

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento de Sociología y Estudios de Género

Convocatoria 2017-2019

Tesis para obtener el título de maestría de investigación en Ciencias Sociales con mención en

Género y Desarrollo

20 metros cuadrados del Caribe en la Sierra ecuatoriana: varones venezolanos en el mercado
laboral de la barbería en Quito

Carmen Cecilia Bolívar Ibarra

Asesora: Gioconda Herrera

Lectoras: María Patricia Ramos y Lissete Coba

Quito, marzo de 2023

Dedicatoria

A todas las venezolanas y venezolanos
que estamos haciendo de Quito y Ecuador un hogar

Índice de Contenidos

Resumen	7
Agradecimientos	8
Introducción	9
Metodología	16
Estructura del texto.....	17
Capítulo 1. Migración, masculinidad, identidad y estética	20
1.1. Identidad nacional, identificación y transformaciones subjetivas.....	21
1.2. Xenofobia, racismo y migración	26
1.3. Cuerpo, masculinidad y estética.....	28
Capítulo 2. Escenario de un éxodo: migración venezolana a Ecuador	37
2.1. De los “me iría demasiado” al éxodo	37
2.2. Del <i>Mayami Nuestro</i> a la “crisis ilógica”.....	41
2.3. Venezolanos en Ecuador: una nueva entrada de migrantes	44
2.4. Xenofobia y construcciones culturales racistas.....	48
2.5. La barbería como espacio de identidad masculina.....	52
Capítulo 3. Barberías urbanas: un oficio conocido y un nuevo enclave	56
3.1. Salir de manera forzosa, llegar a Quito a “resolver”	57
3.2. Barrios populares e informalidad	71
3.3. 20 metros cuadrados de Caribe en la Sierra ecuatoriana.....	75
3.4. Enclaves étnicos y capital estético	79
3.5. Comercio formal desamparado: terreno para la xenofobia	86

3.6. Entre la integración y las aspiraciones imaginarias: ¿permanencia, movimiento o retorno?.....	94
Capítulo 4. Ser hombre en la adversidad.....	101
4.1. Masculinidad en juego: migración forzada	103
4.2. Recuperar autonomía económica: recuperarse socialmente como hombres	107
4.3. Mundillo de masculinidad y absoluta heterosexualidad	124
4.4. Machismo: “La paja en el ojo ajeno”	128
Capítulo 5. Identidad, migración y globalización	135
5.1. Identidad a través de la estética.....	138
5.2. La transgresión normativa de la estética urbana	146
5.3. Un barbero “urbano” en la Sierra ecuatoriana	149
5.4. Estéticas globalizadas: “Incluso abogados, de todo se hacen”.....	154
Conclusiones	161
Referencias.....	171

Índice de Ilustraciones

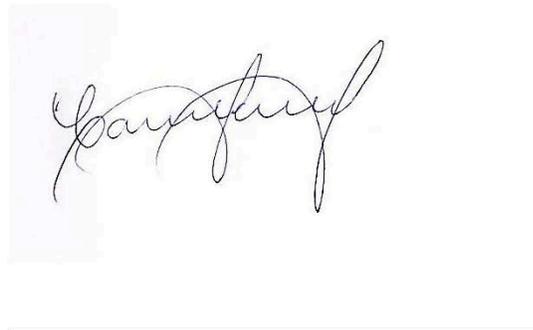
Figura 2.1. “Gran concentración por un Ecuador libre de malos extranjeros”	51
Figura 3.1. Comentarios en redes sociales sobre remesas	62
Foto 3.2. Juegos de video en la barbería.....	77
Foto 3.3. Reunión social nocturna fuera de la barbería	78
Foto 5.1. Corte urbano en ejecución en la barbería “Caracas Barbershop 2”	143
Foto 5.2. Barbero y su “pinta”	144
Figura 5.3. Portada de álbum Serio (2017) de Lil’ Supa	145
Foto 5.4. El Gato, barbero serrano, haciendo un corte urbano	157
Foto 5.5. “Cortes urbanos. Lo que debes lucir”	158

Declaración de cesión de derechos de publicación de la tesis

Yo, Carmen Cecilia Bolívar Ibarra, autora de la tesis titulada “20 metros cuadrados del Caribe en la Sierra ecuatoriana: varones venezolanos en el mercado laboral de la barbería en Quito” declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de la maestría de Investigación en Ciencia Sociales con mención en Género y Desarrollo concedido por la Facultad de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

Cedo a la FLACSO Ecuador los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, bajo la licencia Creative Commons 3.0 Ecuador (CC BY-NC-ND 3.0 EC), para que esta universidad la publique en su repositorio institucional, siempre cuando el objetivo no sea obtener un beneficio económico.

Quito, marzo de 2023



Carmen Cecilia Bolívar Ibarra

Resumen

Esta investigación analiza la experiencia subjetiva de veinte hombres jóvenes venezolanos que han emigrado a Quito en los últimos años y meses, que se han insertado en el mercado laboral de las barberías urbanas en varios barrios populares de la ciudad. Se examina la transformación, interpelación y negociaciones que despliegan estos migrantes para insertarse o no en la sociedad receptora, desde la aceptación de unos aspectos y la negación de otros.

El mundillo de las barberías urbanas es un espacio contemporáneo de tecnología estética, cargado de códigos, símbolos y prácticas vinculadas a ciertas identidades culturales, que en el imaginario de estos hombres tienen una fuerte carga étnica y están territorializados, aunque muchos de estos referentes sean resultado de procesos de homogenización cultural y globalización. En la migración en Quito estos hombres se valen de este espacio para reivindicar estas identificaciones culturales. Esta investigación explora las tensiones que se manifiestan en este caso entre la identidad, el territorio, la nación, lo global y lo local.

La barbería es también un espacio de absoluta masculinidad y de relaciones homosociales, que parece funcionar como un vehículo para reafirmar hombría a través del reclamo de ciertos aspectos de la masculinidad dominante, deteriorados en el contexto adverso de Venezuela, así como a través del contraste y relaciones con hombres y mujeres locales.

En este sentido, se analizan las prácticas que giran alrededor de las construcciones de masculinidad en este espacio, que se constituye como uno de identificación nacional y masculina, a través de la exploración de los códigos y dinámicas particulares que en él se manejan y se entrecruzan para propiciar la inserción social o no de estos hombres.

Agradecimientos

A mi mamá y a mi papá por apoyarme
cada uno a su manera muy especial,
desde su lugar en el mundo en nuestra familia transnacional.

A Felipe, por su cariño y su sensibilidad.

A Marlene y a mi familia ecuatoriana por recibirme en Quito.

A la profesora Gioconda y a la Mona Astudillo,
por su asesoría y acompañamiento invaluable.

A los barberos, especialmente a Vinny y Emmanuel,
por echarme cuentos e inspirarme a hacer esta investigación.

Introducción

Esta investigación explora la inserción de 20 jóvenes varones venezolanos en el mercado de la barbería *urbana* en Quito y analiza en qué condiciones y qué efectos e influencias ha tenido esto en su experiencia migratoria en la ciudad. Se parte de la constatación de que su vínculo a la barbería es mucho más que laboral o profesional, ya que esta se constituye en el espacio de reproducción de su masculinidad y de la que consideran su identidad nacional.

Aunque algunos de estos hombres venezolanos tengan otras profesiones, la barbería como actividad vinculada a la cultura callejera y en algunos casos a sus vínculos familiares, representa una parte de su identidad cultural, que en el marco de la emigración y de sus intentos por formar redes y vínculos, lo entrelazan como un símbolo también de su identidad nacional: ellos son hombres, son barberos, y son venezolanos; a pesar de que estos referentes que reivindican como propios tengan orígenes en culturas homogeneizadas producto de flujos globales.

En el escenario específico del encuentro de estos hombres venezolanos barberos con la sociedad quiteña la barbería parece cobrar un lugar preponderante en este sentido, ya que es uno donde las identidades parecen reproducirse, expresarse y reforzarse con más intensidad que en otros, y donde la dicotomía binaria “migrantes/ecuatorianos” no se excluye. En este mundillo, como en tantos otros espacios, parecen aflorar prácticas y discursos excluyentes basados en imaginarios cargados de estereotipos, tales como la xenofobia y el racismo, en una suerte de reivindicación no solo por el espacio laboral, si no por el propio territorio nacional.

Para la mayoría de las sociedades occidentales en principio se es hombre o mujer, a pesar de que existen identidades cuya legitimidad es constantemente cuestionada bajo toda clase de determinismos y esencialismos- y se niega y se rechaza la posibilidad de otras identificaciones. La identificación de género suele primar ante la identidad nacional en un sentido universal y es usualmente binaria y heteronormada.

Bourdieu (2006) [1980] planteaba que el discurso nacionalista es performativo y lo mismo han planteado sobre el género algunos autores como Butler (2007) y otros posestructuralistas. Hablar de “identidad nacional” tanto como de “identidad de género” implica hablar sobre la reproducción de ciertas características que están sujetas a una serie de marcos imaginados, ficticios y unificantes. En este sentido, vale la pena preguntarse qué sucede cuando uno de estos marcos se sale de contexto y cómo negocia con el nuevo escenario.

Los contextos nuevos y ajenos, como lo que sucede con la movilidad humana, especialmente si es forzada, interpelan al sujeto en términos de sus identificaciones y de otros constructos paradigmáticos que constituyen una presunta realidad. Estos se dan por sentados y se vinculan a un contexto fijo, que en condiciones estables puede parecer inamovible y estático. Estos cambios trazan líneas, implican divisiones: “discontinuidades decisorias en la continuidad natural” (Bourdieu 2006 [1980], 170), que separan el interior del exterior: el territorio nacional del extranjero.

Como resultado de la crisis económica, política y social que atraviesa Venezuela, se ha desatado un fenómeno migratorio sin precedentes en la historia venezolana, cuyo flujo se ha incrementado exageradamente desde aproximadamente 2012, con Ecuador como uno de los principales países receptores.

Según el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur), solo en 2018 eran casi 5 millones de venezolanos los que habían ingresado a Ecuador, y a enero de 2020, el Ministerio del Interior estimaba que de estos permanecían unos 354 538 que ingresaron con entrada regular al país. Sin embargo, estas cifras siempre se consideraron conservadoras, pues en contraste, extraoficialmente se estima que más de 500 000 venezolanas y venezolanos permanecían en el país hasta enero de 2020, con y sin entrada regular.

La entrada de estos cientos de miles de venezolanas y venezolanos en territorio ecuatoriano ciertamente ha puesto de manifiesto una serie de cuestiones sobre estos imaginarios ficticios y ha interpelado tanto a locales como a foráneos.

Los encuentros y desencuentros que se dan en medio de un proceso migratorio tienen potencial transformador en las identidades de los y las migrantes, lo que suele crear escenarios propicios para revelar tensiones en estos procesos de identificación, donde intervienen estereotipos de género, raza y clase en la construcción de los imaginarios que se tienen de estas identidades opuestas, pero a la vez cercanas, y especialmente en este caso, cuando el éxodo se da dentro de la geografía sur-sur.

En medio de este proceso migratorio, como en tantos otros, tanto los migrantes como la sociedad receptora experimentan diversas transformaciones que los llevan a revisar –consciente o inconscientemente- la configuración de su identidad a partir del contraste con la otredad. El

ingreso de este flujo migratorio ha puesto de manifiesto diferentes procesos de socialización, identidades y formas de experiencia de género, corpórea, entre otras condiciones.

Desde la expansión inusitada de la población venezolana en Quito, diversos han sido los encuentros, pero también los desencuentros entre estos y la sociedad receptora, manifestados algunas veces en espacios públicos o que se han hecho públicos en el Internet a través de redes sociales.

En muchos de estos episodios se han manifestado opiniones que, si bien pueden ser individuales, reflejan un sistema de creencias colectivas sobre el país de acogida -de un lado- y sobre las personas venezolanas que han emigrado al Ecuador y otros países de la región-del otro-, que se han reproducido y han contribuido a este binarismo entre ecuatorianas y ecuatorianos, y venezolanas y venezolanos: *unos* y *otros*.

Esta investigación aborda el caso de los hombres jóvenes venezolanos que emigraron a Quito para reconstruir diversos aspectos de su vida que en Venezuela se vieron deteriorados producto del agudo detrimento de las condiciones socioeconómicas en los últimos 25 años. Se examina el caso específico de hombres jóvenes vinculados al trabajo en las barberías *urbanas*, como se les conoce popularmente.

El mundillo de las barberías es, en primer lugar, un espacio contemporáneo de la tecnología de la belleza, la estética y la modificación corporal, pero también un espacio de absoluta masculinidad, donde estos jóvenes encuentran la oportunidad de reafirmar su hombría y de recuperar ciertos aspectos perdidos en el contexto venezolano, como el mandato de proveedor. Estas barberías *urbanas* involucran un cúmulo de códigos entre los que destacan los propios de varias culturas callejeras antagónicas. Ya que para estos hombres estas barberías se han convertido en enclaves, estas además se presentan como pequeñas metáforas en plena Sierra ecuatoriana de algunos estilos afrocaribeños y de la cultura callejera que estos hombres practicaban en Venezuela. En este espacio, así como estos hombres emulan y reproducen cúmulos de íconos asociados a Venezuela y su cultura callejera -influenciada y atravesada por otras culturas callejeras-, también reproducen otros imaginarios globalizados, resultando esto en la apariencia particular que llevan como una armadura en la que amalgaman masculinidad e identidad nacional.

Hasta un pasado reciente, las barberías en Quito y en casi todo el mundo occidental no habían sido tocadas por la estética de las barberías afroestadounidenses y su estética callejera (Wright

1998; Alexander 2003; Jones 2012; Shabazz 2016). Más bien se organizaban en torno a esquemas tradicionales, en que los cortes de pelo masculino tenían sentidos casi exclusivamente prácticos, como complemento de una masculinidad que se expresaba de formas conservadoras y un tanto rígidas. No obstante, desde hace algunos años, las barberías en buena parte del mundo occidental se han convertido en espacios de reproducción de apariencias modernas y globalizadas, en un principio ligadas únicamente a la de hombres afroestadounidenses, algunos caribeños y en algunos casos a la cultura callejera reproducida en ambos casos, hoy convertidas en íconos globalizados. El mundo de la estética capilar masculina ha tomado nuevas formas que entremezclan lo *vintage* con lo que llaman *urbano*, guiñando a una fusión entre los clubs de caballeros de principios del siglo XX con estéticas callejeras afroestadounidenses, latinas y caribeñas, impulsadas en los últimos años por estrellas de ritmos como el reggaetón y del fútbol. En los dos últimos años y en concordancia con la entrada de migrantes de varios países como República Dominicana, Colombia y ahora Venezuela, el negocio de las barberías se ha disparado en todo el Ecuador, como demuestra el Directorio de Empresas (2018) elaborado por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, que revela sólo las establecidas formalmente. La presencia de migrantes, sobre todo venezolanos, en estos establecimientos es palpable, especialmente desde 2018, aunque no existan cifras oficiales que confirmen el incremento de la presencia de estos hombres migrantes en esta rama de la industria de servicios.

Para estos hombres, las barberías urbanas son un nicho laboral que se constituye en espacios de identificación nacional y a la vez masculina, por lo que vale la pena explorar los códigos y dinámicas que en estas se manejan y se entrecruzan para crear una nueva forma de identificación. Así mismo, el mercado laboral vinculado al cuidado de la estética y la apariencia parece estar segmentado por género y origen nacional, en tanto que las mujeres venezolanas y otras migrantes también han encontrado un nicho en este.

La expansión de este mercado laboral en Quito -que se puede considerar un fenómeno en sí mismo por su alcance y cantidad- y la apropiación que han hecho de este los inmigrantes provenientes de algunos países ubicados en el Caribe, es una motivación para analizar el acceso a este mercado por parte de la población venezolana, las condiciones laborales y el significado que tiene este oficio y espacio de socialización para ellos y para la sociedad receptora.

La búsqueda e ingreso al mercado laboral para los y las venezolanas en Ecuador representa un espacio de vulnerabilidad, ya que la inserción laboral parece estar condicionada principalmente a la informalidad y a altos niveles de explotación laboral (Herrera y Cabezas 2019; Celleri 2018). Con esto en cuenta, es importante analizar la inserción tan amplia que tienen y han tenido hombres y mujeres venezolanas en el mercado de la estética, en tanto que un grueso de esta población se encuentra en condiciones de mayor vulnerabilidad, como el trabajo callejero, informal, e incluso ilegal.

Esta investigación tomó a los hombres y a estas barberías como foco ya que son espacios de reproducción de códigos particulares que parecen estarse extendiendo en el contexto ecuatoriano. Este parece ser un contexto en el que -como en otros, existen dicotomías identitarias a nivel interno -por ejemplo, costeños / serranos- paralelismos que destacan y se aplican también al otro extranjero, el foráneo diferente, aunque no lo sea tanto.

En este marco, en el Ecuador la población venezolana se ha visto expuesta a diferentes dinámicas de exclusión, xenofobia y estigmatización, en varios casos legitimadas por el Estado, catalizadas por un contexto económico que aqueja a la población local y que exige que se limiten aún más las fronteras tanto materiales como simbólicas.

Todo esto trae a colación interrogantes sobre los procesos de inclusión y exclusión, el acceso a derechos formales, la membresía a una ciudadanía formal pero también informal, así como sobre el sentido de pertenencia. Así mismo, crea un marco que modifica a la vez que condiciona prácticas y discursos de los locales y los migrantes, propiciando un escenario donde estas dinámicas deben negociarse y pactarse para favorecer o no la integración.

Teniendo en cuenta que la identidad de género condiciona la vida y la socialización, resulta pertinente comprender la construcción de subjetividades de género en el escenario de la transición e interpelación que supone la migración.

Si bien hablar de masculinidad hegemónica (Connell 1987) puede implicar negar otras identificaciones en un contexto dicotómico que incluso puede resultar sexista, es un concepto pertinente para esta investigación. Está claro que la masculinidad hegemónica occidental se ha deteriorado de sus postulados originales y se ha expuesto a una serie de deconstrucciones e interpelaciones que la ponen en constante reconfiguración, lo que ha propiciado el surgimiento de masculinidades abyectas, y otras que sin serlo tanto, son también alternativas frente a algunos

marcos rígidos de los modelos tradicionales de masculinidad. El caldeado contexto latinoamericano es uno donde la masculinidad hegemónica se ha reconfigurado para transgredir algunos aspectos y mantenerse firmemente conservadora frente a otros, elemento que hace sumamente pertinente comprender estas nuevas formas de *ser* hombre.

Para toda la población venezolana, el proceso sociopolítico de los últimos 20 años ha conllevado a una transformación que ha tocado todos los aspectos de la vida, entre estos los roles de género. Para quienes han migrado, el cambio de las condiciones de la vida previa a la salida, pero también la posterior transformación que se produce con la experiencia migratoria y el contexto de acogida, supone convivir en un marco con nuevos códigos, dinámicas y lógicas, que se entrelazan con las exigencias de la migración, sus motivos y expectativas.

Por ello, esta investigación aborda la forma en que estos hombres jóvenes migrantes venezolanos han renegociado la reproducción de su masculinidad en el contexto ecuatoriano, y particularmente en el de la Sierra, en Quito y sus barrios populares, donde se llevó a cabo esta investigación: “Es obvio que si queremos analizar cómo las personas se constituyen en sujetos sexuados y con género, debemos prestar atención a personas concretas realizando cosas concretas” (Bermúdez 2013, 284).

En este sentido, este trabajo analiza la praxis de la masculinidad en estos espacios de las barberías urbanas establecidas en sectores populares de Quito. Por praxis de la masculinidad se entiende, siguiendo a Bourdieu (2000), la expresión del *habitus* de estos hombres, en lo que podría interpretarse como el campo de la migración, y el micro campo específico de la barbería, que es a su vez un micro campo nacional y transnacional (Levitt, Glick Schiller 2004, 68), sujeto a vínculos y dinámicas transnacionales, con sus propias formas de acción y pertenencia. A través de la exploración del *habitus* de estos hombres jóvenes venezolanos dentro de este campo, se puede tamizar la experiencia subjetiva de su masculinidad, atravesada por la situación desventajosa de la migración casi forzada, de la que son parte.

Si en Venezuela la hombría se mide homosocialmente por posesiones, despliegue de fuerza y demostraciones de violencia (Kozak 2014), ¿cómo se mide entre los inmigrantes?, para quienes las posesiones son pocas, y los posibles despliegues de fuerza y violencia se merman ante la necesidad de insertarse en la sociedad receptora.

Frente al escenario descrito, vale la pena preguntarse si las expresiones de masculinidad de estos hombres se han transformado o reconfigurado en el nuevo contexto, y si estas expresiones han tenido algún rol en posibilitar la inserción social y laboral de estos sujetos en la sociedad receptora. Tal como se preguntaba Rosas (2008, 28), podemos preguntarnos de manera general: “¿De qué manera las construcciones de la masculinidad pueden verse reafirmadas o cuestionadas por el proceso migratorio?”.

Este deseo de comprender las transformaciones que se dan en el contexto de la migración surge a raíz de mi propia experiencia subjetiva como migrante venezolana en Quito, cuyo proceso de interpelación es constante frente al escenario en el que me encuentro, el vivido en Venezuela, y las negociaciones y pactos que hago a diario para insertarme en este nuevo espacio. Como diría Stuart Hall, “vale la pena recordar que todo discurso está ‘situado’, y que el corazón tiene sus razones” (Hall [1996] 2010, 349).

Esta investigación no pretende ofrecer un retrato de masculinidad fija, estática y única de estos hombres venezolanos. En su lugar, intenta comprender el constructo de su masculinidad y el rol que tiene este en su inserción, o no, en el contexto nuevo. De igual forma y como feminista, no pretendo hacer apología de los hombres o desprestigiarlos, en tanto que considero fundamental comprender las distintas formas de masculinidad en aras de deconstruirla en favor de un sistema no binario. Con esta misma posición y como venezolana, me encuentro a diario confrontada con discursos contruidos desde la propia sociedad venezolana alrededor de la falacia generalizante y generalizada de que “en Venezuela no existe machismo”, lo cual es necesario desmentir.

Es importante analizar las distintas formas en que *ser* hombre y socializarse como hombre reproduce y perpetúa ciclos de violencia física y simbólica -siguiendo a Bourdieu- como mecanismos de reproducción de poder dicotómico sobre otros sujetos de género, sobre otros hombres y sobre sí mismos.

Comprender los patrones de privilegio masculino y violencia normalizada que propician los marcos de la masculinidad tradicional es fundamental para avanzar en la erradicación de la violencia de género, la homofobia, y tantas formas de exclusión y opresión que han surgido desde el machismo y el sistema patriarcal.

Así como la deconstrucción de la masculinidad y derribar el mito de que “los hombres venezolanos no son machistas” y “en Venezuela no hay machismo”, mis motivos personales

surgieron del compartir diario que sostenía con mis vecinos venezolanos y barberos del conjunto residencial que habitaba en Cotocollao durante la escolaridad de la maestría y la realización de la tesis. Casi todas las noches al llegar a casa, o en los fines de semana, pasaba buen rato conversando con estos hombres, con quienes siempre tenía discusiones interesantes sobre sus impresiones de la sociedad ecuatoriana, de los hombres y las mujeres serranas, costeñas, del proceso de la migración, sus relaciones sexo-afectivas, familiares, y cualquier otro tema, así como sus opiniones sobre Venezuela y “la situación-país”, como se le denomina popularmente entre la comunidad venezolana a la crisis socio-económica que atraviesa actualmente el país y que motivó nuestra emigración. Particularmente guardo con cariño el recuerdo de la ocasión en que, en una de nuestras sesiones, dos de los entrevistados, a su vez hermanos, me harían un corte *urbano* en la nuca, mientras compartían sus frustraciones sobre las dificultades económicas que atravesaron para abandonar Venezuela e intentar tener una vida “decente” en Quito.

Así mismo, algunas de las historias de éxito de jóvenes barberos venezolanos migrantes en Ecuador, como la de John Acosta, resultaron en una motivación para esta investigación. Acosta emigró a Quito en 2017 y en los ratos libres de su trabajo como barbero publicaba videos de comedia en las redes sociales. Hoy es un comediante que viaja por el mundo interpretando a Ismaelito, un joven proveniente de un barrio popular venezolano, en una suerte de estereotipo de lo que son los hombres participantes del trabajo de campo y del análisis de esta investigación.

Metodología

El trabajo de campo de esta investigación se hizo con 20 hombres jóvenes barberos venezolanos, así como con sus empleadores, clientes, y demás personas que frecuentan el espacio de las barberías, tanto hombres como mujeres. Se trata de un análisis micro social profundo de tipo cualitativo, cuyos insumos se obtuvieron a través de información recolectada en observación participante, entrevistas, e indagación de fuentes documentales, lo que dio como resultado una microetnografía sobre el mundo de las barberías urbanas en Quito y los hombres venezolanos inmigrantes que trabajan en ellas. Esta investigación se podría enmarcar en lo que Marcus (2001) denominó etnografía multilocal o multisituada, en tanto que se ubica en una multiplicidad de espacios físicos interrelacionados para la observación, que albergan significados y formaciones

culturales específicas, que se han trasladado con los movimientos humanos de los interlocutores¹ del estudio pero también a través de los intercambios transnacionales de información que se traslada de lo local a lo global, que pierde sus fronteras, y que por tanto existe en lo local, en lo global y en lo entre medio (Bhabha, 1994)

A través de la observación participante realizada en varias sesiones, se pudieron captar muchas de las prácticas cotidianas de estos sujetos, donde se pudo identificar algo de las subjetividades que los complejizan. Se analizaron las interacciones de estos hombres con la sociedad receptora, y a través de las entrevistas se captaron sus impresiones sobre la misma, pero también sus imaginarios sobre sus vínculos, sus relaciones intergeneracionales, su posicionamiento masculino, y otros aspectos relevantes para esta investigación.

La observación de campo e inmersión participante, esenciales para los efectos de este análisis, se realizó siguiendo a Wacquant (2006); Guber (2004); Burgeois (1995) y otros, con el objetivo de lograr una microetnografía sobre este espacio de identificación masculina y étnico-nacional.

La observación participante se realizó en dieciocho barberías repartidas entre los barrios de Cotocollao, Carcelén, Carapungo, Solanda, La Marín y el centro histórico, así como la Avenida del Maestro y La Mariscal. Muchas de las entrevistas se realizaron dentro y fuera de las barberías, ya que buena parte de sus horas laborales los barberos las pasan en la calle, esperando clientes, fumando, tomando café y socializando con los transeúntes. Otras entrevistas se realizaron en las viviendas de los interlocutores, e incluso tuve la oportunidad de compartir en una reunión familiar e íntima de uno de los participantes.

Estructura del texto

El texto está estructurado en cinco capítulos en una exploración que va desde lo teórico hasta lo práctico con estos hombres como interlocutores y la barbería como centro del análisis, por ser esta el espacio objetivo y subjetivo estratégico para observar las particularidades de la experiencia de estos sujetos hombres migrantes, que hacen de la barbería su profesión y de los códigos estéticos y de masculinidad que en esta se manejan parte de su identificación cultural,

¹ Los hombres que relataron sus historias para este análisis se denominan en este texto como “interlocutores” o “participantes”, pues pretendo desligarme de posturas académicas colonialistas.

recursos de los que se han valido para su inserción laboral en esta rama de la industria de servicios en Quito.

En el primer capítulo se repasan los conceptos y herramientas teóricas para abordar y comprender la experiencia masculina de estos hombres, que corporizan y territorializan estos valores culturales y estéticos, que tienen un rol específico en el escenario de su migración transnacional. Dado que en esta investigación se analizan los procesos de interpelación y transformación de las identificaciones de estos hombres migrantes, tanto en términos de género como de identidad nacional, las herramientas teóricas que interesan para este análisis son las que implican la masculinidad como categoría de género, las identidades nacionales con relación a la clase, la raza, el género y, por supuesto, la migración.

Por ello, en una primera instancia se analizan los conceptos pertinentes para entender los procesos de identificación y las transformaciones subjetivas que experimentan los sujetos en el escenario de la migración, producto de la conciencia que toman sobre sí mismos y el otro. Además, se analizan las tensiones presentes entre la expresión de la identidad individual y la colectiva-nacional, así como los estigmas que se construyen sobre la base de estas identidades, expresadas en prácticas, discursos y corporalidades.

En una segunda instancia se abordan las herramientas que comprenden la xenofobia y el racismo en el contexto de la migración. Por último, esto se conecta con las formas en que la masculinidad se expresa en el cuerpo y a través de la estética, ya que esto es fundamental para comprender el caso concreto de los sujetos de esta investigación y cómo estos valores estéticos, que reivindican como parte de su identificación cultural, se usan para crear paralelismos entre el *ellos* y el *nosotros*.

En el segundo capítulo se abordan todos aquellos elementos que contextualizan la salida de Venezuela y su llegada a Ecuador, específicamente a Quito. En este sentido se plantean varias aristas para entender la socialización de estos hombres en el contexto venezolano, para así dar luz sobre lo que ahora reproducen en su nuevo contexto, el de la emigración.

A partir del Capítulo 3 se abordan los resultados del trabajo de campo. En primer lugar, se examinan las trayectorias migratorias de los jóvenes entrevistados: sus condiciones de salida de Venezuela y de llegada a Ecuador, su proceso de inserción laboral al espacio de la barbería, tanto

a través del uso y apropiación de ciertos capitales simbólicos como a través de redes migratorias.

