tanto subjetiva como legal en su trayectoria (Herrera, Berg y Pérez 2023). Por un

lado, es su primera experiencia con las instituciones represivas de control de la movilidad y, por otro, no será la última, porque su nombre quedará inscrito en los archivos federales y este récord puede volver a perseguirlos en cualquier momento. Es más, los relatos muestran que, sin darse cuenta, estos registros previos son los que luego sustentarán sus deportaciones.

La historia de Pedro José, oriundo de Juncal, expresa esto con toda claridad. Él viajó a Estados Unidos en 2002, cuando estaba a punto de cumplir 18 años y fue detenido en la frontera. Me contó que su angustia en el momento de la detención era qué hacer con la deuda del viaje, que en ese entonces ascendía a 12 500 dólares. Para liberarlo, sus familiares pagaron una fianza de 10 000 dólares. Ni bien cruzó la frontera, Pedro José no solamente se convirtió en indocumentado, sino que entró con una deuda gigantesca a Estados Unidos. Así justifica el no haberse presentado en la corte para seguir con su juicio de deportación, pues las citas siempre coincidían con ofertas de trabajos que no podía dejar de lado. Pero también sabía que si se presentaba en la corte no tenía muchas posibilidades de ganar el caso. “Me dijeron: ‘¡Si te presentas en corte te van a botar!’” (entrevista a Pedro José, Cañar, enero de 2016). Por eso se jugó por seguir indocumentado, hasta que lo detuvieron al intentar revalidar su licencia de conducir con otro nombre, un instrumento crucial para trabajar en el negocio de la construcción como chofer.

“Por no poder sacar con nombre propio... Por ¡trabajar!, pues” (entrevista a Pedro José, Cañar, enero de 2016). Esto le costó varios años de cárcel, acusado de suplantación de identidad, y luego lo enviaron a un centro de detención para deportarlo. Allí, luego de dos intentos adicionales de defenderse, ahorcado con las deudas, decidió firmar la deportación voluntaria, un eufemismo con el que se cierran los casos y se hace efectiva la deportación en el proceso administrativo que se impone a los migrantes detenidos.

Un año después, Pedro José intentó cruzar nuevamente pero lo detuvieron. Nos comenta que, al igual que con la licencia, ya estaba a punto de embarcarse en el bus de Houston que le llevaba a Los Ángeles y luego a Nueva Jersey cuando esto sucedió. Para Pedro José, la forma en la que fueron detenidos fue impactante y disuasiva. “Nos trincaron con ¡perros!, con ¡motos!, ¡helicópteros! Ya con perros, con helicóptero, ya no hay cómo

escapar, pues” (entrevista a Pedro José, Cañar, enero de 2016). En este segundo intento, en 2011, él iba a pagar 12 500 dólares, pero solo entregó 3500. Desde entonces ha desistido de volver a migrar.

La trayectoria de Pedro José devela cómo se articulan distintos dispositivos del régimen de inmovilidad: la detención violenta en el cruce, la detención por tener una licencia con otra identidad, la deportación y luego, en el segundo intento, la devolución. Pero lo que me interesa subrayar es cómo estos dispositivos del régimen punitivo se vinculan con la acción de abogados, jueces, exorbitantes fianzas, los costos de la defensa legal y, finalmente, la aceptación de la deportación voluntaria como último mecanismo para salir del ahogo de las deudas. Es decir, se puede hablar de una economía punitiva que atrapa a las personas migrantes. La construcción legal de la “deportación voluntaria”, entendida como una decisión propia, no solamente es un eufemismo, sino que en las narrativas de las y los migrantes que han sufrido deportación suele aparecer con sentimientos de arrepentimiento que se expresan en preguntas hipotéticas: ¿qué hubiera pasado si no firmaban?, ¿si acaso conseguían los recursos para pelear el caso?, ¿si soportaban un poco más el encierro? Esto denota una forma violenta de internalizar como propia e individual una decisión que en realidad es una expulsión sistémica.

Otro factor que aparece en los itinerarios migratorios de las personas deportadas, más allá de la detención durante el cruce de la frontera, es la acumulación de delitos menores. Si tuvieran la ciudadanía estadounidense, estas acciones no pasarían de un arresto, una amonestación y probablemente una fianza menor, pero en el caso de las y los trabajadores kañaris significa la criminalización, el paso de un delito menor a uno mayor, su construcción como delincuentes peligrosos y su deportación. Llama la atención que historias muy similares de trabajo arduo, ahorros para invertir en Ecuador, vidas muy rutinarias, cuando son reconstruidas desde estos progresivos encuentros con la Policía, se convierten en historias delictivas.

Así lo muestra el relato de Facundo (Herrera, Berg y Pérez 2023), quien salió de su comunidad cuando tenía 15 años. Él abandonó el colegio porque no le gustaba estudiar, pero, además, al ver su bajo rendimiento su propio padre le dijo que tenía que migrar. Esta idea de que *hacer el camino*

es parte del proceso de madurez de los jóvenes varones es muy común en Cañar, donde se les impulsa a la migración; a diferencia de lo que ocurre con las mujeres, que para migrar deben superar varias barreras simbólicas, pues más bien están identificadas con la inmovilidad.

Facundo emprendió el viaje junto a su hermano, por avión y por tierra, con el apoyo de sus padres, quienes ayudaron a financiar la travesía, pero fue detenido en la frontera y enviado a un centro de detención para menores de edad en Texas, donde permaneció tres meses. Cuando salió, gracias a la intervención de miembros de su familia que vivían en Nueva Jersey, entró a estudiar en una escuela secundaria y trató de aprender inglés, pero le resultó muy difícil y no le gustó. A los cuatro meses había abandonado el colegio y se dedicó a trabajar en construcción. En esa misma época, empezó a “meterse en líos”, le gustaba andar con otros muchachos ecuatorianos y mexicanos, y cayó preso varias veces por peleas callejeras, por manejar bajo la influencia del alcohol o por conducir sin licencia. A medida que pasaba el tiempo, Facundo ganaba dinero, pagaba su deuda, enviaba dinero a sus padres y, al igual que Pedro José, debía ocupar parte de sus ganancias en pagar las fianzas de sus detenciones por delitos menores. Hasta que en 2009 cayó nuevamente preso, pero en un contexto en que las leyes se habían endurecido, los mismos hechos de manejar bajo la influencia del alcohol y tener documentos falsos se habían vuelto delitos más graves; entonces Facundo debió pagar una fianza de 16 500 dólares. En 2011 lo apresaron de nuevo y fue a la cárcel con una condena de dos años. Al cabo de 16 meses pidió la “deportación voluntaria”. Una noche de 2013 fue embarcado a Guayaquil desde Luisiana. Luego de cuatro meses de permanecer en Cañar emprendió nuevamente el viaje, esta vez solo por tierra, pero un día “migración” lo buscó en la escuela de su hija y lo acusaron de suplantación de identidad. Él sabía que si lo agarraban iría preso por largos años, por lo que decidió regresar por su cuenta a Ecuador, en octubre de 2015.

El periplo de Facundo duró prácticamente 15 años. En este tiempo, él aprendió a navegar el sistema y no estaba dispuesto a arriesgar volver a la cárcel; esta situación es común en varios casos. Algunas personas entrevistadas que no estaban detenidas cuando recibieron la notificación de

que se había emitido una orden final de deportación decidieron regresar a Ecuador por su cuenta, para evitar el encierro. La drástica penalización con cárcel con que se trata la remigración luego de la deportación es una de las medidas de mayor disuasión y aun así es transgredida.

Hay otros casos en que los dispositivos se imponen de manera más firme y rápida, cuando, sin tener una acumulación de pequeñas infracciones que se transformen en delitos, la disrupción de la deportación llega, generalmente por accidentes con consecuencias mayores. En estos casos también la memoria del hecho es reconstruida desde la pregunta hipotética, ¿qué hubiera sucedido si tomaba otra dirección o si le hacía caso a mi esposa? En estas situaciones los regímenes de inmovilidad son resentidos de manera muy intensa y, más que una internalización paulatina del castigo, encontré reacciones de abatimiento y desazón. Estos casos implican, además, enormes esfuerzos de las familias, tanto monetarios como emocionales.

La trayectoria de movilidad de Domingo empezó antes de su viaje a Estados Unidos, con la historia de su padre, quien migró a España y ahora está en Estados Unidos, y de su madre, que también estuvo en España pero ahora vive en Quito. Entonces, proviene de una familia con *habitus* migratorio. Domingo es oriundo de Chunchi, provincia de Chimborazo, pero desde 2010 vive en la vía a Suscal, en Cañar. Dejó el colegio a los 16 años y a los 18, como la mayoría de la gente cañareja, se casó. En 2005 viajó a Estados Unidos. “Yo trabajaba en la agricultura pero ya llegué a tener a mi hijo y ya necesitaba muchas cosas, más de lo que uno esperaba... Entonces me dije: ‘No, no puedo sacar adelante así a mi familia, tengo que irme...’” (entrevista a Domingo, Suscal, febrero de 2017). Trabajó en varias ciudades de la Costa este de Estados Unidos y tenía una vida relativamente buena, tranquila, a pesar de la falta de papeles. Por eso la pareja decidió que viajara su esposa también, en 2013. Un año después lo detuvieron luego de un accidente automovilístico en que dos de los ocupantes salieron gravemente heridos. Cuando lo llevaban al hospital ya lo esposaron. Domingo recuerda ese momento con toda nitidez. Por la gravedad de los heridos y el hecho de estar bajo los efectos del alcohol fue directamente a la cárcel, “en el primer piso... ahí donde están los criminales”, me cuenta. Pasó 14

meses preso. Con la ayuda de su padre, que ya estaba en Estados Unidos, contrató a un abogado que logró rebajar drásticamente la fianza y la condena. Pero Domingo ya estaba quebrado, ya no aguantaba el encierro. Luego de varias negociaciones que consiguió el abogado terminó con dos años por buen comportamiento y en varias cárceles. Allí, un día antes de salir, se enteró de que iba a ser deportado.

La disrupción que causaron la detención, el juicio, la criminalización y el castigo de la cárcel fue devastadora económica y emocionalmente para Domingo. A diferencia de lo que ocurre en las historias anteriores, en este caso sí existe una interrupción abrupta de la movilidad. La puesta en marcha de una relación familiar transnacional es la salida que encontraron Domingo y su esposa, luego de que sus separaciones habían sido constantes a lo largo de su vida de pareja y familiar.

Si bien en este caso la esposa de Domingo se ha quedado en Estados Unidos, lo más frecuente es que se produzca un tercer tipo de retorno forzado, igualmente muy disruptivo y costoso, que es el de las parejas y los hijos o hijas menores de edad cuando se da la deportación del padre, principal proveedor. Estos retornos forzados de mujeres, hijos e hijas, inclusive con nacionalidad estadounidense, también son recurrentes. Este es el caso de Esperanza, cuya trayectoria de movilidad está muy marcada por la de su esposo. Ella viajó a reunirse con él, dejó hijos en Cañar y tuvo otros hijos en Estados Unidos. Cuando se produjo la deportación de su esposo, ella entró en desesperación y regresó a Ecuador. Cuando su esposo volvió a salir de Cañar, ella nuevamente intentó migrar, pero fue detenida en Colombia, con su última hija. El caso de Esperanza, como lo hemos expuesto en Berg y Herrera (2022), muestra trayectorias de movilidad muy entrelazadas, en las que Esperanza, su esposo y distintos integrantes de la familia, unos con nacionalidad estadounidense, otros indocumentados, se resisten a la inmovilidad. Aquí la movilidad adquiere un carácter intergeneracional, cuando los dos hijos mayores de la familia toman la posta de sus padres y se van a Estados Unidos por *el camino*. La persistencia en apostarle *al camino* de esta familia muestra que, a pesar de las dificultades y violencia recibidas, la vida y el trabajo en Estados Unidos aún es una fuente importante de recursos.

Finalmente, una cuarta forma de retorno forzado relacionado con la deportación son aquellas experiencias relatadas por mujeres adolescentes en que sus propios familiares las regresan en contra de su voluntad. En estos casos los motivos que se aducen son los supuestos comportamientos problemáticos de las jóvenes, relacionados con su sexualidad, embarazos o lo que es considerado “excesiva autonomía”. Las decisiones de que regresen las adolescentes porque estaban embarazadas o porque no quisieron casarse son castigos familiares drásticos que, otra vez, cambian de manera radical la vida de las jóvenes, que difícilmente vuelven a migrar. Los controles de las redes de parentesco se despliegan con mucha fuerza sobre estas jóvenes. Si bien lo que actúa en estos retornos forzados es la autoridad patriarcal, esta usa de forma indirecta el régimen de inmovilidad.

En definitiva, la vida en Estados Unidos de los migrantes indocumentados muestra a padres de familia, trabajadores de la construcción, choferes y contratistas que, debido a sus múltiples encuentros con la ley, por un lado trabajan incesantemente para enviar dinero a sus familias y, por el otro, deben afrontar la extracción de recursos económicos, muchas veces exorbitantes, de parte de abogados de migración y del propio sistema judicial desde el inicio del proyecto migratorio. Hacen todo esto para mantenerse a salvo de la detención y el encierro. Las trayectorias migrantes kañaris que terminan en deportaciones muestran que los sistemas legales ejercen coerción y violencia, además de que se produce una extracción y expoliación económica constante. En este sentido, numerosos deportados acuden a las mismas redes clandestinas que usan para llegar a Estados Unidos para conseguir estos recursos. La deportación, entonces, es el resultado de un proceso de criminalización e inmovilización continuo que experimentan las personas migrantes indocumentadas.

A través de las experiencias de deportación y los retornos forzados que las acompañan he identificado una serie de trayectorias de movilidad que difieren radicalmente de las trayectorias migratorias clásicas, de sur a norte, que si bien no son lineales muestran cierta regularidad. Lo que encontré al mirar las disrupciones de la deportación es que esas movilidades se multiplican, en lugar de detenerse, se fragilizan cada vez más y no cesan. También evidencí que estas trayectorias son diferentes entre hombres y

mujeres, pues responden a construcciones de género donde ellas todavía marcan ideales de cierta fijación y estabilidad. Es de prever que la emigración masiva de mujeres, niños y niñas de la década de 2020 modifique esta construcción todavía persistente entre los y las habitantes de Cañar.

Subjetividades y masculinidades fracturadas

Una vez en Ecuador, muchos migrantes deportados muestran un sentimiento de culpa con respecto a sus trayectorias de criminalización, incluso cuando afirman haber sido tratados injustamente por los funcionarios del ICE o por el personal del centro de detención. Cuando entrevisté a Facundo la primera vez, después de su regreso, mostró una interiorización del proceso disciplinario que se expresaba en un profundo remordimiento sobre sus acciones pasadas. Otros, sin embargo, tenían opiniones contrastantes. Marcos, por ejemplo, que había sido deportado en 2011, pensaba que “incluso si has hecho cosas ilegales, esto no le da a la Policía el derecho de tratarte como un criminal” (entrevista, Cañar, enero de 2016). Él también consideraba que los oficiales de Policía latinos deberían ser más solidarios con los inmigrantes indocumentados de Latinoamérica. Para él era inaceptable —casi inmoral— que el oficial de Policía latino del NYPD que lo arrestó en El Bronx lo hubiera tratado como un simple criminal.

Para la gran mayoría de los deportados, el retorno a Ecuador impone un cambio radical en sus vidas. Por un lado, predomina una especie de autocastigo, individual y subjetivo, frente a un proceso político global de expulsión. Por otro lado, la dolorosa sensación de haber perdido un proyecto de vida por el que se ha luchado tanto, el proceso de reajuste a sus familias y a sus comunidades —a menudo muy complejo— y la posibilidad de ser nuevamente detenidos y encarcelados si intentan remigrar prolonga el alcance del régimen de deportación en la vida de las personas.

De regreso en Ecuador, las consecuencias de la deportación son múltiples. En este apartado ofrezco algunos elementos de análisis desde el prisma de las tensiones y transformaciones que se producen en el orden de género y en la construcción de las masculinidades. Trabajos recientes sobre

masculinidades y migración han confirmado la necesidad de pensarlas de manera transnacional, como construcciones sociales cambiantes, moldeadas por las sociedades de origen y de destino de los varones migrantes (Wojnicka y Pustulka 2019). En su revisión del clásico concepto de masculinidad hegemónica, Connell y Messerschmidt (2005) proponen la importancia de reconocer distintas geografías de las masculinidades que pongan en juego la articulación de diversas escalas espaciales. Para el caso de los migrantes ecuatorianos en Estados Unidos, Pribilsky (2012) trabajó sobre los cambios en las relaciones de género y en sus identidades como jóvenes padres proveedores, y mostró que la experiencia laboral y migrante implica confrontar los modelos de masculinidad tradicionales de las sociedades de origen. Así mismo, se da un proceso subjetivo a través del cual surgen nuevos patrones de paternidad que experimentan los jóvenes migrantes a través del envío de remesas y el consumo de otros bienes. Pribilsky (2012) también hace referencia a la asociación entre la sensación de fracaso cuando el migrante no logra enviar remesas y una desvalorización social expresada como feminización.

En las conversaciones mantenidas, las investigadoras constatamos que los deportados experimentan un cambio inmediato de estatus, porque pierden su papel económico como sostén de la familia y como facilitadores de prácticas de consumo particulares asociadas con la migración transnacional. Algunos deportados logran encontrar trabajo en Ecuador en agricultura, carpintería o en la construcción de casas con las remesas de otros migrantes, pero la mayoría lamenta las diferencias salariales entre Cañar y Estados Unidos, donde trabajaban como *rooferos*. Uno de los dramas de la deportación es que, a menos que hayan transferido sus pertenencias e inversiones a otros miembros de la familia, la mayoría de los deportados regresan sin dinero. Estas percepciones de masculinidades disminuidas están relacionadas con su incapacidad para continuar manteniendo a sus familias, ya que han perdido temporalmente todas las posibilidades de ingresos durante la detención, y muchos han gastado sus ahorros por los exorbitantes costos de los procesos judiciales. La tía de Mauricio, uno de los deportados entrevistados, lo manifestó así: “Pero como ahora el papá ya no tiene nada, como trabajo no tiene aquí tampoco, entonces también

está alejado de sus hijos, ya no están mucho apegados con él” (entrevista, Cañar, 31 de julio de 2017). Estas palabras expresan bien la sanción social de los propios familiares de los deportados respecto al fracaso en el cumplimiento de sus roles de proveedores, cuestión que está asociada directamente con su paternidad.

Pero ser padre no solo se experimenta en términos de la presencia o ausencia de recursos económicos. Al volver, uno de los mayores temores de Marcos era que su hijo de 11 años, a quien no veía hacía ocho años, no se acordara de él. “Tenía miedo que mi hijo no me reconozca, ¡pero sí me reconoció! ¡Lo fui a buscar en el colegio, estaba parado allí y me reconoció! Fuimos a comer y a jugar Nintendo” (entrevista a Marcos, Cañar, enero de 2016). En otras palabras, los procesos de criminalización y disciplinamiento que experimentan los migrantes en detención se agravan por la construcción social de las masculinidades disminuidas, de acuerdo con las normas locales una vez que llegan a Ecuador. Estas tensiones se viven y procesan de diferentes maneras, pero la familia —incluida la extensa y los parientes— siempre es clave.

Finalmente, los impactos en la salud mental son temas recurrentes en los relatos. Al llegar a Guayaquil, uno de los filtros que deben pasar los deportados en el mismo aeropuerto es la revisión de un médico, quien me señaló que un número considerable de varones llegaba con pastillas antidepresivas. Muchos deportados fueron medicalizados durante su estancia en los centros de detención en Estados Unidos.

Encontramos a Pedro en la casa de su madre durante una visita a Suscal. Él actualmente vive en la ciudad de Cuenca, en una casa que compró en 2007 con remesas y ahorros de su trabajo en un restaurante en Minneapolis. Viajó a Estados Unidos con su tío en el 2000, cuando apenas tenía 12 años. Hizo el trayecto con otros niños, con la ayuda de los coyotes. Pedro aún recuerda el miedo que tuvo cuando, en cierto momento, lo separaron de su tío por cuatro días. Finalmente, su travesía a Minneapolis fue un éxito: por mar a Guatemala, luego en camión, autobús, a pie y por último en avión. Dos días después de su llegada, su prima lo inscribió en la escuela. Durante tres años, Pedro luchó con el aprendizaje; aprendió algo de inglés básico, pero terminó por abandonar

la escuela después de entrar a trabajar en McDonald's. Posteriormente trabajó a tiempo completo en un restaurante en el centro de Minneapolis, donde permaneció hasta el momento de su deportación. En 2009 conoció a su esposa en Queens, Nueva York, quien proviene del mismo pueblo de Suscal, en Cañar, y tiempo después nació su hijo.

Pedro no tuvo ningún encuentro previo significativo con la ley en Estados Unidos. En 2012, la Policía lo detuvo en la carretera y lo multó por conducir sin licencia. Después de este incidente, enseñó a su esposa a conducir. Según Pedro, la Policía casi nunca arresta a mujeres, por lo que era más seguro para la familia que ella condujera el automóvil. A pesar de vivir más de diez años en Estados Unidos y trabajar todos los días desde los 15 años, una infracción menor que tendría pocas consecuencias para alguien con la ciudadanía estadounidense significó la deportación de Pedro y su familia. Una mañana, a las 6:00 a.m., mientras Pedro y su esposa dejaban a su hijo en casa de su niñera, fue detenido por cuatro agentes del ICE. Según él, a su esposa no la detuvieron porque estaba con su hijo, a pesar de que ella también era indocumentada. Su esposa contrató a un abogado e hizo todo lo que pudo para ayudarlo, pero él fue deportado en dos meses, sin importar que hubiera vivido y trabajado en Estados Unidos durante 16 años.

La historia de Pedro presenta un caso de separación familiar que se asemeja al retratado en la literatura: la deportación de hombres adultos jóvenes que crecieron en Estados Unidos y de repente son llevados de regreso a un lugar al que sienten que ya no pertenecen. Si bien Pedro contaba con el apoyo de su familia extendida y se encontraba en una situación económica relativamente cómoda, su esposa y su hijo permanecían en Minneapolis y lo esperaban. Sin embargo, él se encontraba en una posición más vulnerable que la de los clásicos hombres migrantes; ya no era el proveedor de su familia ni estaba allí para brindarles apoyo emocional. En esta historia, la vulnerabilidad provocada por la deportación había comenzado hace mucho tiempo, con el viaje de Pedro a los 12 años, en condiciones extremadamente riesgosas. Es posible que esta familia transnacional forzada nunca se recupere de la experiencia de la deportación, ni material ni emocionalmente. También muestra que la deportación puede

cuestionar la identidad de los hombres como tales, y reforzar un sentido marginado de masculinidad.

En el caso de Pedro, la reconfiguración de la masculinidad se vivía con angustia. Su deportación afectó mucho a su familia y él sentía ansiedad por no poder mantener a sus hijos y esposa que se quedaron en Estados Unidos. Por lo tanto, la deportación no solo exacerba los ya frágiles medios de reproducción social de estas familias transnacionales forzadas, sino que también produce transformaciones en las identidades de género y puede debilitar masculinidades que ya han sido golpeadas por la detención y el encarcelamiento. Así, la vida posterior a la deportación conlleva una multiplicidad de tensiones sociales, económicas y culturales, que van desde sentimientos de extrañamiento por el regreso a entornos que los deportados habían dejado atrás cuando eran niños, el reencuentro con familiares con quienes no conviven hace años o incluso décadas, hasta desacuerdos con las lógicas comunales y las costumbres sociales locales que dejaron cuando emigraron.

Capítulo 8

Familias transnacionales y movilidades forzadas*

Una de las instituciones sociales más presentes en el devenir de las trayectorias de movilidad kañari es la familia en sus diversas formas: monoparental, biparental, ampliada y extensa. Esta actúa como sostén de la migración a la vez que es el motivo por el cual se decide migrar. Un tercer rol de las familias en la migración es el ejercicio de formas de control sobre sus integrantes. En el caso de las trayectorias de movilidad de indígenas kañaris, la familia es también el núcleo en torno al cual se forja la etnicidad y la relación de pertenencia. A lo largo de este libro he mostrado cómo los y las kañaris descansan gran parte de sus proyectos migratorios en sus redes de parentesco. Estas permiten que las relaciones a la distancia adquieran sentido e inclusive impulsen obligaciones entre sus miembros. Un ejemplo son aquellas situaciones encontradas y comentadas en capítulos anteriores de hijos e hijas que se reencuentran con padres y madres luego de diez años, o inclusive de sobrinos, sobrinas, tías y tíos que no se conocen entre sí, pero sienten la obligación de ayudarse cuando inician el proceso migratorio o cuando realizan el viaje.

En este capítulo abordo el tema de la reconfiguración de las familias en la experiencia migratoria. Ya he expuesto que uno de los rasgos más pronunciados de los primeros 20 años del siglo XXI es la feminización de la

* En este capítulo retomo algunas secciones de un artículo y un capítulo de libro desarrollados junto con Ulla Berg (Berg y Herrera [2022] y Herrera y Berg [2023]). El trabajo de campo que sustenta este capítulo fue un esfuerzo colectivo.

migración kañari, un proceso que se acentuó con la pandemia y la pospandemia. La migración de las mujeres madres ha producido, en un primer momento, la consolidación de familias extendidas en las comunidades de Cañar, compuestas por nietos y nietas con sus abuelos y abuelas (ODNA 2008). Luego, desde el trabajo etnográfico he podido documentar la salida cada vez más frecuente de niños y niñas que viajan con algún pariente o conocido a reunirse con sus padres y madres, o las experiencias de madres que han viajado a Ecuador para recoger a sus hijos e hijas, *haciendo el camino* al revés. De forma progresiva, como en el caso de España, que he estudiado anteriormente, la tendencia parece ser a la reunificación de las familias en destino, solo que de manera clandestina, con toda la fragilidad que he demostrado que esto implica.

En las décadas 2000-2020, el tema de las familias transnacionales ha sido ampliamente estudiado desde distintas perspectivas. A nivel global, además de documentar la existencia de una institución social que mantiene conexiones materiales y emocionales entre sus miembros a la distancia, se ha complejizado su relación con la organización del cuidado (Baldassar y Merla 2014). Se las ha relacionado con los regímenes informales transnacionales de cuidado (Skornia 2014); se ha explorado el rol de la digitalización y de las TIC en su mantención y reproducción, y se ha ahondado en el carácter de la circulación de emociones y no solo de bienes materiales en estos ensamblajes (Wilding et al. 2020). Sin embargo, de acuerdo con Bryceson (2019), todavía se ha explorado poco qué sucede con estas familias en cuanto a su relación con las políticas migratorias restrictivas de las segunda y tercera décadas del siglo XXI y de qué manera se han visto afectadas por estas. Este es un asunto que Boehm (2016) empezó a mirar, y analizó la repercusión del retorno forzado sobre las y los familiares que se quedan.

El tema de este capítulo es la reconfiguración de las familias a partir de la experiencia de la deportación. Las personas deportadas no son víctimas aisladas de la violencia estatal sino miembros de familias y comunidades cuyas acciones inevitablemente dan forma a sus experiencias de movilidad. Así, se examina el papel del parentesco y las dinámicas familiares transnacionales en los procesos de deportación de las y los migrantes kañaris.

Para ello, retomo el concepto de *familias transnacionales* de Bryceson (2019); las entiendo como unidades conectadas entre sí, pero a la vez flexibles, pues se reconfiguran a medida que cambian los procesos migratorios. Esta definición es particularmente útil para comprender los diferentes ensamblajes y configuraciones familiares que emergen en la deportación. Me interesa examinar tanto sus transformaciones como sus fragilidades y el rol de soporte que cumplen en las relaciones a la distancia y en la reproducción social.

A continuación, exploro cómo enfrentan las familias las múltiples vulnerabilidades causadas por los procesos de detención y deportación. Aquí destacamos el rol que cumplen las movilidades mismas como estrategias para enfrentar la deportación, entrelazado con un análisis del papel de las familias y la comunidad, o la falta y escasez de lazos familiares, al sostener los proyectos posdeportación. Estudiar el lugar de las familias en los momentos en que las trayectorias de movilidad se ven drásticamente redireccionadas por la deportación resulta crucial en los escenarios de reintegración posteriores a la deportación. Ahora, estos lazos no solo se manifiestan con apoyo material y emocional, sino que muchas veces implican cierto control social y dependen de que las familias migrantes hayan mantenido una relación transnacional relativamente sólida con sus parientes. Al mismo tiempo, estas relaciones familiares, cruciales para la “reintegración” de la persona deportada, están a menudo atravesadas por desigualdades de género marcadas que han cambiado con el tiempo.

Los retornos forzados transforman la vida de familias y comunidades transnacionales kañaris. Esta transnacionalidad involucra a quienes están en Estados Unidos, a quienes regresan a Ecuador y a quienes nunca se fueron. Generalmente, estos tres grupos dependen de la migración para su reproducción y para llevar a cabo sus proyectos de vida. A partir de esta investigación pude ubicar varias formas de composición en estos núcleos separados por la distancia: en primer lugar, está la clásica familia donde ha migrado el varón padre y se han quedado la esposa y los hijos. Luego están aquellas en las cuales han viajado tanto padre como madre y se han quedado los hijos en Cañar; pero también hemos encontrado casos que tienen hijos nacidos en Estados Unidos y otros previos a la migración que se

han quedado allá y posteriormente han viajado; o incluso familias enteras que se han configurado todas en Estados Unidos, las cuales pueden incluir relaciones endogámicas con personas de la misma comunidad o zonas adyacentes, y también parejas de distintas nacionalidades.

Esta heterogeneidad es relevante en el análisis por distintos motivos. En primer lugar, las familias con hijos e hijas nacidos aquí y allá, las llamadas familias mixtas, tendrán distintos accesos a la nacionalidad y la ciudadanía y, por tanto, distintos capitales de movilidad. El hecho de encontrar muchas historias de mujeres embarazadas *haciendo el camino* a pesar de lo arriesgado revela lopreciado que es contar con al menos un miembro de la familia con nacionalidad estadounidense, por el acceso a derechos y recursos sociales que el simple hecho de haber nacido en un lugar le otorga o le niega (Benhabib 2009). En segundo lugar, las afectaciones en la movilidad por culpa de políticas cada vez más restrictivas varían por diversos factores. Por un lado, está el género de la persona deportada. También si los integrantes de las familias se encuentran en Estados Unidos o en Cañar. Los casos más dramáticos son precisamente cuando las detenciones y luego las deportaciones separan para siempre a los migrantes de sus familias. En tercer lugar, esta variedad puede significar que se está frente a familias en transición que buscan reunificarse en los países de destino. Por citar un caso, he conocido a madres que han venido a buscar a sus hijos chiquitos para llevarlos por *el camino*. Esto sucedió frecuentemente entre 2016 y 2019, cuando el gobierno mexicano dejó de pedir visa a las y los ciudadanos de Ecuador. Uno de los incrementos más importantes de salidas hacia ese país fue el de niños y niñas junto a sus madres.