Para entender las particularidades de este espacio laboral se describen y analizan las condiciones materiales y de desenvolvimiento social: su ubicación, sus lugares, su apariencia, sus personajes (quiénes las frecuentan), y otros aspectos que constituyen este como un espacio homosocial, que los entrevistados consideran como “un lugar de hombres y para hombres”.

El Capítulo 4 profundiza en la construcción de la masculinidad de estos hombres jóvenes venezolanos y el proceso de pacto y negociación que han hecho a través de esta identificación de género para insertarse en la sociedad receptora y la transformación que esto ha significado para ellos. Se repasa cómo la migración en sí misma y la inserción en el mercado laboral de la barbería han sido una de las formas que han encontrado para intentar recuperar y mantener algo de las dinámicas del ejercicio de lo que consideran es la masculinidad y que se vieron deterioradas en sus contextos de origen en Venezuela.

Por último, en el Capítulo 5 se explora la apropiación que hacen estos hombres de sus identificaciones culturales y cómo las manifiestan colectivamente en el espacio de la barbería. Se analiza cómo esta puede ser un espacio de intercambio cultural y también un escenario de alteridad y oposición frente a otros barberos -hombres y mujeres- en tanto que la estética urbana y otras identificaciones que estos hombres reivindican puede suponer una micro transgresión a las masculinidades hegemónicas y una posible irreverencia en el contexto receptor.

A partir del análisis de estos elementos, en este capítulo se exploran las tensiones que se manifiestan entre la identidad y el territorio, lo local y lo global, a través de la forma en que son apropiados estos códigos estéticos a pesar de que muchos de estos valores culturales y estéticos en realidad son resultado de procesos globales de homogeneización cultural.

Capítulo 1. Migración, masculinidad, identidad y estética

En este primer capítulo se repasan los conceptos y herramientas teóricas que guían y son fundamentales para comprender los resultados de esta investigación. Esta parte del análisis de este reclamo de identidad -o de identificación- que hacen estos hombres en un contexto geográfico y cultural ajeno, de los códigos y símbolos específicos que portan como una armadura de identidad y que reclaman y reivindican, y de la barbería como el espacio que ha funcionado como un vehículo para producir y reproducir los capitales simbólicos (Bourdieu 1990) en los que se apoyan, para insertarse laboral, socialmente, y hacer estos reclamos y reivindicaciones. Así mismo, se revisan los conceptos pertinentes para las transformaciones que se han dado en los imaginarios de ellos y sus receptores, así como con respecto a su masculinidad, su ocupación, sus expectativas de la migración, y otros.

El capítulo está dividido en tres secciones donde se revisan los conceptos fundamentales para la apuesta teórica de este análisis, que se centra en la identidad y la identificación, la migración, la masculinidad y el cuerpo, y que se respalda en otras herramientas teóricas labradas sobre la xenofobia, el racismo, y la estética.

En las próximas páginas se da una discusión teórica que articula los conceptos pertinentes para este análisis alrededor de la identidad, las identificaciones, así como algunos conceptos importantes para entender las transformaciones subjetivas que se han dado o no de estos y de otros aspectos, como la masculinidad, la cual es uno de los elementos que para estos hombres barberos tiene códigos específicos de expresión vinculados a su oficio.

Se aborda también en este capítulo la articulación entre la xenofobia, el racismo y la manifestación de estos elementos en el contexto de la migración, dado que esto es fundamental para comprender el escenario en el que estos hombres se encuentran luego de migrar a Quito y en algunos casos ha limitado su inserción en la sociedad, frente a lo cual la barbería se ha presentado como un espacio casi netamente étnico que, facilitado su inserción, entre otros aspectos.

Por último, se discuten ciertas herramientas teóricas en relación al cuerpo, la masculinidad y estética, dado que estos elementos son a su vez parte del capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000b) del que estos hombres se han valido para insertarse en la sociedad Quiteña, y a la vez

parte de lo que intentan reivindicar y recuperar a través de la migración y de su inserción en el mercado de las barberías.

La articulación de todos los conceptos abordados en este capítulo, especialmente de algunos como la masculinidad, la identidad, la migración, la corporalidad y la estética, resultan fundamentales para abordar y comprender cómo estos hombres a partir de su identificación cultural, sus imaginarios, y otros elementos y valores que están corporizados en ellos y que en su imaginario están territorializados, se han hecho de una suerte de capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000b) que les ha permitido insertarse -al menos- laboralmente en Quito, y cómo este mundillo de las barberías en la Sierra ecuatoriana les permite reivindicar y reclamar ciertos aspectos que consideran perdidos o deteriorados a la par de sus condiciones de vida en Venezuela.

1.1. Identidad nacional, identificación y transformaciones subjetivas

El nuevo contexto que se da a partir de la llegada de un flujo migratorio tiene la potencialidad de que tanto migrantes como receptores se resignifiquen como sujetos, tomen conciencia de sus subjetividades y de estas expresadas y materializadas a través de prácticas, discursos, e incluso en la corporalidad y la estética.

El éxodo de personas venezolanas a Ecuador y otros países de la región andina principalmente, al igual que otras migraciones similares previas, supone encuentros sociales y culturales entre distintos sujetos inmigrantes y aquellos que conforman la sociedad receptora, cargados de similitudes y diferencias entre sí, que muchas veces aluden a representaciones cercanas y distantes a la vez. Cercanas pues se trata de una migración desde un país latinoamericano, que habla la misma lengua y comparte varios referentes culturales, pero distante también, pues los intercambios y las interacciones develan diferencias culturales y sociales que se ponen en juego en las relaciones entre estos grupos sociales, similar a lo que ocurriera con las migraciones cubana y haitiana que ingresaran hace algunos años al Ecuador.

Para los venezolanos este movimiento migratorio parece apuntar hacia una resignificación colectiva, en tanto que, como señalan Mateo y Ledezma (2006), Venezuela nunca tuvo cultura de emigración, aunque sí de inmigración, y “la emigración cambia la visión que se tiene del país de origen” (2006, 246), pero también sobre sí mismo.

Sin embargo, para los entornos receptores también se producen cambios, al punto que incluso el espacio geográfico que ocupan los migrantes se transforma, tal como ocurrió en algunos barrios en donde se han instalado poblaciones migrantes, como el barrio de La Florida, en el norte de la ciudad de Quito, donde -según explican Correa (2012) y Sabag Hillen (2014)- se dio una resignificación del entorno y el paisaje con la presencia de inmigrantes cubanos.

Estas transformaciones que se dan en el contexto del encuentro social producido por la llegada de un flujo migratorio propician una revisión de distintas identificaciones, puntualmente las vinculados a la nación y el territorio, a través de distintas formas, en tanto que este es uno de los aspectos que define a los sujetos previo a este encuentro y que se contrastan con un *otro*.

Siguiendo a Bourdieu (2000), la identidad a la vez que alude a la individualidad del sujeto apunta a lo compartido con sus semejantes, que es, a su vez, lo que lo diferencia de los otros. En el marco de la migración transnacional, la construcción de la otredad codifica al otro en claves de diferencia y complementariedad simultánea (Levitt, Schiller 2004), estableciendo paralelismos y simetrías.

El concepto de identidad soporta una carga teórica polivalente e incluso contradictoria (Brubaker y Cooper, 2001) y se entiende como una construcción social que parte de lo individual y se consolida a través de procesos discursivos, aunque se trata de un constructo no homogéneo, inconcluso y en constante resignificación (Hall 1996). Puede ser tomado como un “proceso de identificación” (Brubaker y Cooper 2001) –más que como una idea estática-, una producción (Hall 1996) en el que los supuestos semejantes se agrupan bajo rasgos identitarios comunes que se erigen de manera opuesta y antagónica ante otro.

Entendida como un fenómeno específicamente colectivo, ‘identidad’ denota una igualdad fundamental y consecuente entre los miembros de un grupo o categoría (...) Se espera que esta igualdad se manifieste como solidaridad, como una conciencia y disposiciones compartidas, como acción colectiva (Brubaker y Cooper 2001, 36).

En el contexto de la migración transnacional, el encuentro entre sujetos diferentes puede propiciar el terreno para la alteridad, el intercambio cultural y la otredad. Tras la llegada de un otro extranjero que alberga diferencia, la identidad nacional significada a través de diversos recursos y referentes -como discursos y prácticas a veces corporizados- destaca

frente al *otro*, la misma que se conforma al interior de cada territorio, de cada Estado-Nación, y a su vez en la clase, la raza y el género.

Una nación responde a lo que Weber (1974) denominaría una “comunidad de sentimiento”, por lo que se trataría de un concepto casi etéreo, respaldado en imaginarios, iconografías e identidades colectivas. Para Wallerstein y Balibar (1991, 145) la idea de nación “reposa sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial”, y se sedimenta de forma imaginaria en la conciencia colectiva del “pueblo” a través de discursos ideológicos desde los Estados-Nación, que se expresan en términos diferencialistas del *ellos* y asimilacionistas del *nosotros* (París Pombo 1999).

Sin embargo, en el escenario de la migración transnacional no sólo la identidad vinculada a los símbolos específicos del imaginario de una nación son los que se resaltan sino también otras identidades de clase, raza y género que se entrelazan con los imaginarios nacionales. Al igual que la identidad nacional, que agrupa a los sujetos bajo una serie de rasgos comunes, estos referentes culturales que reivindican pueden sembrar terreno para antagonismos y otredades.

Para estos hombres, los imaginarios sobre su nación, su identidad nacional y cultural están territorializados (Haesbaert 2004): están directamente vinculadas al territorio de Venezuela y los orígenes étnicos y sociales de cada uno de ellos, que en su caso están vinculados estrechamente a la barbería. Estas identificaciones culturales son parte del imaginario que hicieron a través de la apropiación del espacio (Giménez 2001) nacional de Venezuela, en tanto que territorio como “sinónimo de apropiación, de subjetivación fichada sobre sí misma” (Guattari y Rolnik 1986, 323).

El territorio es un espacio de construcciones alrededor del ejercicio de las relaciones de poder y de la apropiación a través de “prácticas espaciales y temporales” (Harvey 1998, 250). En la desterritorialización provocada por la migración transnacional, los cuerpos masculinos y sus prácticas -su *habitus* (Bourdieu 2007)- son los espacios que ahora albergan la reivindicación de las identificaciones que reclaman como nacionales, propias, en tanto hombres, venezolanos y barberos. La barbería vendría a funcionar como un lugar donde ahora vuelcan sus imaginarios culturales, que usan como espacio reivindicativo y unificante y que conforma una suerte de “polo simbólico-cultural” (Giménez 2001, 7).

Estos sistemas de prácticas y creencias que sostienen a las identificaciones pueden excluir y estigmatizar (Goffman 2003) y dejar a ciertos sujetos inhabilitados “para una plena aceptación social” (Goffmann 2003, 7) creando escenarios de otredad. Las consideraciones sobre la otredad dan lugar a generalizaciones y al germen de estereotipos sobre las identidades nacionales, el género, la sexualidad y otros aspectos, los cuales a su vez conforman las ideas que tienen los sujetos sobre sí mismos.

Siguiendo a Simmel (2012), no se es extranjero *en sí* mismo sino para otro, por lo que se puede comprender que la figura del *extranjero* es un constructo que representa o “significa la cercanía de lo lejano” (2012, 24), en tanto que supone al mismo tiempo exterioridad y confrontación y contribuye a afianzar y fijar los sentimientos de pertenencia y cohesión interna.

Así mismo, la alteridad producida en estos encuentros y desencuentros supone una suerte de jerarquización entre unos sujetos y otros, en medio de lo cual se refuerzan identificaciones con posicionamientos que se construyen y se perciben como superiores (Tijoux 2014). Esto puede reproducir mecanismos de subordinación de unos frente a otros que da lugar a discursos y prácticas racistas y xenófobas, aunque estos se invisibilicen y se naturalicen.

En el caso de la población venezolana que ha emigrado a Ecuador se busca analizar los procesos de construcción de la alteridad en el proceso de adaptación al nuevo contexto, así como explorar las prácticas y discursos de oposición y resistencia a la interpelación y la alteridad. De ser el caso, podría intuirse que al conservar ciertos marcos identitarios bastante estáticos estarían manteniendo una suerte de oposición y resistencia frente al contexto local y a la sociedad receptora dominante. Ergo, en los capítulos posteriores esta investigación explora cuál ha sido este proceso, transformador o no, en el caso específico de estos varones barberos y las tensiones entre las identificaciones que reivindican como propias.

En este contexto, para entender a estos hombres y su posición en Quito, es importante tener en cuenta el concepto académico de subalternidad, y de estos hombres como sujetos subalternos a partir de su relación con las “élites” (Guha 1989) y con otros sujetos subalternos.

Siguiendo a Gramsci, las clases subalternas son aquellas dominadas en relaciones de poder basadas en la hegemonía. Por tanto, lo subalterno es sólo definible con respecto a un otro que ejerce poder y distintas formas de violencia desde su posición hegemónica.

Guha (1989), desde el marco de los Estudios de Subalternidad, llamaría “élite” a los sujetos hegemónicos, representados en los “grupos dominantes nativos” o quienes actúan para estos y para su poder. Desde la perspectiva planteada por el Grupo o Colectivo de Estudios Subalternos, basados en el Sur de Asia, seguida por el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos, la subalternidad tiene una vinculación que no se puede desligar de la colonialidad y de la experiencia colonial y postcolonial. Esto define configuraciones específicas de raza, clase y género que suponen estructuras y jerarquías de poder hegemónico de unos sujetos sobre otros, que se arrastran desde la experiencia colonial y se han naturalizado.

En Quito, antes que élites, podrían considerarse simplemente como “no subalternos”, teniendo en cuenta que la relación con la dominación y la hegemonía no es igual para todos, dadas sus condiciones subjetivas específicas. Es así que en Quito estos no subalternos podrían mantener ciertas características que les darían una posición hegemónica frente a otros sujetos, como la membresía ciudadana a la nación ecuatoriana, la pertenencia cultural, la pertenencia a las clases medias y altas, y la posesión de un cuerpo que encarne *más* blanquitud.

Por su parte, los hombres interlocutores de este estudio podrían insertarse en la definición de subalternidad que complementarían el Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos sobre quiénes son subalternos: “un sujeto mutante y migrante [...] campesinos, proletarios, sector formal e informal, subempleados, gentes al margen de la economía del dinero, lumpen y ex lumpen de todo tipo” (Manifiesto del Grupo Latinoamericano de Estudios Subalternos 1997, 4).

Este concepto es importante también pues estos sujetos se relacionan con otros sujetos subalternos, como migrantes internos, otros migrantes externos como peruanos, colombianos, haitianos, dominicanos, afroecuatorianos, indígenas, siendo los últimos quienes concentran mayor incidencia de pobreza en todo el país.

Estos cuerpos subalternos constituyen violencia internalizada en prácticas, discursos y vínculos. Esta violencia se reproduce, entre otras, en la forma en que un sujeto subalterno identifica y reconoce al *otro*, reproduciendo en la configuración de identidades, estigmatizaciones y rechazos (Alabarces 2008, 283).

Spivak (2003) señalaba que las y los subalternos no tienen habla, pues su subjetividad es anulada desde la representación que le dan las élites y la academia. A pesar de partir de la premisa de que estos hombres son sujetos subalternos, se puede intuir que no carecen de voz, de representación,

y de participación, y están en constante reivindicación de las mismas, al menos en los espacios físicos y simbólicos que reclaman. Además, si algo busca esta investigación es escuchar² su voz desde su especificidad y reproducirla en medio de la discusión que existe en la academia y en el mundo de la asistencia humanitaria con respecto a las personas migrantes venezolanas.

1.2. Xenofobia, racismo y migración

Los procesos de identificación pueden resultar en la conformación de identidades excluyentes (Paris Pombo 1999), especialmente aquellos conformados al interior de los Estados-Nación latinoamericanos en los cuales ha prevalecido la idea de “un sí *mismo blanco*” (Tijoux 2014,1), a partir de la construcción de sistemas de creencias establecidos alrededor de la idea del mestizaje homogéneo y la democracia racial como ideales.

Uno de los elementos que quizá tiene más carga dentro de la significación de las otredades es la raza ya que se porta en el cuerpo y hace visible la diferencia, aunque esta sea imaginada o real. En la relación migrante-receptor, los estereotipos sobre el opuesto se fundamentan generalmente en la raza, la clase y el género como: “una representación colectiva simplificadora, aplicable a individuos y a grupos determinados que son, a su vez, referentes culturales de la cultura blanca” (Tijoux 2014, 2). En este sentido, la raza entendida como un “conjunto de ideas” (Wade 2008, 177) asociado a generalizaciones basadas en los diversos fenotipos humanos, es un elemento que tiene gran carga dentro de la significación de las otredades en un encuentro producido por un proceso migratorio.

Las nociones de racismo y nacionalismo son conceptos cuya genealogía se rastrea al momento del encuentro con *otros* diferentes por parte de sujetos europeos. Es a partir de este punto, en que lo *blanco* pasaría a convertirse en el referente para la construcción de estas nociones, y pavimentaría el camino para la conformación de “identidades excluyentes” (Paris Pombo 1999), a través de las cuales se separa al “nosotros” del “ellos” a partir de mecanismos de agregación y segregación social que responden a términos más bien abstractos.

² “Escuchar” en lugar de “dar”, ya que intento romper con la usual otredad de la academia con sus interlocutores, y no reproducir posturas colonialistas o cómplices, que me definan como una intelectual que mira la subalternidad como “irreductible” o “irrepresentable” (Bhabha 2002) desde sus propias condiciones de subjetividad.

Esta blanquitud e identidades homogéneas de los discursos nacionalistas donde se ha excluido a ciertas identidades que “amenazan este ideal”, como la indígena y la negra, ha devenido en prácticas segregacionistas producto de discursos ideológicos destinados a preservar una cohesión identitaria frente a la presunta otredad de los extraños o los foráneos. Esto se hace a través del uso de recursos discursivos xenófobos, racistas, e incluso clasistas para tal fin, que en este caso se manifiestan desde la sociedad local y la migrante, para lo cual la barbería juega un rol como espacio demarcador de identidad cultural, de raza y de género. Van Dijk (1996, 15) explica que el racismo y la xenofobia usados en la forma de recursos ideológicos estarían proveyendo los marcos para que los individuos se construyan e identifiquen como sujetos miembros de la comunidad que vendría a representar la nación, la clase, y la raza.

Estos discursos excluyentes están hechos de estereotipos y generalizaciones que se han trasladado a todo tipo de identidades, como las que estos hombres reivindican como parte del imaginario de su pertenencia nacional y cultural. Como barberos formados en la cultura callejera, elementos cargados de identificaciones culturales asociadas a la raza y a sujetos históricamente excluidos, en el escenario de la migración donde se oponen a otros sujetos, usan la barbería como espacio de reivindicación y sus identificaciones culturales como elementos de oposición frente a ciertos sujetos y prácticas de la cultura hegemónica.

Especialmente en el contexto de la migración transnacional, la manifestación de una identidad que rompe con los códigos hegemónicos puede ser transgresora, más aún cuando esta se porta en el cuerpo como signifiante de diferencias. Esto puede motivar al racismo como vehículo ideológico (van Dijk 1996) para mantener el nosotros como sujeto hegemónico superior al *ellos*, el *otro*, que se debe mantener abajo y afuera, y en quien se depositan los asuntos no resueltos de un Estado-Nación en la forma de nuevos problemas.

Tijoux (2014, 3) explica que: “La diferencia marca al cuerpo Otro como una forma que deshumaniza, desposee de sentimientos y en ocasiones animaliza. La forma y el color significan negativamente estos cuerpos como lugares del rechazo y del deseo descifrable en distintas manifestaciones”.

Esta diferencia puede generar comunidad frente a la exclusión (Wallerstein y Balibar 1991) y fortalecer ciertas identificaciones que los hacen miembros de esta y que les proveen herramientas y espacios para evitar naturalizar las relaciones de poder y el lenguaje dominante (Scott 1990) de

quienes les excluyen desde el racismo y la xenofobia, aunque también puedan expresar imaginarios racistas y discriminatorios frente a la sociedad receptora, desde marcos igualmente limitados. La barbería y los barberos con sus códigos culturales comunes pueden considerarse como una de estas comunidades.

La comunidad venezolana en Ecuador ha tenido varios roces públicos con la sociedad local a partir del despliegue de imaginarios estereotipados en ambos sentidos, en medio de lo cual el ejercicio de la barbería y esta como lugar físico parecen ser espacios en los que las identificaciones imaginarias y las oposiciones creadas a partir de estas se corporizan de manera muy explícita a través de las prácticas, en tanto que se trata del ejercicio de un oficio que involucra al cuerpo como vehículo de significantes.

En el escenario de la migración transnacional de estos varones, la barbería es el espacio donde ellos reclaman una identidad nacional fuertemente apoyada en imaginarios étnicos y de raza, así como también de género en tanto hombres. Estos hombres parecen portar todas estas cargas en su cuerpo y usarlas como forma de acercarse o de alejarse de la sociedad receptora, entrando en el juego de las otredades.

1.3. Cuerpo, masculinidad y estética

En lo que ha resultado en la conformación de una suerte de comunidad, estos hombres jóvenes barberos venezolanos se insertan en la sociedad quiteña a través de este espacio de masculinidad donde están en constante escrutinio y prueba, no solo ante los receptores sino también entre sí. Esta masculinidad cargada de íconos y signos culturales estéticos particulares (ver Capítulos 4 y 5) se expresa a través del cuerpo y de apariencias particulares: la estética como una armadura simbólica. Con esto en cuenta, es pertinente comprender el cruce que se da entre la masculinidad de estos hombres atravesada por su identificación como barberos urbanos venezolanos, incardinada en sus cuerpos y expresada a través de códigos particulares compartidos que priorizan la estética corporal como modo de identificación.

Braidotti, citando a Patrizia Violi, señala que el cuerpo “no debe entenderse ni como una categoría biológica ni como categoría sociológica, sino más bien como un punto de superposición entre lo físico, lo simbólico y lo sociológico” (2004, 43).

El cuerpo se puede entender como una “superficie” de producción y reproducción de significaciones (Braidotti 2004, 43), en el cual se encarna la identidad –virtual y real (Goffman 2003)-, proyectada e interpretada en retrospectiva desde el conjunto de variables que hacen tal a un sujeto: la raza, la clase, el sexo, la nacionalidad, entre otras. El cuerpo se comprendería, entonces, como una “estructura multifuncional y compleja” (Braidotti 2004, 43) resultado de las múltiples subjetividades que lo conforman y que se constituyen y consolidan en los mecanismos de constante resignificación que supone la construcción de la identidad expresada a través del cuerpo físico.

Al encontrarse con un *otro*, los imaginarios inscritos en la existencia corpórea expresada a través de la estética y demás, son uno de los aspectos que se contrastan de manera más inmediata. Como señala Ruiz (2018, 43), “la sexualidad cumple un rol importante en estructurar diversos aspectos del proceso migratorio y en producir/reproducir divisiones sociales”, en tanto que es un marco para comprender la movilidad humana como una “experiencia corporizada”, donde los cuerpos de los migrantes “son el ‘territorio’ en el que se expresan deseos, aspiraciones y agencias personales, y donde el poder se manifiesta de manera diferenciada” (Ruiz 2018, 43).

En el encuentro identitario y cultural que se da entre distintas sociedades, es notorio que el cuerpo es un receptáculo material de poder (Butler 2007), y de imaginarios, así como la vía material de reproducción de desigualdades y de diferencias, aunque son cuerpos que responden y ejercen agencia desde su subjetividad e identidad (Hall 1996).

Es a través del cuerpo –como amalgama de significados y expresión material de la norma, relaciones de poder y significantes culturales que se forman a partir de la intersección de la raza, la clase y el género que se manifiestan los constructos relacionales que conforman los procesos de identificación de los sujetos (Butler 2002).

Según Braidotti (2004), la cultura occidental le ha otorgado especial peso a la sexualización de los cuerpos y ha producido sujetos “incardinados” (2004, 43), situados en la red de relaciones de poder a las que hiciera alusión Foucault (1990), al puntualizar el cuerpo como objeto de control y disciplinamiento. Es en este sentido que el cuerpo se ha convertido en un foco del poder para hacer de la sexualización “el discurso del poder dominante en Occidente” (Braidotti 2004, 43). Así, el sujeto incardinado estaría sujeto a “una red de variables interrelacionadas donde la

sexualidad no es sino uno de los ejes que acompaña a otros poderosos ejes de subjetivación, tales como la raza, la cultura, la nacionalidad, la clase y el estilo de vida” (Braidotti 2004, 44).

Culturalmente, para muchos venezolanos y venezolanas, existe un constructo dominante alrededor del cuerpo como imagen (Carosio, 2009), labrado desde hace un siglo, en el que el sentido de identidad nacional moderna, de éxito, internacionalmente respetada, se alimentó a través de e la evaluación, recompensa e institucionalización de la belleza femenina, especialmente a través del concurso Miss Venezuela (Gackstetter Nichols 2016). Este concurso como institución ejerce poder en el imaginario cultural desde la belleza estética y la apariencia física como valores culturales en sí mismos, especialmente a raíz de la importancia pública, social y popular que ha tenido dicho concurso en los últimos 50 años, hasta considerarse un referente de orgullo patrio y de logros nacionales, por la cantidad de coronas alcanzadas en concursos internacionales. En época de bonanza económica esto alimentó un imaginario compuesto de estándares de clase y de belleza ajenos e inalcanzables para la mayoría, por lo tanto, excluyentes -de ahí el ejercicio del poder- pero, fuertemente arraigados en el inconsciente colectivo de la identidad nacional.

Mucho se ha hablado de la influencia del poder de los medios de comunicación masivos sobre la fantasía, la imaginación, usualmente ancladas en imaginarios distantes, globales y globalizados (Barbero 1998; Appadurai 2001; Canclini 2001): “El nuevo poder de la imaginación en la fabricación de las vidas sociales ya está inevitablemente ligado a las imágenes, las ideas y las oportunidades que llegan de otras partes, con frecuencia producidas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas” (Appadurai 2001, 69).

Sin embargo, en Venezuela estas fantasías de belleza eran de producción y reproducción local: no se fantaseaba -del todo- con Hollywood o con otros imaginarios globales que dominaban y aún dominan “la importación de experimentos, la producción de fantasías, la fabricación de identidades, la exportación de estilos, la celebración de pluralidades” (Appadurai 2001, 184). En Venezuela se fantaseaba con el Miss Venezuela y sus estándares de belleza, así como con los modos, estilos y consumos de las clases medias y altas que este concurso y su escenificación reproducían. Claro, estos ideales de los concursos de belleza eran a su vez expresiones globales que se encarnaban en cuerpos locales, creando fantasías en mundos igualmente locales en los

que estos no eran triunfos solo de mujeres, eran triunfos de mujeres *bellas* en nombre de Venezuela, en representación de todo el país.

Como veremos en detalle en los siguientes capítulos, estos varones barberos venezolanos usan su cuerpo como vehículo de significantes y de identificaciones y, además, se dedican profesionalmente al cultivo de apariencias estéticas específicas cargadas de un cúmulo de significantes e íconos, muchos vinculados a la cultura callejera, a la cultura afronorteamericana, entre otros. En ese sentido, el cuerpo, la estética específica que manejan en este entorno de la barbería urbana, y ciertos ideales de belleza, encarnan su identificación como hombres venezolanos barberos migrantes. Como barberos es evidentemente importante la estética que transmiten, pero también como venezolanos parecen valorar la apariencia física y la “belleza” como parte de su identificación nacional.

Un dato histórico que ilustra esta valoración simbólica que se ha dado culturalmente a la apariencia en Venezuela, se ubica en la primera vez que los hombres venezolanos votaron masivamente en una elección democrática. Estos primeros comicios no se hicieron para una elección presidencial o de otra dignidad política, sino que se hicieron para escoger una reina de belleza, cuando en 1944 se disputó la VII Serie Mundial de Béisbol, campeonato que *necesitaba* una reina (Lecuna 2018).

En Venezuela la belleza estética es considerada un significante de valores nacionalistas producto de la presunta riqueza del mestizaje ocurrido dentro de ese territorio (Finol 1999). Esto está aunado a la constante ligazón semiótica entre la belleza de los paisajes naturales y geográficos de Venezuela con la de las mujeres venezolanas (Grassini, Valle Manso 2014), símil que es constante en el “magno evento de la belleza” –como es conocido-, el concurso Miss Venezuela, donde la “belleza natural se articula con la belleza caribeña” (Finol 1999, 110). En el imaginario de belleza que se vehicula a través de este concurso en particular, se naturalizan y se legitiman elementos artificiales de la belleza, en una articulación semiótica resultado de esta unión entre bellezas naturales y femeninas como símbolos patrios. En este sentido, la belleza, y particularmente la de la mujer venezolana no es intangible, es cuantificable (Finol 1999, 112) y es referente de un nacionalismo y del casi cuantificable –falso- progreso alcanzado luego de 1950 en Venezuela con la explotación del petróleo, en paralelo al ascenso del concurso Miss Venezuela.

Es así que los valores nacionales de Venezuela se han forjado, entre otros, alrededor de estos referentes y no se han limitado a estándares femeninos, ya que se han trasladado también a lo masculino, sus cánones y sus expectativas. Para los hombres venezolanos, el cuerpo como objeto materializado de signos y símbolos, es también el referente de estos valores superficiales nacionales y es a través del cual transmiten parte de su identidad nacional, forjando sus apariencias en una suerte de *habitus*, siguiendo a Bourdieu, para mitigar la falta de una identidad desvinculada de lo estético y del cuerpo físico. Es importante considerar que, “El cuerpo es el primer producto social, en el que la sociedad se refleja y se simboliza (...) El cuerpo no es solamente un objeto natural, es igualmente un operador social” (Meidani 2007, 29 citado en Pérez-Bravo 2012, 68).