En definitiva, las familias transnacionales no solamente son unidades flexibles que se reajustan a medida que cambia el proyecto migratorio, sino también un conjunto de situaciones que expresan un *continuum* entre la intensidad y la debilidad o ruptura de los vínculos. En el caso al que hago referencia, este proceso está determinado por las disrupciones que provoca la deportación.

En este último capítulo examino las vulnerabilidades presentes en la experiencia de las familias a través de la reconstrucción de dicho *continuum*, el cual toma en cuenta la intensidad y direccionalidad de las conexiones para

entender las fragilidades en juego, pues, según el tipo de familia a la que pertenezca el deportado, las consecuencias de la deportación también van a variar. A continuación, presento seis historias familiares. La primera cuenta los impactos de la deportación de Claudio, cuya esposa e hijos se quedaron en su comunidad en Cañar. Su caso responde al patrón migratorio que por muchos años mantuvieron las comunidades locales entre 1990 y 2000. La segunda historia retoma la trayectoria de Domingo y corresponde a un segundo momento migratorio: la salida de las mujeres, especialmente las madres, para reunirse con sus esposos a partir del 2000. Aquí he encontrado situaciones de esposas que no regresan con sus maridos deportados, las cuales no son las más frecuentes, pero plantean reconfiguraciones en las identidades parentales y relaciones de género importantes de señalar. Un tercer caso es cuando las deportaciones son verdaderas disrupciones en la vida y reproducción social de las familias transnacionales e implican la movilidad de varios miembros. Aquí me centro en cómo se despliega la violencia de los regímenes de inmovilidad, en su máxima expresión, sobre quienes sufren varias deportaciones a lo largo del tiempo. Luego contrasto estos casos con situaciones donde los lazos son débiles desde hace mucho, como en contextos de orfandad. Allí, varones y mujeres enfrentan esta escasez de modos distintos, con mayor vulnerabilidad para ellas y menos capacidad de mantener la transnacionalidad. Por último, examino cuando el lazo se debilita y termina por romperse, con lo que se extingue la familia transnacional. En todos los casos se revela la fragilidad de estos arreglos y la injusticia de las políticas de deportación actuales, que afectan a las familias trabajadoras pobres, al mismo tiempo que se evidencian sus luchas por salir adelante.

Claudio: extrañeza, depresión y reencuentro.

La fuerza de la comunidad

Claudio fue deportado en 2016, después de diez años de vivir y trabajar en Milford, Massachusetts. Su esposa, Elena, y sus dos hijos, de diez y 12 años, respectivamente, se habían quedado en Ecuador cuando él emigró. Elena trató de migrar dos veces para reunirse con su esposo, pero en ambas

ocasiones la devolvieron a Ecuador y nunca lo logró. Es decir, al igual que otras familias en ese momento, a principios de la década del 2000, el proyecto familiar era ir a Estados Unidos de manera escalonada. Ambos son de una pequeña comunidad rural cercana a Quilloac, un área de Cañar con una importante migración internacional a España y Estados Unidos, reconocida por su historia de luchas sociales en defensa de los derechos por la tierra durante los años setenta y por la educación intercultural bilingüe. Quilloac alberga el Instituto Superior Pedagógico Intercultural Bilingüe, donde se forman los profesores de kichwa de toda la región. Claudio y Elena me contaron con orgullo que sus hijos hablan un kichwa de colegio, no como el de ellos, que es “de la calle”. En realidad, la mayoría de residentes de Quilloac se enorgullecen de la conservación de la lengua y de su identidad indígena.

De acuerdo con Elena, la vida comunitaria mantiene una serie de reuniones y festividades a las que ella ya no solía asistir en ausencia de Claudio para no ser criticada. La cultura comunitaria también tiene sus costos. Para Claudio, en cambio, cuando recién había llegado, luego de pasar detenido por varios meses en Estados Unidos, era el consumo de alcohol por varios días en las fiestas lo que le dificultaba reintegrarse. En general, uno de los problemas al regresar era que se sentía físicamente muy débil y su cuerpo ya no respondía al entorno del campo.

En efecto, Claudio llegó enfermo y deprimido. Tenía fuertes dolores de espalda como resultado del accidente automovilístico que provocó su detención y posterior deportación, y únicamente quería estar solo y lidiar con el dolor.

CLAUDIO. Cuando llegué, mi familia vino a visitarme y no sentí nada... No me conmovió nada... Probablemente estaba un poco traumatizado por mi experiencia en la cárcel; era muy feo... Me molestaban las reuniones familiares y no iba a las fiestas de la comunidad. Extrañaba muchas cosas de [Estados Unidos] porque sentía que ya pertenecía allí... había estado allí durante más de diez años (entrevista, Cañar, enero de 2016).

Su fuente de frustración era una mezcla de ya no sentirse parte de su comunidad de origen ni de su familia extensa, pero también había razones

económicas. “Te sientes completamente deprimido, sin trabajo, y no ganas lo mismo aquí que allá, y es más difícil mantener a tu familia” (entrevista a Claudio, Cañar, enero de 2016).

Elena me confirmó que durante los primeros cuatro meses en Ecuador, su esposo apenas habló. Junto con otros familiares, ella lo llevó a varios médicos para rehabilitar su espalda. A pedido de ella, se sometió a numerosas limpiezas rituales con chamanes locales, porque afirmaba que había regresado como una persona diferente y necesitaba sanación. Para Elena, lo que había que sanar era el ser social de Claudio y su sentido de paternidad. Me contó que él ya no estaba interesado en sus hijos, no les enseñaba nada y se mostraba muy distante. Pero también señaló que después de cinco meses en Ecuador, Claudio comenzó a cambiar y a relacionarse más con ellos y con la familia en general.

A pesar de su distanciamiento inicial después de estar separados durante más de diez años, Elena se sintió aliviada por el regreso de su esposo y su reincorporación a la familia. Si bien había disfrutado de la libertad que le había ofrecido su ausencia, había tenido un alto precio. Una de las cosas más difíciles para ella en ausencia de Claudio había sido la vigilancia de la comunidad sobre sus comportamientos: los murmullos cada vez que asistía a una fiesta sin su esposo finalmente habían terminado. A Elena no le importó mucho que los ingresos del hogar disminuyeran, ya que las remesas desaparecieron con el arresto y encarcelamiento de Claudio; en cambio, valoró mucho su presencia. Él también sintió la transformación en su estado de ánimo y bienestar una vez que había recuperado la relación con su esposa e hijos y establecido un renovado sentido de paternidad.

CLAUDIO. Primero no quería estar juntos, ir a todos lados juntos, pero luego entendí que estaba muy mal y que me necesitaban. Entonces empezamos a salir los cuatro juntos, a donde sea y a hacer lo que sea: pasear, comer fuera... Les dije a los niños: “Hasta ahora solo has aprendido de tu madre. Ahora es mi turno”. Les cuento lo que pasé de niño, todo eso lo comparto ahora con ellos (entrevista, Cañar, septiembre de 2016).

La reinserción social de Claudio estuvo acompañada de cierta satisfacción con sus nuevas actividades económicas y un sentimiento de orgullo por haber podido levantarse económicamente y retomar su papel como sostén del hogar. Ahora trabaja en la construcción y, a diferencia de otros que se avergüenzan de este tipo de trabajo, le gusta lo que hace y lo llama “su profesión”. Elena, quien se quedó huérfana a los 12 años y, por tanto, conoce la ausencia de relación con su madre y su padre —tan importante en los sistemas de parentesco andinos—, aceptó con facilidad este restablecimiento de una división sexual del trabajo tradicional como compensación por no estar sola a cargo de sus hijos. Aunque él en algún momento pensó en irse de nuevo, ya no contempla esa posibilidad. Cuando le pregunté sobre sus esperanzas para el futuro, dijo: “¿Otra vez las deudas? ¿Otra vez la cárcel? No, ya tuve suficiente. Me quedo aquí ahora” (entrevista a Claudio, Cañar, septiembre de 2016).

Esta historia revela tres aspectos a resaltar. Primero, los diversos mecanismos que su esposa, su familia extensa y la comunidad pusieron en marcha para restaurar su presencia familiar y comunitaria y su sentido de pertenencia. En segundo lugar, muestra cómo esa sensación de extrañamiento y depresión no se corresponde solo con el hecho de haber sido abruptamente desterrado de su entorno en destino y estar ahora en un mundo al que siente que no pertenece, como lo han sostenido varios estudios en el caso de otras personas deportadas, sino que más bien esa sensación era producto de la depresión por la detención, el encarcelamiento y la medicación. Así mismo, la fuerza de Elena, de su familia y de la comunidad permitieron la reincorporación de Claudio. Por último, la perspectiva de Elena permite comprender que, así como la familia y la comunidad son centrales emocionalmente, también constituyen importantes instituciones de control social. Ella restaura la masculinidad tradicional de Claudio y con ello evita la actitud de sospecha frente a su sexualidad por parte de la comunidad. Con el regreso, aparentemente definitivo, de Claudio a su hogar en Cañar, se diluye una familia transnacional que se había mantenido durante diez años. El régimen de inmovilidad en este caso no provoca otras movilidades, sino una interrupción drástica de esta.

Domingo: reconfiguraciones de género en una familia transnacional

Domingo tenía 31 años en el momento de su deportación. Antes de migrar a Estados Unidos, en 2005, ya había experimentado vivir separado de su familia, pues pasó toda su infancia lejos de sus padres, con su abuela materna en Chunchi, hasta que se casó a los 18 años y se mudó a la casa de sus suegros en la vía a Suscal. Su padre emigró primero a Quito, luego a España y después a Estados Unidos y, a pesar de que no vivieron mucho tiempo juntos, como mencioné en el capítulo anterior, este jugó un papel fundamental en su deportación.

Domingo emigró a Estados Unidos en 2005, y su esposa viajó en 2013. Cuando salió de Ecuador, su hijo mayor tenía dos años y el pequeño apenas unos meses de nacido. Un año después de la llegada de su esposa, fue arrestado en un accidente automovilístico y luego deportado. Su esposa no regresó cuando lo deportaron.

En el momento de la entrevista, Domingo llevaba cinco meses en Ecuador y vivía junto a los padres de su esposa con sus dos hijos de diez y 12 años. Se refirió a la importancia de estar de nuevo con ellos, a quienes en realidad nunca había conocido. Al principio sus hijos no querían estar con él, pero con el tiempo el mayor se convirtió en un apoyo crucial en su proceso de ajuste, difícil tras 11 años de haber vivido en Estados Unidos y dos de haber estado en la cárcel. “Él me ayudaba... me decía: ‘Papi, no tengas miedo’, cuando yo estaba angustiado y no quería salir a la calle... ni subirme a un bus podía” (entrevista a Domingo, Cañar, enero de 2016). Como en el caso de Claudio, la detención y el encarcelamiento provocaron ansiedad, y ahora no quiere correr el riesgo de volver a la cárcel. Domingo ha asumido el papel de cuidador principal y recibe ayuda de sus suegros. Su esposa envía remesas desde su trabajo como florista en Newark, Nueva Jersey. Ella está tratando de obtener la residencia en Estados Unidos. La pareja ahora apuesta por la legalización de su estatus, con la esperanza de que esto garantice un mejor futuro para su familia sin que Domingo tenga que regresar sin documentos.

La familia de Domingo fue separada primero por la migración y luego por la deportación, y ahora los roles se han invertido: el padre queda a

cargo de los niños en Ecuador mientras la madre trabaja en el extranjero. Además, la familia extendida de la pareja, tanto en Estados Unidos como en Ecuador, ha jugado un papel clave para apoyarlos. Durante su arresto y juicio, Domingo contó con el apoyo económico de su padre y sus primos en Norteamérica; sus suegros cuidaron de sus hijos en Ecuador, y también mantuvo estrechos lazos con su madre en Quito, sus hermanas en Cuenca y su abuela en su ciudad natal, Chunchi.

A pesar de las repetidas rupturas y separaciones de los miembros más cercanos de su familia a lo largo de su vida, se ha podido mantener la familia transnacional con vínculos a la distancia, primero entre hijos y padres, y ahora entre él y sus hijos, más el maternaje transnacional de su esposa. Esta reconfiguración ha implicado un cambio importante en las relaciones de género tradicionales. Si bien la deportación causó una hecatombe económica en su familia por toda la inversión en abogados y fianzas, esto obligó a Domingo a aceptar la deportación voluntaria y convertirse en el cuidador de sus hijos, al tiempo que recupera poco a poco su papel de proveedor. Él mantiene su proyecto de vida con su esposa y sus hijos, y cuenta con un apoyo muy sólido del resto de familiares. Este caso ilustra cómo las familias desgarradas por la migración y la deportación muestran el deseo y la capacidad de proyectar un futuro a pesar de sus circunstancias.

Esperanza y Jacobo: fragilidad y persistencia en la movilidad

Una mañana de julio de 2017, cuando visitaba a Esperanza en las afueras de su casa en Suscal, supimos que su esposo migrante había sido detenido en Estados Unidos unos días antes, junto con otras seis personas de Cañar, mientras hacían un trabajo de techado. Esperanza estaba devastada. Su angustia tenía múltiples fuentes. No sabía en qué centro de detención estaba ni cómo contactarlo. Sabía que este segundo apresamiento podía significar una larga sentencia de prisión por violar la prohibición de reingreso impuesta después de su primera deportación en 2012. Le preocupaba cómo pagar el préstamo del camión que la familia había comprado

recientemente en Cañar y, sobre todo, la situación de sus tres hijas nacidas en Estados Unidos (de 12, 14 y 16 años) y su hijo indocumentado (que acababa de cumplir 18 años), quienes estaban solos. Cuando llegué, Esperanza hablaba por teléfono en kichwa y español con parientes en Massachusetts tratando de ubicar a su esposo. Mi colega Ulla buscó en internet el registro de personas detenidas por ICE y encontró al esposo de Esperanza en un centro de detención en New Hampshire. Este hecho fue como un bálsamo para ella, la noticia se extendió rápidamente a las casas vecinas y otros familiares llegaron a pedir ayuda para localizar a sus detenidos. Este evento que presenciamos es una pequeña pieza de una historia continua de reconfiguraciones familiares transnacionales que involucran múltiples eventos de separación, unificación, remigración y deportaciones de facto en esta familia.

Esperanza tenía 38 años cuando la conocimos en Cañar en 2016. Había migrado con su esposo en 2002, dejando dos niños al cuidado de su madre. La pareja llegó primero al El Bronx, pero luego se mudó a un pequeño pueblo en Massachusetts, donde vivieron juntos durante diez años. Juan trabajaba en construcción y techado, y Esperanza era ama de casa. Durante este tiempo, tuvieron tres hijas y su hijo mayor, Jacobo, se unió a ellos. En 2012, Juan fue deportado tras cinco meses en detención migratoria. Esperanza, que no tenía educación formal más allá del cuarto grado, no contaba con papeles ni tenía trabajo, estaba perdida. La familia gastó miles de dólares para sacar a Juan del centro de detención, pero sin suerte, y terminó con una gran deuda. Mientras tanto, Esperanza y los niños vivían del apoyo que podían obtener de sus familiares en Massachusetts. Cuando Juan fue deportado, ella estaba sola, con cuatro hijos y pocas esperanzas de un cambio en su situación. Así, no tuvo más remedio que regresar a Ecuador también. Las niñas, con nacionalidad estadounidense, viajaron con ella, mientras su hijo mayor, indocumentado, se quedó con familiares para terminar la escuela secundaria y trabajar con su tío.

De vuelta en Ecuador, la familia retomó su vida en el campo de Cañar y vivía de lo que podía cultivar y la leche de dos vacas. Fue un gran cambio para las niñas, que solo habían vivido en Massachusetts. Poco tiempo después del regreso, Esperanza quedó embarazada de su hijo menor y Juan

se fue nuevamente a Estados Unidos. Después de la partida de su esposo, ella enfrentó serias dificultades económicas. Tenía algunos animales menores y su esposo le enviaba 100 dólares mensuales, pero esto no era suficiente ni para pagar los útiles escolares ni el transporte de sus cuatro hijos en edad escolar, sin mencionar al bebé.

En 2016, Esperanza intentó regresar a Estados Unidos. Envío a sus tres hijas por avión y se embarcó con los otros dos para Colombia, donde fueron detenidos, ella fue acusada de tráfico de menores por llevar a su propia hija a reunirse con el resto de la familia, y los regresaron a Ecuador. De nuevo en casa, Esperanza compró un camión con la idea de trabajar en el transporte, y su hijo Jacobo, que todavía estaba en Massachusetts, ayudó a pagar las cuotas junto con su padre.

Cuando Juan fue deportado por segunda vez, en 2017, Esperanza lo acogió nuevamente. Las tres hijas ciudadanas regresaron a Cañar poco después de crear otra ronda de interrupciones en su educación. La familia ahora vive junta en Cañar. Juan trabaja en el camión familiar y ha retomado sus obligaciones para mantener a su familia de esta manera. La hija ciudadana estadounidense viajó a Norteamérica en 2019, a los 17 años, para dar a luz al nieto de Esperanza, pero volvió a Ecuador en 2019 con su hijo recién nacido para quedarse con el padre del niño. La hija mayor, Agustina, intentó migrar en el verano de 2019, pero fue detenida en Texas; solicitó asilo y esperó meses en detención para incluso obtener una entrevista que finalmente no sucedió. Agustina fue deportada a finales de 2019, pero volvió a salir unas semanas después, con su deuda como motivo principal de la remigración.

En última instancia, la historia de Esperanza muestra cómo la deportación puede agregar trastornos económicos y emocionales adicionales a una estructura familiar transnacional ya complicada por la migración. Las múltiples deportaciones, retornos y remigraciones comprometieron la acumulación de recursos de la familia en el extranjero y redujeron su capacidad para mejorar el precario sustento que tenían antes de todas las salidas.

Jacobo, el hijo de la pareja, tenía 15 años cuando lo entrevisté en Brockton, Massachusetts, en 2017. Vivía solo con Juan, su padre, quien había vuelto después de haber sido deportado. El joven estaba a punto de

abandonar la escuela, no le gustaba. Señaló que apenas entendía a sus maestros y encontraba más sentido en trabajar con su padre en el *roofing*. Extrañaba intensamente a su madre y sus hermanas, que abandonaron Brockton después de la deportación de su padre. Jacobo llegó por *el camino* cuando tenía 13 años y vivió pocos años con toda la familia, pues todos tuvieron que volver a Ecuador pronto. Así, él se quedó trabajando con su tío. En 2020, él seguía trabajando de *roofero* y ya tenía un hijo. Ese mismo año llegó su hermana mayor, la única que hasta ese momento no había migrado.

Las múltiples movilidades de esta familia luego de las varias expulsiones del principal proveedor económico fueron la respuesta que encontraron frente a los dispositivos de inmovilidad de la deportación. Cuando la remigración ya no fue posible tomaron la posta de la migración los dos hermanos mayores, y la familia transnacional se reconstituyó a partir de Jacobo, quien en un momento era el único proveedor de la familia, mientras sus padres lidiaban con las detenciones.

En definitiva, la deportación puede dejar a algunos miembros de la familia transnacional en la inmovilidad, mientras empuja a otros a formas de migración más riesgosas. En el caso de Jacobo, las repetidas deportaciones de su padre comprueban que tales políticas no han tenido un efecto disuasivo y, a pesar de la violencia que provocan en la vida cotidiana, las familias buscan desesperadamente formas de asegurar su sustento a través de la migración. Este caso también muestra que las familias de estatus mixto son parte de la compleja realidad de las familias transnacionales y facilitan el movimiento de diferentes miembros a través de las fronteras. Aquí, la familia transnacional es una estructura muy flexible que continúa circulando y abrazando a sus diferentes integrantes a través de los cruces de naciones en diferentes épocas. En un momento dado, Jacobo, un muchacho de 17 años de Massachusetts, se convirtió en el principal proveedor de su familia transnacional, mientras su madre trataba de cuidar a su esposo detenido. Un año después, cuatro miembros de la familia estaban nuevamente en Estados Unidos, pero muy pronto la deportación los llevó de vuelta a Cañar. Esto atestigua cómo, hasta 2024, se seguía produciendo la circulación en un contexto de extrema vulnerabilidad.

El Suco: la movilidad y la escasez de lazos familiares

El Suco es obrero de la construcción y vive en la ciudad de Cuenca. Nació en la parroquia de Socarte, ahora llamada General Morales, en el seno de una familia mestiza. Su madre murió cuando tenía siete años. “Entonces yo salí, rodé, rodé, rodé, hasta que me quedé una temporada con un curandero en Santo Domingo, entre que aprendía, miraba cómo hacía y todo lo que él ordenaba” (entrevista a El Suco, Cuenca, marzo de 2018). El Suco vivió y trabajó en varias partes de Ecuador, siguiendo a este curandero, y aprendió algo de medicina ancestral. Este conocimiento se ha convertido en una forma de vida para él en los tiempos actuales, pues ahora compagina sus trabajos de construcción con viajes de pueblo en pueblo en los que ofrece sus servicios de curandero.

En 2003, cuando tenía 18 años, viajó a Madrid y Barcelona y permaneció allí ocho meses, hasta que fue deportado. Esta fue la época del auge migratorio de Ecuador a España, de una población de origen urbano y mestizo que abandonó el país entre 1998 y 2008 debido a una aguda crisis económica. Hoy en día, alrededor de 400 000 personas ecuatorianas viven en España. Allí El Suco trabajó en la construcción, pudo ahorrar dinero y construyó una casa en Socarte. Pero como era indocumentado, fue deportado luego de ser sorprendido en una redada en un *call center*.

Una vez en Ecuador perdió su casa en una pelea judicial con familiares. Por eso decidió migrar nuevamente, pero esta vez a Estados Unidos, donde sabía que “se puede conseguir mejor dinero” (entrevista a El Suco, Cuenca, marzo de 2018), para volver a ahorrar y comprar una casa nueva. En esta segunda migración, El Suco recuerda el recorrido por Colombia, Honduras, Guatemala, México y finalmente la frontera. Fue detenido cerca de Houston. Relató que fue deportado porque ninguno de sus hermanos, que ya estaban en Estados Unidos, respondió a sus llamadas telefónicas y nadie podía pagar su fianza. Culpa a su familia residente en Estados Unidos por no ayudarlo en el momento que fue apresado. Después de ser deportado quedó muy endeudado y aún se encontraba pagando al coyotero.

El Suco construye su “fracaso” migratorio sobre la base de su falta de redes familiares fuertes y la necesidad de dinero. En este caso, la remigración es vista, por un lado, como una posibilidad de recuperar su casa, pero, por otro, principalmente como una continuación natural de un viaje de migración interna que comenzó cuando tenía siete años. Para El Suco, la movilidad parece ser una vivencia ordinaria más que un acontecimiento extraordinario, está en el centro de su experiencia vital y es la principal vía a través de la cual consigue recursos para sus hijos y su esposa. Esta existencia móvil es común entre las y los habitantes de Cañar, quienes llevan al menos 50 años migrando a otras partes del país. Trabajos como el de Eguiguren (2019) han demostrado que las trayectorias de la migración interna empatan frecuentemente con la migración internacional. Así, la deportación de El Suco es parte de su vida en movimiento, por lo que en cualquier momento puede ocurrir otro episodio migratorio.

Carmen: las huellas de la orfandad en las reconfiguraciones de la familia

Hemos encontrado varias historias de orfandad, un rasgo que expresa carencia y pobreza en el mundo andino puesto que los lazos de parentesco son vitales para la organización de la vida. Esta historia, de una de las pocas mujeres deportadas muestra cómo la orfandad significó escasez de vínculos propios y sumisión a la familia política. Carmen dejó Cañar para emigrar a Estados Unidos en 2013, a los 23 años, siguiendo a su esposo, quien trabajaba en Hartford, Connecticut. Al ser huérfana y tener solo parientes lejanos, dejó a sus dos hijos pequeños al cuidado de sus suegros. Su principal motivación para migrar fue evitar la ruptura de su matrimonio luego de recibir el aviso de que su esposo estaba involucrado con otra persona. Carmen fue detenida en la frontera cuando intentaba ingresar a Estados Unidos, pero fue liberada con un Aviso de Comparecencia o NTA (*Notice to Appear*), un documento acusatorio que inicia el procedimiento de deportación y le indica al migrante que debe presentarse ante un juez de inmigración en un tiempo y lugar determinados. Ella no comprendió

completamente el significado del NTA y nunca asistió a su audiencia. Al llegar a Connecticut, se mudó con su esposo y comenzó a trabajar en un salón de belleza en Hartford. Sin embargo, después de solo nueve meses, fue detenida en un operativo de ICE y deportada a Ecuador.

La deportación de Carmen constituyó el final de facto de su ya complicado matrimonio. Debido a su orfandad, su sustento y el futuro económico de sus hijos ahora dependen de la relación con sus suegros, quienes la acogieron cuando regresó a Cañar. No había podido ahorrar debido a su breve estancia en Estados Unidos. Vive de la agricultura y del poco dinero que le manda su marido para los niños. Carmen continúa cultivando la relación familiar y los lazos de parentesco con sus suegros, y depende de ellos para insistir en que su exmarido envíe remesas para sus hijos en Cañar. Su única salida real de esta situación de dependencia sería volver a casarse y formar una nueva familia, lo cual es prácticamente imposible por el orden de género predominante en las comunidades que facilita a los hombres el formar nuevas parejas, pero lo sanciona en el caso de las mujeres.

Facundo: rupturas familiares y relocalización en la comunidad

Como relaté en el capítulo anterior, Facundo migró a Estados Unidos en su adolescencia, junto a su hermano mayor, y contrajo matrimonio con una mujer mexicana. En 2009, la pareja y su hija se mudaron a Long Island, Nueva York, donde encontraron mejores oportunidades de trabajo. Sin embargo, allí experimentó varios arrestos que finalmente lo condujeron a la cárcel. Facundo recuerda con afecto el papel de su esposa durante la detención, pero es sobre todo su hija a quien mencionó constantemente en nuestras conversaciones. Cuando la vida clandestina luego de la remigración se volvió insostenible, Facundo decidió retornar voluntariamente antes de ser arrestado otra vez y planeó traer a su familia a Cañar. Pero una vez en Cañar, viviendo junto a sus padres y sin muchos ingresos, Facundo comenzó a temer que su pareja mexicana, muy urbana, así como su hija vinieran a Cañar. Tampoco había terminado de construir

su propia casa en un pequeño terreno al lado de la casa de sus padres y no contaba con las condiciones adecuadas para recibir a su familia. Facundo también consideró que era mejor que su hija, que entonces tenía 13 años, se quedara con su madre y terminara la escuela en Estados Unidos. Poco a poco, la relación se desvaneció; a pesar de que Facundo todavía se comunicaba a través de redes sociales con su hija. Logró terminar su casa y ahora tiene una nueva esposa e hijos. Facundo fue absorbido de alguna manera por su familia y no pudo resistir la dinámica familiar a la distancia. La deportación o el retorno forzado que vivió resultaron en la destrucción de los lazos familiares. Por otra parte, su adaptación y reintegro social en una comunidad como Cañar debía pasar por la formación de una nueva familia, algo que para Facundo no resultó difícil, mientras que para Carmen es prácticamente imposible.

Los seis escenarios familiares examinados en este capítulo muestran que la deportación es un proceso social y temporal heterogéneo. También ilustran cómo esta no solo afecta a las familias, sino que se desarrolla dentro de situaciones familiares donde las relaciones sociales y económicas, los arreglos de cuidado y los roles y expectativas de género han sido en gran medida transnacionalizados y reconfigurados por la migración.

Las trayectorias de movilidad de los miembros de las familias examinadas están inmersas en contextos más amplios de exclusión social, que combinan dimensiones materiales locales de privación con regímenes globales de control fronterizo y expulsión. Estas dimensiones estructurales tienen consecuencias directas en la forma en que las familias se reconfiguran a través de la migración y la deportación. Las historias familiares reflejan que tales reconfiguraciones tienen lugar a ambos lados del corredor migratorio y, a menudo, implican múltiples movilidades. En este sentido, el concepto de familias transnacionales resulta útil para entender cómo estas familias se vuelven cada vez más vulnerables ante la detención y el retorno forzado. Al mismo tiempo, permite observar cómo las familias continúan su lucha por alcanzar una vida mejor, a pesar de las separaciones forzadas.

Evidentemente, las serias limitaciones que enfrenta la población kañari para lograr una vida digna le han empujado a desplegar estrategias transnacionales. Tanto los jóvenes padres como, cada vez más, las mujeres

emprenden *el camino* y dejan a sus hijos e hijas al cuidado de madres, padres u otros parientes en sus comunidades, hasta que encuentren formas de traerlos. Dado que las políticas migratorias se han vuelto cada vez más restrictivas, la reunificación familiar suele ser imposible a través de medios regulares, lo que da lugar a familias transnacionales forzadas que buscan sin cesar formas de reunificación. Como se muestra con las historias anteriores, a veces la deportación ocurre antes de que se logre la reunificación familiar, lo que exacerba la fragilidad de una situación ya vulnerable. Así, la separación familiar es parte integral de todo el proceso migratorio.

Al observar los efectos de la deportación en estas familias ya móviles, las historias ilustran diferentes tipos de reconfiguraciones que tienen implicaciones en las identidades y dinámicas de género. El retorno forzado de los hombres no necesariamente resulta en que sus parejas regresen a casa e incluso podría terminar en la formación de lo que podríamos llamar una familia transnacional no intencionada, donde los papeles del cuidado y reproducción material se invierten. Esto ocurre cuando la transnacionalidad se reelabora después del *shock* de la deportación. Este primer caso implica una transformación de las dinámicas de género; hay un cambio en cuanto a quién se convierte en el principal proveedor económico de la familia y quién asume el rol de proveedor de cuidados. En la historia de Domingo, el descubrimiento del cuidado y la paternidad es una experiencia positiva, pero surgen nuevas vulnerabilidades. Aunque el cuidado parece ser una experiencia gratificante para él, no reemplaza el trabajo productivo tradicional en términos de construcción de la masculinidad hegemónica.

En resumen, las estructuras familiares se ven profundamente afectadas por la deportación, y el retorno forzado puede tener consecuencias devastadoras en el futuro de los miembros de la familia, tanto migrantes como no migrantes. Al observar cómo reaccionan las familias transnacionales ante la deportación, podemos comprender mejor cómo los escenarios posteriores a la deportación implican reajustes simultáneos en ambos lados del corredor migratorio, y que la mayoría de las veces no involucran a una sola persona. Al analizar la deportación en el contexto de las familias transnacionales, se visibiliza un aspecto extremadamente frágil e inestable de este tipo de arreglos familiares.