Como señala Pérez-Bravo (2012), se puede considerar que la venezolana es una sociedad donde la identidad no se desvincula de las prácticas rituales del cuerpo: la construcción del cuerpo es la construcción de la sociedad y la identidad se erige sobre la apariencia estética y los cánones de belleza. En este sentido, estos valores vienen a ser los que norman y guían las conductas de mujeres y hombres en la sociedad venezolana. En este sentido, el imaginario de los y las venezolanas, bellos y bellas, son referentes de autoestima colectiva, que no se reconocen como frivolidad si no como seguridad (Pérez-Bravo 2012).

Así mismo, para los hombres venezolanos representa un aparato que pueden usar para reproducir violencia simbólica, en tanto que, a través de ésta, entre otros factores, sostienen el control de las mujeres, poniendo la apariencia de estas a su deseo y disposición (Pérez-Bravo 2012, 74).

En el espacio de la migración, estos ideales estéticos con los que se auto identifica una nación y con los que se la reconoce o reconocía –que se corresponden más a mitos que a realidades (Amaya 2014)-, ciertamente se presenta un espacio para el replanteamiento de ideales como objetos de un poder que frente al *otro* dominante pueden resultar devaluados.

Los cuerpos, aunque más puntualmente, los de las mujeres, poseen una carga que los constituye como “territorio” (Yuval-Davis 2004), de poder para regular comportamientos, a partir de la sexualización de los mismos, en términos biológicos y culturales. Esto es evidente en el choque cultural que se da con la penetración de un grupo migrante, en tanto que ciertos cuerpos se estigmatizan a partir del vínculo con su nación y su identidad nacional.

En este sentido, es en el cuerpo como objeto del poder, donde se materializan las características que lo estigmatizan frente al *otro*, que en el caso de la migración se traduce en una “estigmatización sexual del origen nacional” (Ruiz 2015), palpable a través de la articulación entre determinadas nacionalidades y el uso de esta como una marca o estigma para separar y naturalizar características y nociones basadas en generalizaciones y estereotipos, que justifican discursos xenofóbicos sexualizados, así como inclusiones marginales (Ruiz 2015).

Esta reflexión sobre el cuerpo como objeto de poder y de la relación de los hombres venezolanos con el cuerpo y la estética trae a colación la necesidad de comprender el peso que tiene el constructo de la masculinidad, que hace a los hombres sujetos de género, y sobre cuál es su lugar en estas dinámicas entre la raza y la sexualidad.

En principio toda identificación de género es un constructo del sistema de género binario y heteronormativo y falocéntrico, donde solo las identidades masculina y femenina son posibles y el resto son abyectas, siguiendo a Butler y a Kristeva.

Muchos autores, como Connell (1985); Bourdieu (2000); Butler (2007); Lagarde y otros, han hecho esfuerzos por definir la masculinidad, que se puede entender como un constructo de valores, atributos, prácticas y discursos referentes a una cultura determinada, dado que depende de su contexto y los atributos de este para conformarse. Según Butler (2007), la masculinidad es performativa siguiendo las normas de la heterosexualidad obligatoria y la reiteración forzada que esta conlleva.

Todo esto forma parte del sistema patriarcal, “que le asigna a los hombres una serie de características y mandatos para definir quien es considerado hombre en el sistema” (Carballo 2007, 90), y que lo privilegia al permitirle subordinar a otros sujetos de género.

En la línea de Connell que plantea el sistema de género como uno relacional, se puede considerar que la masculinidad se construye en principio de manera relacional a la femineidad: “La identidad de género postula la preeminencia de lo masculino y discrimina por ello, según Butler, a la mujer, al determinarla como simbólicamente subordinada a la sexualidad y posición de poder del hombre” (Galindo Zapata 2001, 228).

No obstante, la masculinidad dominante se construye también frente a otras masculinidades subordinadas que por lo general se feminizan para disminuirse frente a la masculinidad

dominante. En esto se sustenta el poder masculino que se detenta a través de formas de dominación (Bourdieu 2000a, 2000b), propiciada por la jerarquía dada dentro del sistema binario, donde hombre y mujer se toman como referentes contrarios y desiguales.

A partir del concepto gramsciano de hegemonía, en 1985, Carrigan, R.W. Connell y Lee acuñarían el término de “masculinidades hegemónicas”, que haría referencia a las formas en que los hombres detentan subordinación sobre las mujeres y otros hombres. R.W. Connell (1987) plantearía este concepto desde un sistema de género relacional que implica prácticas de ordenamiento y jerarquización social que legitima al sistema patriarcal. Connell dividiría en tres aspectos fundamentales: masculinidades hegemónicas, masculinidades conservadoras y masculinidades subordinadas, y propone una estructura en que, en primer lugar, las relaciones de poder se dan frente a las mujeres y luego frente a otros hombres. Así mismo, Connell plantea que las relaciones de poder también se dan en las relaciones de producción, es decir en la división del trabajo y, por último, en la catéxis que comprende el deseo sexual.

A pesar de que con el concepto de la masculinidad hegemónica se trató de apelar a que la masculinidad es tan diversa como la femineidad, se puede considerar a este como un concepto reduccionista que intenta modelar masculinidades únicas, ciego a la propia diversidad del universo varonil, e incluso del femenino, el género, el cuerpo, considerando estos como nociones fijas e inamovibles, al ignorar, principalmente, que la subjetividad masculina implica infinidad de formas de *ser hombre*: de masculinidad (Bermúdez 2013).

Sin embargo, con base en ciertas nociones empíricas sobre la construcción de la hombría de los varones venezolanos, esta categoría definida por Connell puede resultar útil para discutir no solo el poder que histórica y culturalmente han sustentado los hombres sobre las mujeres, sino también las jerarquías que se dan entre sí mismos como hombres.

Para efectos de este análisis es esencial tener en cuenta la heterogeneidad de las masculinidades, ya que aunque en ningún caso concreto se puede tomar la masculinidad como única y fija, se puede ofrecer un retrato de la misma, para lo cual “el concepto de interseccionalidad resulta sugerente para comprender a los dominadores bajo la pregunta sobre cómo su condición de género masculina, su posición de clase y su concepción racial orientan su accionar social y se articulan en una experiencia expresada en su práctica” (Menjívar 2017, 361).

En el caso de los varones venezolanos, migrantes y barberos, es fundamental comprender las condiciones en las que se socializaron (ver Capítulos 4 y 5), y para esto es esencial captar la estructura general de la sociedad y la familia venezolana, que siempre se han calificado –más informal que formalmente- como “matrisocial” (Hurtado 1998). Esta es una idea que en el contexto de Venezuela viene desde la colonia, cuando a las mujeres negras se las despojaría de sus vidas y sus cuerpos y fueran convertidas a ser madres de manera forzosa y a asumir el liderazgo familiar (Pineda 2013).

En la actualidad, la idea de matrisocialidad se refiere a que las mujeres, quienes en muchos casos poseen la total custodia de los hijos, son quienes están a cargo de las familias ante la falta o el abandono de los padres, apuntando sobre todo a la falta de estructura familiar nuclear tradicional (padre, madre e hijos) ante el abandono de padre, en lo que Hurtado (1998) define como “cultura de abandono”, en la cual estos hombres se han socializado (ver Capítulo 5).

La idea de matrisocialidad (Hurtado 1998) es central para la construcción y expresión de la masculinidad como parte de la identidad de los hombres venezolanos, puesto que la estructura familiar es uno de los espacios primarios en modular prácticas vinculadas a la masculinidad y los roles de género en general.

Siguiendo esta premisa de la “matrisocialidad”, para Kozak (2014) “la mujer venezolana” representa una imagen “abrumadora o pesada”, que se jacta de sobrellevar las cargas sin la presencia o la ayuda masculina, a la que recurren todos en la sociedad venezolana, especialmente los políticos, como un ideal de múltiples facetas al que esperar. Como se demuestra en el Capítulo 4, para estos hombres existen una serie de mitos e imaginarios alrededor de las mujeres como autosuficientes, independientes, pero también manipuladoras, lo que hace que se ubiquen a sí mismos en una posición que consideran desventajosa y desde la que ignoran y niegan sus privilegios masculinos. Estos argumentos pueden ser fácilmente desmontables, pues a los hogares “monomarentales” (Hurtado 1998) se les “endilgan unos cuantos, de nuestros males sociales y políticos, desde la violencia hasta la deserción escolar, la irresponsabilidad paterna, la puerilidad del varón adulto y la incapacidad para asumir deberes” (Kozak 2014, 60), lo que sigue dejando a la mujer en una posición subordinada frente a la masculina. Estas expresiones contradictorias de poder entre los varones y las mujeres permiten “comprender mejor las

interacciones entre clase, orientación sexual, etnia, edad y otros factores en la vida de los hombres” (Kaufman 1997, 64, citado en Menjívar 2017, 361).

Uno de los aspectos fuertes de las masculinidades que se consideran dominantes es la negación de la homosexualidad expresada en forma de homofobia, punto es que es importante tener en cuenta para comprender la construcción de la masculinidad de estos hombres venezolanos (ver Capítulo 4).

Como ya se dijo, este constructo de masculinidad fuerte funciona en oposición a otros sujetos de género frente a los cuales se reafirma y los homosexuales y lesbianas son parte de estos. Lo que Butler (2007) aludía como la heterosexualidad obligatoria resulta ser la norma, la heteronorma que dictamina el mandato social y por tanto qué tipo de relaciones son adecuadas, como explicaría Rubin (1989), siempre que se mantengan al margen del orden binario reproductivo masculino-femenino.

La homofobia vendría a funcionar también como un constructo ideológico producto de la heteronorma, que a la vez la legitima a través de la jerarquización de los sujetos de género, incluyéndolos o no dentro de las normas de lo aceptado.

En fin, se trata, una vez más, de un marco que exige identificaciones congruentes con estas normas impuestas y obligatorias, en palabras de Butler (2007), en las que se demanda que exista concordancia entre las identidades sexuales y de género, según el orden binario y reproductivo. En este orden, los hombres deben ser *masculinos* en los sentidos más tradicionales, y deben ser también heterosexuales puesto que la homosexualidad representa una pérdida de privilegios dentro del mundo de la masculinidad (Gimeno 2003).

Capítulo 2. Escenario de un éxodo: migración venezolana a Ecuador

Para comprender las interacciones, transformaciones e interpelaciones entre los varones migrantes y las personas de la sociedad receptoras es pertinente comprender las causas de esta migración, sus razones, así como el contexto donde se socializaron los sujetos de esta investigación, para lo cual se dedican los dos primeros apartados de este capítulo.

En una tercera sección, se retoman algunas de las ideas teóricas expuestas en el Capítulo 1 con respecto al racismo y la construcción de imaginarios sobre el otro y se ponen en el contexto de este encuentro entre la población migrante venezolana y la ecuatoriana como sociedad receptora, para comprender el escenario donde se ha dado este encuentro y en el que se realizó esta investigación.

Por último, se dedica una parte para situar a las barberías y su mundo como el ambiente donde se contextualiza esta investigación. A la vez que este es el espacio laboral donde se desenvuelven los migrantes venezolanos de nuestra investigación es también un lugar de identificación y de pertenencia a una comunidad venezolana y simultáneamente un espacio a través del cual se integran a la sociedad receptora.

Tradicionalmente las barberías han funcionado como espacios de masculinidad y específicamente estas barberías urbanas situadas en barrios populares al parecer reproducen la cultura de las barberías afroestadounidenses. Ambas parecen funcionar como espacios de aglomeración comunitaria, donde se reproducen identidades y donde se estrechan lazos comunes, no solo entre hombres, sino en los miembros de la comunidad que las rodean.

A continuación, se inicia este capítulo con una breve exposición de los motivos de salida para muchos venezolanos y venezolanas de su país, y que ciertamente coinciden con las motivaciones de la población analizada en esta investigación.

2.1. De los “me iría demasiado” al éxodo

A pesar de que el proceso migratorio desde Venezuela acumula varios años, desde 2015 se ha incrementado visiblemente. Según cifras de la Organización Internacional para la Migración (2019), 4,3 millones de venezolanos y venezolanas han salido de su país desde el auge de la crisis en 2017 y se estima que desde 2013, unos 5 millones han abandonado Venezuela.

Antes de 2010 en Venezuela la emigración era percibida como un asunto de las clases medias y altas, que tradicionalmente emigraban por motivos de estudio y otros (Allen 2017; Castillo y Reguant 2017). En estos primeros años, hasta 2012, la población venezolana que emigraba se caracterizaba por poseer cierto grado de calificación profesional y académica (Allen 2017), y por tener Europa y Estados Unidos como principales destinos (Mateo y Ledezma 2006). En décadas previas, hasta aproximadamente el año 2005 (Mazuera-Arias et al. 2019, 9), se trataba de un asunto aún más elitista que correspondía a motivaciones personales: “Hasta ese momento, la emigración internacional venezolana se reducía a viajes de estudios con retorno y algunos casos esporádicos que tienen que ver con la casuística individual, pero que son desestimables desde el punto de vista estadístico” (Castillo y Reguant 2017, 141).

Sin embargo, la emigración exclusivamente motivada por la crisis económica, social, política, así como por la pérdida de derechos y calidad de vida, vería sus modestos albores desde 2010. En 2012 –cuando ya el proceso comenzaba a repuntar- un grupo de jóvenes caraqueños de clase alta publicaron el corto documental *Caracas: Ciudad de Despedidas* (Pita 2012) a partir del cual se popularizaría la frase “me iría demasiado [del país]”. En ese momento, esta frase la pronunció un joven acomodado de la élite caraqueña que se convertiría en objeto de burlas hacia el éxodo que comenzaba a gestarse desde las clases altas, pero que sería profética para buena parte del resto de la población, que haría lo propio en años venideros y con una intensidad imprevista.

A partir de 2010, y con el progresivo recrudecimiento de la crisis económica, la emigración venezolana se transformó y pasaron a emigrar personas de todos los estratos sociales, especialmente por vía terrestre y a países cercanos. “En mayo del 2015, el Consejo Superior de Turismo venezolano estableció un aumento de 400% en las tarifas de los pasajes aéreos” (Salazar 2017, 09), lo cual, aunado al resto de las condiciones económicas recesivas de Venezuela, representó una razón para salir del país por medios terrestres.

Junto al cambio de perfil migratorio también cambiaron las razones para emigrar. Estas han pasado de ser motivaciones individuales a ser motivaciones comunes que reflejan y derivan de la situación socioeconómica de Venezuela, que responde a un proceso complejo y necesario para muchos venezolanos, motivado por diversas razones que se debaten “entre la vida, el hambre, la enfermedad y la salud mental” (Mazuera-Arias et al 2018, 16).

Un estudio realizado en mayo de 2018 (Mazuera-Arias et al 2018) entre las fronteras de Colombia y Venezuela, en el registro del control migratorio en la oficina de Migración Colombia, demostró que el perfil de esta migración que se da de forma terrestre hacia todo el continente y la misma que entra a Ecuador, corresponde principalmente a hombres (56%), la mayoría entre 20 y 39 años de edad (73, 6%), con estudios universitarios o de técnico superior, estando más preparadas académicamente las mujeres en relación a los hombres.

Según la OIM, en 2019, el 55% de la población venezolana en Ecuador eran hombres que estaban en su mayoría entre los 18 y los a 30 años de edad, la mayoría con estudios de secundaria como máximo grado de estudios completo. la mayoría de las personas solteras, seguidos muy de cerca por aquellos casados (55,9%) o en unión libre (40,4%).

A pesar de que las razones para emigrar son principalmente económicas y para enviar remesas a los familiares que permanecen en Venezuela, el desempleo no parecer ser una de las razones para emigrar, ya que la mayoría (87,3%) tenía trabajo antes de salir de Venezuela.

La emigración venezolana como en los demás países, ha sido impulsada por los factores determinantes macro de la migración, la situación país promueve en los venezolanos la decisión de emigrar; no obstante el flujo migratorio venezolano difiere a los demás; los venezolanos emigran sin distinción de estado civil, nivel educativo, ocupación y tampoco está condicionado a la ubicación geográfica, es decir se trata de una crisis migratoria generalizada que va a desembocar en un problema demográfico en los próximos años, considerando que la mayor proporción de emigrantes son jóvenes; así como la pérdida de fuerza laboral del país que es necesaria para la recuperación económica del mismo. (Bermúdez et al 2018, 9)

Una encuesta llevada a cabo en Venezuela en el cuarto trimestre de 2017 por la firma Consultores 21, con base en Caracas, reveló que el 40% de los consultados tenía intenciones de irse del país. En esta encuesta, el perfil de la mayoría de los entrevistados (43,7%) correspondía a personas pertenecientes a clases populares bajas, un 33,1% se identificó como Madurista (afín al partido de gobierno), y un 40,3% como oposición. En estas cifras se evidencia que la clase social o la posición política no son indicadores particulares de motivos para emigrar, en tanto que las condiciones socioeconómicas que atraviesa Venezuela actualmente impactan de alguna forma a todas las y los venezolanos.

Este cambio en el perfil de quienes migran y sus motivaciones dan cuenta del efecto transformador para la sociedad venezolana producto de la crisis económica y de las olas migratorias que ha propiciado. En el imaginario colectivo, la sociedad venezolana ha pasado de auto catalogarse como una de inmigrantes, a ser de emigrantes de forma casi repentina (Castillo y Reguant 2017). Así como parece estar mudando la autopercepción de los venezolanos, la imagen que se proyecta y se percibe de ellos en el exterior también parece estar cambiando, luego de que desde el siglo XIX, y durante el XX y parte del XXI, se reconocían a sí mismos y fueran identificados como un país receptor de inmigrantes (Castillo y Reguant 2017).

Esto se explica cuando se observa que en los últimos 100 años Venezuela ha sido receptor de migraciones extranjeras. Desde 1920, con el inicio de la actividad petrolera, se impulsó la llegada masiva de migrantes extranjeros, a la vez que se propició un éxodo desde lo rural hacia las zonas petroleras y urbanas (Castillo y Reguant 2017) que se extendería hasta la década del 2000.

Luego de la Segunda Guerra Mundial ingresarían con fuerza las migraciones europeas, en el período comprendido entre 1948 y 1958, durante la dictadura del General Marcos Pérez Jiménez, cuando se aplicó una política de “puertas abiertas”. Se estima que en este período la cifra de inmigración alcanzó 800 000 personas y que el 78% de la inmigración registrada estaba integrada por españoles (principalmente de las Islas Canarias y Galicia), italianos y portugueses, en ese orden (Ramos 2010), y para 1961, el 15% de la población era inmigrante de estos países, pero también eran libaneses, sirios y judíos (Páez 2015).

A partir de 1960, Venezuela recibió inmigrantes de Latinoamérica y el Caribe, sobre todo de Colombia, Argentina, Perú, Chile, Ecuador y Cuba, producto de emigraciones que respondían a duras condiciones económicas, pobreza, desigualdad, dictaduras, guerrilla, y otras causas (Páez 2015).

A causa de la subida de los precios del petróleo y hasta su caída en 1983, desde 1970 la población de otros países latinoamericanos en Venezuela se triplicaría (Pellegrino 2003).

Sin embargo, a partir de los años ‘80 Venezuela da un giro importante en sus pautas migratorias, el país vive una crisis política y económica que propició un impacto negativo sobre los movimientos migratorios provenientes del exterior, inicia el retorno de algunos extranjeros residenciados en Venezuela, y posteriormente se impulsa la emigración de venezolanos, afectados

por los efectos de la recesión económica y descomposición social, la cual se incrementa en la década siguiente.

Es así que a Venezuela se la catalogaba como un país de receptores, y los y las venezolanas se auto reconocían como tales, ubicándose en una posición de cierto privilegio que parecen detentar aún en sus discursos frente a la sociedad receptora, al menos en el caso específico de Quito, como se ha constatado empíricamente.

En este sentido, la emigración sin precedentes que se ha desencadenado en los últimos años y de la que son parte los hombres interlocutores de este análisis, podría representar una transformación para los y las venezolanas, pues entre otros motivos, se considera que estos no tienen cultura emigratoria (Castillo y Reguant 2017; Mateo y Ledezma 2006) a diferencia de otros países de la región.

2.2. Del *Mayami Nuestro* a la “crisis ilógica”

Para comprender el proceso migratorio que hoy emana desde Venezuela, es necesario entender las razones que llevaron a la actual crisis socioeconómica que motiva a muchas venezolanas y venezolanos a abandonar el país. Las razones son de corte socioeconómico y corresponden al deterioro progresivo de la economía y de la calidad de vida, que han ido mermando en los últimos 20 años hasta devenir en la que algunos organismos internacionales califican como la actual “crisis humanitaria” (Serbin Pont 2018) que afecta a Venezuela.

Tal como relata el documental *Mayami Nuestro* (Oteyza 1981) la abundancia económica producto del llamado boom petrolero permitió que, desde la década de 1950 hasta principios de la década de 1990, un amplio sector de la sociedad venezolana se autoidentificara como turistas y no emigrantes, y proyectaran esa imagen al exterior. Sin embargo, tal desarrollo económico sólo sería una quimera (Cueva 2007) pues se trataba de una economía rentista y dependiente de la explotación petrolera.

La crisis socioeconómica actual de Venezuela comenzaría a gestarse desde la década de 1980, en la cual las recesiones económicas, el endeudamiento externo y los pactos con el Fondo Monetario Internacional, repercutirían negativamente en la inversión y el empleo en el país, insertando a la economía venezolana en un espiral de inflación, altas tasas de interés, controles cambiarios y devaluaciones (Martínez 2008; Castillo y Reguant 2017). En esta década se producirían varios hitos como “El viernes negro” de 1983, cuando la moneda de Venezuela, el

bolívar, se devaluara frente al dólar por primera vez en 20 años, y el “Caracazo”, el 27 de febrero de 1989, una serie de intensas protestas y manifestaciones sociales en respuesta a un “paquetazo” macroeconómico identificado como “El Gran Viraje”. Todos estos eventos serán antesala para la siguiente era política, social y económica de Venezuela, que empieza con el que sería el próximo hito en la creciente crisis socioeconómica venezolana que devendría en la actual emigración masiva: el 4 de febrero de 1992, una insurrección militar contra el gobierno de turno y sus políticas neoliberales, comandada por el entonces teniente coronel y futuro presidente, Hugo Chávez.

Durante la década de 1980, con eventos como El Caracazo, se reflejarían la debilidad institucional y organizativa desde el Estado y el partidismo, fortaleciendo la ya creciente desconfianza en los partidos políticos dominantes. Es en este punto donde, motivada por la crisis socioeconómica de Venezuela y la expectativa de adhesión de España a la Unión Europea, que se da una de las primeras emigraciones o retornos de una de las colonias más fuertes en Venezuela: la española (Castillo y Reguant 2017).

Por los hechos del 4 de febrero de 1992, Hugo Chávez fue apresado y fue indultado en 1994, año en que también se dio una crisis bancaria en Venezuela, que “promovió la desconfianza sobre el futuro de Venezuela, e impulsó a muchos venezolanos a emigrar y resguardar sus capitales, así como también hijos de antiguos inmigrantes europeos, a solicitar su pasaporte europeo” (Castillo y Reguant 2017, 141).

Una vez que Chávez asumiera la presidencia en enero de 1999, se daría paso progresivo a un nuevo escenario político y socioeconómico, cargado de intensa conflictividad que impactó la vida cotidiana de toda la población, por lo que emigrar se convirtió en “la búsqueda de un contexto seguro que permita el desarrollo de la simple vida cotidiana” (Freitez 2011, 19), es decir, una suerte de vuelta al pasado y de recuperar algo de lo perdido, tal como expresan los interlocutores de este análisis (ver Capítulo 3).

Durante el gobierno de Hugo Chávez surgen las condiciones socioeconómicas que hoy son dominantes en Venezuela y que han motivado la progresiva pero intensa migración, que irónicamente se da cuando el país cuenta con los mayores ingresos de su historia (Páez 2015).

La imagen de los venezolanos como emigrantes y ya no de turistas comenzó a transformarse desde aproximadamente 2012, cuando inició una recesión económica en Venezuela que desató la

primera ola migratoria de esta emigración masiva, motivada por la crisis que muchos califican como “ilógica” e “irreal”: “Es ilógica porque nadie se hubiese imaginado que uno de los países más ricos del mundo, un país petrolero como muy pocos, con las reservas de petróleo más extensas del mundo, iba a terminar en semejante hoyo económico” (Corrales 2017, 30).

Aunque se estima que entre 2003 y 2013 Venezuela recibió “la entrada de dólares [windfall] más extraordinaria de su historia y una de las mayores del mundo (Adler y Magud, 2013)” (citado en Corrales 2017, 31), es en estos mismos años donde se comenzó a gestar la crisis económica producto del crecimiento desmedido del Estado a través de expropiaciones y la nacionalización de empresas privadas, el gasto deficitario de parte del mismo, la apertura irrestricta a las importaciones con divisas preferenciales y el control de precios (Corrales 2017).

Estos factores sumaron la receta para una crisis que devendría en la eventual transformación y deterioro de las condiciones y calidad de vida de los venezolanos (Selman 2014), a través de una severa devaluación monetaria (Oliveros, Navarro 2016) que resultó en hiperinflación, aplastamientos salariales, escasez y desabastecimiento de productos de primera necesidad como alimentos y medicinas.

Esta transformación se ha sumado a un incremento de la inseguridad y la violencia social que, según el Observatorio de Violencia, está vinculada al deterioro de la calidad de vida. En su informe anual del 2017, dicha ONG publicó que Venezuela registró 89 muertes violentas por cada 100 000 habitantes, lo que se traduce en 26 616 víctimas. Esta alza en la criminalidad, así como condiciones que se han tachado de antidemocráticas, como lo sucedido en las protestas ciudadanas de 2014 y 2017, donde manifestantes fueron asesinados bajo presunta sospecha de terrorismo, sumaron a las condiciones que han propiciado la salida de tantos venezolanos.

Si bien las razones de esta crisis no fueron solo internas dado que la caída de los precios del petróleo ciertamente impactó la economía nacional, esta se considera más como un agravante que como una verdadera causa (Corrales 2017), ya que otros petro-Estados se han visto igualmente afectados “pero ninguno ha colapsado con la misma magnitud que Venezuela” (Corrales 2017, 31).

En medio de este contexto y de este deterioro generalizado de las condiciones de vida, la pérdida de accesos y también de derechos, “el hecho de no visualizar oportunidades de desarrollo

individual y la inseguridad personal se han convertido en las razones más frecuentes de la emigración venezolana” (Freitez 2011, 19).

Desde hace varios años Venezuela posee una de las ocho inflaciones más altas del mundo, y en los últimos años se ha consolidado como la mayor (Puente y Rodríguez, 2015). En concordancia, entre 2016, 2017 y 2018, las cifras del flujo migratorio venezolano se han disparado, con el país vecino de Colombia como el principal destino, junto a otros más próximos como Ecuador, según lo señalado por ACNUR y la OIM. Sin embargo, la distancia no ha sido un impedimento pues Perú y Chile son otros de los países donde hay una alta concentración de migrantes venezolanos, y así se constata en los testimonios de los participantes de este estudio, quienes en sus trayectorias han permanecido en algunos de estos países o piensan emigrar a estos, así como en la formación de sus familias y sus vínculos transnacionales con personas en estos países.

2.3. Venezolanos en Ecuador: una nueva entrada de migrantes

Luego de que durante muchos años -recientes- el Ecuador fuera un país con una fuerte tradición emigratoria, en los últimos veinte años ha empezado a reconocerse “como un país de múltiples movilidades –de emigración, inmigración, refugio y tránsito de personas (Herrera et al., 2012)” (Citado en Herrera, Cabezas 2019, 126), luego de que todas estas se dieran de manera simultánea en un contexto complejo -local y regional- de entradas y salidas de nacionales y extranjeros.

La recepción de migrantes, especialmente caribeños, no es nueva para el Ecuador y, actualmente, es uno de los países del continente que detenta la doble condición de emisor y receptor de migraciones humanas, como Argentina, Brasil, Uruguay, El Salvador, y Costa Rica. A la par, los numerosos movimientos internos, en los últimos 20 años y especialmente en la última década, a partir del crecimiento económico y los cambios en el marco legal, el Ecuador se ha convertido en país receptor de distintos flujos migratorios, los principales provenientes de Colombia, Cuba y Haití, así como otros grupos que representan estadísticas minoritarias frente a estos. En la historia del Ecuador se pueden identificar al menos tres períodos de políticas de extranjería y migración (Rivadeneira 2014).

Un primer momento que va desde la constitución del Estado hasta el dominio de los gobiernos liberales que establecieron el llamado aperturismo segmentado que determinó ciertos privilegios a los inmigrantes de la región andina, una bienvenida en beneplácito a europeos y norteamericanos, y rechazo o expulsión a otros extranjeros como chinos y gitanos (Ramírez G. 2013:10). Un

segundo momento del control se dio desde la década de los treinta del siglo XX, cuando se establecen las bases sobre la regulación, mismas que luego serían reforzadas durante la Segunda Guerra Mundial y se consolidaron en los setenta con las dictaduras militares y el dominio de la doctrina de la seguridad nacional en la región. El tercer momento se da al final del siglo XX e inicios del siglo XXI con el enfoque de derechos, mismo que no ha superado la visión securitista, pero convive en permanente tensión (Idem:11). (Rivadeneira 2014, 41,42).