Estas historias también muestran que el sistema de detención y deportación de Estados Unidos tiene un alcance transnacional inmediato y se suma a una serie de transformaciones en familias ya afectadas por múltiples separaciones, unificaciones y reconfiguraciones provocadas por la migración. Cuando las y los migrantes kañaris mantienen fuertes lazos transnacionales con sus familias en Ecuador y participan activamente en sus comunidades transnacionales en el exterior, estas familias transnacionales pueden ser una fuente central de apoyo en cada paso del proyecto migratorio, incluso cuando estos se estancan como resultado de la detención y la deportación. Sin embargo, a pesar de que la mayoría de migrantes de Cañar provienen de familias extendidas y experimentan trayectorias laborales similares en Estados Unidos, la deportación afecta a cada persona y a cada familia de manera diferente.

No obstante, esta expulsión es solo una parte de una historia más amplia en las trayectorias de inmovilidad de los y las kañaris. Los costos y pérdidas económicas y emocionales que he analizado en estos escenarios familiares ilustran la dinámica de la desigualdad global que la deportación exagera. Así mismo, los relatos reflejan las luchas de estos sujetos y de sus familias por sobrevivir, reconstruirse y reproducirse en un contexto extremadamente adverso que los criminaliza de principio a fin en el corredor migración-deportación. Poder articular y mantener relaciones transnacionales, así como fuertes lazos étnicos y de parentesco a lo largo de sus trayectorias de movilidad e inmovilidad, facilita la reconstrucción de vidas significativas incluso después de la devastadora experiencia de la deportación.

Conclusiones.

Contenciones y desbordes en la migración kañari, ¿el preámbulo de una nueva era?

En este libro he examinado las transformaciones que han experimentado las migraciones de la población kañari en los primeros 20 años del siglo XXI, un período caracterizado por una creciente hostilidad hacia la población migrante a nivel global. A partir de 2020, y en particular de 2025, enfrentamos un nuevo contexto para las migraciones que radicaliza esta hostilidad hasta convertirla en una de las principales banderas de legitimidad política de la tendencia ultraconservadora a nivel mundial. La implementación de la deportación masiva como una de las políticas de legitimidad interna más relevantes en la segunda administración del presidente Trump en Estados Unidos (2025-2029), su externalización hacia otros países o el uso de la cárcel de Guantánamo como espacio de detención para la población deportada son claros reflejos de la radicalización de esta hostilidad hacia una franca criminalización de toda la población migrante. Las reflexiones que siguen se enmarcan en este nuevo escenario; me pregunto si la experiencia de la migración kañari a Estados Unidos entre 2000 y 2020, analizada en este libro, constituye un momento de transición que anuncia el advenimiento de una nueva fase en la criminalización de la población migrante, en Estados Unidos y a nivel global.

En efecto, en este libro analizo cómo las distintas experiencias y vivencias de los habitantes del Cañar indígena que deciden migrar a Estados Unidos se construyen en escenarios de tensión permanente entre el reforzamiento de políticas de inmovilidad por parte de los Estados y las luchas

cotidianas por sacar adelante sus proyectos migratorios y de vida. En este libro muestro que estas luchas por la movilidad están presentes en diversos momentos: en la forma en que las personas emprenden el viaje al norte, en cómo se instalan, residen o se movilizan hacia otros espacios en la Costa este de Estados Unidos, en sus formas móviles de conseguir trabajo, en el movimiento simbólico y virtual de sus lazos transnacionales de pertenencia, y en las mismas estrategias para enfrentar la detención, la deportación y la posdeportación que implica el regreso forzado. Todas las experiencias que examino en este libro, en cada una de estas etapas del proyecto migratorio, reflejan la presencia del fantasma de la deportabilidad, la amenaza de la deportación y los discursos de criminalización. En este sentido, el análisis de la experiencia de *hacer el camino* es una manera de captar cómo se incubó este nuevo momento de la criminalización a partir de la experiencia de estas familias a lo largo de las décadas del 2000 al año 2020.

Hablar desde las experiencias, como lo elegí para este libro, es también una forma de mostrar la construcción de una determinada subjetividad, de hombres y mujeres que se buscan la vida a través de las fronteras, que la resignifican colectivamente y que, durante décadas, han desplegado fuerza, agencialidad y prácticas sociales concretas para construir y dar sentido a su existencia, fragilizada tanto por los Estados como por el mercado. Por ello pongo el acento en cómo las personas actúan frente a situaciones adversas, resignifican sus vidas y se sostienen entre sí, incluso en momentos tan devastadores como la deportación. En otras palabras, analizo estas subjetividades migrantes bajo la intensificación de los regímenes de inmovilidad que ahora caracterizan la vida migrante desde esta región de Ecuador, altamente globalizada. Así, *hacer el camino* significa navegar por los regímenes de inmovilidad en distintas escalas, por sus aparatos y por sus infraestructuras.

Por otro lado, este libro es relevante como preámbulo para entender otra faceta, aquella que refleja un nuevo momento de crecimiento de las migraciones desde Ecuador a Estados Unidos. A partir de 2020, la pandemia de la COVID-19 y su énfasis en el confinamiento y la inmovilidad significaron un recrudecimiento de las políticas de control migratorio que, en el caso de Estados Unidos, se tradujeron en decretos de expulsión y devolución de migrantes que cruzaron la amplia frontera entre México y Estados Unidos

entre 2021 y 2022. Estas medidas, sostenidas con el argumento del potencial contagio, amplificaron aún más la idea del migrante como portador de males endémicos y radicalizaron el sentimiento de hostilidad que se venía incubando desde inicios de siglo. Sin embargo, la profundización del discurso antimigrante, reflejada en políticas concretas como las de Título 42, no tuvo los efectos disuasivos sobre el movimiento de amplios sectores de población de diversas regiones de América Latina que comenzaron a desplazarse al norte a partir de 2021. En efecto, la pandemia y la pospandemia también implicaron la profundización de las ya precarias condiciones de vida de la población migrante en América Latina. Por ello, paralelamente al fortalecimiento del control migratorio, empezó a producirse un redireccionamiento de las migraciones sudamericanas hacia el norte.¹

En el caso de Ecuador, la pandemia provocó un empobrecimiento de la población, acompañado de un recrudecimiento de la violencia social y la reaparición de la inestabilidad política que afectó al país a inicios del siglo XXI, cuando se produjo el mayor éxodo migratorio de la historia ecuatoriana. A partir de 2021, varias señales indican un nuevo éxodo migratorio: las estadísticas del cruce de personas de nacionalidad ecuatoriana por la selva del Darién, las cifras de las detenciones de esta población por parte de la patrulla fronteriza de Estados Unidos, el incremento de las deportaciones y las devoluciones de ecuatorianos y ecuatorianas en la frontera, así como el exponencial crecimiento de las remesas.²

Este libro es también una antesala para entender las dinámicas sociales y culturales de este nuevo éxodo que experimenta el país desde 2021, marcado por el crecimiento de las migraciones indígenas de la Sierra central de Ecuador, tal como lo confirma el Censo de Población y Vivienda de 2022 (INEC 2022). La importancia de las redes familiares en la organización de la

¹ Durante 2022 y 2023, las poblaciones venezolana y ecuatoriana ocuparon el primer y segundo lugar en las estadísticas panameñas sobre el cruce de la selva del Darién para dirigirse a México y Estados Unidos (Servicio Nacional de Migración de Panamá 2024).

² Entre 2023 y 2024, aproximadamente 220 000 personas ecuatorianas fueron detenidas en la frontera y muchas de ellas fueron devueltas (CBP 2025). En cuanto a las remesas, estas alcanzaron aproximadamente 6,5 millones de dólares, cercanos a las cifras de inicios de siglo. Esta vez, el 75 % de las remesas provienen de Estados Unidos (Banco Central del Ecuador 2025).

migración, sus sentidos de pertenencia étnica comunitaria transnacional, y la contención social y emocional para el proceso de reincorporación después de la deportación son algunas de las dimensiones que trato en este libro. Estas adquieren relevancia con la centralidad que asume la deportación en las actuales políticas del mayor país receptor de migración ecuatoriana. Así, entender las prácticas de las poblaciones kichwas kañaris en torno a la migración, la deportación y la remigración es crucial para los tiempos venideros.

Las reflexiones que vienen a continuación se inscriben en ese doble escenario local y transnacional y están orientadas a reconstruir los hallazgos de este libro sobre la experiencia migrante de la población kañari como un período de incubación de la política global actual y como un preámbulo para entender las consecuencias del nuevo éxodo migratorio que vive el Ecuador desde el año 2022.

Las movilidades kañaris en el contexto global

Tal como ha sido retratado en varios estudios, las migraciones desde el sur de Ecuador hacia Estados Unidos datan de la década de los sesenta y se producen por factores tanto nacionales como externos. Han pesado las crisis económicas y políticas del país, alimentadas a su vez por factores externos, como la caída del precio de los sombreros de paja toquilla en el mercado internacional en los años sesenta, las políticas de ajuste estructural de los años ochenta, articuladas a los mandatos de organismos económicos multilaterales, y la caída de los precios del petróleo en el año 2000.

En cuanto a las políticas migratorias en el destino, a partir de los años noventa, con la instauración del IIRIRA en el gobierno del presidente Clinton (1996) y, particularmente, después del atentado de las Torres Gemelas en Nueva York en 2001, las políticas migratorias de Estados Unidos se vuelven determinantes para entender la salida de la población kañari hacia el norte, así como la organización del viaje, la instalación en el país de destino, la vida laboral y cotidiana, y, por supuesto, la deportación. A lo largo del libro muestro cómo la organización social de la migración kañari se ha moldeado de acuerdo con las limitaciones progresivas que

ha encontrado su movilidad. Si bien la condición de indocumentada ha sido una característica de la migración ecuatoriana desde que empezó la salida en los años setenta, a partir de los noventa y los 2000, las personas indocumentadas se transforman en ilegales tanto en el discurso político y mediático como en los decretos y políticas del país receptor.

La década del 2000 coincide con un aumento pronunciado de la migración desde las comunidades indígenas de la zona norte de la provincia de Cañar hacia Estados Unidos. La progresiva feminización de este éxodo kañari es un resultado de las crecientes dificultades que enfrentan los varones migrantes para obtener papeles de residencia que les permitan viajar y retornar de manera circular a sus comunidades; es decir, adquirir un determinado capital de movilidad. Esto se debe fundamentalmente a la ausencia de programas de regularización para la población indocumentada en Estados Unidos, a diferencia de lo que ocurrió en España, donde se implementaron varios procesos de regularización en 2004 y 2005. Como lo muestran las trayectorias migratorias relatadas en este libro, la misma circularidad por vías clandestinas que aparece en los testimonios de migrantes de las décadas de los ochenta y los noventa ya no es viable.

Esta relación entre lo local y lo global en la configuración de la experiencia migratoria se manifiesta claramente en este libro cuando los y las migrantes relatan su viaje clandestino. Así revelan cómo, mientras se dirigen hacia el norte, la comunidad migrante kañari primero se encuentra con otros connacionales, luego con personas de otros países sudamericanos, y termina en galpones en el norte de México, antes de cruzar la frontera, junto a ciudadanos de distintas partes del planeta. Lo que se inicia como un viaje que aparentemente se emprende por motivos estrictamente locales se construye progresivamente como un movimiento global. Además, lo que ocurre con las personas que buscan cruzar también afecta la organización del viaje, que comienza con coyoteros locales y, poco a poco, se articula con redes transnacionales de tráfico a medida que avanza el trayecto.

A partir de la experiencia de las y los habitantes de Cañar que emprenden *el camino*, confirmo que estos movimientos de personas y de redes transnacionales son el resultado de un régimen de control fronterizo que atenta contra la circulación, no de todas las personas, sino de aquellas racializadas

y pobres. Se trata de un cierre selectivo de las fronteras para las clases trabajadoras en general y para los campesinos y campesinas indígenas de Cañar, en particular. Esta experiencia de contención y desbordes contradice el *deber ser* proclamado en varios acuerdos internacionales, como el Pacto Mundial de las Migraciones, que aboga por una migración regular, ordenada y segura, y muestra que estos discursos no representan la forma en que las políticas migratorias regulan las movilidades. Por un lado, tal como lo sostiene Triandafyllidou (2022), asistimos a unas movilidades cada vez más desbordantes a nivel global, lejos del modelo que busca alcanzar el Pacto Mundial de las Migraciones; por el otro, tanto en el caso de los y las cañaris como con otros pueblos, estas políticas refuerzan desigualdades de clase.

Además, los viajes que emprende la población cañari también evidencian fronteras móviles. Los llamados procesos de externalización de las fronteras hacia otros países, principalmente México y Centroamérica, son palpables en los obstáculos y crecientes dificultades que encuentran quienes viajan hacia el norte. Estas trabas, como muy bien las describe Jason De León (2015) en su libro sobre el desierto de Arizona, no son únicamente físicas o administrativas, sino que la propia naturaleza —el desierto de Arizona, el océano Pacífico por la noche, la selva del Darién o el río Bravo— se convierte en una forma de externalización de las fronteras y está muy presente en los imaginarios a través de los cuales las personas reconstruyen sus itinerarios del viaje. De hecho, varios relatos recogidos en este libro sobre la travesía al norte muestran el impacto del agotamiento en los cuerpos durante los cruces de la selva o el desierto, el miedo ante los largos trayectos en frágiles embarcaciones, el frío o el calor extremo del desierto, y otras sensaciones que conforman una serie de barreras a la movilidad que refuerzan estas políticas de externalización.

La movilidad como capital y como sobrevivencia

Al tiempo que la regularización se vuelve una quimera, la movilidad se transforma en un capital muypreciado. Entre las historias de este libro están aquellas en que la movilidad se convierte en una especie de fuga y

escape a la narrativa de la inmovilidad: el libro testimonia la experiencia de familiares que logran obtener sus papeles y recuperan este capital de movilidad, visitan sus comunidades, compran propiedades en otras zonas del país o remigran y emprenden nuevos viajes a través de las fronteras.

La movilidad también se convierte en una estrategia de vida en el interior de Estados Unidos; el cierre de la circularidad migratoria hacia sus países de origen y las dificultades de la vida indocumentada empujan a los migrantes, tanto hombres como mujeres, a buscarse la vida en espacios y territorios cada vez más extensos. Así, en el capítulo cinco muestro que el trabajo en la construcción, en el cual se inserta la gran mayoría de los varones, es un tipo de oficio que demanda movilización y una infraestructura adecuada para ello: poseer un automóvil y una licencia de conducir. Lo mismo sucede con las mujeres, que recorren suburbios para limpiar casas o para trabajar como manicuristas en los barrios periféricos de ciudades como Nueva York, creando nuevos circuitos laborales que no existían antes del 2000. De hecho, uno de los cambios que se observan en este libro es la dispersión respecto a los lugares de asentamiento y los lugares de trabajo en comparación con estrategias anteriores. La imagen de una comunidad ecuatoriana concentrada en determinados barrios del condado de Queens ya no se sostiene en la actualidad. Lo que las trayectorias de la migración kañari muestran son nuevas formas de ocupar el espacio donde controlar la movilidad, ya sea al tener documentos o un automóvil, es un recurso importante para la sobrevivencia.