Luego del año 2000 Ecuador registra una fuerte emigración producto de la crisis económica sin precedentes que sufrió el país entre 1999 y 2001. Se calcula que salieron del país alrededor de un millón y medio de personas (Herrera et al 2012) Al mismo tiempo, a partir de 2008, se produce una apertura hacia los migrantes desde el Estado que se reflejan en la Constitución 2008, a través de reconocimiento de derechos tanto para los ecuatorianos emigrantes como para los inmigrantes (Góngora, Herrera y Muller 2014). La nueva Constitución se apegó a los principios de la “ciudadanía universal, la libre movilidad de todos los habitantes del planeta y el progresivo fin de la condición de extranjero como elemento transformador de las relaciones desiguales entre los países, especialmente Norte-Sur” (Constitución de la República de Ecuador, Artículo 416, numeral 6).

Sin embargo, el ingreso de venezolanas y venezolanos en Ecuador se ha dado de manera inédita y excesivamente rápida. Según cifras del Ministerio del Interior, se estima que desde 2016 han ingresado al Ecuador más de 1 millón de venezolanos. Muchos han estado en el país durante poco tiempo, es decir en tránsito, y han seguido su trayectoria migratoria hacia Perú o Chile. Se estima que permanecen más de 300 000 (OIM 2019) aunque algunos estiman extraoficialmente que la cifra se corresponde más bien a 500 000.

Así mismo, miembros de la comunidad ecuatoriana que habría emigrado a Venezuela en décadas anteriores, también son parte de esta migración que ahora retorna: “Las autoridades migratorias venezolanas reflejan que ha descendido, en un 11% el número de ecuatorianos en Venezuela, pasando de 90 000 residentes, en el 2012, a 80 000 a inicios de 2014” (Salazar 2017, 9). En el pasado, Venezuela fue uno de los principales países receptores para la emigración ecuatoriana de las décadas de 1970, 1980 y 1990 (Altamirano 2003). Frente a la experiencia de Venezuela como país receptor de migración, para el Ecuador y otros países como Perú, la experiencia inmigratoria es un fenómeno que puede considerarse como relativamente nuevo, ya que es a partir de finales del siglo anterior y principios del actual que se producen las entradas migratorias más fuertes

para el país (Herrera, Cabezas 2019), con los refugiados de Colombia, y más tarde con las migraciones procedentes de Cuba y Haití.

Si bien es cierto que este país no era escogido por los emigrantes venezolanos hace algún tiempo, el hecho de que la economía de este país andino, desde el 2000, sea dolarizada ha sido un claro estímulo para la llegada de flujos inmigratorios intrarregionales. A ese factor se añade un hecho adicional, el país ha sufrido transformaciones en el marco legal en los últimos tiempos que han incidido directamente en el incremento de flujos inmigratorios en este país andino (Salazar 2017, 8).

En el contexto del flujo migratorio venezolano actual, Ecuador es uno de los destinos que ha recibido mayor cantidad de migrantes venezolanos dados la cercanía geográfica, la posibilidad de obtener ingresos en dólares, y especialmente por el convenio bilateral que estaba vigente entre ambos países que permitía que los nacionales de ambos países gozaran de varios derechos. A través de este, los ciudadanos de ambos países tenían derecho a ingresar sin visa en el territorio del otro, por un período no mayor a 90 días y con la sola presentación del pasaporte válido, con vigencia de por lo menos seis meses. Gozaban también del derecho a obtener una autorización de Residencia Temporal y a obtener una autorización de Residencia Permanente, siempre y cuando hubieran sido titulares de una autorización de Residencia temporal.

Este convenio internacional que entró en vigencia en 2010 denominado Estatuto Permanente Ecuador Venezuela, aunque no se anuló formalmente, fue reemplazado por otro tipo de visado, como la visa UNASUR, más económicas de obtener y con menos requisitos. Sin embargo, en junio de 2019 entraron en vigencia nuevas regulaciones que exigen la entrada del país con visa a venezolanos y venezolanas. Aunque los interlocutores de esta investigación entraron al país antes de esta medida, es pertinente destacarla pues habla de la rápida evolución de esta presencia inmigratoria en el país y de las políticas del Estado ecuatoriano para cerrar las fronteras a los ciudadanos venezolanos.

Parte de estos mecanismos iniciaron con el acuerdo ministerial que exigía la solicitud del pasaporte vigente para ingresar al país, en agosto de 2018, lo cual fue rápidamente derogado por la Corte Constitucional³ luego de que se presentara una acción de inconstitucionalidad,

³ “Ciudadanos venezolanos, con nuevas reglas migratorias en Ecuador” *El Comercio*. 17 de agosto de 2018. <https://www.elcomercio.com/actualidad/venezolanos-reglas-migracion-ecuador-pasaporte.html>.

considerando que en Venezuela es un documento de identidad extremadamente difícil de obtener. La burocracia en Venezuela a la par de la institucionalidad está seriamente deterioradas, lo cual afecta los derechos de la población venezolana que no logra acceder a la documentación necesaria para cumplir con los requisitos del visado. Es decir, obstaculiza el acceso a documentos fundamentales para garantizar la movilidad humana digna, desde ese Estado para sus ciudadanos.

A la par de estas precarizaciones, esta ola migratoria se da en el contexto de una desaceleración económica que ha golpeado al mercado laboral y se ha manifestado en un incremento del desempleo (Olmedo 2018), por lo que la recepción ha sido diferente a la que se ha dado con migraciones previas, y ha hecho de la venezolana una migración más vulnerable, asociado esto también a la velocidad de crecimiento del flujo (Herrera y Cabezas, 2019).

A pesar de que algunas políticas de Ecuador como Estado receptor han sido positivas, otras han resultado en la restricción para el ingreso migrante. Esto a su vez se ha combinado con percepciones negativas sobre estas migraciones sur-sur de parte de la sociedad de acogida, que han resultado en la estigmatización de colectivos como el colombiano, el haitiano, incluso el peruano (Correa 2013; Ruiz 2018) en años anteriores, lo cual parece reproducirse nuevamente con el venezolano.

A propósito, en Ecuador se denotan expresiones racistas y endorracistas (Cervone y Rivera 1999), actitudes y prácticas han emergido con fuerza, precisamente, en el contexto del ingreso de migraciones previas. En estos procesos, se han revelado imaginarios racistas de parte de los ecuatorianos y desde el Estado hacia los migrantes, en tanto que se considera que desde el Estado ecuatoriano se “privilegió la inmigración de raza blanca bajo el tipo ideal de Estado ‘blanco mestizo civilizado’” (Rivadeneira 2014, 47).

Primeras aproximaciones al tema muestran que discursos que podrían considerarse xenofóbicos contra la migración venezolana se han incrementado con el crecimiento del flujo migratorio, a la par de las denuncias sobre la concomitante crisis económica y de desempleo en el país, desde aproximadamente 2016. Esto concuerda con lo señalado por van Dijk (1999, 203) al apuntar que

el racismo y otros discursos similares, como la xenofobia, “empeora en épocas de recesión económica u otras presiones sociales y económicas sobre el propio grupo”.

2.4. Xenofobia y construcciones culturales racistas

En definitiva, en el escenario actual circulan representaciones y estereotipos racistas que se han moldeado históricamente en las sociedades de partida y de acogida de los migrantes. Por un lado, las venezolanas y venezolanos que residen en Ecuador parecen denotar rechazo hacia sus receptores –los ecuatorianos-, por su fenotipo, sus prácticas y sus discursos, como se ha constatado en expresiones que se han hecho públicas, especialmente en redes sociales. Sin embargo, la sociedad venezolana siempre se jactó de no ser racista ya que, en Venezuela, la exclusión “no proviene de posiciones racistas sino de posiciones clasistas” (Castro y Suárez 2010, 657).

Sin embargo, la construcción de estereotipos sobre los ecuatorianos por parte de los y las migrantes venezolanas y, especialmente esto motivado por la asociación con fenotipos indígenas, puede estar marcada por imaginarios anti-indígenas que han circulado en Venezuela anteriormente y que posiblemente han permeado en el imaginario que se tiene de todo lo que se considera “indígena” (Bisbe Bonilla, 2009).

Este rechazo que parecen demostrar algunos venezolanos que han emigrado frente a los ecuatorianos contrasta con la presunta recepción positiva que habrían tenido estos en Venezuela. En 2013, en entrevista con el diario El Correo del Orinoco, el ex cónsul del Ecuador en Caracas, María de Lourdes Portaluppi, agradecería a Venezuela por haber acogido a los ecuatorianos “sin ningún tipo de rechazo o discriminación: ‘Acá les han dado un tratamiento inmejorable y no les han hecho sentirse extraños’” (Escalante 2013).

En este sentido, a la par de que Venezuela era un país receptor de migrantes cuya sociedad siempre se jactó de su buena acogida, existía una suerte de xenofobia enmascarada tras el “chalequeo”⁴ y el presunto “cheverismo” (Kozak 2014), tal como se expresaba en sketches de comedia en programas de televisión populares durante las décadas de 1980 y 1990, como La

⁴ CECODAP (Organización venezolana enfocada en la promoción y defensa de los derechos humanos de la niñez y adolescencia), define al “chalequeo” como el acto de engañar, violentar a alguien en el uso de sus derechos, vejar, insultar, arruinar, desmejorar, ensuciar y maltratar, asociado también al término “vacilar” que implica “gastar bromas o burlarse en forma insistente”.

Radio Rochela, donde se hacía mofa principalmente de la inmigración colombiana, tildándolos de ladrones e ilegales; de la inmigración portuguesa y sus costumbres; y de la gallega y su sentido del humor. Al parecer, estas prácticas de disminuir y rechazar al otro a través de la jocosidad que engloba la identidad nacional venezolana (Kozak 2014), hoy en día parece contrastar con los caracteres identitarios nacionales de los países a donde han emigrado.

Por otro lado, los venezolanos llegan a una ciudad, Quito, que se considera mestiza, aunque rechaza este título (Roitman y Oviedo 2017; Beck y Mikeski 2000), donde los fenotipos dominantes se dan a partir de lo mestizo entre lo indígena y lo blanco, y donde la representación afro es minoritaria, en tanto que en el Ecuador se concentra en ciertas zonas geográficas ajenas a la sierra (Hernández Basante 2005).

El encuentro de los ecuatorianos como receptores se da con una migración “café con leche”,⁵ cuyos fenotipos responden al mestizaje entre lo afro y lo blanco (Castro y Suárez 2010), con una serie de caracteres específicos que se enfrentan a los que podrían considerarse como propios de la gente de la sierra ecuatoriana.

En este sentido, los acercamientos empíricos y las primeras exploraciones que conllevaron a esta investigación señalaban que la población venezolana demuestra ciertos parámetros discriminatorios frente a la población ecuatoriana -su receptora- enmascarados en sutilezas o explícitos, lo cual parecía desproporcionado en el contexto de su salida y su ingreso al Ecuador.

Esto abrió cuestionamientos sobre cómo cada una de estas sociedades expresa estos discursos y prácticas discriminatorias, sus razones y cómo ambas lo manifiestan en medio de la entrada de la migración venezolana.

En la sociedad ecuatoriana se manifiestan parámetros fuertes de racismo frente a la población afro e indígena (Rahier 1999; Cervone 1999), y entre la población mestiza es especialmente claro el endoracismo (Endara Tomaselli 1999). Aunque entre la sociedad ecuatoriana estas conductas parecen ser explícitas, al igual que en Venezuela, el racismo parece esconderse detrás de la idea del mestizaje (Roitman y Oviedo 2016). A este se lo califica como “insignificante”, al menos

⁵ “Venezuela es a menudo descrito como un país ‘café con leche’ porque su gente se enorgullece de ser mestiza” (Bolívar et al. 2007).

entre la sociedad “mestiza”, y se niega tras la falacia del mestizaje homogéneo (Roitman y Oviedo 2016, 8).

Detrás de la categoría “mestizo” y de la falsa premisa del mestizaje inclusivo, se crean narrativas homogeneizantes que “sofocan” la diversidad de otras identidades específicas y esconde la diversidad que alberga la misma (Roitman y Oviedo 2016).

Aunque en la sociedad venezolana el racismo se enmascare también detrás de discursos homogeneizantes, y se enarbole el mito de la democracia racial (Sansone 2003; Perera 2015) para resaltar una presunta igualdad, se excluye a otras identidades a través de prácticas y discursos naturalizados a través de expresiones que los propios venezolanos y venezolanas llaman “racismo inocente” (Perera 2015).

Si bien el racismo en Venezuela era una práctica que avergonzaba (Castro y Suárez 2010), se ha enarbolado como bandera política y se ha enfatizado con el discurso del partido de gobierno actual desde 1999 (Herrera Salas 2004; Ishibashi 2007), resultando en prácticas excluyentes.

El Estado de Venezuela bajo la conducción de Hugo Chávez se apoyó en discursos populistas que exaltaban las glorias patrias (movimiento Bolivariano) y que presentaban a Chávez como “el segundo Bolívar” (Zúquete 2008). Así mismo, como parte de este discurso nacionalista que buscaba propulsar al Socialismo del Siglo XXI, se buscaba exaltar lo propio frente a lo foráneo, y se exaltó la lucha de clases en contra del capitalismo y el imperialismo. Para este fin, el discurso político se apoyó en los prejuicios de raza y clase (Herrera Salas 2004) como recurso ideológico de su discurso, y se exaltaron ciertas identidades que se consideraron excluyentes con respecto de otras.

Sin embargo, previo este período y posterior al fuerte ingreso petrolero (circa 1922), producto del fuerte mestizaje, en Venezuela se reforzaron falsas ideas de blanquitud y de democracia racial. En este marco, la presencia indígena -aparte de exterminada en buena parte- se invisibilizó casi por completo, y el racismo se enfatizó más hacia este sector negado que hacia el objetivo clásico del racismo, la población afro, a la cual no se le negó el ascenso social de igual forma que a la población indígena. Esta, por su parte, se segregó en lo rural, y en lo urbano se mezcló con lo blanco al punto de que el racismo se mimetizó bajo esta presunta democracia racial del mestizaje.

En este sentido, se puede considerar que en ambos contextos el racismo se niega, pero se practica a través de formas naturalizadas de exclusión, bajo la idea de la homogeneización racial que resultan en endorracismo o en invisibilización del mismo (Ishibashi 2004; Bolívar, Bolívar Chollett, Bisbe et al, 2007; Roitman y Oviedo 2017).

A su vez, desde la sociedad receptora se han incrementado muestras de xenofobia a la par del aumento del flujo migratorio. Esto se ha hecho evidente especialmente en redes sociales como Twitter y Facebook, medios a través de los cuales se han conformado grupos ecuatorianos nacionalistas para convocar concentraciones en contra de “malos extranjeros” y por “el respeto al pueblo” (Ver Figura 2.1).

Figura 2.1. “Gran concentración por un Ecuador libre de malos extranjeros”



Fuente: Cuenta de Facebook “Primero Ecuador”. Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:

<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=2062624210656613&set=pcb.2062620777323623&type=3&theater>

Si bien se puede considerar que ambas comunidades son racistas e incurren en varios discursos excluyentes, en el caso de la comunidad receptora se puede decir que en determinados momentos y a través de determinadas políticas, la xenofobia y el rechazo se han legitimado desde el Estado. Uno de los casos de xenofobia más polémicos en Ecuador, y que tuvo la particularidad de tener el respaldo y ser catalizado desde el Estado, fueron los hechos ocurridos en enero de 2019 en la ciudad de Ibarra.

Este caso se dio a raíz de un femicidio ocurrido a manos de un hombre venezolano hacia su pareja, una mujer ecuatoriana quien estaba embarazada, lo que abonó el terreno para criminalizar a toda la migración venezolana por este hecho. Esto despertó todo tipo de reacciones en contra de la violencia de género, como plantones, expulsiones e incluso linchamientos. No obstante, hubo respuestas positivas de algunos sectores, que enfocaron esfuerzos en ayudar a la población desplazada de Ibarra a raíz de este evento y otras desde movimientos como el feminista, que desmontaron esta relación entre la xenofobia y el machismo como dos fenómenos universales y no vinculados a un origen nacional, con consignas como: “El machismo mata y la xenofobia también”.

Este evento en particular, llamó la atención sobre el vínculo entre las relaciones intergeneracionales, la violencia de género y la xenofobia, en relación a la población migrante venezolana, y puso en la palestra cuestionamientos sobre la masculinidad de los hombres venezolanos y las nociones en general de este grupo sobre las relaciones intergeneracionales.

Los temas de género tienen poca visibilidad y discusión social en Venezuela, por lo que entre sus ciudadanos existe una falsa conciencia de que la violencia de género es escasa en ese país (ver Capítulo 4). Frente a esto, entre otros motivos -como ya se dijo en la Introducción- se erigió la oportunidad de profundizar en las nociones de esta población sobre sus posicionamientos como sujetos de género en este nuevo contexto de la migración.

2.5. La barbería como espacio de identidad masculina

Como se ha podido constatar empíricamente, en concordancia con la entrada de población venezolana migrante al Ecuador, el negocio de las barberías se ha disparado, aunque desde hace algunos años, parece ser un monopolio dominado por las inmigraciones dominicana, colombiana y cubana en un menor número. Si bien en su mayoría muchas son de propiedad de ecuatorianos y colombianos, sus empleados son principalmente jóvenes venezolanos que emigraron a Ecuador en los últimos tres años, como los interlocutores de esta investigación, y algunas incluso han sido fundadas y son de propiedad de otros venezolanos.

Como ya se dijo, no existen estadísticas oficiales sobre la cantidad de barberías en Quito, pero se estima un número alto, ya que según datos del Directorio de Empresas del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), solo entre 2016 y 2017, se registraron 214 nuevos establecimientos

dedicados a la estética a nivel nacional, cifra que no considera los nuevos comercios informales de este tipo.

Con la expansión de este tipo de establecimientos, la propuesta de muchas barberías se ha transformado convirtiéndose en lo que se denomina barberías *urbanas*, siendo el resultado de una amalgama de iconografías vinculadas a orígenes étnicos territorializados, pero también diversos y globalizados (ver Capítulo 5) de la mano de figuras públicas, como exponentes de música latina y futbolistas.

Como se evidencia empíricamente, las barberías *urbanas* o *barbershops* cuentan con una fuerte influencia de las barberías afronorteamericanas, lo que se evidencia en el carácter globalizado de esta estética que evoca motivos propios de esa cultura, como el *hip hop*, que se ha extendido de una forma bastante homogénea desde los Estados Unidos hasta Tanzania (Weiss 2009), Latinoamérica y más.

Así mismo, estos comercios, especialmente los integrados por migrantes en el caso de Quito, reproducen también el sentido comunitario, de punto de encuentro y reunión, así como los valores estéticos vinculados a la cultura callejera, que mediáticamente se asocia no solo a la cultura de las barberías afroamericanas, sino también a otros sujetos racializados y enclavados como los afrocaribeños, y a otras comunidades, como la puertorriqueña en Nueva York, entre otras.

Aunque la bibliografía específica con respecto a la penetración cultural de esta cultura propia de las barberías afronorteamericanas en el contexto latinoamericano es casi nula, tan solo con estar dentro de estos establecimientos en Quito o en cualquier otro lugar, se siente una influencia fuertemente afronorteamericana, unida a otras estéticas que popularmente algunos llaman *vintage*, junto a otros epítetos.

A pesar de que estas barberías “modernas” -en oposición a las barberías tradicionales que eran comunes hasta hace unos años o a las peluquerías *unisex*- especialmente en sus versiones más formales son amalgamas de estas influencias ya nombradas. Los hombres venezolanos participantes de este análisis se han insertado en barberías ubicadas en sectores populares de Quito, donde por varios factores como el sentido comunitario de los lugares donde se ubican, la presencia de hombres inmigrantes que refuerzan este sentido de comunidad, y otros como la falta de recursos o formalidades que permitan instalar más adornos o decorados en el establecimiento,

provocan voluntaria o involuntariamente en la mayoría de los casos que se reproduzcan códigos de las barberías afronorteamericanas donde se despliegan símbolos de la cultura callejera de resistencia y oposición (Bourgeois 1995).

Las barberías, especialmente las afronorteamericanas, desde sus inicios han funcionado como espacios aglutinantes para las comunidades donde se establecen, en las que los barberos han jugado roles fundamentales dentro de las mismas, como líderes comunitarios, especialmente para la población masculina (Wright 1998; Jones 2012; Balls-Berry, Dacy, Balls 2016; Shabazz 2016). Para los afronorteamericanos las barberías se consideran instituciones culturales donde los hombres pueden comunicarse y manifestar su identidad cultural como hombres afronorteamericanos abiertamente, con sus propios códigos y normas tácitas (Jones 2012).

En un proceso de apropiación y reproducción cultural mediada por las imágenes globalizadas de la cultura callejera, las barberías *urbanas* latinoamericanas se levantan como espacios donde el sentido comunitario se teje con naturalidad y la cultura de la calle viene a dar “respuesta a la exclusión de la realidad convencional” (Bourgeois 1995, 32), y a la realidad de las clases sociales a las que estos hombres migrantes, entre otros, no pertenecen y que les marginan.

Es así que la incursión en la barbería, más que simple mercado laboral, se puede tomar como una forma de pertenecer a la cultura callejera, y de reivindicar esta identidad de oposición, así como un vehículo para mantener autonomía y rechazar la economía tradicional, que de cierta forma también los rechaza a ellos (Bourgeois 1995), por provenir de estratos socioeconómicos bajos, como es el caso de todos los interlocutores de este análisis, y resistirse a los cánones de las clases medias y altas.

Así mismo, como se ampliará a partir del Capítulo 3, en el contexto de la emigración, estos hombres venezolanos han ingresado al mercado laboral de las barberías, y han apropiado el espacio de estas como uno de reivindicación, además, de sus identificaciones masculina y nacional.

Es por esto que es importante tener en claro que este espacio, por ser uno exclusiva y excesivamente masculino, es uno de reproducción de estas identificaciones, como han probado otras investigaciones al respecto de las barberías como lugares de formación de identidad masculina y de iniciación de hombría, especialmente para la población afronorteamericana (Jones 2012; Shabazz 2016).

En el mundo occidental, las barberías han sido espacios exclusivamente masculinos, sean barberías tradicionales o modernas, aunque el cuidado de la estética capilar masculina ha tenido diferencias raciales y de clase, dadas también de acuerdo a la época.

En Europa, desde aproximadamente 1130 a.C. hasta 1700, los barberos solían ser una suerte de *factótum*, dedicados a toda clase de actividades relacionadas al mantenimiento del cuerpo, desde el cuidado capilar hasta extracciones dentales (Faizan, Akhter 2014), tal como reza el aria Largo al factótum en el Barbero de Sevilla de Gioachino Rossini. Tal como el personaje de Fígaro, el barbero en la popular ópera, se intuye que ya en 1815 se consideraba a los barberos como referentes de masculinidad y libertinaje, independientes de toda restricción.

Hoy, las barberías continúan siendo espacios de masculinidad y constituyen una suerte de instituciones de reproducción de identidad cultural a partir de la penetración de la cultura callejera de oposición. En este sentido, prevalece una fraternidad masculina como se evidencia con mucha fuerza entre los barberos venezolanos *urbanos* que se han insertado a este mercado informal en Quito.

Capítulo 3. Barberías urbanas: un oficio conocido y un nuevo enclave

En este capítulo se plasma el material etnográfico recogido en campo y se entrecruza con el análisis de la experiencia de estos hombres en sus trayectorias migratorias y laborales, que al punto de esta investigación había desembocado en su incursión en el mercado de las barberías urbanas en Quito. Para esto, se describen las dinámicas de inserción laboral a este espacio que, según lo hallado, habrían estado marcadas por el uso y apropiación de ciertos capitales, así como de ciertas redes migratorias que se han formado y de las que se han valido, teniendo esto a su vez cierta influencia en su inserción social.

Para este análisis, la barbería se toma como un espacio estratégico para observar las particularidades de la experiencia de los sujetos masculinos migrantes de este estudio, y se analiza el que parece asumirse como un espacio de reivindicación de identidades masculinas y venezolana/emigrante en Quito, Ecuador, en el que recurren al uso y apropiación de ciertos capitales específicos alusivos a estos dos componentes.

En este sentido, en este capítulo se describe quiénes son estos hombres barberos venezolanos, cuáles fueron sus condiciones de salida de Venezuela, pero, sobre todo, de llegada al Ecuador, y su trayecto hasta insertarse en el mercado laboral de las barberías urbanas.

En el análisis se abordan las condiciones laborales y de socialización de estos hombres en Quito, Ecuador, y los pasos de su inserción o no a la sociedad receptora a través de este mercado laboral específico y particular, cuyas dinámicas y competencias ya eran conocidas y dominadas por muchos antes de la migración, ya que en muchos casos habían tenido un impacto en su socialización y formación hacia la adultez y como hombres, teniendo por tanto un vínculo con sus posiciones de clase y género. Así mismo, se reflexiona sobre el uso de estos saberes como un capital que ha propiciado la formación de algunas redes migratorias vinculadas a este mundillo específico.

Para entender las particularidades de este espacio laboral se describen y analizan las condiciones materiales de este espacio de trabajo y de desenvolvimiento social y homosocial: su ubicación, sus lugares, su apariencia, sus personajes (quiénes las frecuentan), y otros aspectos que constituyen este espacio, que los participantes consideran, más allá de su sitio de trabajo, como “un lugar de hombres y para hombres”.

A su vez, se reflexiona sobre este espacio laboral y social que ha sido receptivo con la migración venezolana y otras, pero que no excluye la dicotomía “migrante/ecuatoriano”, puesto que es también un mundillo donde los hombres extranjeros toman y cubren espacios que los locales exigen, lo que propicia encuentros y desencuentros que se manifiestan, a veces, en forma de xenofobia y exclusión y que reciben respuestas igual de confortativas, lo que resalta que este es un espacio donde se reclaman territorialidades y pertenencias.

A propósito de esto, es pertinente tener en cuenta que la particularidad de la expansión de estos establecimientos es que su crecimiento se ha dado en concordancia con un estilo globalizado de barberías (Capítulo 5) y en Ecuador, particularmente, con el crecimiento de las migraciones caribeñas y aledañas: dominicana, cubana, colombiana, y venezolana, como ya se dijo anteriormente. En menos de un año, la mayoría de estos negocios se han establecido o se han modificado para adaptarse a este estilo de barberías que desde hace algunos años domina este mercado, y han crecido a un ritmo extraordinario, logrando cultivar clientela y estableciéndose como parte de los barrios donde se ubican.

3.1. Salir de manera forzosa, llegar a Quito a “resolver”

Según cifras de la OIM (2019), más de la mitad de los migrantes venezolanos en Ecuador son hombres y la mayoría tiene entre 18 y 53 años. En 2018, el perfil de los migrantes en Quito que integraban la población activa era principalmente de población masculina (54,3%), de entre 29 y 30 años de edad, con bachillerato como nivel máximo de instrucción (Celleri 2018), y la mayoría de estos eran venezolanos.

Como en otros países receptores, para los inmigrantes existen ciertos nichos laborales específicos y para los venezolanos y otros inmigrantes del Caribe y otras regiones similares en Ecuador y en Quito, el mercado de la estética -que engloba, entre otros, peluquería y barbería- se ha configurado como uno de estos.

Otros nichos laborales frecuentes para venezolanas y venezolanos en Quito son la venta callejera de comida, cigarrillos de contrabando y bebidas energéticas, la entrega de comida rápida a domicilio a través de aplicaciones móviles, ventas ambulantes y en transportes públicos de golosinas como frutos secos, caramelos, y otros productos como accesorios para celulares, y más.

Tal como se explicó, para muchos venezolanos y venezolanas la estética y la belleza tienen un lugar especial en su socialización, son parte de su cúmulo nacional identitario, y, por tanto, de sus referentes vinculados al origen nacional y étnico. Por esto, el de la estética siempre ha sido un mercado laboral importante, incluso en el propio país, donde la apariencia y ciertos cánones de belleza son alta y desproporcionadamente valorados (Finol 1999), y norman conductas y patrones.

Igualmente, en Ecuador la estética y la belleza representan un mercado que ha ido cobrando importancia. Solo en 2013 el mercado de la estética y la belleza representaba el 1,6% del PIB del país, generaba 1000 millones de dólares al año, tenía un ritmo de crecimiento del 10% anual, generaba 3500 puestos de trabajo directos y 400 000 indirectos (Maldonado 2013). Muchos de estos negocios están establecidos formalmente, pero como se ha podido constatar empíricamente, en los sectores de la ciudad donde se realizó este estudio y otros, este mercado funciona bajo ciertos parámetros de informalidad, dada la falta de controles por parte del Estado, como se verá más adelante.

En este marco de informalidad y poco control, son muchos los hombres venezolanos que han ingresado a este mercado en Ecuador y en Quito, como los interlocutores de este análisis, cuyo perfil concuerda a plenitud con las cifras generales de la inmigración en Quito (Celleri 2018) y con el perfil general de los hombres y mujeres que migran por vía terrestre (Mazuera-Arias et al 2018). Son hombres jóvenes, menores de 35 años de edad, que emigraron al Ecuador en los últimos años (2017, 2018, 2019), algunos incluso en los últimos meses, en búsqueda de “un mejor futuro” –frase que repiten y en la que coinciden-, opuesto a las condiciones de vida que tenían en Venezuela.

Salieron de Venezuela motivados por la crisis socio-económica y política que ha ido progresivamente agravando las condiciones de vida en Venezuela, como ya se explicó en el capítulo anterior. Al respecto, todos coinciden en que nunca contemplaron la posibilidad de vivir en otro país que no fuera Venezuela, ya que sienten que fueron forzados a salir del país ante la falta de oportunidades y posibilidades económicas, la inseguridad y el deterioro general de la calidad de vida, que hacía que las condiciones de vida en Venezuela fueran casi miserables.

En este marco, algunos se vieron obligados a emigrar tras enfrentar episodios de persecución política producto de sus intentos de alzarse contra el actual gobierno en las protestas ocurridas en

2014 y en 2017: “Me vine porque me allanaron la casa, si no yo no vengo. Tenían hasta fotos mías, de mi casa, me llevaron y me cayó una *coñaza*.⁶ Yo duré tres días preso” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “Me vine por problemas políticos y de la universidad, no como tal por la crisis porque allá me iba muy bien, tengo mi casa, trabajaba independiente y se cobra en dólares” (entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

Sin embargo, para la mayoría de estos hombres su emigración estuvo motivada por la “situación país” o la “crisis”, como la denominan, y su proyecto migratorio está enfocado, en primer lugar, en poder mantenerse e independizarse económicamente, lo cual en Venezuela se veía amenazado y, en segundo lugar, en brindar ayuda económica a otros familiares.

En primera instancia el proyecto migratorio de estos hombres no implicó el desplazamiento de su grupo familiar, especialmente para aquellos que no tienen hijos o pareja sentimental. En la mayoría de los casos fueron ellos quienes abandonaron Venezuela, e hicieron su viaje sin cargas familiares, como hijos y otros. En este sentido, se puede considerar que para estos hombres la migración fue en principio un proyecto individual, aunque no deja de estar ligado a los vínculos familiares que hayan podido dejar en Venezuela.

A pesar de que el proyecto migratorio de estos hombres en un principio se puede comparar con los de otros hombres que dejaban a sus familias en sus países de origen para proveer desde el exterior (Pribilsky 2007, Rosas 2007), se encuentra una ruptura clara con estos casos, dado que en la mira siempre estuvo la intención de que el resto de su familia inmediata y no tanto se reuniera con ellos, dentro de lo posible, lo que no sucedía en los casos de las migraciones laborales de otros hombres.

Si bien datos recientes muestran que los últimos ingresos al país han sido de familias venezolanas enteras, para estos hombres jóvenes se trató en principio de un proyecto migratorio que se puede calificar como semi individual que luego se convierte en familiar, tal como sucedía en las primeras olas, en las que quienes salían primero solían ser jóvenes sin cargas dependientes (Freier, Parent, 2018).

⁶ Golpiza.

Excepto un participante que emigró en 2015 en avión, todos viajaron desde Venezuela hasta Quito en autobús, solos o en compañía de otros amigos jóvenes, pero no necesariamente de sus familias, como ya se dijo. Algunos viajaron junto a sus parejas sentimentales, pero en la mayoría de los casos, se reunieron con ellos tiempo después de que estos emigraran, especialmente si no tienen hijos.

Para aquellos que tienen hijos, la reunificación familiar en muchos casos no ha ocurrido o tomó más tiempo del estipulado, mientras que para otros las rupturas familiares son casi definitivas, pues si las madres tienen la custodia de los hijos en la mayoría de los casos permanecen en Venezuela, junto a sus madres o no, o emigraron con ellas u otras personas a otros países.

Para los que permanecen en pareja junto a las madres de sus hijos la reunificación familiar tomó más tiempo del estipulado ya que, según relataron, es difícil obtener documentos para la salida legal de niñas, niños y adolescentes en Venezuela, y es preferible “estar estable primero antes de que lleguen” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Esto, en parte, constituye la planificación semi individual del proyecto migratorio en una primera etapa, y se corresponde plenamente con otras interpretaciones sobre la migración venezolana en América del Sur, que apuntan a que “los jóvenes venezolanos generalmente emigran primero, estableciendo raíces en preparación para la llegada de sus familias” (Freier, Parent, 2018) (traducción propia): “Migré solo y me quedaron 5 dólares en el bolsillo, pasé roncha en banda⁷ las primeras dos semanas, pero, tú sabes, uno es guerrero” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “para mí fue llegar a Quito y resolver. Hubo personas que me recibieron, pero de una me tocó ver qué hacía porque iba a llegar mi esposa en dos meses” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

Es el caso también de algunos como Jimmy y Alberto cuyas compañeras arribaron a Ecuador un año después de su llegada, y cuya emigración estaba completamente sujeta el éxito que pudieran tener estos en Ecuador, en términos de hacerse de un trabajo, una vivienda y obtener suficientes ingresos para costear el viaje de su compañera y sus hijos: “Yo me vine primero (...), en mayo

⁷ Dificultades en gran cantidad.

del año pasado [2018], y en octubre se llegó mi esposa con Yei [hijastra, 14 años] y Leila [hija, 3 años]” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019).

Son hombres que en su mayoría no alcanzaron estudios superiores y que en Venezuela mantenían otras ocupaciones a pesar de dominar la barbería. Hay excepciones, como Alberto, ingeniero, o Ramón, abogado tributario, que se desempeñaba como detective policial en el Cuerpo de Investigaciones Científicas Penales y Criminalísticas (CICPC) y paralelamente ofrecía servicios de santería, con lo que redondeaba sus ingresos. Al igual que el resto, Ramón se vio obligado a salir del país tras el deterioro crítico de sus condiciones de vida, corriendo el riesgo de ser catalogado como traidor a la patria al no pedir la baja ante dicho cuerpo policial.

Sin correr riesgos semejantes, pero arriesgándose a lo desconocido, el resto de los entrevistados salieron de Venezuela con poco, buscando calidad de vida y la posibilidad de proveer económicamente a sus familias: hijos, madres, hermanos. Al igual que otros migrantes, aunque su principal objetivo sea alcanzar la independencia económica, parte de su proyecto de salida consiste en enviar remesas y es una de sus principales motivaciones para permanecer en

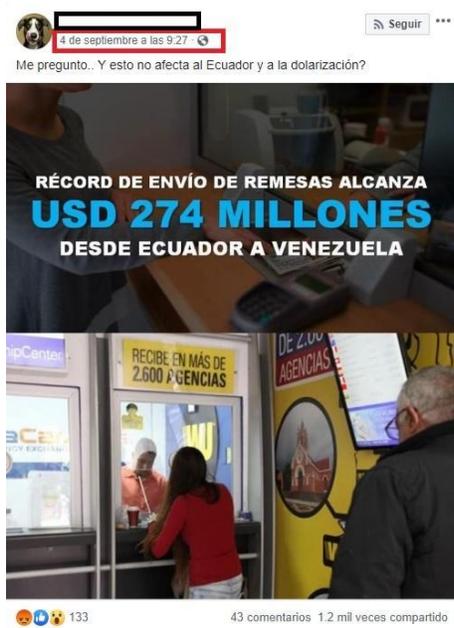
Tal como señala Sayad (2004), para los emigrantes el envío de remesas constituye una forma de ser responsable con su sociedad de origen, quienes con estos recursos recibidos del exterior solventan ciertas o todas sus necesidades.

Estos hombres señalan que semanalmente envían remesas a Venezuela, a través de la entrega de dólares en efectivo a una persona que cuente con fondos en una cuenta bancaria en Venezuela, que pueda transferir el equivalente en bolívares al receptor o receptora.

Debido a la restricción del control cambiario, en Venezuela no existen casas de cambio y para los receptores de las remesas es imposible retirarlas en divisas, por lo que la cantidad en dólares permanece como circulante en Ecuador. Sin embargo, el envío de remesas constituye uno de los puntos que despiertan cierto rechazo de los ecuatorianos hacia los venezolanos, pues popularmente se argumenta que la economía del país se ve afectada con esta práctica: se considera que se envían recursos nacionales al exterior en detrimento de las inversiones y la liquidez de la economía nacional, y se ha hecho eco de esto en medios digitales y redes sociales (ver Figura 3.1).

Sin embargo, como ha aclarado el Banco Central del Ecuador esta práctica no representa una amenaza real a la economía interna en ninguno de sus niveles. Las remesas a Venezuela se envían de manera informal y se hacen entre cuentas bancarias en bolívares. La cantidad en dólares, cuyo equivalente fue enviado en bolívares, permanece en circulante dentro del país, ya que dada la restricción cambiaría en Venezuela el único autorizado a hacer un giro en dólares entre ambos países sería el Gobierno (BCE 2019).

Figura 3.1. Comentarios en redes sociales sobre remesas



Fuente: Página Web Ecuador Chequea

Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace: <https://ecuadorchequea.com/venezolanos-no-enviaron-usd-274-millones-desde-ecuador-falseta/>

En los resultados de una encuesta realizada por Celleri (2018) se demostró que venezolanos y venezolanas envían de 20 a 50 dólares mensuales, o un promedio de 30.5 dólares (Herrera y Cabezas 2019), lo cual representa el 18% de sus salarios y supone un saldo bajo en comparación a los gastos de subsistencia, que constituyen el 87% de los ingresos que generan y que se invierten en arriendo de vivienda, comida, servicios y otros. Es así que la mayor parte de los ingresos generados por venezolanas y venezolanos (87%) permanece en economías locales y no representa una amenaza para la economía nacional, los salarios y las inversiones, contrario a lo

que se piensa popularmente y se usa como argumento en contra de la inserción laboral y económica de estos migrantes.

Adicional a la doble presencia de cualquier migrante (Sayad 2004), comprometido con su presencia en el país de emigración donde debe subsistir, así como con la sociedad de origen, para estos hombres tiene un significado particular, pues toca su identidad masculina como proveedores. Estos hombres buscan proveer para la familia que ha migrado con ellos, la familia que permanece en Venezuela, y para sí mismos.

Como es común entre hombres migrantes (Rosas 2007; Pribilsky 2007), el poder enviar remesas es parte fundamental de su proyecto migratorio, aunque muchos no tienen cargas dependientes obligatorias, se sienten responsables de enviar dinero a algunos familiares. En este sentido, la idea de ganar en dólares constituyó un factor determinante en la decisión de emigrar a Ecuador, aunque señalan que la cercanía y su presupuesto para salir de Venezuela fueron argumentos de aún más peso: “[Ecuador] era lo más cercano y para lo que nos alcanzaba el dinero” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “[Ecuador] era a donde me alcanzaba la plata para llegar” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Es así que, desde su llegada, estos hombres habitan zonas populares de Quito como Solanda, Toctiuco, el Centro Histórico, Comité del Pueblo, Cotocollao, Carcelén y otras, aunque la mayoría no ha permanecido en la misma ubicación, y no necesariamente trabajan en la misma área. Estas son zonas populares, barrios de clase media baja, de alta densidad poblacional que anteriormente han acogido a otras inmigraciones como la colombiana, la cubana, así como a la migración interna, donde los arriendos y servicios son de menor costo que en otras áreas de la ciudad.

La mayoría vive en condiciones que en algunos casos podrían considerarse de hacinamiento, ya que comparten espacios pequeños entre varias personas, familias de más de cuatro miembros y, en algunos, casos mascotas.

Al llegar a Quito algunos tenían familia o amigos que los recibieron, otros no tenían a nadie, lo que da testimonio de las distintas olas migratorias que han llegado a Ecuador desde Venezuela, y que ya cuentan con redes formadas y asentamientos fuertes, como en el caso de Solanda.

Tengo un primo que estaba aquí y me recibió (...) Viví con él unos cuatro meses arrimado, pues, hasta que logré ahorrar para pagarme una habitación por el Coliseo Rumiñahui, que es donde estoy viviendo ahora (Entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019).

Me vine porque me recibieron. Sin eso no me hubiera venido. Yo tenía familiares aquí que se habían venido hace casi ya dos años [2017] (...) A ellos les costó mucho al principio, yo más bien conseguí [trabajo] rápido, pero todavía vivo con ellos (...) Somos nueve en la casa (...) no todos somos familia (Entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019)

Mi hermano se vino en 2015 (...) yo esperé a que él estuviera más estable o por lo menos con donde vivir para poder venirme yo, y me vine solo desde Puerto La Cruz el año pasado [2018], que él ya tenía la barbería montada, porque entre una cosa y la otra no pude salir antes (Entrevista a Douglas, barbero venezolano de 32 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018)

Tal como refieren Massey et al (1991), durante el proceso migratorio de estos hombres y la formación de redes entre sí, han surgido escenarios, tanto desde el contexto de origen como en el de recepción, que han propiciado otras condiciones que han promovido que el flujo migratorio desde Venezuela se mantenga hacia Ecuador. La presencia de familiares cuyo proyecto migratorio previo resultó exitoso supone uno de estos factores que, como en el caso de otras migraciones, es un factor que promueve la movilidad constante hacia el Ecuador, ya sea para tránsito o asentamiento.

Sin embargo, otros como Juan José no contaban con una red de apoyo para recibirlos y asistirlos para instalarse. Llegaron a Ecuador por facilidades de cercanía y presupuesto, como ya se dijo, y no por motivos de redes familiares o de amigos. Juan José cuenta con su pareja sentimental, a quien señaló como su amigo, quien lo ayuda con las tareas reproductivas y la crianza de sus tres hijos mientras él trabaja 12 horas diarias en una cadena de barberías que se ha extendido por varios barrios de Quito y otras ciudades.

Estoy con un amigo que me está ayudando, me está apoyando, porque ahorita no tengo familia aquí. Tengo hermanos en Perú, en Brasil, en Colombia, y en Venezuela, pero aquí estoy solo, ganándome la vida (...) Vivo en Carcelén y vengo para acá [La Mariscal] todos los días (Entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

La conformación de este modelo familiar transnacional, que se ha dado como parte del proceso migratorio de buena parte de los y las venezolanas y que supone una novedad para ellos, representa un aspecto diferente de otros grupos migratorios cuyos movimientos se dan hacia un mismo destino por parte de todo el grupo familiar, y apuntando a la reunificación y el asentamiento. Tal como como refieren Herrera y Cabezas (2019):

bajo las condiciones estructurales actuales del Ecuador, las dificultades en el proceso de regularización y el carácter interconectado de esta migración son factores que en lugar de promover el asentamiento en el país estarían empujando a la población venezolana a moverse a otras ciudades del territorio nacional o a otros países de la región, en condiciones de vulnerabilidad creciente (Herrera, Cabezas 2019, 127).

Esta dispersión por todo el continente y otros, supone una limitante al momento de construir redes migratorias basadas en vínculos familiares e impulsa a la formación de otro tipo de redes que no necesariamente involucran el parentesco.

En este sentido, relatan que llegaron a estos barrios referidos por otros venezolanos, amigos, familiares o conocidos, que les aseguraron que estas eran zonas tolerantes con la migración venezolana, donde además las economías informales suponían fuente de trabajo expedita.

Siguiendo esta línea, la inserción de estos hombres a la barbería como mercado laboral parece estar relacionada, por un lado, a la formación de redes migratorias de apoyo entre sí y desde la sociedad receptora para con ellos; ya que muchos son referidos y hasta contratados por otros venezolanos. Todos los entrevistados llegaron a las barberías donde trabajan por contactos previos con otros amigos barberos u ofreciendo sus servicios en cada una, especialmente donde veían la presencia de otros hombres venezolanos: “Mi primo ya se había venido un año antes y tenía panas aquí, y por ellos llegué a la barbería” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019), “Llegué caminando, preguntando una por una (...) antes de esta trabajé en otra (...) aquí he metido a varios panas que han ido llegando” (entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019), “Llegué a la barbería por casualidad. Yo no estaba buscando trabajo como tal, estaba buscando un cilindro. Me mandaron a buscar por aquí por La Mariscal, vi el anuncio, di la vuelta a la manzana, ni sabía que esto era la Amazonas, me llamó la atención y entré” (entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

En segundo lugar, su inserción está vinculada al uso de un saber que algunos adquirieron profesionalmente, pero que la mayoría aprendió en el espacio urbano, viendo a otros, junto a amigos: “en la calle” (ver Capítulo 5): “[Aprendí] en la calle, viendo, practicando” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “De chamito⁸ yo me la pasaba en la calle y me iba así para las canchas donde jugaban básquet y eso, y ahí siempre se estaban afeitando (...) Así fue como yo aprendí” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

El resto lo aprendió en sus hogares, en el entorno familiar junto a sus madres, padres, y hermanos, afeitando a sus amigos, familiares y conocidos: “Mi mamá, que en paz descansa, era peluquera. Mi papá tiene 35 años en la barbería. Yo aprendí viendo, en la práctica. Como a los 14 años empecé como tal. Nunca abandoné mi profesión. Dentro de dos semanas cumpla 15 años en lo que es la barbería” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019), “mi papá es dominicano y tiene dos barberías, una en Venezuela y una en Dominicana (...) Estuve un tiempo con mi papá en Dominicana, pero su carácter no es nada fácil. Me tocó alejarme, irme a Venezuela, conocí a mi esposa y por medio de ella fue que entré a la policía” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “nosotros [mi hermano Luis y yo] aprendimos en la casa, ahí dándole. Mi mamá nos enseñó y practicábamos con todo el mundo, entre nosotros mismos” (entrevista a Douglas, barbero venezolano de 32 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Aunque algunos practicaban este oficio informalmente para redondear las cuentas, para otros esta era su profesión e incluso su negocio. Jimmy, natural de La Victoria, una ciudad pequeña, satélite de la ciudad de Valencia, una ciudad industrial, era propietario de una pequeña barbería en un centro comercial, emprendimiento que quebró, como muchos otros, en medio de la crisis económica de Venezuela: “Como todo lo demás en Venezuela, ahora está en decadencia y no da ni para mantener el mismo negocio” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019), (entrevista a Freddy, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 7 de junio 2019), “Nosotros [mi hermano Luis y yo] aprendimos en la casa, ahí dándole.

⁸ Niño.

Mi mamá nos enseñó y practicábamos con todo el mundo, entre nosotros mismos” (entrevista a Douglas, barbero venezolano de 32 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Es así que el uso de este saber adquirido de forma endógena en su contexto de origen, en combinación con los beneficios que les permiten ciertas redes migratorias y de apoyo, ha permitido su inserción a este mercado laboral en el Ecuador. Si bien entre la migración venezolana las organizaciones de migrantes no parecen estar bien conectadas más allá de las redes sociales en Internet, ser fuertes y capaces de efectivizar verdaderas respuestas para sí mismos, las redes de parentesco y amistad que se han formado entre los inmigrantes parecen ser una fuente de respuesta a las necesidades laborales.

La mayoría llegó a las barberías donde trabaja y ha trabajado a través de contactos con otros venezolanos, contactos hechos en barberías previas, contactos con otros barberos, lo que sugiere que existen ciertas redes de capital social entre sí mismos, que les han permitido insertarse en el mercado laboral y en la vida social: “Uno llega a una barbería, después te vas a otra y a otra, y vas llegando a una mejor” (entrevista a Rodolfo, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 1 de marzo 2019), “por aquí en la Amazonas hay muchas barberías y todos nos conocemos. El barbero que sale de aquí, entra allá, y así”, (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019), “llegué porque mi primo que ya se había venido antes trabajaba ahí y me dijo que me llegara” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019).

Muchas de estas barberías son propiedad de ecuatorianos o colombianos, y algunas emplean solo hombres venezolanos, como Talento's, ubicada en Cotacollao. Como apuntan Gurak y Caces (1998, 75): “las redes basadas en lazos de parentesco, amistad y comunidad vinculan a la comunidad emisora con la receptora y proporcionan una estructura coherente a las poblaciones de migrantes”.

En este sentido, se puede considerar que las barberías como nicho laboral han resultado en la formación de redes alrededor de estas como principio organizativo para el pequeño porcentaje de esta migración que representan estos hombres.

Estos hombres consideran que su habilidad y su vínculo a estos estilos, que ya en Venezuela dominaban a partir de lógicas endógenas (ver Capítulo 5), les dan un cierto capital que podría

denominarse estético, que les permite la entrada y la validación en la sociedad receptora, y permite una suerte de intercambio en el mercado laboral local:

A diferencia de las culturas que estamos viviendo hoy en día, con el modernismo [sic], nosotros en esa parte ya estábamos como más avanzados, ya lo teníamos dominado el estilo que traíamos acá, y es por lo que la gente nos busca. En cierta parte, somos aceptados por eso. La gente sabe que traemos otro tipo de cultura y ellos desean ese cambio. En esa parte recibimos un buen trato, nos atienden bien, les caemos bien, es chévere en esa parte (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Los dueños de las barberías que emplean venezolanos, ecuatorianos y colombianos en su mayoría -como ya se ha dicho-, valoran las capacidades y la voluntad trabajadora de los venezolanos, y admiten que muchos clientes acuden en búsqueda de barberos venezolanos: “Los clientes los buscan y quieren cortarse con ellos. Ellos tienen su clientela fija” (entrevista a Fernando, ecuatoriano administrador de barbería, Quito 6 de mayo de 2019).

En este sentido, es clara la existencia de redes de apoyo desde la sociedad receptora para con los migrantes venezolanos a través del ofrecimiento de empleo, a veces en una forma que puede parecer altruista pero lastimera al mismo tiempo. En su mayoría, los propietarios de las barberías son ecuatorianos y algunos admiten que contratan venezolanos bajo la premisa de ser caritativos con ellos al ofrecerles empleo: “Uno lo hace por ayudarles, uno sabe que están pasando necesidad (...) pero en realidad es igual contratar extranjero o ecuatoriano, todos trabajan igual” (entrevista a Carlos, ecuatoriano, dueño de barbería, Quito, 8 de mayo de 2019).

Este testimonio permite reconocer que en efecto existe una red de apoyo entre los locales y los migrantes, aunque para los receptores no sean indispensables, como señalan los barberos venezolanos, y viceversa. En el discurso de los propietarios y administradores de las barberías donde trabajan estos hombres venezolanos destaca la intención de “ayudar” y ofrecer “caridad”, aunque las condiciones laborales no sean del todo justas y los salarios no cubran las necesidades de sus empleados: “Yo trabajaba aquí en la barbería, pero lo dejé porque no me daba. (...) Ahora vendo arepas y me va mejor así” (entrevista a Freddy, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 7 de junio 2019).

Freddy es ex-empleado de una barbería administrada por dos hermanos ecuatorianos, que abandonó este trabajo para dedicarse a la venta callejera de arepas a tiempo completo. Con la

llegada de su esposa y el nacimiento de su hijo sus condiciones económicas se ajustaron drásticamente y se vio obligado a encontrar soluciones expeditas, que además le permitieran proveer para la familia que dejó en Venezuela. Es destacable que, tras el discurso de ofrecer ayuda a los venezolanos, las propias condiciones del mercado ecuatoriano no permiten ofrecer mejores escenarios laborales.

Los barberos venezolanos reconocen que en efecto han recibido apoyo y ayuda desde varios espacios de la sociedad ecuatoriana, aunque es recurrente el planteamiento de que esta ayuda es en retorno de algún beneficio que puedan obtener de ellos:

Todo país tiene su gente chévere y su gente mala, como en todos lados. Yo pienso que aquí hay mucha gente buena, que te ayuda de corazón, pero también hay mucha gente que te ayuda por beneficio (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

También destacan discursos donde reconocen beneficiarse de la ayuda de los receptores, aunque enmascarado tras de un cierto recelo y desconfianza de las personas ecuatorianas y de las posibilidades locales:

Uno tiene muchas cualidades, pero en otro país uno no va a brillar como uno no quiere, el brillo se lo da uno mismo. Todo está sujeto a las oportunidades que nos quieran dar a nosotros, y aquí en el país las personas son muy cerradas con su cultura y sus cuestiones laborales. Son pocas las personas que nos brindan las oportunidades (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

A la medida de lo que tengas algo que ofrecer o brindar, más respeto tienes. Les toca ser chéveres contigo (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Sí [me han ayudado] pero siempre trato de resolver yo mismo mis cosas. Soy muy reservado con mi vida personal y laboral (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019)

Este discurso destaca con respecto a varios espacios, no solo el de la barbería. Miguel jugaba baloncesto profesionalmente en Venezuela y este talento le ha abierto otras puertas paralelas a la barbería. Según relata, existen grupos de ecuatorianos que organizan torneos y “requieren” que los venezolanos asistan a jugar para competir contra ellos:

Tenemos amigos ecuatorianos que necesitan de nosotros. Ellos nos pagan por jugar torneos de baloncesto y a raíz de eso nos ayudan. Si no tienes un par de zapatos con que ir a jugar, si te hace

falta dinero para el alquiler, buscan la manera de que lo tengas, buscando el beneficio de que vayas a jugar. (Miguel, 26)

Al parecer, se está ante la formación de redes migratorias que unen a los hombres venezolanos migrantes con la sociedad ecuatoriana para incluirlos laboralmente y en otros espacios donde ciertamente pueden ofrecer algunas cualidades, que no son necesariamente exclusivas de ellos, pero que son valoradas por los locales quienes les incluyen desde esta posición que plantean como altruista de extender la mano en tiempos de crisis.

A la par, frente al vínculo con la comunidad local parece prevalecer el vínculo con otros migrantes, el cual prefieren y dicen necesitar. En sus espacios privados, parecen ser preponderantes las redes de apoyo con otros venezolanos, aunque a veces sea palpable una cierta hostilidad entre ellos mismos: “Cuando tú eres migrante, el que más te echa mierda es el propio venezolano” (Dennis, 34).

En este sentido, se separan de algunos venezolanos que consideran inferiores, poco trabajadores, criminales, etcétera: “Tienes que sacarte el barrio de la cabeza y venir a trabajar” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “si los venezolanos no viniéramos con el *chip* de tierruismo⁹ de Venezuela, todas las cosas serían diferentes” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Sin embargo, como se constata en sus prácticas y algunos discursos, prefieren rodearse de otros venezolanos antes que vincularse a la sociedad local, especialmente la serrana, de la cual sienten poca empatía y con la que dicen tener poco en común.

En este sentido, la mayoría de los vínculos de estos hombres parecen ser con otras personas venezolanas y, al parecer, así lo eligen y lo prefieren, tanto dentro como fuera de la barbería. Si bien en este espacio comparten con personas ecuatorianas como colegas y en la relación barbero-cliente, en su discurso se distancian de estos y al parecer en sus prácticas hacen lo mismo. Cuando dicen relacionarse con personas ecuatorianas, afirman que se rodean y/o se sienten bienvenidos por personas costeñas más que por serranos, ya que se identifican con ellos: “son como nosotros”: “Me llevo con ellos [otros compañeros barberos] porque son costeños. Los de

⁹ “Tierru(d)o” y “tierra(d)ismo” se emplean en Venezuela para referirse de forma despectiva a las personas que viven en barriadas, en viviendas con piso de tierra, en contacto directo con ella.

aquí [de la sierra] son unas plastas de mierda. La cultura de ellos es distinta, los tipos son demasiado jodidos” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Por otro lado, esta es una red migratoria que está altamente condicionada y configurada por el contexto político de salida de las y los venezolanos, lo que supone un peso en el sentido organizativo que tiene esta en Ecuador. Como señalan Gurak y Caces (1998, 95): “El contexto político, que a menudo es una respuesta a desequilibrios estructurales, puede configurar las redes migratorias e influir en sus impactos finales”. Esto se puede ilustrar cuando se considera que la crisis política e institucional de Venezuela limita la posibilidad de que los migrantes en el exterior obtengan documentos y otros, en lo cual las redes migratorias y de apoyo son casi fundamentales pues orientan en la regularización e inserción en el destino.

Así mismo, mantienen fuertes vínculos con la comunidad de origen en Venezuela, los cuales parecen irrompibles y en extremo fuertes, puesto que, como describen todos los entrevistados, el envío de remesas mantiene esta relación en constante demanda, además de los vínculos culturales, de parentesco y sentimentales.

3.2. Barrios populares e informalidad

A pesar de que están en toda la ciudad, muchas de estas barberías de corte urbano se han establecido en diversos barrios populares de Quito, y tienen fuerte presencia en ciertos barrios como Carcelén, Cotocollao, Solanda, La Marín, La Mariscal, Avenida del Maestro, en donde se hizo el trabajo de campo, y otros. Estos son los mismos donde habita y convive la población venezolana, y donde han establecido estas redes que les interconectan entre sí y con la población local. Como ya se dijo, en estos sectores las condiciones, los costos de arriendos, y el acceso a servicios son más flexibles, y la presencia de otros migrantes venezolanos genera confianza al momento de buscar trabajo y/o vivienda.

Si bien el mercado de la barbería, peluquería y estética ha tenido un crecimiento exponencial tanto formal como informalmente, en los barrios populares de Quito donde se hizo el estudio de campo, la expansión de estos comercios se ha dado principalmente de manera informal, abarcando un sector comercial con amplia oferta y demanda.

Al emigrar a Ecuador e iniciar un nuevo proyecto de vida, estos hombres buscaron insertarse en el mercado laboral a través de la práctica de este oficio que ya era conocido para todos, aunque muchos realizaron otros trabajos antes de establecerse en este: “Cuando quise tener otros oficios fue algo extra a la barbería. Trabajé en un bar-restaurant, pero no me fue bien, no me sentía que estaba en lo mío” (entrevista a Rodolfo, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 1 de marzo 2019).

Todos concuerdan en que ingresar a este rubro del mercado laboral es “lo más fácil”, dado que no exige titulaciones u otras calificaciones, al menos no en el sector informal, donde están todos estos hombres. Según relataron, al ingresar a trabajar en una barbería, la mayoría tuvo que cumplir un período de prueba en el que tuvieron que demostrar sus habilidades y probar que, en efecto, dominan la técnica y el “arte” de la estética urbana.