Inmovilidades: la deportación y la suspensión de la vida

Los capítulos siete y ocho se centran en el análisis de la experiencia del retorno forzado de las familias kañaris, ya sea por la deportación de uno de sus miembros como por el regreso de su familia directa cuando son deportados. Demuestro que la deportación no es un evento aislado que “impacta” a las familias, sino que, al ser analizada en el contexto de la experiencia migratoria completa, se presenta como un proceso que comienza antes y continúa mucho después del movimiento real de expulsión. En el libro revelo que la deportación agrega una dimensión de complejidad a los ciclos de (in)movilidad

de las familias, que en su mayoría están profundamente transnacionalizadas, con vivencias de separaciones, reencuentros, infancias transnacionales y maternidad transnacional. Tal como sostienen Drotbohm y Hasselberg (2015), la deportación suspende vidas, atraviesa espacios y lugares, y conecta y desconecta familias a través de las fronteras. Incluir las experiencias de la deportación en este libro me permite resaltar que la movilidad contemporánea de los pueblos kañaris, junto con otros migrantes del continente, está arraigada históricamente en estructuras de vigilancia profundamente racializadas.

Estos relatos también evidencian los impactos materiales de la deportación: los elevados gastos en abogados a los que se enfrentan los migrantes cuando intentan pelear sus casos, la interrupción en el envío de remesas, la incautación de los pocos bienes adquiridos, las nuevas deudas de la remigración. Todas estas experiencias configuran una especie de viaje regresivo en sus trayectorias migratorias, lo cual conlleva consecuencias sociales y emocionales importantes.

A lo largo del libro, he examinado estas consecuencias desde la perspectiva de los distintos apoyos que encuentran las personas para seguir adelante en sus familias y comunidades. Allí reaparece la identidad étnica con fuerza, como una dimensión fundamental de colectividad que otorga sentido a sus vidas y se expresa a través de prácticas y lazos sociales concretos. Los sentidos étnicos y culturales de las redes familiares se despliegan para reconstruir una subjetividad que ha sido violentada por la detención, el confinamiento, el desarraigo, las pérdidas materiales y el sentido de fracaso que conforman lo que he denominado masculinidades disminuidas.

Identidades étnicas y desigualdades interseccionales en la experiencia migrante

Por último, considero importante resaltar que a lo largo de los fragmentos de la experiencia migratoria que reconstruyo en este libro, emergen varios ensamblajes de desigualdad que no son fijos ni permanentes, sino que permutan de acuerdo con el entorno inmediato donde se manifiestan y adquieren significados diversos para los actores inmersos en estas

relaciones. Así, algunos de los aspectos que aparecen con fuerza son, por un lado, la etnicidad como una construcción social de la diferencia que procura cohesión y soporte frente a la hostilidad y, por otro, varios clivajes de desigualdades entrelazadas que configuran las experiencias de hombres y mujeres, jóvenes y mayores, mestizos e indígenas en un conjunto de profundos ensamblajes de desigualdad.

Las manifestaciones tanto de los sentidos de pertenencia como de diferenciación social y cultural aparecen constantemente en los relatos de las personas migrantes. Estas narraciones surgen cuando hablan de sus lugares de trabajo, de dónde deciden vivir y de qué manera se relacionan con las y los habitantes de sus barrios multiculturales, así como con los agentes migratorios durante las detenciones, por nombrar unos pocos ejemplos de cómo los distintos ensamblajes adquieren formas y significados diversos según el contexto en que se manifiestan.

De este modo, la etnicidad, entendida como un modo de ser y pertenecer —retomando la acepción de Peggy Levitt y Nina Glick Schiller (2004)—, es una relación que se actualiza y cobra sentido en diferentes momentos del proceso migratorio de la población kañari; es una identidad que se busca expresamente borrar en el momento del cruce de fronteras para mimetizarse con otras personas migrantes que *hacen el camino*; es una identidad relacional que sirve como instrumento de reconocimiento y confianza al buscar apoyos en la llegada, como vivienda y trabajo. También actúa como soporte emocional y cultural en la vida cotidiana en los lugares de destino, frente a la hostilidad derivada de la condición de indocumentado. Esto se manifiesta, por ejemplo, a través de prácticas religiosas, fiestas, eventos culturales y relaciones transnacionales. Finalmente, como planteo en los últimos capítulos del libro, esta identidad es crucial para entender los procesos de cohesión y de integración social de migrantes deportados a sus comunidades. En estas acepciones, la etnicidad, como modos de ser y de pertenecer, está articulada a redes de parentesco que sostienen y reproducen los procesos de identificación.

La etnicidad se expresa, entonces, como una forma de recuperar una subjetividad afectada por la homogeneización, la violencia del cruce, la exclusión del mercado laboral y el sentimiento de extrañamiento ante los

procesos de deportación. Si bien se trata de modos de pertenecer anclados en un sentido colectivo, adquiere un carácter individualizado cuando se manifiesta en relaciones de discriminación.

Peter Wade (2009) señala cómo la discriminación racial se manifiesta a través de discursos biologicistas, culturales y morales. A lo largo del libro, he examinado cómo los y las migrantes kañaris son racializados de distintas maneras: por una parte, se encuentran las narrativas sobre su detención al ser deportados, que indican un racismo institucional al ser perfilados como indocumentados. Por otra parte, existen las narrativas moralizantes de agentes de la Policía migratoria, quienes juzgan a las madres indígenas migrantes como malas madres por llevar a sus hijos e hijas a través de las fronteras. Por último, está el racismo estructural de la sociedad mestiza, que victimiza y criminaliza a las y los habitantes indígenas de Cañar cuando toman la difícil decisión de emprender el viaje clandestino. Todas estas manifestaciones se entrelazan con construcciones de un orden de género específico que la comunidad migrante rompe en su experiencia migratoria.

En efecto, las diferencias de género y generacionales se manifiestan de diversas maneras en las trayectorias migratorias y constituyen un orden de género que la migración trastoca. En primer lugar, las experiencias del viaje son distintas entre hombres y mujeres: la sensación de fragilidad e inmensidad que producen las travesías por mar, el agotamiento en el desierto, el miedo en las caminatas nocturnas y la angustia de no llegar son experimentados de manera más intensa por las mujeres, o, al menos, ellas lo expresan con mayor facilidad. Los varones tienden a ser más silenciosos ante la dureza de la travesía y del viaje clandestino; sin embargo, en múltiples ocasiones han experimentado secuestros y extorsiones y experiencias que subrayan ideas de persistencia y fortaleza.

En segundo lugar, la migración trastoca la división sexual del trabajo en los lugares de destino, ya que las mujeres se insertan en trabajos remunerados, aunque generalmente con menores ingresos que los hombres. Esto les permite cierta autonomía económica, la cual se pierde cuando el proyecto migratorio se rompe abruptamente con la deportación. Así mismo, en el caso de las familias transnacionales que permanecen separadas, aunque hay dependencia de las remesas, también se produce un cierto proceso de

individualización y autonomía de las mujeres en el manejo de esas remesas, que se ve afectado por el retorno de los varones.

En tercer lugar, distintos ensamblajes de género y etnicidad atraviesan los proyectos migratorios y emergen en el análisis, sobre todo cuando se contempla el rol de las familias de origen como mecanismos de control social sobre las mujeres que han permanecido en el hogar. Además, los diversos arreglos familiares que surgen para enfrentar disrupciones como la deportación están relacionados con construcciones de género específicas que aluden, por ejemplo, a la falta de autonomía económica de los varones, a la pérdida de su rol de proveedores debido a la deportación y al sentimiento de fracaso del proyecto migratorio. La noción de masculinidades disminuidas, que ha acompañado históricamente a los varones indígenas en los procesos de colonización, se reproduce en la experiencia de la deportación.

A pesar de las construcciones de género racializadas que expresan formas de opresión, también hay identidades de género en transformación. Así, las experiencias de autonomía económica de las mujeres y las nuevas paternidades en los varones que quedan a cargo de sus hijos e hijas también emergen en los relatos de la migración kañari. Esto evidencia que los regímenes globales de expulsión tienen efectos profundos en las relaciones de género y en las familias transnacionales, pero no detienen la agencialidad y transformación de estas identidades en movimiento. Al examinar las conexiones y disrupciones materiales y emocionales en los arreglos familiares posteriores a la deportación, he descubierto una serie de reconfiguraciones sobre la masculinidad, la paternidad y la maternidad que despliegan las familias transnacionales.

Con estas reflexiones sobre el carácter global de la movilidad de la población kañari a Estados Unidos; sobre la importancia de la movilidad como capital y resistencia ante la creciente hostilidad de las políticas migratorias de las primeras décadas del siglo XXI; sobre la relevancia de los ensamblajes de etnicidad, racialización y género de la experiencia migrante, en este libro aspiro a mostrar cómo estas familias —vulnerables y fragilizadas por los regímenes de inmovilidad— resignifican sus vidas, persisten en sus proyectos de vida y desbordan las fuerzas inmovilizadoras que buscan detener sus destinos.

Referencias

- Achilli, Luigi. 2018. "The 'Good' Smuggler: The Ethics and Morals of Human Smuggling among Syrians". *Annals of the Academy of Politics and Social Science* 676 (1): 77-96. <https://doi.org/10.1177/0002716217746641>
- Achilli, Luigi, y David Kyle. 2023. *Global Human Smuggling Buying Freedom in a Retreating World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ahmed, Sarah. 2004. *The cultural politics of emotions*. Londres: Routledge.
- Álvarez Velasco, Soledad. 2016. *Frontera sur chiapaneca: el muro humano de la violencia. Análisis de la normalización de la violencia hacia los migrantes indocumentados en tránsito*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana / CIESAS.
- Álvarez Velasco, Soledad. 2023. "Ecuadorean Migrant Smuggling Contemporary Patterns and Dynamics". En *Global Human Smuggling Buying Freedom in a Retreating World*, coordinado por Luigi Achilli y David Kyle, 345-370. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Amelina, Anna. 2021. "After the Reflexive Turn in Migration Studies. Towards the Doing Migration Approach". *Population, Space and Place* 27 (1): e2368. <https://doi.org/10.1002/psp.2368>
- Andersson, Rubén. 2014. *Illegality, Inc. Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Los Ángeles: University of California Press.
- Asociación de Mujeres Tránsito Amaguaña. 2013. *Usos y saberes de las plantas medicinales de la parroquia de Zhud*. Quito: FLACSO Ecuador / Commission Universitaire pour le Développement (CUD) / Asociación de Mujeres Tránsito Amaguaña.

- Baird, Theodore, e Ilse van Liempt. 2015. "Scrutinising the double disadvantage: knowledge production in the messy field of migrant smuggling". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 42 (3): 400-417. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1103172>
- Balarezo, Susana. 1980. "Vías de desarrollo y economía campesina, el caso Cañar". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3jdthKc>
- Baldassar, Loretta, y Laura Merla, eds. 2014. *Transnational families, migration and the circulation of care: Understanding mobility and absence in family life*. Vol. 29. Londres y Nueva York: Routledge.
- Banco Central del Ecuador. 2025. *Boletín analítico de la evolución anual de remesas, año 2024*. Quito: Banco Central del Ecuador.
- Bao, Xiaolan. 2006. *Holding Up More than Half the Sky: Chinese Women Garment Workers in New York City 1948-1992*. Champaign: University of Illinois Press.
- Basinski, Sean. 2014. "Hot Dogs, Hipsters, and Xenophobia: Immigrant Street Food Vendors in New York". *Social Research* 81 (2): 397-408. <https://bit.ly/3HlyvLR>
- Bauman, Zygmunt. 1999. *La globalización. Consecuencias humanas*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Benhabib, Seyla. 2009. "Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty". *American Political Science Review* 103 (4): 691-704. <https://doi.org/10.1017/S0003055409990244>
- Berg, Ulla. 2021. "The Afterlife of US Disciplining Institutions: Transnational Structures of (Im)mobility among Peruvian Deportees". En *Critical Dialogues in Latinx Studies*, editado por Ana Y. Ramos-Zayas y Mérida Rúa, 386-97. Nueva York: New York University Press. <https://doi.org/10.18574/nyu/9781479805198.003.0030>
- Berg, Ulla, y Gioconda Herrera. 2022. "Transnational Families and Return in the Age of Deportation: The case of Indigenous Ecuadorian Migrants". *Global Network* 22 (1): 36-50. <https://doi.org/10.1111/glob.12323>
- Berg, Ulla, y Lucía Pérez Martínez. 2022. "The Legality of (Im)mobility: Migration, Coyoterismo, and Indigenous Justice in Southern Ecuador". En *Migration in South America, IMISCOE Regional Reader*, editado por Gioconda Herrera y Carmen Gómez, 145-166. Cham: Springer.

- Bergad, Laird. 2011. "Ecuadorians in the United States 1980-2008". *Latino Data Project Report*, 40. <https://bit.ly/3HjsUWH>
- Bergad, Laird. 2020. "The Geographical Distribution of the Latino Population of the New York City Metropolitan Area, 2018". Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies at the CUNY Graduate Center, Report 87. <https://bit.ly/3HdA7Ya>
- Boehm, Deborah. 2012. *Intimate Migration. Gender, Illegality and Family among Transnational Mexicans*. Londres y Nueva York: New York University Press.
- Boehm, Deborah. 2016. *Returned: Going and Coming in an Age of Deportation*. Vol. 39. Los Ángeles: University of California Press.
- Borrero, Ana Luz, y Silvia Vega. 1995. *Mujer y migración. Alcance de un fenómeno nacional y regional*. Cuenca: ILDIS / Abya-Yala.
- Brotherton, David, y Luis Barrios. 2011. *Banished to the homeland: Dominican deportees and their stories of exile*. Nueva York: Columbia University Press.
- Brubaker, Rogers. 2002. "Ethnicity without Groups". *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv Für Soziologie* 43 (2): 163-89. <http://www.jstor.org/stable/23999234>
- Bryceson, Deborah. 2019. "Transnational families negotiating migration and care life cycles across nation-state borders". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 45 (16): 3042-64. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1547017>
- Bryceson, Deborah, y Ulla Vuorela, eds. 2002. *The transnational family: New European frontiers and global networks*. Oxford: Berg.
- Burgos, Hugo. 2003. *La identidad del pueblo cañari. Desconstrucción de una nación étnica*. Quito: Abya-Yala.
- Cando, Diego. 2011. *El movimiento migratorio internacional de Chunchi: entre los riesgos y las oportunidades*. Quito: FLACSO Ecuador.
- Capello, Lawrence. 2018. "Gentrification in Northern Queens? Demographic and Socioeconomic Transformations in Jackson Heights and Corona, 1990-2016". Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies at the CUNY Graduate Center, Report 78. <https://bit.ly/3JqbN8j>

- Caro-López, Howard. 2011. "Ecuadorians in New York City 1990-2008". Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies at the CUNY Graduate Center, Report 36. <https://bit.ly/3wG8tOA>
- Carpio, Patricio. 1992. *Entre pueblos y metrópolis*. Cuenca: ILDIS.
- Carrillo, María Cristina. 2017. "La Churona en Madrid. Familia, comunidad y nación en la migración ecuatoriana en España". Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid.
- Castles, Stephen, y Mark J. Miller. 1998. *The age of migration: international population movements in the modern world*. Nueva York: The Guilford Press.
- CBP (U.S. Customs and Border Protection). 2025. "Stats and summaries". Visitado el 13 de abril de 2025. <https://www.cbp.gov/newsroom/stats>
- Chin, Margaret. 2005. *Sewing Women: Immigrants in the New York City Garment Industry*. Nueva York: Columbia University Press.
- Colpari, Otto. 2011. "¿La muerte de la comunidad?: estudio de la des-estructuración del capital social de la comunidad indígena SISID". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/40627We>
- Connell, Robert, y James Messerschmidt. 2005. "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept". *Gender & Society* 19 (6): 829-59. <https://doi.org/10.1177/0891243205278639>
- Cordero Guzmán, Héctor, y Ramón Grosfoguel. 2000. "The Demographic and Socio-Economic Characteristics of Post-1965 Immigrants to New York City: A Comparative Analysis by National Origin". *International Migration* 38 (4): 41-77. <https://doi.org/10.1111/1468-2435.00120>
- Cordero Guzmán, Héctor, Robert C. Smith y Ramón Grosfoguel, eds. 2001. *Migration, Transnationalization and Race in a Changing New York*. Philadelphia: Temple University Press.
- Cornelius, Wayne. 2001. "Death at the Border: Efficacy and Unintended Consequences of US Immigration Control Policy". *Population and Development Review* 27 (4): 661-85. <https://doi.org/10.1111/j.1728-4457.2001.00661.x>
- Coutin, Susan. 2010. "Legal Exclusion and Dislocated Subjectivities". En *The contested politics of mobility: Borderzones and irregularity*, editado por Vicki Squire, 169-83. Nueva York y Londres: Routledge.

- Coutin, Susan. 2015. "Deportation Studies: Origins, Themes, and Directions". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (4): 671-81.
<https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.957175>
- Dahinden, Janine, Gunvor Jónsson, Joanna Menet, Joris Schapendonk y Emil van Eck. 2023. "Placing regimes of mobilities beyond state-centred perspectives and international mobility: the case of market places". *Mobilities* 18 (4): 635-50. <https://doi.org/10.1080/17450101.2023.2218591>
- De Genova, Nicholas. 2002. "Migrant 'illegality' and deportability in everyday life". *Annual Review of Anthropology*, 31: 419-47.
<https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.31.040402.085432>
- De Genova, Nicholas. 2016. "Detention, Deportation, and Waiting: Towards a Theory of Migrant Detainability". Working Paper 18, Global Detention Project. <https://bit.ly/3wE9h6v>
- De Genova, Nicholas, y Peutz Nathalie, eds. 2010. *The Deportation Regime. Sovereignty, Space, and the Freedom of Movement*. Durham: Duke University Press.
- De Genova, Nicholas, Glenda Garelli y Martina Tazzioli. 2018. "Autonomy of Asylum? The Autonomy of Migration Undoing the Refugee Crisis Script". *The South Atlantic Quarterly* 117 (2): 239-65.
<https://doi.org/10.1215/00382876-4374823>
- De Haas, Hans. 2007. "Why Development Will Not Stop Migration". *Development and Change* 38 (5): 819-841.
<https://doi.org/10.1111/j.1467-7660.2007.00435.x>
- De León, Jason. 2015. *The Land of Open Graves: Living and Dying on the Migrant Trail*. Vol. 36. Los Ángeles: University of California Press.
- Deere, Carmen Diana, y Gina Alvarado. 2016. "Asset Accumulation through International Migration. Gender, Remittances and Decision Making in Ecuador". *Latin American Research Review* 51 (4): 249-70.
<https://doi.org/10.1353/lar.2016.0058>
- Donato, Katharine, y Amada Armenta. 2011. "What Do We Know about Unauthorized Migration?". *Annual Review of Sociology*, 37: 529-43.
<https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150216>
- Dreby, Joanna. 2015. *Everyday illegal: When policies undermine immigrant families*. Los Ángeles: University of California Press.

- Drotbohm, Heike, e Ines Hasselberg. 2015. "Deportation, Anxiety, Justice: New Ethnographic Perspectives". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 41 (4): 551-62. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2014.957171>
- Eckstein, Susan, y Giovanni Peri. 2018. "Immigrant Niches and Immigrant Networks in the U.S. Labor Market". *RSF: The Russell Sage Foundation Journal of the Social Sciences* 4 (1): 1-17. <https://doi.org/10.7758/rsf.2018.4.1.01>
- Eckstein, Susan, y Thanh-Nghi Nguyen. 2011. "The Making and Transnationalization of an Ethnic Niche: Vietnamese Manicurists". *International Migration Review* 45 (3): 639-674. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2011.00861.x>
- Eguiguren, María Mercedes. 2019. *Movilidades y poder en el sur del Ecuador 1960-1990*. Quito: FLACSO Ecuador / Université Catholique de Louvain. <https://bit.ly/3wDNvA7>
- El Comercio*. 2021. "Dos niñas ecuatorianas fueron lanzadas desde el muro fronterizo entre EE.UU. y México por coyoteros". 21 de abril. <https://www.elcomercio.com/actualidad/seguridad/frontera-coyoteros-ninas-ecuador-muro/>
- El Mercurio*. 2010. Edición del 28 de agosto.
- Estrada, Emir, y Pierrette Hondagneu-Sotelo. 2011. "Intersectional Dignities: Latino Immigrant Street Vendor Youth in Los Angeles". *Journal of Contemporary Ethnography* 40 (1): 102-31. <https://doi.org/10.1177/0891241610387926>
- Fassin, Didier. 2011. "Policing borders, producing boundaries. The governmentality of immigration in dark times". *Annual Review of Anthropology*, 40: 213-26. <https://bit.ly/3WP4REw>
- Feldman, Bela, Liliana Rivera, Carolina Stefoni y Marta Inés Villa, comps. 2011. *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías*. Quito: FLACSO Ecuador / CLACSO / Universidad Alberto Hurtado.
- Figuroa, María, Ligia Gualpa, Yadira Sánchez y Legna Cabrera. 2016. *Standing Up for Dignity: Women Day Laborers in Brooklyn, NY*. Cornell: The Worker Institute, Cornell University. <https://doi.org/10.46546/standing-dignity-figuroa-et-al-2016>

- FLACSO Ecuador. 2012. "Encuesta FLACSO-PIC". Documento de trabajo inédito.
- Flores-González, Nilda, Anna Romina Guevarra, Maura Toro-Morn y Grace Chang, eds. 2013. *Immigrant Women Workers in the Neoliberal Age*. Chicago: University of Illinois Press.
- Foner, Nancy. 2000. "Beyond the Melting Pot Three Decades Later: Recent Immigrants and New York's New Ethnic Mixture". *The International Migration Review* 34 (1): 255-62. <https://doi.org/10.2307/2676022>
- Fonseca, Claudia. 2004. "The circulation of children in a Brazilian working-class neighborhood". En *Cross-cultural approaches to adoption*, editado por Fiona Bowie, 165-82. Londres y Nueva York: Routledge.
- Frank-Vitale, Amelia. 2020. "Stuck in Motion: Inhabiting the Space of Transit in Central American Migration". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 25 (1): 67-83. <https://doi.org/10.1111/jlca.12465>
- Gaber, John. 1994. "Manhattan's 14th Street Vendors' Market. Informal Street Peddlers' Complementary Relationship with New York City's Economy". *Urban Anthropology* 23 (4): 373-408. <https://www.jstor.org/stable/pdf/40553272.pdf>
- García Hernández, César Cuauhtémoc. 2019. *Migrating to Prison. America's Obsession with Locking Up Immigrants*. Londres y Nueva York: The New Press.
- Gilman, Denise, y Luis A. Romero. 2018. "Immigration Detention, Inc.". *Journal on Migration and Human Security* 6 (2): 145-60. <https://doi.org/10.1177/2331502418765414>
- Glick Schiller, Nina, y Noel B. Salazar. 2013. "Regimes of Mobility Across the Globe". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2013.723253>
- Golash-Boza, Tanya. 2015. *Deported: Immigrant Policing, Disposable Labor and Global Capitalism*. Nueva York: New York University Press.
- Golash-Boza, Tanya. 2019. "Punishment beyond the deportee: The collateral consequences of deportation". *American Behavioral Scientist* 63 (9): 1331-49. <https://doi.org/10.1177/0002764219835259>

- Golash-Boza, Tanya, y Pierrette Hondagneu-Sotelo. 2013. "Latino immigrant men and the deportation crisis: A gendered racial removal program". *Latino Studies* 11 (3): 271-92.
<https://doi.org/10.1057/lst.2013.14>
- Goodman, Adam. 2020. *The Deportation Machine: America's Long History of Expelling Immigrants*. Princeton: Princeton University Press.
- Green, Nancy. 2005. "From Downtown Tenements to Midtowns Lofts: The Shifting Geography of an Urban Industry". En *A Coat of Many Colors. Immigration, Globalization, and Reform in New York City's Garment Industry*, editado por Daniel Soyer, 27-43. Nueva York: Fordham University Press.
- Hansen, Randall. 2023. *War, Work, and Want: How the OPEC Oil Crisis Caused Mass Migration and Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Hansing, Katrin, y Sarah Mahler. 2003. "God Knows No Borders: Transnational Religious Ties Linking Miami and Cuba". En *Religion, Culture, and Society: The Case of Cuba*, editado por Margaret, E. Crahan, 123-30. Washington, DC: Woodrow Wilson Center.
- Heidbrink, Lauren. 2019. "The coercive power of debt: Migration and deportation of Guatemalan indigenous youth". *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* 24 (1): 263-281.
<https://doi.org/10.1111/jlca.12385>
- Herrera, Gioconda. 2013. "*Lejos de tus pupilas*": Familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en Ecuador. Quito: FLACSO Ecuador
- Herrera, Gioconda. 2019. "Precariedad laboral y construcción social de la 'ilegalidad': familias indígenas ecuatorianas en Nueva York". *Migraciones Internacionales*, 10: 1-22.
<https://doi.org/10.33679/rmi.v1i1.2212>
- Herrera, Gioconda, y María Mercedes Eguiguren. 2014. "Migración y desarrollo: interrogantes y propuestas sobre el vínculo desde la experiencia latinoamericana". En *El vínculo entre migración y desarrollo a debate: miradas desde Ecuador y América Latina*, editado por Gioconda Herrera, 23-70. Quito: FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3Jv37NM>
- Herrera, Gioconda, y Consuelo Sánchez. 2014. "Migración y desarrollo local en Cañar-Ecuador". Cuadernos de trabajo. Proyecto FLACSO-PIC.

- Herrera, Gioconda, y Ulla Berg. 2023. "Vulnerability and (Im)mobilities: U.S. Deportation and Post Deportation Lives Among Ecuadorian Transnational Families". En *Handbook of Transnational Families Around the World*, editado por Javiera Cienfuegos, Rosa Brandhosrt y Deborah Bryceson, 299-311. Cham: Springer.
- Herrera, Gioconda, Ulla Berg y Lucía Pérez. 2023. "La producción del deportado: Trayectorias de ilegalización de varones migrantes indígenas y retorno forzado a Ecuador". En *Movilidades, control fronterizo y luchas migrantes*, coordinado por Liliana Rivera, Gioconda Herrera y Eduardo Domenech, 204-38. Buenos Aires: Siglo XXI / CLACSO.
- Herrera Mosquera, Gioconda, Soledad Álvarez Velasco, Ulla D. Berg, Tania Bonilla, Blanca Pacheco. 2025. "La migración ecuatoriana a Estados Unidos en la era de las deportaciones masivas". *FLACSO INVESTIGA*, Boletín 01. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/items/4c6d2003-bdcc-4e7c-bc75-57e27e9fd2be>
- Herschander, Sara. 2021. "Day Laborer Hot Spots Swell as People Escape Ecuador at Record Rate". *Documented*. 12 de noviembre. <https://documentedny.com/2021/11/12/ecuadorians-flee-to-new-york-in-record-numbers-turn-to-day-laborer-corners/>
- Heyman, Josiah. 1999. "Why Interdiction? Immigration Control at the United States-Mexico Border". *Regional Studies* 33 (7): 619-30. <https://doi.org/10.1080/00343409950078666>
- Hiemstra, Nancy. 2019. *Detain and Deport. The Chaotic U.S. Immigration Enforcement Regime*. Atenas: The University of Georgia Press.
- Huysmans, Jef. 2006. "International Politics of Insecurity: Normativity, Inwardness and the Exception". *Security Dialogue* 37 (1): 11-29. <https://doi.org/10.1177/0967010606064134>
- INEC (Instituto Nacional de Estadística y Censos). 2001. *Censo Nacional de Población y Vivienda, 2001*. Quito: INEC.
- INEC. 2010. *Censo Nacional de Población y Vivienda, 2010*. Quito: INEC.
- INEC. 2022. *Censo Nacional de Población y Vivienda, 2022*. Quito: INEC.
- Jelin, Elizabeth, Renta Motta y Sérgio Costa. 2017. *Global Entangled Inequalities. Conceptual Debates and Evidence from Latin America*. Londres: Routledge.

- Jokisch, Brad. 1998. "Landscapes of Remittances: Migration and Agricultural Change in Highlands of South Central Ecuador". Tesis doctoral, Universidad de Clark.
- Jokisch, Brad. 2023. "Ecuador Juggles Rising Emigration and Challenges Accommodating Venezuelan Arrivals". Migration Policy Report. Octubre 2023. <https://www.migrationpolicy.org/article/ecuador-migration-trends-emigration-Venezuelans>.
- Jones-Correa, Michael. 2012. *Latinos in the New Millennium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jones-Correa, Michael, y Els de Graauw. 2013. "The Illegality Trap: The Politics of Immigration and the Lens of Illegality". *Daedalus* 142 (3): 185-98. https://doi.org/10.1162/DAED_a_00227
- Kalir, Barak. 2019a. "Departheid: The Draconian Governance of Illegalized Migrants in Western States". *Conflict and Society: Advances in Research* 5 (1): 19-40. <https://doi.org/10.3167/arcs.2019.050102>
- Kalir, Barak. 2019b. "The Uncomfortable Truth about Luck: reflections on getting access to the Spanish State Deportation Field". *Social Anthropology* 27 (1): 84-99. <https://doi.org/10.1111/1469-8676.12626>
- Kanstroom, David. 2012. *Aftermath: Deportation law and the new American diaspora*. Oxford: Oxford University Press.
- Kasinitz, Philip, John Mollenkopf y Mary C. Waters. 2002. "Becoming American/Becoming New Yorkers: Immigrant Incorporation in a Majority Minority City". *The International Migration Review* 36 (4): 1020-36. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2002.tb00116.x>
- Kearney, Michael. 1995 "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism". *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-65. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.24.1.547>
- Kempadoo, Kamala, Jyoti Sanghera y Bandana Pattanaik. 2012. *Trafficking and Prostitution Reconsidered. New Perspectives on Migration, Sex Work and Human Rights*. Nueva York: Routledge.
- Kerwin, Donald. 2018. "From IIRIRA to Trump: Connecting the Dots to the Current US Immigration Policy Crisis". *Journal on Migration and Human Security* 6 (3): 192-204. <https://doi.org/10.1177/2331502418786718>

- Khosravi, Shahram, ed. 2018. *After Deportation: Ethnographic Perspectives*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Kichwa Hatari. 2023. "Home". Visitado el 23 de septiembre de 2023. www.kichwahatari.org
- Kostecki, Sara. 2021. *Employments Trends and Poverty Status: Men and Women in the New York City Metro Area between 2000 and 2017*. Nueva York: Center for Latin American, Caribbean and Latino Studies-Graduate Center. https://academicworks.cuny.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1097&context=clacls_pubs
- Kyle, David. 2000. *Transnational Peasants. Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Kyle, David, y Zai Liang. 2001. "Migration Merchants: Human Smuggling from Ecuador and China". Working Papers, Center for Comparative Immigration Studies. <https://bit.ly/3WQINe7>
- Leinaweaver, Jessaca. 2008. *The circulation of children: Kinship, adoption, and morality in Andean Perú*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Lentz, Carola. 1997. *Migración e identidad étnica. La transformación histórica de una comunidad en la Sierra ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.
- Levitt, Peggy. 2003. "'You Know, Abraham Was Really the First Immigrant': Religion and Transnational Migration". *The International Migration Review* 37 (3): 847-73. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00160.x>
- Levitt, Peggy, y Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *The International Migration Review* 38 (3): 1002-39. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2004.tb00227.x>
- Lorentzen, Lois Ann, Joaquin Jay Gonzalez, Kevin M. Chun y Hien Duc Do, eds. 2009. *Religion at the Corner of Bliss and Nirvana. Politics, Identity, and Faith in New Migrant Communities*. Durham: Duke University Press.
- Macías-Rojas, Patricia. 2016. *From Deportation to Prison. The Politics of Immigration Enforcement in Post-Civil Rights America*. Nueva York: New York University Press.