Para la mayoría la barbería como economía se trata de un escenario de informalidad, donde las condiciones no son idóneas y la exposición a la explotación laboral es casi inevitable, al igual que ha sucedido con otras poblaciones de migrantes que llegaron previamente al Ecuador, como las personas provenientes de Cuba (Correa 2013). Como en muchas otras ramas de comercio, esta es una donde la precarización salarial y las pocas garantías hacen que sus trabajadores sean aún más vulnerables: “Conseguir un trabajo un poco más formal es complicado” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “uno tiene miedo, porque como tiene algo seguro agarrado permite situaciones poco cómodas” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019).

Como señala Celleri (2018), el porcentaje de trabajo informal para los migrantes en Quito representa un 60% de todo el mercado laboral, lo cual sigue las tendencias de América Latina. Sin embargo, es difícil distinguir qué tipos de trabajo constituyen mercados informales y cuáles no, ya que muchos firmaron contrato, aunque las condiciones no sean idóneas e impliquen formas sutiles o expresas de explotación.

Las modalidades de trabajo en las barberías analizadas incluyen el trabajo a porcentaje: 60% de la ganancia para el empleador y 40% para los barberos, en la mayoría de los casos, y 50% para cada uno en los casos más justos, o alquilando la silla de trabajo por un valor mensual que oscila los 90 dólares. A causa de estas dinámicas, estos hombres no disponen de un ingreso fijo mensual, aunque todos calculan que mensualmente redondean el salario mínimo, dado que

algunos tienen actividades económicas paralelas, como ventas de comida junto a sus parejas, transferencia de remesas a Venezuela, u otros: “No me parece, pero esto es lo que hay. No me puedo quejar, tengo trabajo” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “aunque no es lo mejor es lo más rentable. Si ganas al 50%, si pagas la silla, o lo que sea, siempre vas a tener algo, aunque sea” (entrevista a Mauricio, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 8 de julio 2019), “atendemos de 20 a 30 clientes diarios y siempre hay demanda así que siempre te queda, aunque sea algo” (entrevista a Rodolfo, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 1 de marzo 2019).

Aunque dicen disfrutar su oficio, para muchos el escenario de informalidad y pocos ingresos está lejos de ser el ideal, y en muchos casos lo vinculan a las condiciones económicas de país, donde las tasas de empleo adecuado han caído en los últimos años (Olmedo 2018) y donde se ha gestado una desaceleración económica desde aproximadamente 2017 (CEPAL 2018), escenario que además ha coincidido con el ingreso migratorio fuerte de venezolanas y venezolanos al país, como ya se explicó.

Yo sí he estudiado, yo soy abogado tributario, yo soy licenciado y mira en lo que trabajo. ¿Tú crees que si este fuera un país productivo yo estaría ejerciendo esto? ¿Si tuviera la oportunidad de ejercer como abogado crees que estaría aquí con un moño implementando un estilo? Porque esto llama la atención en las peluquerías y dirán: “ese peluquero es didáctico”. Me caracterizarán como loco, pero yo tengo una profesión y yo vengo de un barrio¹⁰. Muchas personas no ven eso (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

A pesar de que esta es una migración que cuenta “con niveles educativos más altos que el promedio de la población receptora” (Herrera, Cabezas 2019, 127), varios factores como la precarización del contexto económico local y dificultades en el proceso de regularización, expone a esta población a condiciones de vulnerabilidad, irregularización y “descualificación”, en palabras de Kofman (2004), es decir, la pérdida de acceso a sectores correspondientes a su nivel educativo y su cualificación. Si bien no es el caso de la mayoría de los hombres en este análisis, algunos tienen estudios universitarios completos e incompletos, y en Venezuela muchos habían llegado a profesionalizarse en la barbería y a practicarla formalmente y en sus propios negocios, lo que los pone en esta posición de descualificación.

¹⁰ Barriada popular.

Al igual que el resto de migrantes venezolanas y venezolanos, un factor importante que expone a estos hombres a mayores condiciones de informalidad y explotación es la falta de visado, motivada en parte a la dificultad de tramitar documentos en Venezuela dada la crisis institucional del país, y al elevado monto del impuesto de recaudación de parte del Estado ecuatoriano para tramitar la regularización, lo que podría facilitarles el ingreso laboral a comercios formalmente establecidos.

La explotación laboral es una situación que, en el escenario de las condiciones de los migrantes y las condiciones económicas del país, se pone a la orden del día: “A muchos nos ha pasado (...) a mí y a mi esposa nos pasó que llegando nos contrataron para trabajar en cocina y nos dejaban vivir ahí. Hacíamos todo el trabajo, pero nunca nos pagaron, hasta el sol de hoy” (entrevista a Freddy, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 7 de junio 2019).

Frente a esta situación, el marco legal ecuatoriano y la falta de cumplimiento del mismo no brinda un verdadero respaldo a los migrantes, ya sea que tengan su situación migratoria regularizada o no, en tanto que el ente al que se podría denunciar la explotación laboral es el Ministerio de Trabajo, que ejerce una función mediadora que no garantiza el cese de una situación inapropiada.

Por otro lado, aunque la Ley Orgánica de Movilidad Humana pretende, entre otras cosas, garantizar derechos y deberes para la población migrante en el Ecuador, para los y las venezolanas es una frontera simbólica que se dibuja alrededor de sus objetivos. Estos migrantes la consideran más bien como una política excluyente y discriminatoria, que amenaza su permanencia en el Ecuador y la condiciona a la posibilidad de ahorrar el dinero necesario para costear la visa, un trámite que puede superar los 400 dólares: “Yo no me siento protegido aquí un coño¹¹ (...) más bien sé que aquí no nos quieren y nos ponen las mil trabas para estar legales, igual que en Venezuela que la traba es, pero para irse legal” (entrevista a Rodolfo, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 1 de marzo 2019).

Así mismo, esta población venezolana emigrante se encuentra en un limbo entre su país de origen y el de recepción, puesto que en ninguno existen marcos ni políticas para albergarles en condiciones adecuadas. La imposibilidad de acceder a documentos de identidad y otros trámites

¹¹ Nada, en absoluto.

burocráticos que permitan la entrada formal a otros países, son trabas que se consideran como negativas desde el Estado venezolano a garantizar el derecho a la movilidad humana y a reconocer la fuerte emigración de los últimos años.

En este sentido, algunos empleadores y dueños de barbería ecuatorianos reconocen tener responsabilidad en este tipo de situaciones de explotación y de igual forma acusan el contexto económico del Ecuador como combustible para este tipo de situaciones, y viceversa: “El extranjero por la necesidad acepta y también mal nosotros, que en vez de darle al extranjero ¿por qué no le dan [sic] a los nuestros?” (entrevista a Fernando, ecuatoriano administrador de barbería, Quito, 6 de mayo de 2019), “nosotros también tenemos la culpa. Si un empleado [ecuatoriano] dice ‘no puedo, tengo que hacer, a mí me contrató para cortar, no para barrer’, pero el otro [extranjero] me barre, me limpia y hasta me pinta...” (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

A pesar de esto, por su facilidad de acceso y otros factores, la barbería es un mercado laboral atractivo para estos hombres migrantes pues les permite subsistir, aunque con poco, y como se verá más adelante, es una economía legal con condiciones flexibles que además permite la formación de redes entre personas ecuatorianas y venezolanas, como ya se dijo.

3.3. 20 metros cuadrados de Caribe en la Sierra ecuatoriana

Con la inversión capitalista de la sociedad receptora y la mano de obra de inmigrantes que con el tiempo han llegado a invertir en sus propios negocios, en los últimos dos años en Quito a la par del resto del país y en congruencia con el alza del ingreso migratorio de los venezolanos, las barberías se han llenado de estilistas y barberos venezolanos.

Anteriormente las barberías fueron terreno de otras migraciones, como la dominicana, la colombiana, la cubana y, aunque permanecen, la cantidad de venezolanos ha superado en número la de otros extranjeros en este rubro.

Los barrios mencionados anteriormente, donde se hizo el trabajo de campo, tienen en común su agitado ritmo comercial popular que son un atractivo para los migrantes y el comercio informal. En todas estas áreas es común que cada 100 metros o menos haya una barbería de este estilo, atendida por hombres venezolanos, colombianos y en menor medida ecuatorianos, generalmente costeños. La mayoría se han establecido como negocio en los últimos años, y entre 2018 y 2019

se han multiplicado a un ritmo extraordinario, logrando cultivar clientela y estableciéndose como parte de sus respectivos barrios.

Por ejemplo, al norte de la ciudad, en Cotocollao, en menos de dos cuadras, desde la avenida Lizardo Ruíz hasta la avenida de La Prensa y las calles aledañas se encuentran ubicadas unas quince barberías. El mismo escenario se repite en zonas como Solanda, La Marín, Carcelén, Calderón, Carapungo donde la calle es agitada, ruidosa, e incluso sucia. La policía y Agentes de Tránsito mantienen presencia permanente, aunque se hacen de la vista gorda de muchas situaciones, como la venta informal de cigarrillos y tabacos de contrabando, también comercializados por venezolanos y venezolanas.

Aunque en la avenida del Maestro y la Amazonas y Mariscal Foch el escenario es un poco más tranquilo, igualmente está repleto de barberías y agitación comercial. Entre la avenida Amazonas y Colón, y la Amazonas con Veintimilla, hay ocho barberías, una frente a otra, y el mismo escenario se repite en la avenida del Maestro, un sector del norte de la ciudad que desde hace diez años alberga negocios de inmigrantes.

Todas ostentan nombres que hacen alusión a la cultura callejera, al Caribe, a la cultura negra estadounidense, a la virilidad, la hombría y la masculinidad: Urbano's, The Barbershop, Vikingo's, Barbershop El Prieto, Barbería Solo Machos, entre otros, y a Venezuela y la identidad nacional venezolana: Caracas Barbershop, Los Chamos, entre otras. A propósito de su vínculo con otras migraciones caribeñas, una de las primeras barberías de este estilo por establecerse en Cotocollao se identifica como Cali, ciudad que, aunque no está en la región caribeña de Colombia se asocia al clima tropical de ambas zonas del país. Así mismo, en la Amazonas y Mariscal destaca una llamada Dominicano's, así como El Dominicano en Carcelén, de dueños colombianos y dominicanos, como se puede intuir, pero ahora repletas de barberos venezolanos. En todos estos barrios se repiten varias de estas barberías que ya han llegado a ser franquicias como La Fama, Talentos o Tijera Loca –de dueños colombianos-, que también funge como peluquería y su servicio no es exclusivo para hombres.

Solanda, al sur de Quito, es uno de los barrios que alberga la mayor cantidad de venezolanas y venezolanos, al punto de haber sido apodado por locales y extranjeros como “Venesolanda”. Esto lo hace un punto emblemático, donde han florecido todo tipo de economías étnicas venezolanas. Las barberías son un punto focal, y muchas están ubicadas alrededor o cerca de la

calle conocida como La Jota. Algunas de las que destacan en este barrio son Wolf barber shop, Barbero Shop Venezuela, que no se debe confundir con Venezuela Barber Shop 1 y 2, The Bronx Barber Shop, El Tribal, Sebas, Hair Black, y American Barber Shop. Muchas son propiedad de venezolanos que han emprendido con sus ahorros y otras con apoyo de organizaciones como la Misión Scalabriniana.

En estos barrios, como en casi todo Quito y buena parte del Ecuador, son habituales este tipo de barberías, ubicadas a poca distancia entre sí que, además, comparten espacio con otras que son en principio peluquerías y que se han adaptado poco a poco a este estilo urbano o de *barbershop*.

Aunque estén en distintos puntos de la ciudad, una vez dentro es difícil saber dónde se está, pues no existen muchas distinciones entre ellas. La mayoría funciona en locales pequeños, de no más de 40 metros cuadrados, pero casi siempre con un diseño de interiores moderno o en otros casos no tanto, pero siempre repletas de fotografías de hombres de distintos fenotipos, especialmente afrodescendientes, modelando los cortes *urbanos* propios de estas barberías. Así mismo, en casi todas las barberías existe tecnología como televisores, grandes o pequeños, dependiendo del capital invertido en la barbería, donde usualmente sintonizan partidos de fútbol o juegan juegos de video.

Foto 3.2. Juegos de video en la barbería



Foto de la Autora, 2019.

Tampoco faltan parlantes donde siempre se oye música estridente y bebidas alcohólicas. Estas últimas son parte de los servicios que ofrecen a los clientes o disfrutan los barberos, y que suponen una distinción de los servicios estéticos que ofrecían las peluquerías unisex que están siendo remplazadas por este tipo de barberías específicas y segregadas por género.

Con frecuencia por las noches, especialmente en jueves, viernes y sábados, se dan reuniones sociales en el interior de la barbería y su vereda. En estas reuniones los barberos, sus clientes y sus amigos, disfrutan de cerveza Pilsener, de aguardiente Norteño, y fuman cigarrillos, mientras escuchan música o ven en televisión algún partido de sus deportes preferidos: el fútbol y el béisbol. En algunas ocasiones, asisten mujeres, sean estas amigas, compañeras sentimentales o intereses sexo-afectivos, pero usualmente es un lugar exclusivamente homosocial.

Foto 3.3. Reunión social nocturna fuera de la barbería



Foto de la Autora, 2019.

3.4. Enclaves étnicos y capital estético

El mercado de las barberías en Quito parece estar segmentado para hombres inmigrantes de varios países de clima cálido y para hombres costeños ecuatorianos en menor medida, aunque no es exclusivo para estos grupos demográficos. Aparentemente, esta segmentación se ha dado a partir de una serie de factores como las habilidades y los saberes adquiridos en sus lugares de origen, la formación de redes migratorias de apoyo, la facilidad de acceso, los salarios escasos que evitan que los barberos locales permanezcan en estas barberías establecidas informalmente, entre otros.

Los barberos venezolanos dedicados a los “estilos urbanos” parecen considerar su estética particular como una forma objetiva de su cultura, un vehículo de capitales o como un capital en sí misma: un capital estético cargado de valores propios y representativos de su identidad cultural y de sí mismos, cuya pertenencia perciben como única de ellos, como barberos provenientes del Caribe y específicamente de distintos barrios populares Venezuela: “Eso me abrió muchas puertas [mi apariencia]. Todo el mundo preguntaba de dónde era, mostraba fotos de los cortes que hacía o iba con un amigo y decía ‘yo le hice esto’, y eso me abrió muchas puertas en el

sentido del trabajo” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Tanto en la barbería como en la peluquería en general, nosotros los venezolanos tenemos como mucho prestigio y experiencia porque Venezuela en años anteriores fueron muchos inmigrantes de muchos países [sic], tanto europeos como latinos, y ahí se mezcló mucha experiencia en belleza. Sabemos que Venezuela es uno de los países que tiene mucho que dar en belleza. Nosotros tenemos mucha experiencia. La mayoría de los venezolanos que migramos hoy en día tenemos mucha experiencia en belleza. Allí ese es el día a día, tanto la mujer como el hombre venezolano se arreglan mucho. Digamos que una mujer venezolana va dos veces a la peluquería, tanto de uñas, cabello, color... igual que el caballero, todas las semanas se peluquean. Eso es lo que hace y genera tanta experiencia y destreza, los años de trayectoria en esta profesión (entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

En este sentido, se puede explicar la formación de una economía de enclave, impulsada por el uso y reproducción de estos valores estéticos particulares para insertarse en un mercado laboral cuyos requerimientos se corresponden a esta y han evolucionado globalmente en la dirección de la misma (ver Capítulo 5).

Sin embargo, la apropiación de este sector laboral, de esta economía de enclave, no es completamente novedosa para la inmigración venezolana, puesto que, desde hace varios años, las barberías en Quito se corresponden a lo que podría considerarse negocios de economía étnica: fundados principalmente por antiguas olas de inmigrantes dominicanos, colombianos, como ya se dijo. A pesar de esto, por las proporciones y magnitud de la migración venezolana, es palpable la expansión de estos espacios a cargo de barberos venezolanos en toda la ciudad, e incluso en el país.

Sin embargo, es importante comprender que a pesar de ser una rama comercial integrada en su mayoría por fuerza de trabajo inmigrante –proveniente principalmente del Caribe y otros orígenes cálidos- no es un emprendimiento netamente étnico, pues responde a una estructura comercial más bien de orden universal en el que se reproducen estéticas con códigos y características territorializadas, es decir originadas y vinculadas a ciertos contextos geográficos, étnicos y de clase que ya se han globalizado y que traspasa los límites imaginarios de la identidad cultural de estos hombres.

Garcés (2011, 109) señala que los negocios étnicos son “consecuencia de una estrategia étnica determinada por las características del grupo y la estructura de oportunidad”, y en este caso se corresponde pues se trata de un escenario en que los hombres inmigrantes venezolanos están utilizando sus recursos “étnicos” para insertarse en un mercado que está ávido de estos. Se podría considerar entonces que, en Quito, las barberías son negocios étnicos “interaccionistas e integrados” (Garcés 2011), en tanto que se fundamentan en la relación e intercambio económico que se da entre los locales y los migrantes, tanto para asuntos de inversión de capital y fundación de los mismos, como para clientela. Aunque algunos venezolanos han logrado iniciar sus propias barberías, como es el caso de dos entrevistados, los propietarios y clientes de la mayoría de las barberías son ecuatorianos o colombianos mientras que, actualmente, la mayoría de los empleados son venezolanos: “Cualquiera puede tener una barbería: ecuatoriano, venezolano (...) pero es más difícil para uno porque uno no tiene con qué...” (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio de 2019), “cuando nosotros llegamos [en 2014] empezamos a guardar y no fue fácil. Nos tocó dormir en el piso, trabajamos en todo tipo de trabajos, hasta que logramos abrir la barbería (...) Cuando llegó José [mi hermano, también barbero] nos decidimos” (entrevista a Luis, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Queda claro que la inversión de capitales para el emprendimiento en un negocio propio es difícil para los inmigrantes venezolanos, especialmente por el poco tiempo de llegada y el poco capital que pudieron traer de Venezuela y que logran hacer una vez en Ecuador. En el caso de Luis fue posible porque inmigró a Ecuador en 2014, antes de las olas más recientes de inmigración venezolana. Él instaló este emprendimiento de manera informal en el garaje de la casa que arrienda junto a su pareja y su hermano, también barbero. En este local ofrecen salchipapas paralelamente.

Sin embargo, la inversión de sus recursos estéticos étnicos (Garcés 2011) como capital estético (ver Capítulo 5) es la que les permite la incursión en este mercado que está ávido de estas formas de apariencia. Se trata de recursos étnicos específicos y esenciales para la incursión en dicho mercado pues se corresponden con un determinado acervo cultural propio del grupo inmigrante, que es el que permite el desarrollo de dicha actividad económica, en la que a su vez se rentabilizan estos recursos (Light 2007). Dicho acervo cultural, resultado de un compendio de saberes, habilidades y otros recursos, resulta en la posibilidad de ofrecer lo que algunos autores

han denominado como “recursos exóticos” dentro de la economía étnica, los cuales son demandados no solo por la población migrante sino también por la población nativa que desea estos consumos.

Son mercados que: ‘(...) intentan convertir contenidos y símbolos de la etnicidad en mercancías rentables, atractivas para el conjunto de la población. Se trata de productos que sólo los inmigrantes pueden ofrecer o, como mínimo, suministrar de manera que parezcan ‘auténticos’. (Solé & Parella 2005, 62)” (Citado en Garcés 2011, 111).

Siguiendo a Light y Gold (2000), se podría estar ante una economía “étnicamente controlada” en tanto que no son propietarios de los negocios, pero sí mantienen un cierto poder del mercado, sobre los lugares del trabajo – especialmente por su cantidad y organización, como sugieren los autores- y por los valores ofrecidos. Sin embargo, los autores señalan que una economía de enclave se puede considerar como tal cuando ha tenido una presencia “importante y duradera” lo cual aún está por verse, dado lo reciente de esta inmigración, aunque esto se puede considerar de manera más general si se toma en cuenta todos los hombres de inmigraciones previas que se han apropiado de las barberías en Quito y Ecuador.

Siguiendo a Sassen (1991), está claro que el de las barberías es un mercado de negocios a pequeña escala, una micro economía en la que se han insertado los inmigrantes, aunque para los propietarios ecuatorianos ya haya alcanzado otros niveles como ha ocurrido con varios negocios que se han franquiciado, como ocurrió con la cadena de peluquerías/barberías *express* “Tijera Loca”, cuyas sucursales se despliegan por todo Quito y son de propietarios colombianos. Esto evidencia que para los emprendedores y microempresarios -nativos o no- ya establecidos antes de la tendencia *urbana*, el aspecto rentable de emplear inmigrantes venezolanos está presente en varios aspectos como el de ofrecer bajos salarios, y otros, aunque esto se niegue: “Se paga lo justo, ni más ni menos. Aquí ellos alquilan la silla y si trabajan bien ganan, ganan bien, no depende de nosotros. Más bien, les damos el espacio” (entrevista a Fernando, ecuatoriano administrador de barbería, Quito, 6 de mayo de 2019).

Esta economía étnica estaría entonces constituida por la articulación entre la oportunidad dada por lo que estos hombres inmigrantes venezolanos pueden ofrecer a partir de este capital estético con el que cuentan, y lo que el mercado local les permite ofrecer, que no siempre es necesariamente lo que demandan como consumidores: una oportunidad normada, siguiendo a

Light (2007). Como inmigrantes tratando de insertarse en la sociedad ecuatoriana, están sujetos a una serie de normas, códigos y requerimientos a los que deben adaptarse, aunque su aporte y sus productos puedan ser demandados.

Al ser las barberías -en su mayoría- propiedad de ecuatorianos, los vínculos de redes familiares se excluyen en la mayoría de los casos, por lo que este no es un factor para ser considerado en esta economía de enclave. Sin embargo, como se ha podido constatar, en Ecuador los comercios vinculados a la estética en general (peluquerías, barberías, centros de estética, spas, etcétera), son mercados laborales para la inmigración venezolana, tanto de hombres y mujeres, lo que habla de una posible formación de redes alrededor de estos comercios.

Sabemos que Venezuela es uno de los países que tiene mucho que dar en belleza. Nosotros tenemos mucha experiencia. La mayoría de los venezolanos que migramos hoy en día tenemos mucha experiencia en belleza. Allá ese es el día a día, tanto la mujer como el hombre venezolano se arreglan mucho (entrevista a Jesús, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 15 de junio de 2019).

En el caso de las barberías, específicamente las de estética “urbana”, son los hombres venezolanos, al igual que otros migrantes, quienes con sus recursos estéticos masculinos particulares han abarcado el nicho específico de las barberías, como uno de hombres para hombres, en el que reproducen ciertas características que consideran como propias o étnicas, aunque a su vez son cúmulos, *hibridaciones*, en palabras de Canclini (2001), de elementos propios de sus identidades culturales y otras (ver Capítulo 5).

Al usar estos recursos, este capital de estética masculina de ciertas características étnicas ofrecido en un determinado mercado, se constituye como una economía étnica. Como sugieren Solé y Parella:

Las estrategias étnicas emergen de la capacidad de adaptación de los empresarios inmigrantes al contexto en que se insertan, mediante la movilización de los recursos disponibles. Los negocios étnicos son, pues, la articulación de estos tres conjuntos de variables: características del grupo, estructura de oportunidades y estrategias étnicas. (Solé & Parella 2005, 58)

Sin embargo, no en todos los rasgos se puede considerar a esta como una economía étnica puesto que los inmigrantes venezolanos aún no logran hacerse de suficiente capital para adquirir la propiedad de los mismos, salvo en algunas excepciones. Un negocio étnico está:

(...) compuesto por la propiedad del negocio por parte del individuo migrante, por el carácter étnico de su clientela, por la necesaria utilización de los llamados recursos étnicos (o con independencia de los modos en que éstos son utilizados) en la instalación y gestión de los negocios, y en definitiva por una restrictiva circulación en torno a una determinada identidad o minoría cultural. (Garcés 2011, 99)

Al igual que las barberías de las comunidades afronorteamericanas son espacios de emprendimiento para hombres (Wright and Calhoun 2001), las barberías como comercio étnico para hombres migrantes son también un espacio donde se ofrecen otros productos de interés exclusivo para la comunidad venezolana, como quesos de estilo venezolano de manufactura casera, y otros productos que quizá no tienen esta carga étnica, pero que se ofrecen entre migrantes, y no siempre de migrantes a locales.

Es especialmente destacable que en muchas de estas barberías y en muchos comercios donde se emplean venezolanos es recurrente el uso de las instalaciones para enviar remesas a Venezuela. En sus ratos libres, algunos de estos barberos, como Wilker, se encargan de recibir a clientes que les entregan dólares para transferir a cuentas bancarias en Venezuela el equivalente en Bolívares.

Aunque detrás de Wilker hay una estructura transnacional de envíos de remesas que se considera multimillonaria¹² él percibe poco, y redondea sus cuentas con este oficio informal, la barbería, y dictando clases de taekwondo, disciplina que aprendió en Venezuela. Wilker como intermediario gana un 10 o 20% por cada operación, lo cual se calcula a partir de la diferencia entre el precio de compra y de venta del dólar estadounidense o del peso colombiano en relación al precio del bolívar en el día de la transacción. Dada la hiperinflación de la economía venezolana el precio de los bolívares fluctúa incluso varias veces en un mismo día.

Es así que la barbería no solo es un espacio para las apariencias estéticas masculinas y la homosocialidad, sino también para el ejercicio de otros comercios étnicos, formales o informales, que benefician principalmente a miembros de la comunidad venezolana en Ecuador.

¹² La consultora Econoalítica estimó que durante el 2019 Venezuela tuvo un ingreso de USD 3 500 millones en remesas, aunque esto no es calculable oficialmente pues el Banco Central de Venezuela no registra la entrada de capital por remesas, dado que estas entran al país a través del mercado negro.

A propósito de esto, algunas economías étnicas pueden resultar en enclaves étnicos, lo que puede suponer una suerte de “burbuja” para los inmigrantes (Garcés 2011). Esto puede tornarse en un escenario excluyente de la sociedad receptora, aunque no parece ser el caso pues en estas barberías se atiende a clientes ecuatorianos y de cualquier nacionalidad.

Siguiendo a Gurak y Caces (1998, 83): “Los enclaves pueden representar más un medio comunal para extender vínculos allende la comunidad de inmigrantes que un medio para aislar simplemente a la comunidad”, y en efecto, la articulación con la sociedad receptora que parece darse en estos espacios puede dar cuenta de un enclave en el que no necesariamente se aíslan.

Sin embargo, ya que estas barberías tapizan toda la ciudad y el país, y en estas confluyen una multiplicidad de interacciones, personas, saberes, economías, e intercambios, algunos “etnificados” y otros transnacionalmente interconectados, se podría considerar que se está ante lo que Marcus (2001) definía como enclaves multisitio. Estos espacios, que además son muchísimos a lo largo de toda la ciudad y el país, están interrelacionados y representan todo un conjunto y un tejido de “objetos, identidades y significados culturales en un espacio-tiempos difuso” (Marcus 2001).

Como ya se dijo, en estas barberías se explotan, se reproducen y se intercambian saberes y prácticas que tienen orígenes y vínculos transnacionales y globalizados, lo que refuerza esta idea de que este es un espacio que no está circunscrito a lo local, a lo geográfico, y ni siquiera a sus dimensiones físicas. Las prácticas económicas, culturales e identitarias de los hombres que las ocupan laboralmente son lo que Cortés (2004) llamaba “prácticas transnacionales”, ya que estas buscan mantener lazos con el lugar de origen, además de ocupar el espacio y desafiarlo, aunque a su vez sean vehículos para la inserción económica y social.

Sin embargo, el uso de estas sensibilidades y habilidades estéticas que estos barberos venezolanos consideran que les distinguen, en ciertos casos los incluye y en otros los margina, ya que algunos aseguran que es una estética que los hombres locales desean pero que no está a su alcance por diferencias étnicas, entre otras: “No es tanto la envidia, si no que ellos dirán: ‘es el tipo de cabello, a él le lucen las trenzas, porque es negro le queda mejor que a mí porque él tiene el pelo afro...’” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

Esto entra en las especulaciones de estos hombres sobre la alteridad que se produce entre ellos y los hombres quiteños, en la que ambos pueden marginarse entre sí o no a partir de diferencias imaginadas o reales. Esto remite a lo citado por Castles (1997) cuando hablaba de la contradicción entre inclusión y exclusión, y señalaba que, si bien los vínculos globales abarcan todas las áreas geográficas y grupos humanos, a la vez establecen diferencias entre los mismos, marginando a algunos sujetos.

3.5. Comercio formal desamparado: terreno para la xenofobia

La presencia de los hombres venezolanos y la transición que han hecho las barberías hacia este estilo *urbano* ha motivado animosidades y diferencias entre estos y muchos barberos locales con larga tradición laboral en Quito, especialmente los que aún conservan el estilo de la barbería tradicional.

Desde una lógica estadocéntrica, los barberos ecuatorianos señalan que todos los marcos de legalidad se han perdido, lo que deja el terreno dispuesto para la informalidad. Tanto el Ministerio de Trabajo como el Municipio de Quito a través de la Agencia Metropolitana de Control tienen entre sus objetivos supervisar el cumplimiento de ciertos estándares en la prestación de servicios, cosa que afirman que no se hace.