- Malkki, Liisa H. 1996. "Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization". *Cultural Anthropology* 11 (3): 377-404. <https://www.jstor.org/stable/656300>
- Mancomunidad del Pueblo Cañari. 2019. *Plan de Ordenamiento Territorial Mancomunado 2019-2030*.
- Massey, Douglas. 2007. *Categorically Unequal: The American Stratification System*. Nueva York: Russel Sage Foundation.
- Massey, Douglas, y Nolan Malone. 2002. "Pathways to Legal Immigration". *Population Research and Policy Review* 21 (6): 473-504. <https://doi.org/10.1023/A:1022914700681>
- Menjívar, Cecilia, y Leisy Abrego. 2012. "Legal Violence: Immigration Law and the Lives of Central American Immigrants". *American Journal of Sociology* 117 (5): 1380-421. <https://doi.org/10.1086/663575>
- Metcalfe, Philippa. 2022. "Autonomy of Migration and the Radical Imagination: Exploring Alternative Imaginaries within a Biometric Border". *Geopolitics* 27 (1): 47-69. <https://doi.org/10.1080/14650045.2021.1917550>
- Mezzadra, Sandro, y Brett Neilson. 2013. *Border as Method*. Durham: Duke University Press.
- Moslimani, Mohamad, Luis Noé-Bustamante y Sono Shah. 2023. "Facts on Hispanics of Ecuadorian Origin in the United States, 2021". Fact sheet, Pew Research Center. <https://www.pewresearch.org/?p=6245>
- Muyulema, Armando. 1997. "La quema de Ñucanchic Huasi (1994). Los rostros discursivos del conflicto social en Cañar". Tesis de maestría, Universidad Andina Simón Bolívar. <https://bit.ly/3Jtp5Rk>
- New York City Department of City Planning. 2013. "The Newest New York. Characteristics of the City's Foreign-born Population". The City of New York.
- Nir, Sarah Maslin. 2015. "The Prize of Nails". *New York Times*, 7 de mayo. <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/2015/05/10/nyregion/at-nail-salons-in-nyc-manicurists-are-underpaid-and-unprotected.html>
- Odgers Ortiz, Olga. 2006. "Movilidades geográficas y espirituales. Cambio religioso y migración México-Estados Unidos". *Economía, Territorio y Sociedad* 6 (22): 1-35. <https://doi.org/10.22136/est002006263>

- ODNA (Observatorio Social de los Derechos de la Niñez y Adolescencia). 2008. *Niñez y migración en el cantón Cañar*. Quito: ODNA / FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3HFJ8e4>
- Office of Homeland Security Statistics. 2025. "Immigration Enforcement". Visitado el 7 de septiembre de 2025. <https://ohss.dhs.gov/topics/immigration/immigration-enforcement>
- Office of Homeland Security Statistics. 2026. "Yearbook of Immigration Statistics", varios años. Visitado el 4 de enero de 2026. <https://ohss.dhs.gov/topics/immigration/yearbook/2000#table-data-heading>
- Oliviero, Katie. 2013. "The immigration State of Emergency: Racializing and Gendering National Vulnerability in Twenty First Century Citizenship and Deportation Regimes". *Feminist Formations* 25 (2): 1-29. <https://doi.org/10.1353/ff.2013.0026>
- Paerregaard, Karsten. 2008. "In the Footsteps of the Lord of Miracles: The Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34 (7): 1073-89. <https://doi.org/10.1080/13691830802230380>
- Pallares, Amalia. 2005. "Ecuadorian Immigrants and Symbolic Nationalism In Chicago". *Latino Studies*, 3: 347-71. <https://doi.org/10.1057/palgrave.lst.8600158>
- Palomeque, Silvia. 1990. *Cuenca en el siglo XIX. La articulación de una región*. Quito: FLACSO Ecuador / Abya-Yala.
- Parella, Sònia. 2013. "Bolivian migrants in Spain: transnational families from a gender perspective". En *Handbook on Gender, Migration and Transnationalism*, coordinado por Laura Oso y Natalia Ribas Mateos, 312-36. Northampton: Edward Elgar Publishing.
- Parreñas, Rhacel Salazar. 2005. *Children of Global Migration: Transnational Families and Gendered Woes*. Stanford: Stanford University Press.
- Pérez Martínez, Lucía. 2012. "Experiencia migratoria de la (in)movilidad: migración, género y ambiente en la zona baja del cantón Cañar". Tesis de maestría, FLACSO Ecuador. <https://bit.ly/3W0IKzI>
- Preston, David. 1974. "Emigration and change: experience in southern Ecuador". Working Paper 52, University of Leeds.

- Pribilsky, Jason. 2007. *La 'Chulla Vida': Gender, migration and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Pribilsky, Jason. 2012. "Consumption Dilemmas: Tracking Masculinity, Money and Transnational Fatherhood Between the Ecuadorian Andes and New York City". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 38 (2): 323-43. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.646429>
- Quiroz-Becerra, Victoria. 2013. "Street Vendors Claiming Respect and Dignity in the Neoliberal City". En *Immigrant Women Workers in the Neoliberal Age*, editado por Nilda Flores-González, Anna Romina Guevarra, Maura Toro-Morn y Grace Chang, 19-37. Chicago: University of Illinois Press.
- Rebaï, Nasser. 2008. "Juncal de Cañar: la progresiva transformación territorial de una parroquia de la Sierra ecuatoriana". *Ecuador Debate*, 75: 107-16. <http://hdl.handle.net/10469/4175>
- Rivera-Sánchez, Liliana. 2006. "Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia". *Migraciones Internacionales* 3 (4): 35-59. https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1665-89062006000200002
- Rivera-Sánchez, Liliana, Olga Odgers Ortiz y Alberto Hernández-Hernández. 2017. *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*. México: El Colegio de México / El Colegio de la Frontera Norte.
- Roberts, Bryan, Cecilia Menjívar y Néstor Rodríguez, eds. 2017. *Deportation and Return in a Border-Restricted World*. Cham: Springer.
- Rodríguez, Astrid. 2009. "Demographic, Economic, and Social Transformations in Brooklyn Community District 4: Bushwick, 1990-2007". *Report*, 30. <https://bit.ly/3JqS3Bt>
- Sassen, Saskia. 2001. *The Global City. New York, London, Tokyo*. Princeton: Princeton University Press.
- Sassen, Saskia. 2002. "Women's Burden: Countergeographies of Globalization and the Feminization of Survival". *Nordic Journal of International Law* 71 (2): 255-274. <https://doi.org/10.1163/157181002761931378>
- Sassen, Saskia. 2006. *Una sociología de la globalización*. Madrid: Katz.

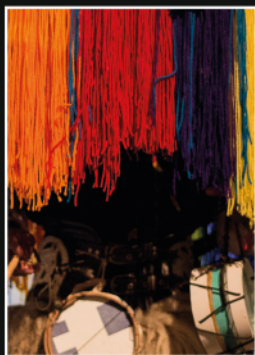
- Schapendonk, Joris, Ilse van Liempt, Inga Schwarz y Griet Steel. 2020. "Re-routing migration geographies: Migrants, trajectories and mobility regimes". *Geoforum*, 116: 211-16.
<https://doi.org/10.1016/j.geoforum.2018.06.007>
- Scheel, Stephan. 2019. *Autonomy of migration? Appropriating mobility within biometric border regimes*. Londres: Routledge.
- Schrover, Marlou, Joanne van der Leun, Leo Lucassen y Chris Quispel. 2008. *Illegal Migration and Gender in a Global and Historical Perspective*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Scott, James. 1990. *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Servicio Nacional de Migración de Panamá. 2024. "Estadísticas", visitado el 20 de noviembre de 2025.
<https://www.migracion.gob.pa/?s=Estadisticas+Darien>
- Skornia, Anna Katerina. 2014. *Entangled inequalities in transnational care chain: Practices across the borders of Perú and Italy*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- Sørensen, Ninna Nyberg, e Ida Marie Vammen. 2016. "¿A quién le importa? Las familias transnacionales en los debates sobre la migración y el desarrollo". *Investigaciones Feministas* 7 (1): 191-220.
https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2016.v7.n1.52707
- Soyer, Daniel, ed. 2005. *A Coat of Many Colors. Immigration, Globalization, and Reform in New York City's Garment Industry*. Nueva York: Fordham University Press.
- Spener, David. 2009. *Clandestine Crossings. Migrants and Coyotes on the Texas-Mexico Border*. Ithaca: Cornell University Press.
- Stangler, Cole. 2016. "Organizing the Corner: How Williamsburg's Female Housecleaners Are Fighting for Higher Wages". *The Village Voice*, 8 de agosto. <https://www.villagevoice.com/organizing-the-corner-how-williamsburgs-female-housecleaners-are-fighting-for-higher-wages/>
- Stone-Cadena, Victoria, y Soledad Álvarez Velasco. 2019. "Historicizing Mobility. Coyoterismo in the Indigenous Ecuadorian Migration Industry". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 676 (1): 194-211. <https://doi.org/10.1177/0002716217752333>

- Tazzioli, Martina. 2014. *Spaces of Governmentality: Autonomous Migration and the Arab Uprisings*. Londres: Rowman and Littlefield International.
- Tilly, Charles. 1999. *Durable Inequalities*. Los Ángeles: University of California Press.
- Torres, Alicia. 2009. “Quilloac: memoria, etnicidad y migración entre los kañaris, Ecuador”. Tesis de maestría, FLACSO Ecuador.
<https://bit.ly/3XQQUHJ>
- TRAC Immigration (Transactional Records Access Clearinghouse). 2019. “About the Data-ICE Removals under Secure Communities”.
<https://bit.ly/3Rlbf5j>
- Triandafyllidou, Anna. 2022. “The Global governance of Migration. Towards a ‘messy’ approach”. *International Migration* 60 (4): 19-27.
<https://doi.org/10.1111/imig.12931>
- Uruchima, Charlie. 2021. “How I Made It: Kichwa Hatari”. NPR.
<https://www.npr.org/2020/07/26/895478255/how-i-made-it-kichwa-hatari?t=1643026532356>
- Vaillant, Michael. 2008. “Más allá del campo: migración internacional y metamorfosis campesinas en la era globalizada. Reflexiones desde el caso rural de Hatun Cañar (Andes ecuatorianos)”. En *Territorios en mutación: repensando el desarrollo desde lo local*, compilado por Luciano Martínez Valle, 229-51. Quito: FLACSO Ecuador / Ministerio de Cultura. <https://bit.ly/3WNnAQX>
- Vaughan, Jessica. 2011. “Milford Mass tells Ecuador and (ICE): Enough Already!”. *Center for Immigration Studies*. <https://cis.org/Vaughan/Milford-Mass-Tells-Ecuador-and-ICE-Enough-Already>
- Vogt, Wendy. 2018. *Lives in Transit: Violence and Intimacy on the Migrant Journey*. Vol. 42. Los Ángeles: University of California Press.
- Wade, Peter. 2009. *Race and Sex in Latin America*. Londres y Nueva York: Pluto Press.
- Waldinger, Roger. 1996. *Still the Promised City? African Americans and New Immigrants in Postindustrial New York*. Cambridge: Harvard University Press.

- Walmsley, Emily. 2001. "Transformando los pueblos: la migración internacional y el impacto social a nivel comunitario". *Ecuador Debate*, 54: 155-74. <https://bit.ly/3DsH0Uu>
- Wilding, Raelene, Loretta Baldassar, Shashini Gamage, Shane Worrell y Samiro Mohamud. 2020. "Digital media and the affective economies of transnational families". *International Journal of Cultural Studies* 23 (5): 639-55. <https://doi.org/10.1177/1367877920920278>
- Wimmer, Andreas, y Nina Glick Schiller. 2003. "Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology". *The International Migration Review* 37 (3): 576-610. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7379.2003.tb00151.x>
- Wojnicka, Katarzyna, y Paula Pustulka. 2019. "Research on men, masculinities and migration: past, present and future". *International Journal for Masculinity Studies* 14 (2): 91-5. <https://doi.org/10.1080/18902138.2019.1622058>
- Youkhana, Eva. 2012. "Formas de pertenencia religiosa y procesos de construcción del espacio en la migración latinoamericana entre vínculos colonizados y redenciones creativas". *Procesos: Revista ecuatoriana de historia*, 36: 111-42. <https://doi.org/10.29078/rp.v0i36.27>
- Zamosc, Leon. 2007. "The Indian Movement and Political Democracy in Ecuador". *Latin American Politics and Society* 49 (3): 1-34. <https://doi.org/10.1111/j.1548-2456.2007.tb00381.x>



Gioconda Herrera Mosquera. Ph. D. en Sociología por Columbia University. Directora de FLACSO Ecuador para el período 2024-2028. Profesora investigadora del Departamento de Sociología y Estudios de Género de esta universidad desde 1997. Sus líneas de investigación son la sociología de la globalización y las desigualdades sociales, las migraciones internacionales y los estudios de género. Entre otras obras, es autora de “*Lejos de tus pupilas*”. *Familias transnacionales, cuidados y desigualdad social en Ecuador*, publicado por FLACSO Ecuador y ONU Mujeres en 2013; editó, junto con Carmen Gómez, *Migration in South America. IMISCOE Regional Reader*, del año 2022 con el sello Springer. Coordinó, junto con Liliana Rivera-Sánchez y Eduardo Domenech, el libro *Movilidades, control fronterizo y luchas migrantes*, aparecido en 2022 en una coedición Siglo XXI y CLACSO.



Gioconda Herrera incorpora gran sofisticación analítica y años de involucramiento a este libro sobre las experiencias de movilidad restringida de una comunidad indígena que se desplaza entre Ecuador y la Costa este de Estados Unidos. En este texto de escritura muy accesible cobran vida las experiencias humanas de *hacer el camino*. Al mismo tiempo, la autora detalla las principales fuerzas sociales —en particular los regímenes migratorios y las construcciones de la ilegalidad— que han ejercido una profunda influencia sobre amplias regiones de Cañar, en la Sierra ecuatoriana, y sobre las comunidades migrantes indígenas en Estados Unidos durante el siglo XXI.

Movilidades en tiempos hostiles es un análisis reflexivo, solidario y conmovedor de las vidas de hombres y mujeres de Ecuador y de cómo su predicamento contribuye a desarrollar nuevos conocimientos en los debates existentes en el campo de los estudios migratorios. El libro logra “desnaturalizar” y “desmigrantizar” un campo de investigación a menudo limitado a números y categorías de estatus, a la vez que enlaza el aquí con el allá, el origen con el destino. Al seguir a personas a través de las distintas fases de sus trayectorias, su “desobediencia espacial” y la reconfiguración de su vida familiar a través de las fronteras, este libro —de argumentación brillante y bella exposición— se convierte en mucho más que otro análisis sobre la migración transnacional, pues conecta con cuestiones sociales amplias y relevantes para nuestro mundo contemporáneo.

Ninna Nyberg Sørensen