Este es uno de los aspectos que disgusta a algunos los barberos locales, ya que exigen que los locales comerciales que albergan las barberías conserven cierta distancia entre sí, lo cual- según ellos- se ha roto por completo con la llegada de la inmigración “tropical”, no solo la venezolana (ver siguiente apartado):

No debe haber menos de 100 metros [entre cada barbería], como siempre nos han dicho. Fuimos a reclamar y en el Ministerio nos dijeron que todos tienen derecho al trabajo y que nadie puede obligar a nadie, que hay eso pero que no aplica y todos tienen derecho a trabajar. ¿Qué hacemos?” (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

En este sentido dicen estar desamparados por un Estado que parece hacerse la vista gorda para fiscalizar todo tipo de negocios, no solo los de propiedad o administrados por venezolanos u otros extranjeros.

Estos marcos legales y políticas, o la falta de ellas, manifiestan las tensiones e incongruencias que existen en la gestión política de la migración para la población venezolana en Ecuador, a

través de políticas que se balancean entre la exclusión y la permisividad, tras el discurso del Estado que parece hacer un retorno a los postulados rígidos del Estado-Nación, con discursos fuertemente nacionalistas y políticas formales que buscan cerrar las fronteras, aunque se topen con estos vacíos de permisividad: “Ponen un local, ponen la peluquería donde sea, como sea, y se acabó. No hay quien diga nada”, (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019), “mientras nadie fiscalice están felices” (entrevista a Fernando, ecuatoriano administrador de barbería, Quito, 6 de mayo de 2019).

Sin embargo, la Agencia Metropolitana de Control solo supervisa locales debidamente registrados ante el Municipio, y la mayoría de las barberías donde trabajan estos hombres no lo están, especialmente las que se encuentran en barrios y zonas populares. Los altos costos, inversiones y demás requerimientos burocráticos exigidos por el Municipio representan una limitación para que muchos de los emprendedores que han instalado estas barberías las registren. Esta misma intención de abaratar costos podría explicar su voluntad de contratar inmigrantes.

Es así que esta dinámica en la que los requisitos del Municipio son inaccesibles en muchos casos empuja a los emprendedores a no registrar sus negocios, y pareciera propiciar una especie de vacío en el que estas barberías -que los barberos nacionales llaman “clandestinas”- no se registrarán y no se supervisarán: “Deberían tener título, todos deberían tener título. Antes había más control. El mismo Municipio vienen a joder, a decir que tenemos que poner la cosa de incendios. ‘¿Por qué no molestan a los demás? Porque ustedes ya están registrados’”. (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

Así mismo, los barberos ecuatorianos que practican la barbería que se puede considerar tradicional frente a la urbana, señalan que la pérdida de ciertas agremiaciones y la falta de control y registro ante la Junta Nacional de Defensa del Artesano, dificulta que existan medidas desde sí mismos, que regularicen sus propias condiciones y las de los extranjeros: “Cuando había los gremios había más unión (...) Éramos más unidos, nos cuidábamos las espaldas entre todos (...) Ahora uno está solo y tiene que cuidar su puesto” (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

En buena medida, su reclamo parte de que han perdido clientela frente a la competitividad que representan estas nuevas barberías que igualmente sirven a nuevos y otros segmentos

poblacionales, a precios más accesibles, en condiciones que acusan como inadecuadas y que por tanto abren espacio a menores costos.

En este sentido, la barbería es una rama de comercio que se disputa entre inmigrantes y locales, la falta de condiciones, la informalidad, la vista gorda del Estado, entre otros factores, que propician el terreno para la xenofobia. Al ser un espacio con fuerte competencia, donde se reclama la pertenencia nacional a través de sutilezas, la alteridad se convierte en oposición, y se expresa a través de estigmatizaciones donde se destacan las diferencias y oposiciones relacionales.

En medio de estos esfuerzos identificatorios (Tijoux 2014), generalmente se usan estereotipos que escencializan al otro, en la búsqueda de jerarquizar y establecer posiciones -como se dijo en el Capítulo 1-, en este caso, dentro de este delimitado espacio laboral que funciona como vehículo de expresión y refuerzo de identidades y otros constructos unificantes y excluyentes a la vez.

Es así que los barberos ecuatorianos, pero también de otras nacionalidades, como colombianos y dominicanos, pasan a delimitar el espacio acusando la labor de los venezolanos como mala: “Los barberos venezolanos son los peores, cortan mal, no hacen nada bien, y además hay demasiados. Llegan y creen que se las saben todas” (entrevista a Jairo, barbero colombiano, Quito 8 de marzo de 2019).

Muchas de estas barberías están establecidas formalmente, bajo los parámetros de ciertas instituciones, como el Municipio de Quito y la Agencia de Regulación y control, aunque rompan con ciertos códigos legales del Ecuador y del Municipio de Quito (ver siguiente apartado). Los barberos locales critican esto y señalan el trabajo de los barberos extranjeros, no solo de los venezolanos, como malo y aseguran que en la sierra ecuatoriana serán estilos pasajeros (ver Capítulo 5). Al respecto el Gato dice: “Acá pusieron una barbería con billar, quebró. En La Jota pusieron una que también quebró. Más allá pusieron otra grandísima, y quebró (...) Lo que pasa es que cortan mal. Vienen y se ponen, y atienden mal” (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

Algunos de los barberos venezolanos suelen confundir estos señalamientos sobre la informalidad y sus habilidades para la barbería con comentarios xenófobos y aluden a que los barberos

ecuatorianos, a quienes apuntan como poseedores de un estilo “tradicional”, se sienten “amenazados” por sus habilidades y destrezas para la barbería.

Sin embargo, los barberos venezolanos consideran que la contraparte local que se niega a incluir a este personal extranjero, se tambalea frente a los servicios que provee el comercio étnico con precios más accesibles, instalaciones y productos finales adecuados a las exigencias corrientes del mercado global, en oposición a sus espacios anticuados y “señoriales”, como le llaman algunos barberos venezolanos.

A pesar de que se trate de espacios constituidos formalmente, en su mayoría, la incursión de los venezolanos en este sector podría explicarse por la falta de oportunidades en otros espacios profesionales donde la contratación se da a través de estatutos legales y/o con ganancias más justas. Tal como argumentan Solé y Parella para el caso de los migrantes en Barcelona:

(...) la creación de estos negocios étnicos es entendida, desde estos planteamientos, como una reacción al bloqueo de oportunidades en el mercado de trabajo; de manera que la autoocupación se erige como una estrategia de supervivencia vinculada a los lazos de solidaridad existentes dentro de la comunidad. (Solé & Parella, 2005: 55)

Si bien implican una subordinación de parte de los inmigrantes al contexto social, económico y cultural de la sociedad receptora, también implica una reconfiguración de parte de estos últimos, quienes se adaptan a la dinámica del comercio migrante que provee un servicio del cual desean hacerse, y el cual pueden adquirir a precios más bajos.

Por su parte, los barberos venezolanos responden a esto al argumentar que son buenos en su trabajo, con el que dicen destacarse por encima de los nacionales, lo cual entra en la dinámica de otredad que el contexto propicio, a través de la jerarquización a partir del dominio de estos capitales estéticos: “Hacemos todo tipo de cortes. Si te quieres dibujar la cara tuya aquí en el rostro [sic], te la hacemos (..) No he visto barberos ecuatorianos buenos, por lo menos aquí en la Sierra” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019); “los dominicanos no afeitan mal, afeitan bien pero no peinan, y las barbas no las hacen bien” (entrevista a cliente venezolano de una barbería urbana, Quito, 1 de marzo de 2019). Otros señalan:

“[Los ecuatorianos] dicen que quitan el trabajo a la gente de aquí, que por culpa de nosotros hay personas viviendo en la calle, durmiendo en la calle, pero ¿cómo hacemos si somos mejores? Yo

no he pasado aquí la primera noche en la calle (...) Si te quita el trabajo una persona que tiene tres meses, no es culpa de la persona, es culpa tuya” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Los barberos venezolanos reconocen que se dan situaciones en las que algunos hombres venezolanos con pocos conocimientos de barbería logran emplearse, pero no dan la talla, lo cual es parte de los mismos marcos de informalidad que acusan los barberos locales: “Tenemos fama de que somos malos barberos porque les dan el trabajo, agarran la máquina y hacen lo que hacen” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Ellos [compañeros ecuatorianos] dicen que soy el único venezolano que ha pasado por aquí que ha trabajado bien. Antes de que estuviese yo había un maracucho¹³ que era un desastre, pero ¿cómo son los maracuchos? Mentirosos [risas]: no cortaba una verga¹⁴ (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Está sucediendo ahorita que estamos siendo discriminados en la rama. Por la situación de Venezuela, hay muchos barberos que están haciendo un curso y salen a trabajar, creyendo que la gente de aquí no saben [sic] y en realidad sí saben: ya saben lo que es moda, lo que es tendencia, saben cuando un barbero no sabe, y estamos siendo discriminados por esos que apenas están saliendo y con toda razón (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

A pesar de estas diferenciaciones y paralelismos entre sí, los clientes –en su mayoría ecuatorianos– no parecen discernir a partir de la nacionalidad de cada barbero. Sin embargo, los barberos venezolanos dicen estar expuestos, y en algunos casos sometidos, a toda clase de tratos de parte de los clientes, de otros barberos y de sus empleadores:

Si me tratas bien te voy a dar un buen trato, si me tratas mal no puedo darte besitos. Hay clientes que no responden a un saludo. Uno se cohíbe porque necesita el empleo, y se cala gritos y malos tratos. Donde trabajábamos enseñamos a la señora a ser persona porque trataba al personal horrible (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

¹³ Natural de la ciudad de Maracaibo, Estado Zulia

¹⁴ Nada.

Es así que muchos de estos barberos venezolanos alegan ser sujetos de discursos excluyentes en los que sienten que se busca negar o comprometer su inserción, es decir su membresía en la sociedad, y por ende su ciudadanía y su participación en iguales condiciones.

En este sentido, estos hombres venezolanos acuden al reclamo de espacios vinculados a la identidades y la pertenencia nacional, y dan respuestas que parecen afincarse en las identidades nacionales y la otredad:

[Los barberos venezolanos] somos los mejores, con base te lo digo. Los dominicanos tienen fama, cortan bien, pero los venezolanos nos destacamos por el peinadito, el degradado... somos más completos (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Tengo clientes ecuatorianos que me han dicho que los he cortado mejor que cualquier ecuatoriano. (entrevista a Jaime, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019)
[Nos distingue de otros] el estilo, la habilidad con la máquina, y la mentalidad tan moderna con la que vivíamos allá (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Los barberos venezolanos acusan xenofobia de parte de algunos ecuatorianos hacia ellos, lo cual en el espacio laboral se da, a veces, desde el reclamo formulado como un discurso nacionalista, en el que se plantea que los recursos y oferta laboral del país deberían ser prioritarios para los nacionales: “Ecuador para los ecuatorianos”¹⁵. Al respecto, los barberos comentan: Creen que nos queremos llevar los dólares, pero ¿cómo? si eso llega allá en Bolívars. No lo entienden ni lo van a entender” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Ha habido varios episodios de xenofobia en la barbería. La primera fue un corte que hizo un excompañero de trabajo que a la persona no le gustó, llegó la mamá e insultó a los venezolanos. La persona le echó la culpa a ellos y a sus formas de cortar, como si cortaran mal por ser venezolanos (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019).

Así mismo, señalan que estos discursos xenófobos no se limitan solo al espacio de la barbería, si no que se extienden a sus dinámicas cotidianas, en las que son excluidos sutil o abiertamente:

¹⁵ Como dijera Guillermo Lasso en una alocución con respecto a los médicos cubanos en 2017, discurso que hoy se repite frente a la población venezolana.

“Uno va caminando por la acera, y decían.: ‘Que se bajen ellos, que nosotros somos de aquí’ (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “[los ecuatorianos] dicen: ‘Que se devuelvan a su país.’” (entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019).

Yo tengo una moto y en el edificio no me quieren dar el control para el estacionamiento, y me tienen con esa, yo creo que es porque soy venezolano (...) y así me tienen, me toca dejar la moto afuera, exponerme a que me la roben, y estar ladillando¹⁶ todos los días para que me lo den, cuando yo he visto que a chamos de aquí se lo dan rapidito (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019).

Frente a estas prácticas discriminatorias, algunos parecen haber asumido una postura defensiva, común en lo que Moncrieff (2014) denomina como “masculinidades barrera” y sus tensiones, donde la búsqueda de respeto para reforzar la posición masculina dentro de un determinado entorno es fundamental, y en este caso se manifiesta en forma de rechazo a la discriminación y en reacción frente a la pérdida del estatus que consideran tener como venezolanos y como hombres, al estar en medio de esta experiencia de inserción social y laboral donde su posición se da de forma relacional frente a los hombres ecuatorianos y otros, y frente a mujeres y hombres ecuatorianos en general:

Yo no voy a tratar bien a alguien que me trate mal. Aunque sea barbero todavía tengo el policia metido y siempre estoy a la defensiva (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Aquí hay personas con mucho potencial, pero no nos brindan oportunidades porque llegaron venezolanos y nos catalogan como ladrones, prostitutas, delincuentes y no es el deber ser, porque cuando a ellos les tocó su situación muchos de ellos migraron a España, migraron a Venezuela. La mayoría de las zapaterías son de ellos y nosotros en ningún momento tuvimos un acto de xenofobia con ellos para que nos vengan a tratar así (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

Señalan ser discriminados no solo por su nacionalidad sino también por sus fenotipos, especialmente cuando son hombres de piel oscura o rasgos afrodescendientes, dejando en claro

¹⁶ Molestando.

que en este caso como en otros, la xenofobia, entre otras cosas, está vinculada al racismo, lo que propicia las ficciones unificantes del nosotros frente a ellos:

Yo tengo rasguitos negros y a mí me encanta, me fascina ser negro, yo no soy xenofóbico en ese aspecto, pero ellos sí nos segregan a nosotros, incluso entre ellos mismos. Yo en Venezuela nunca vi a un caraqueño hablando paja de un gocho¹⁷ o de un maracucho¹⁸. Son regiones y sabíamos respetar. Aquí entre ellos mismos no se quieren, el de la costa al de aquí le dice que es un longo y así, y eso es una falta de respeto. Si ellos no se quieren entre ellos que son hermanos de patria, ¿tú crees que nos van a querer a nosotros? Esa gente no quiere a nadie (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Además, acusan un punto importante sobre el racismo en Ecuador, el cual en todos los contextos parece fortalecerse ante situaciones adversas, como la penetración de una población migrante, tal como apuntara van Dijk (1996) con respecto al fortalecimiento del racismo en tiempos de crisis. La población venezolana parece ver a la sociedad ecuatoriana como una mucho más fragmentada que la suya, donde las identificaciones étnico-raciales y regionales presentan una carga segregacionista mucho más palpable que en su sociedad, y tienen una vigencia que consideran peyorativa.

Venezolanas y venezolanos se separan de esto afirmando que en su país este tipo de señalamientos vinculados al lugar de origen y a la etnicidad no tienen estas cargas segregacionistas que ven en el Ecuador, donde unos mantienen privilegios por encima de otros que permanecen subordinados.

Sin embargo, esta consideración que hacen venezolanos y venezolanas sobre el racismo y el clasismo que ven en el Ecuador infiere que quizás estén invisibilizando las marcas y efectos de estas mismas prácticas en su sociedad, donde la xenofobia, el clasismo, el racismo y otras formas de discriminación parecen haberse naturalizado a través de chistes y sutilezas que enmascaran formas igualmente excluyentes bajo una presunta igualdad. El chalequeo, concepto explicado en el Capítulo 1, es una de las formas a través de las cuales se naturalizaron estas prácticas. En esta forma de acoso enmascarada en risas se pone a prueba la resistencia y tolerancia del otro a los chistes y las burlas, dando terreno a un continuo de agresividad. Quizás a partir del clima de

¹⁷ Natural de Los Andes venezolanos.

¹⁸ Natural de la ciudad de Maracaibo, Estado Zulia.

violencia en el que se han socializado venezolanos y venezolanas en los últimos 40 años (Crespo 2016), prácticas agresivas como estas se han normalizado para discriminar a otros, como los extranjeros. Venezolanos y venezolanas parecen enorgullecerse de las ocurrencias con las que puedan humillar a otros y la capacidad de resistencia que puedan tener frente a estas, legitimando un marco de “agresividades de expresión permanente en el colectivo matrisocial venezolano” (Hurtado 2013, 515). Especialmente los hombres parecen validar esta práctica, ya que es una dinámica agresiva en la que buscan reclamar superioridad frente a otros hombres y mujeres (ver Capítulo 4).

3.6. Entre la integración y las aspiraciones imaginarias: ¿permanencia, movimiento o retorno?

Si bien aquejan estos escenarios de discriminación, afirman -aunque discretamente- querer integrarse a la sociedad pues es su hogar, ya sea temporal o permanente.

Muchos han tenido hijos en Ecuador, ya sea con mujeres venezolanas o ecuatorianas, lo que, al parecer, les hace apreciar más al país: tener hijos o hijas ecuatorianos; aunque algunos lo cuentan con cierto dejo de resignación: “Nació aquí, es ecuatoriano, cotorrito,¹⁹ pero igual es venezolano (...) va a hablar cotorro [risas]” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

Sin embargo, tener un hijo nacido en Ecuador no parecer ser suficiente motivación para permanecer en el país o considerar que las condiciones de vida en Quito están a la altura de sus aspiraciones: “(...) Tengo otra visión. Mi hijo nació acá, pero yo busco otras cosas, busco profundizar más sobre este arte [la barbería], que, aunque creamos que sabemos mucho, no nos la sabemos todas. En otros países hay prioridades de avance en esto” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019). “Aquí nadie tiene casa propia, aquí no hay tráfico. (...) están como atrasados. Nada más con ver la televisión te das cuenta: la calidad de la imagen, las novelas son viejísimas. A pesar de que es un país dolarizado están como en el pasado” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

¹⁹ En Venezuela se le llama cotorra o cotorro a los ecuatorianos, peruanos y bolivianos, especialmente a los de fenotipo indígena, por los rasgos de la nariz, similares a las del pico de un ave.

Es el caso de Jimmy, quien además de barbero es músico, trompetista de profesión, y considera que la escena cultural de Quito no satisface sus inclinaciones culturales. Es por esto que aspira emigrar, por lo pronto, a Buenos Aires, cuya oferta cultural considera más amplia y cercana a sus intereses, en relación a lo que dice haber encontrado en Quito, y que se corresponde con ciertos imaginarios racistas sobre la sociedad receptora, a la que tacha de “inculta”: “Aquí la gente no es mente abierta, son muy ignorantes, por eso mismo nos tratan así (...) Son como incultos, como que no han visto tanto mundo (...) O sea, sí hay escena musical, pero es poca, siempre es lo mismo, o son los mismos en todos lados... Quito es muy chiquito” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019).

La mayoría de estos hombres no planificaba emigrar ni tampoco consideraron Ecuador como primera opción. Muchos pasaron temporadas en Colombia antes de cruzar la frontera hacia a Ecuador, país que dejaron por situaciones personales, la negativa del visado, o la imposibilidad de encontrar empleo y establecerse.

Dennis es ejemplo de esta situación. Él emigró solo y pasó una temporada en Colombia, como es el caso de muchos venezolanos que actualmente residen en Ecuador, y vive en Quito desde hace un año y nueve meses. Vivió un año en Bogotá, donde trabajó también como barbero, y aunque recuerda mantener buenas relaciones con sus compañeros, relata que tuvo que dejar el país ante la imposibilidad de trabajar luego de que estos le robaran todos sus instrumentos de trabajo: “Con los colombianos... me la pasaba bebiendo con ellos, eso era una sola farra (...) pero al tiempo me robaron todos los instrumentos (...) fueron ellos, y ¿cómo hacía yo para comprar nuevos? tenía que pagar alquiler y toda vaina, y cuando mi amigo me dijo que me viniera para acá le eché bolas²⁰” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

En este sentido y como todos los entrevistados, siente gratitud por las oportunidades que ha encontrado en Ecuador, aunque se siente insatisfecho pues se siente solo. Si bien estaba separado de su pareja y no vivía con su hijo menor, lo extraña, y su vida consiste en trabajar arduamente para pagar las cuentas: “Yo nunca he sido conformista, yo vine aquí a buscar oportunidades. (...) A mí lo que me mata aquí es la soledad, estar solo, de [sic] sentir que tú no perteneces a un sitio,

²⁰ Echarle bolas: proceder, esforzarse; con entusiasmo.

que no sepas ni siquiera dónde estás porque no conoces, vives trabajando...” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Otros, como Luis, dicen no estar a gusto dadas las dificultades que tuvieron que enfrentar para encontrar satisfacción personal y profesional. Ya que se formó como chef y músico profesional, y la barbería era un oficio que aprendió en casa, lo consideraba una tercera opción. Llegó a Ecuador en 2016 y luego de hacer toda clase de trabajos, de ser estafado, de no ser remunerado por sus servicios, logró encontrar empleo fijo como vigilante de un conjunto residencial. Tres años después es dueño de un carro de salchipapas y de su propia barbería, la cual comparte espacio con la academia de danza que fundó su esposa, bailarina de profesión. Su motivación para iniciar sus propios negocios fue la desconfianza que le provocó verse visto entre tantos empleadores que lo estafaron y se “aprovecharon de su necesidad”:

De los trabajos que hice al principio, que uno fue en cocina y el otro fue instalando un gimnasio, nunca percibimos nada. Luego, cuando encontré un trabajo en un restaurante donde trabajé unos ocho meses, se tardaron otros ocho meses en pagarme la liquidación cuando renuncié, y ahí decidimos que ya era momento de emprender y de trabajar por nuestra cuenta sin responderle a nadie (entrevista a Luis, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Aunque en líneas generales todos dicen estar agradecidos con Ecuador y la recepción que han tenido, la mayoría desea regresar a Venezuela o continuar sus proyectos migratorios en otros países, rechazando la idea de establecerse permanentemente en Ecuador: “[La barbería] es a nivel mundial. A donde tú vayas la gente se acomoda el cabello, se hace la barba, así que por ese lado no me importa, me iría a cualquier lado” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “quiero tener mi barbería, pero aquí no, no me quiero quedar aquí” (entrevista a Luis, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019).

Esto puede remitir a Sayad (2004), cuando señala que para los migrantes el destino nunca es definitivo, lo que se ancla en el “mito de retorno” que crean sobre el lugar de origen, y en otro mito en el que elaboran ideas sobre la posibilidad de continuar su trayectoria en otros lugares asociados a la idea del “primer mundo”.

En este sentido, la mayoría tiene planes de seguir a otros países como Chile y Perú, aunque con resignación, pues la mayoría aspira a emigrar a Estados Unidos y Europa, ya que consideran que

estos son lugares más cercanos a sus aspiraciones donde, según sus referencias, es posible emprender y ganarse la vida con la barbería. De Europa, específicamente aspiran emigrar a España, pues muchos son descendientes de emigrantes españoles: “Yo tengo un primo que es barbero que montó una barbería en España y le va buenísimo, y tengo un primo en Chile que montó una barbería bellísima” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019), “si yo salgo de Ecuador no me voy a Perú ni a Chile, me voy a Europa. Pa’ eso me quedo acá, que no me va mal. Mi familia por parte de mamá es de [Islas] Canarias” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “creo que tengo la suficiente capacidad intelectual para no estancarme acá porque tengo un destino [España], pero mientras tanto tengo que adaptarme a la situación de acá” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Sin embargo, como ya se dijo, todos insisten en querer regresar a Venezuela de tener la oportunidad. El caso de Miguel es destacable pues va de Venezuela a Ecuador y viceversa constantemente, y su pareja hace lo mismo, en una suerte de migración pendular. Ambos planean ahorrar en Ecuador para regresar a Venezuela e instalar una barbería:

A mí me gusta estar allá. Yo nada más vengo, busco dinero y me regreso (...) Ahorita estoy construyendo una casa allá y allá dejé mi carro. Claro que quiero regresar. No sé [si la cosa se ponga bien], pero todo depende de la situación gobierno: si el gobierno sale, vamos viendo. A veces me entusiasmo, y a veces me bajan los ánimos, como en enero con lo de [Juan] Guaidó (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019)

Miguel vive en Quito desde hace dos años y trabaja en una barbería en la Mariscal, 12 horas diarias, y hasta 13, de lunes a viernes. No toma días libres y cuando lo hace, se dedica a jugar baloncesto en torneos en el parque La Carolina, organizados por hombres ecuatorianos, quienes le pagan a Miguel y otros venezolanos para participar en los mismos. Esta parece ser una práctica frecuente, ya que en Solanda también se organizó un campeonato de baloncesto con equipos conformados por ecuatorianos y venezolanos, auspiciado por una barbería de propiedad de un hombre venezolano.

Con el dinero que Miguel reúne en la barbería y el baloncesto, regresa a pasar temporadas de tres meses o más en Venezuela junto a la familia que aún permanece allá, entre ellos su hijo de 6 años: “Estoy haciendo las platas para que cuando esté allá no me dé tan fuerte. Llevarme full

plata ahorrada, llevarme mis herramientas y en mi misma casa montar un local [barbería]” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Su experiencia y su testimonio son solo una muestra de que la mayoría coincide en querer regresar a Venezuela, por lo que consideran la migración como un estatus temporal, en el que además idealizan la vida que llevaban en Venezuela, en concordancia con lo planteado por Sayad (2004).

En este punto salta a colación la comparación con la migración de los hombres ecuatorianos andinos hacia Nueva York (Pribilsky 2007; Pribilsky 2012), cuya vida antes de migrar había transcurrido principalmente en la ruralidad, y para quienes la migración se trataba -además de proveer desde la distancia- de abandonar temporalmente estas condiciones donde había limitantes estructurales para alcanzar ciertos accesos y consumos, y tenía fecha de retorno, era *ida por vuelta*.

Por su parte, aunque para los hombres venezolanos entrevistados en este estudio la migración a Ecuador -sea permanente o temporal- es también un escenario para proveer y mantenerse, es una oportunidad de intentar reencontrar muchos de los consumos y accesos que una vez tuvieron en Venezuela, a pesar de la diversidad de sus contextos de clase. Aunque todos los entrevistados provienen de estratos sociales que pueden considerarse precarizados -debido a, por ejemplo, el poco acceso a la educación, al mercado laboral formal y su vinculación a las culturas callejeras-, ellos consideran que tenían acceso a consumos, que, si bien eran efímeros, les permitían mantener una cierta conciencia de estabilidad sostenida por dichos accesos y comodidades.

Yo te digo sinceramente, el país de nosotros es el mejor país del mundo, y lo sabemos nosotros porque salimos. Nosotros vivíamos súper bien, éramos ricos y no lo sabíamos. La mayoría tenía casa, tenía carro y el que no, tenía moto. Todo el mundo vivía rumbeando. Dígame esos hoteles los fines de semana. Para entrar un fin de semana a un hotel había que hacer una cola, y lo cuentas aquí y no te creen porque eso no se ve. Vivíamos súper chévere (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

La idealización de Venezuela como un país que alguna vez “lo tuvo todo”, es parte de su imaginario con respecto a la decadencia de su propio país y a la crudeza de las condiciones de la migración, lo que alimenta el “mito de retorno” (Sayad 2004). Tal como dijera Appadurai (2001, 64): “Pero este país, en parte, es un país inventado, que existe solo en la imaginación de

los grupos desterritorializados, y a veces puede ser tan fantástico y tan parcial que termina convirtiéndose en el combustible de nuevos conflictos étnicos”.

Todo apunta a que, a propósito de esta idealización, la mayoría plantea el escenario del retorno en un plano de lo casi fantástico y utópico, y lo condicionan a un cambio de gobierno en Venezuela: “Yo creo que así el gobierno caiga o no caiga, yo regreso” (entrevista a Luis, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019), “yo quiero regresar a mi Venezuela. Sale Maduro y me piro” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “de aquí pa’ Venezuela (...) si me voy de este país es para ir a Venezuela” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019).

Los migrantes en diáspora casi siempre representan al lugar de origen “como un espacio de libertad que contrasta con su actual estado de cuasiconfinamiento, pero también como un espacio donde la subsistencia resulta problemática” (Giménez 2005, 504). A pesar de estos deseos y elucubraciones, muchos ya han formado vínculos en Ecuador, y por lo tanto dudan sobre permanecer en el país o no: “Me gustaría volver a Venezuela, pero tengo un dilema. Tengo a mis hijas aquí y van a hacer vida aquí. Quiero volver a mi tierra, Venezuela, pero también tengo a mi novia [que es ecuatoriana]. El futuro es incierto” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Sin embargo, aunque su estadía sea temporal, desean integrarse a la sociedad ecuatoriana, para lo que afirman es necesario poner de su parte:

Con el tiempo quizás sí nos podamos ligar ecuatorianos con venezolanos, pero también depende de nosotros. No podemos cambiar la cultura de un país, porque este país ya nació con eso. No podemos dañar un patrimonio que no nos corresponde. Tienes que equivalerte a la cultura y al país. Quizás más adelante podamos ligarnos, yo tengo fe en eso (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019)

Es así que estos hombres se debaten entre la permanencia, la movilidad o el retorno, aunque esto en buena medida pertenece al plano de lo fantástico pues trabajan para el día a día, y la mayoría cuenta con pocos recursos para hacer planes que impliquen grandes o medianas inversiones.

Como ya se dijo, los recursos que generan son para proveer para sí mismos y sus dependientes, en Ecuador, Venezuela y otros países, y para esto se han valido de múltiples estrategias, dentro y fuera de la barbería, la cual para todos es el principal espacio para trabajar en una economía

legal, aunque no siempre formal, a través de un oficio que todos valoran como más que un trabajo.

Para los barberos venezolanos, la barbería es un espacio de reivindicaciones, en tanto que les ha permitido insertarse a través de las habilidades propias de su carga cultural que parece conformar un capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000b) estético que adquirieran en su contexto de origen, aunque este no esté limitado sólo a su nacionalidad o los vínculos específicos de estos hombres. Para ellos lo está, y así se conducen, en un espacio que consideran propio y que usan de distintas maneras y como vehículo para generar recursos, construir redes entre otros venezolanos y venezolanas, así como con ecuatorianos y ecuatorianas.

Esto ha promovido la formación de enclaves étnicos, dominados por relaciones homosociales (ver Capítulo 4), lo que se expresa en la formación y fortalecimiento de redes migratorias entre la sociedad receptora y los inmigrantes, pero también entre sí mismos. Aunque, en cierta medida, dependan de la voluntad de la sociedad local para su ingreso en el mercado laboral, las redes que han establecido como barberos con la sociedad receptora parecen estar sujetas a estas habilidades estéticas que presuntamente dominan frente a los locales y a otros inmigrantes, frente a quienes establecen la dicotomía de mejores o peores barberos, según su nacionalidad.

Es así que este es el espacio que les ha permitido insertarse laboralmente a través de un oficio que consideran “digno” y donde se pueden mantener muchas de las prácticas que mantenían antes de la migración, como conservar y reproducir este estilo urbano. No obstante, este no es un espacio libre de exclusiones y discriminaciones, pues, aunque es un comercio casi netamente étnico y que cuando no lo es del todo es tolerante con la migración. Así mismo, es un espacio que se disputa entre la sociedad receptora y los migrantes, aunque sea un mercado precarizado que ofrece pocas garantías.

Capítulo 4. Ser hombre en la adversidad

Pensar en el proceso y las etapas de la migración de estos hombres como sujetos de género en un contexto transnacional implica cuestionarse sobre los distintos aspectos que conforman sus ideas y la construcción de su posicionamiento de género, de todo lo que hacen, piensan, y dicen para auto identificarse como hombres más allá de sus genitales: de su masculinidad.

La decadencia de las condiciones socioeconómicas de Venezuela significó el deterioro de las condiciones económicas de vida, principalmente, lo que comprometió la generación de recursos para la supervivencia más básica, y significó la pérdida de derechos, pero también de accesos y consumos que otrora se daban por sentados. Esto significó que el ejercicio de varios de los postulados de la masculinidad hegemónica se viera también comprometidos, especialmente la posibilidad de “proveer” y de reafirmar masculinidad y poder sobre las mujeres, niños y otros sujetos de género a través del acto de proveer bienes materiales y condiciones de vida.

Emigrar de Venezuela ha sido una respuesta frente a esta pérdida de condiciones y, como ya se dijo, ha sido tomada como una oportunidad para recuperar aspectos perdidos de la vida cotidiana que llevaron antes de la crisis económica que motivó su emigración.

La inserción en el mercado laboral de la barbería y la estética masculina ha sido el campo en el que se han apoyado estos hombres y el que han tomado para recuperar algo de estas dinámicas y de algunas que consideran esenciales para el ejercicio de su rol de género. En este sentido, se puede considerar que para ellos la migración en sí misma y su inserción al mercado laboral de la barbería urbana son estrategias para recuperar, mantener y reconciliar con aspectos que consideran deteriorados de su masculinidad, en medio de todas las contradicciones y dificultades que esto supone.

La masculinidad, como toda identidad de género, es performativa (Butler 2007), es un constructo social que se forma a través de rituales de “masculinidad” (Vásquez de Águila 2014), demostraciones de oposición frente a la femineidad, como el mandato proveedor y la protección (Gutmann 1996; 1999; 2002), así como frente a la homosexualidad (Kimmel et al 2004).

En el escenario de la migración estas premisas se repiten, pero es importante tener en cuenta que no existe una única masculinidad hegemónica -considerando que Connell (1987) pensó en estas

y en las categorías como una suerte de tipos ideales- ya que esta se hace hegemónica según su contexto. Lo que puede ser hegemónico en un contexto puede no serlo en otro.

El contexto transnacional en el que estos hombres tienen que desplegar masculinidad y además recuperar los aspectos que consideran perdidos de esta, está hecho de contradicciones entre ideales y prácticas, y el ejercicio, despliegue y recuperación de su masculinidad no escapa de esto y, por el contrario, está constantemente sometido a contrastes y reevaluaciones.

Es así, que el nuevo contexto representa un escenario de replanteamientos, donde es necesario hacer ciertas negociaciones y pactos para insertarse. Este escenario de cuestionamientos, reafirmaciones y deconstrucciones resulta en la autoexploración, consciente o no, de muchos de sus posicionamientos, pero también de la subjetividad de ser hombres, las dinámicas de poder que implica, las relaciones intergenéricas, la sexualidad, y todos los elementos que conforman la masculinidad como se comprende en un determinado contexto.

Con esto en cuenta, se comprende que la migración e inserción en un nuevo contexto, supone un cambio de espacio y esquemas para los migrantes, en el cual el estilo, la calidad, y las condiciones de vida, cambian, ya sea que los cambios se consideren positivos o negativos, aunque mucho de esto esté anclado en imaginarios y en fantasías labradas con respecto al contexto de origen, el de recepción y las expectativas de la migración.

En el caso particular de los hombres este proceso de transición tiene potencial transformador, y puede poner a prueba el modelo de masculinidad hegemónica y la resiliencia que se asocia a esta, motivo de las condiciones materiales y emocionales extremas a las que se enfrentan.

En este capítulo se abordan ciertos aspectos del constructo masculino de estos hombres jóvenes venezolanos que se dedican a la barbería en estos barrios populares de Quito, y la influencia que ha tenido en esto su experiencia migratoria. La barbería es un espacio estratégico para observar las relaciones que establecen con otros hombres, por ser uno donde la validación se da de forma homosocial, pero también donde hacen vida y, por tanto, donde se vinculan y se desvinculan de otros y otras, los y las ecuatorianas, y también sus connacionales.

Es así que a continuación se repasan ciertos aspectos que han intervenido o que han podido tener alguna influencia sobre sus nociones del ejercicio de *ser hombres*, de su masculinidad, y de la

masculinidad en general, y las estrategias que intervienen en sus intentos por recuperar y mantener su imaginario de lo que es *ser un hombre*.

4.1. Masculinidad en juego: migración forzada

A diferencia de otros hombres migrantes, como los andinos ecuatorianos (Pribilsky 2007) para quienes la migración pertenecía a una larga tradición de hombres migrantes, cuyo proyecto migratorio se daba principalmente para proveer a la familia inmediata desde el exterior, así como para alcanzar metas de consumo de “modernidad” fuera de las condiciones de vida del campo y de la pobreza estructural que empeoraría luego del 2000, para todos los hombres venezolanos entrevistados la migración es esencialmente un proyecto emprendido a causa del deterioro de las condiciones de vida en Venezuela, y es una suerte de apuesta para recuperar la calidad de vida que consideran perdida.

El deterioro de las condiciones de vida dada la precaria situación socioeconómica de Venezuela no les permitió a estos hombres jóvenes venezolanos que emigraron a Ecuador, como a muchos otros hombres venezolanos, especialmente los de bajo estatus socioeconómico, continuar cumpliendo, o de plano empezar a cumplir, con uno de los factores clave para el sostenimiento de la masculinidad hegemónica: el mandato proveedor.

Es el caso de Jesús, cuyo hijo vive con microcefalia y en Venezuela no podía ser atendido y ni siquiera había sido diagnosticado correctamente: “Tengo un hijo con microcefalia, mi hijo mayor, de 8 años de edad. Él tiene retraso mental grave. Se lo detectaron acá en el Hospital de Tulcán, y entonces con la esperanza, haciendo las gestiones para escolarizar a los niños, y esperando que mi niño pueda recibir atención médica y terapia” (entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

Igualmente, para el resto la posibilidad de “ganarse la vida” y “brindar un mejor futuro” a sus hijos –para quienes los tienen- son las principales motivaciones para emigrar, dado que ninguno planificaba abandonar Venezuela por tiempo prolongado.

A los hombres se les suele reconocer por su capacidad y su función proveedora (Gomáriz 1997), ya que es el elemento que se considera que le otorga autonomía y autoridad frente a su núcleo familiar y, especialmente, sobre las mujeres, pero también frente a los otros. Es así que la

imposibilidad de cumplir con este mandato se considera uno de los factores que se pueden tomar como fragilizantes para la masculinidad (Gomáriz 1997; Rivera y Ceciliano 2004).

La crisis económica de Venezuela representó para estos hombres la imposibilidad de satisfacer sus necesidades y de proveer, lo que se tradujo en una pérdida de autonomía, de poder y, por ende, un deterioro en el ejercicio de la masculinidad hegemónica, entendida en los términos tradicionales del sistema patriarcal occidental: “Allá la plata ya no alcanzaba para nada (...) además la inseguridad, y todo era un verguero²¹”. (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019), “Yo estudiaba Contaduría Pública pero solamente llegué hasta el tercero, porque la situación estaba tan jodida que no podía” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Casi todos los hombres interlocutores de este estudio provienen de estratos socioeconómicos bajos. Todos nacieron y crecieron en zonas de clase media baja o en “el barrio”, como se le llama en Venezuela a los barrios populares. En el contexto de buena parte de las áreas urbanas y los barrios populares de Venezuela la criminalidad y la violencia se han normalizado, por lo que se vive lo que Appadurai (2001, 201) denominaba como “horror urbano ininterrumpido”. Esto ha condicionado y normado la vida cotidiana en los últimos años, por lo que se puede considerar que la violencia y las oposiciones de clase han sido factores organizativos en la vida de estos hombres y de la mayoría de las personas venezolanas que han emigrado.

Este tipo de atmósfera mediada por prácticas violentas requiere formas alternativas de supervivencia en todos los sentidos, no solo en un sentido material.

La violencia es además un elemento cuya carga cultural los hombres llevan incardinada (Braidotti 2004), corporizada, y por ende expresada en sus actos, prácticas y discursos, y la barbería es un espacio que les permite esto, como se amplía en el Capítulo 5:

Esta incardinación no es neutra, las relaciones de poder penetran los cuerpos; lo que en el caso de la masculinidad se convierte en un correlato directo de la violencia. De esta forma, la cultura vinculan [sic] el ser hombre a los rasgos de violencia, competitividad y valentía; y el acorazamiento se ve en las estrategias de adaptación corporales que permiten alejar o refrenar

²¹ Desastre.

aquellas necesidades, sentimientos y emociones no consistentes con el mandato cultural (Gómez Alcaraz & García Suárez). (Chérrez y Fuente 2016, 46).

Como se explicó en el Capítulo 2, en Venezuela se gestaron una serie de condiciones que crearon terreno para prácticas alternativas frente a la formalidad, como la pérdida de la institucionalidad (Briceño-León 2012, 44), lo que propició condiciones para la violencia, dando lugar a que estas condiciones se retroalimentaran entre sí (Crespo 2009) y generaran un clima social aún más complejo. Es así que independientemente de la condición de clase, las formas alternativas de reclamar supervivencia, espacios y masculinidad, también se hicieron norma, y dieron lugar a la reproducción de formas de masculinidad tradicionales a través de estrategias mediadas por prácticas propias del contexto. A pesar de que estos hombres se socializaron en un momento temporal donde las masculinidades tradicionales rígidas están siendo repensadas ya que están bajo constante revisión y escrutinio, en el contexto de Venezuela y los consumos de su sociedad, el ejercicio de la masculinidad conserva el rasgo proveedor enmarcado en informalidad y viveza criolla, lo que remite al ejercicio de la masculinidad de forma más tradicional:

la nueva masculinidad valorada está definida por la capacidad de controlar el entorno de manera tradicional y moderna a la vez, a través del dinero el hombre se posiciona como individuo admirable, proveedor y protector, posiciones apreciadas como ideales en un ambiente socio-histórico particular: la Caracas con una economía inestable pero altamente consumista, con grandes diferencias sociales propias del frentismo petrolero, con un debilitamiento del Estado y de los derechos sociales que este supone (vivienda, educación, empleo, salud), con un culto a la imagen que glorifica la ostentación de bienes, sin instituciones que garanticen la paz y la justicia, sin medios formales para construir civilidad y con una proliferación palpable de la ilegalidad como escenario cotidiano (Briceño León 2002; Zubillaga 2007, citados en Moncrieff 2014, 163).

Es así que la inestabilidad y la crisis económica que han sido constantes en Venezuela en el tiempo de vida y socialización de estos hombres, es decir, los últimos 20-25 años, además de los efectos estructurales de su condición de clase, han resultado en la reproducción de una masculinidad que pretende emular masculinidades tradicionales y hegemónicas, agrietadas por las exigencias del entorno complejo que requiere nuevas formas que transitan entre estos modelos considerados tradicionales y los modernos que claman nuevas masculinidades. A pesar de esto, en este contexto se subordinan y se marginan otras formas de masculinidad, donde las más apegadas al modelo hegemónico resultan en ventaja, siguiendo a Connell (1987).

A la par de este panorama adverso, se podría considerar que son varios los factores que alteraron el ejercicio tradicional e histórico de la masculinidad en Venezuela. Al igual que en otros escenarios latinoamericanos, como el costarricense, algunos de los factores que fragilizan las masculinidades también se manifestaron en Venezuela y contribuyeron a lo anterior:

Entre ellos se señalan las crisis económicas, la interrupción de la actividad principal, las relaciones intergeneracionales debido a los cambios significativos de las mujeres: mayor nivel educativo, aumento esperanza de vida, caída de la fecundidad, cuestionamiento directo de la dominación masculina, las funciones proveedoras recientes de las mujeres hacen menos necesaria esa función masculina y de reparto de poderes conyugales. (Rivera y Ceciliano 2004, 152).

En este contexto, una de las pocas posibilidades que quedaban en Venezuela para obtener recursos materiales, reclamar masculinidad y verificarse como sujetos de hombría era a través del ejercicio de la violencia y los negocios ilícitos, pero también a través del uso de la calle como el espacio histórico y tradicional de lo masculino:

Como muchas ciudades latinoamericanas, la ciudad capital de Venezuela, se encuentra marcada por la violencia producto de la extralimitación sin regulaciones penales y sin fuerzas de orden público capacitadas (policía), por los enfrentamientos entre pares como privatización de la venganza y por el aumento de la delincuencia como forma de vida (Tavares-dos-Santos, 1999). En esta circunstancia social se proyecta la compleja trama subjetiva de la masculinidad caraqueña, que además de tradicional y moderna, se circunscribe socialmente en la demostración del dominio (control) de las relaciones de la ciudad. (Moncrieff 2014, 163).

La barbería se inserta en este espacio de lo público, pues -en su mayoría- estos hombres se acercaron a esta en la calle, en espacios homosociales como las canchas barriales, y la practicaban de forma informal (Capítulo 5).

Sin embargo, las condiciones de vida en Venezuela tampoco hacían sostenibles estas reivindicaciones alternativas, frente a lo cual la migración se les ha presentado, también, como una oportunidad de recuperar este rasgo de la masculinidad tradicional: el proveedor, aunque parcialmente.

Similar al caso colombiano en este aspecto, aunque en “el proceso de desplazamiento forzado y la búsqueda de integrarse en el país de asilo fracciona los mandatos del patriarcado en términos de la masculinidad hegemónica” (Chérrez y Fuente 2016, 46), estos hombres venezolanos

parecen tomarlo como la oportunidad de recuperar autonomía económica y la capacidad de proveer. Es así que la migración altera el ejercicio de la masculinidad, pero, en este contexto específico y para estos hombres, parece funcionar como un vehículo para recuperar parte del poder masculino hegemónico y reconstruir algo de esta identidad masculina que peligró en el contexto adverso.

Si bien en principio la migración es una respuesta frente a un panorama general más amplio, toda práctica altera las formas de ser y de reproducir el género: “Uno de los roles claves de lo masculino es el de protector / proveedor, y es probablemente el más afectado en el desplazamiento. El mismo hecho de tener que desplazarse, huir, esconderse, dejar todo por salvaguardar la vida, propia y de sus familiares, da cuenta de un fracaso del rol protector” (Chérrez y Fuente 2016, 46).

En este sentido, estos hombres han hecho de la migración en sí misma una estrategia para recuperar el ejercicio de una masculinidad que en Venezuela nunca cumplió con las exigencias del modelo ideal que el contexto de estos hombres requería.

Ahora que han emigrado el ejercicio de la masculinidad se ve igualmente comprometido para ellos, y en su nuevo escenario en Quito se puede considerar que la estrategia de inserción laboral al mercado de la barbería es similar a estas estrategias de supervivencia alternativas de las que se valían en Venezuela, dado que este es un comercio de la industria de servicios legal, es informal en muchos casos y no se apega a muchas de las formas rígidas que dominan buena parte del mercado laboral (ver Capítulo 5).

4.2. Recuperar autonomía económica: recuperarse socialmente como hombres

El espacio de la barbería es el que se han apropiado estos hombres en Ecuador y en Quito para recuperar, en lo posible, el mandato proveedor. Siendo este un espacio configurado como uno exclusivamente masculino es importante tener en cuenta que

... la principal fuente de identidad del hombre es su actividad ocupacional, así la actividad regular del varón está referida normalmente a su quehacer profesional (...) la identidad masculina que se desarrolle dependerá del lugar y contexto en que se ubique la persona. Pertenecer a un grupo obliga a una identidad masculina definida o, en su defecto, tenerla es una condición necesaria para la pertenencia a ese grupo. (Rivera y Ceciliano 2004, 151).

A través de su ocupación de este campo homosocial (Kimmel 1997) donde se forman vínculos masculinos y del alcance de posiciones de liderazgo, los hombres reivindican espacios de poder como fuentes de identidad masculina histórica. La barbería es además uno de los espacios que, como extranjeros con este oficio específico, reclaman para reafirmar su origen nacional: es el espacio reclamado de identidad caribeña, callejera, y más específicamente venezolana, con la contradicción de que es el mismo que los separa del mundo exterior, el de la sociedad receptora, a la que deben ser serviles para garantizar su supervivencia y permanencia en Ecuador.

Es así que más allá de ser un espacio laboral es uno de reivindicación y constante reconstrucción y afirmación de la hombría, donde además alcanzan proyectos individuales que son, casi siempre, masculinos a su vez: proyectos de hombría, como hacer nuevos vínculos sexo-afectivos (“conquistas femeninas”), destacarse por encima de otros hombres con su trabajo y su estilo estético en una suerte de competencia, y otros donde destaca la posibilidad y la intencionalidad de recuperar el mandato proveedor.

Por la imposibilidad de cumplirlo a cabalidad en Venezuela, el mandato proveedor no parece haber sido prioritario para estos hombres en su contexto de origen y no parece serlo en su vida actual. Sin embargo, este mandato supone un rasgo definitorio en las nociones de masculinidad y las dificultades para cumplir con el mismo representa un alto en sus vidas y una motivación para emigrar:

¿cómo se desempeñaría en Venezuela la figura del proveedor en un país en medio de una crisis económica? Desde esta simple perspectiva, el hombre venezolano se encontraría vulnerado – incluso desarmado– si se contempla esta dificultad material para organizar esta lógica varonil ante la mujer y la familia. (Moncrieff 2014, 162).

En este sentido, la mayoría de estos hombres ve la migración como una oportunidad de proveer para sí mismos y sus familias, aunque a diferencia de otros hombres migrantes, como los mexicanos cardaleños en EEUU (Rosas 2008), no parecen asumir esta carga como exclusiva para ellos, si no que la comparten y esperan compartirla con sus compañeras o compañeros afectivos, u otros familiares.

En muchos casos (Rivera y Ceciliano 2004; Rosas 2008), para hombres -migrantes o no- de otros países del continente aceptar e incluso permitir que las mujeres trabajen y provean es una concesión que se hace cuando ellos pierden la capacidad de proveer o por otras circunstancias

extremas, y no porque consideren la autonomía como una opción para las mujeres. En contraste, para estos hombres jóvenes venezolanos la expectativa de compartir las cargas con las mujeres no parece ser una concesión que hagan en este nuevo escenario de la migración, ya que parece ser una práctica normalizada desde su lugar de origen, cuya motivación podría explicarse por el llamado modelo matrisocial de la familia y la sociedad venezolana (Hurtado 1998), así como por la crisis económica venezolana y lo que esta ha significado para la masculinidad.

Contradictoriamente, parecen compartir la noción de que las mujeres no deberían trabajar y que ellos deberían proveer, lo que justifican a través de los roles de género hegemónicos y patriarcales, en los cuales la mujer es, presuntamente, más delicada y débil: “Yo quisiera que ella estuviera como una reina y solo se ocupara de la casa, pero no se puede. Eso era antes, en los tiempos de mi papá o de mi abuelo” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Mi esposa trabaja y le echa bolas igual que yo, pero es un peo²² porque ni así alcanza, imagínate si solo trabajara yo, que es como debe ser (...) sí, como debería ser, pues: ella tranquila, consentida... yo creo que así jodería²³ menos (...) jode mucho por plata y por los peos de la casa, y ahorita como está recién parida, más. La mujer venezolana es arrecha, lo tienen a uno controlado (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019)

Este discurso romantizado de la mujer débil choca con este planteamiento imaginario y esencialista de la mujer venezolana “arrecha”, “echada pa’ lante”, es decir, fuerte e independiente, revela un imaginario ambiguo y complejo, en el que usan este argumento de la delicadeza y la debilidad para mantener ciertos rasgos de la masculinidad hegemónica, que saben que se ha debilitado, no solo en su contexto sino en toda la sociedad occidental.

Se entiende que la masculinidad es un constructo relacional, labrado en oposición a la femineidad, y por tanto se intuye que estos hombres venezolanos no afirman su masculinidad exclusivamente a través del mandato proveedor, dado que las mujeres proveen para sí mismas y sus familias, y existe este imaginario de las mujeres venezolanas independientes. Otros elementos, si se quiere más hedonistas, son los que resaltan en sus discursos como

²² Problema.

²³ Molestaría.

reivindicativos de la masculinidad, como la capacidad de proveer placer sexual a sus parejas femeninas, tomar decisiones autónomas o inconsultas por encima de sus compañeras, aunque todo esto en la práctica encuentre contradicciones.

La autonomía y la toma de decisiones autónomas de otros sujetos, no solo de las mujeres, es esencial para estos hombres que en sus discursos, prácticas y elecciones parecen reafirmar esto como un rasgo de su masculinidad: la independencia y la autonomía. La incursión a la barbería como mercado laboral puede hablar de esto, ya que, al ser un mercado casi informal en muchos casos, vinculado a dinámicas de la cultura callejera, permite reforzar esta postura de rechazo, resistencia y oposición a las economías tradicionales (Bourgeois 1995) que en muchos casos les excluyen: en Venezuela por su condición de clase y en Quito por ser migrantes, entre otras razones. La barbería como economía alternativa, étnica, y espacio de reivindicación de identidades pasa a ser parte de los campos de la cultura callejera, desde los cuales se opone resistencia frente a la cultura y la economía excluyentes: “La cultura de la calle erige un foro alternativo donde la dignidad personal puede manifestarse de manera autónoma” (Bourgeois 1995, 32).

Algunas de sus compañeras y esposas no trabajan, ya sea porque no han logrado encontrar trabajo o porque tienen hijos menores de 5 años, y la falta de redes de apoyo y cuidado o bien de recursos para acudir a guarderías o jardines de infancia, les obliga a permanecer en casa con los hijos. En este aspecto, muchos de estos hombres fallan en reconocer la necesidad de coparentalidad y adjudican el rol de la crianza, o sus aspectos principales, a las mujeres.

Rosi se puso a buscar [trabajo] pero yo prefiero que se quede en la casa con Leyla [hija, 3], porque si no, Leyla se la pasa con Yey [hijastra, 14] y no me gusta, no le va a enseñar buenos valores... ahí oyendo reggaetón todo el día y viendo pendejadas en YouTube. (...) Rosi me forma peo por eso, pero yo le digo: ‘Coño, Rosi, mejor quédate aquí con la niña y así estás pendiente de Yey también’ (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019).

Por otro lado, aquellos que comparten la carga con sus compañeras sentimentales ignoran la brecha salarial que existe en el mercado laboral para las mujeres en Ecuador, que afecta de manera especial a las migrantes por sus condiciones particulares de precarización y vulnerabilidad, al igual que ha ocurrido con mujeres de otras nacionalidades anteriormente, como

las colombianas y peruanas, cuya incursión al mercado laboral se daba “con salarios más bajos, sin beneficios sociales, con contratos eventuales, sometidas a explotación con horarios prolongados, con riesgos de acoso sexual y con discriminación por embarazo y edad” (Benavides Llerena 2015, 77).

Las mujeres, no solo las inmigrantes, reciben menos ingresos que los hombres y se encuentran más expuestas a discriminación sexual y abuso por parte de sus empleadores, especialmente en ciertos mercados donde no se garantizan contratos u otras formalidades, como ocurre comúnmente en los mercados a los que acceden las personas inmigrantes. Esto se suma a que, como ya se dijo, las últimas olas de la migración venezolana en Ecuador han dejado de ser calificadas en términos educativos, como las que ingresaron entre 2010 y 2017 (Peralvo 2017), y han pasado a ser de calificadas a mixtas.

En concordancia, la mayoría de los hombres interlocutores y sus compañeras ingresaron en las últimas olas migratorias, durante 2018 y 2019, y se catalogan como migración no calificada, dado que no poseen estudios de tercer nivel, profesionales o técnicos, aunque hay excepciones como Alberto, ingeniero; Ramón, abogado; Luis, chef profesional, y otros, que han ingresado al mercado laboral de las barberías a pesar de sus títulos y nivel profesional. Es así que la inserción laboral de estos hombres y sus compañeras se ha dado en una economía en recesión, en un mercado laboral saturado, filtrado por los prejuicios contra la migración venezolana, con pocas garantías y condiciones precarias, que afectan a hombres y mujeres de manera diferenciada, cosa que estos hombres ignoran y no reconocen.

Así mismo, sostienen la idea de que existen brechas entre ellos y las mujeres, ya que consideran que estas tienen más privilegios para encontrar trabajo, ser beneficiarias de ayudas económicas, y otros aspectos que precarizan más su situación según su percepción, tal como argumentaban Tovar Guerra y Pavajeau Delgado (2010) sobre el caso de los hombres colombianos en condición de desplazamiento, y como apuntaban Mora y Silva (2017) al respecto de la opinión de hombres caraqueños de barrios populares de Caracas, quienes aquejaban

En este particular, algunos hombres jóvenes venezolanos parecen sentirse en desventaja frente a este modelo de mujer venezolana actual, “descrita dentro de un modelo matricentrado de sociedad y que a su vez tiene mayores privilegios que el hombre en cuanto a acceso a beneficios” (Mora y Silva 2017, 10).

En este sentido, una queja constante entre algunos de los interlocutores y otros hombres venezolanos es que la adjudicación de bonos alimenticios de parte de organizaciones como ACNUR prioriza a mujeres, y aunque se sienten agradecidos de recibir estos beneficios en familia, señalan que otros hombres que no tengan familia o mujeres y niños en su grupo familiar no podrán acceder a estas políticas asistencialistas, a menos que se encuentren en condiciones realmente precarias. Al profundizar sobre este tema, un informante señalaba que, en su opinión, venezolanos y venezolanas se han acostumbrado a las dádivas del Estado paternalista que, según relata, “en Venezuela no distinguía entre hombres y mujeres”, cosa que se suma a este malestar que algunos reflejan con respecto a estas políticas afirmativas de género en el Ecuador, y forma parte de su idealización de las condiciones que vivía en Venezuela.

Parte de las nociones de estos hombres sobre las relaciones de género, así como la construcción de su masculinidad y otros aspectos, se explican con el argumento de que la estructura familiar venezolana es matrisocial (Hurtado 1998), como ya se sostuvo. En concordancia, la mayoría de los entrevistados crecieron en hogares monomarentales, con la madre como única referencia o figura proveedora, y consecuentemente no se mantienen unidos a las madres de sus hijos y tienen hijos con diversas mujeres, entre quienes algunas ya tenían hijos producto de relaciones previas, como en el caso de Jimmy quien convive con su pareja, su hijastra de 14 años y su hija de 3 años, luego de que estas emigraran un año más tarde que él.

Según el último Censo de Población y Vivienda de Venezuela (INE 2011), el 40% de los hogares son dirigidos exclusivamente por mujeres, y en los últimos años esta cifra seguramente se ha incrementado, en concordancia con el aumento de las cifras de violencia criminal perpetrada por hombres hacia hombres (Observatorio De Violencia 2019).

A pesar de que el propio modelo matricentrado ha roto con algunos estereotipos de género también ha fortalecido otros, y muestra de esto es que la socialización en la circunstancia social violenta de su lugar de origen propicia la formación de rasgos confrontativos y circunscritos al dominio de las relaciones sociales de la ciudad (Moncrieff 2014), es decir, del espacio exterior, que históricamente pertenece a los hombres. Esto es un indicativo de que la transformación socioeconómica de Venezuela ha tenido un impacto en las agencias de hombres y mujeres y en los espacios que estos ocupan, perpetrando modelos que ya se arrastraban desde el pasado, como el matrisocial.

Tal como señalan Rivera y Ceciliano: “la identidad masculina está marcada frente al otro género por su función proveedora, lo que significa una determinada división sexual del trabajo, según la cual al hombre le corresponde la actividad social y laboral y a la mujer el cuidado del hogar y la familia” (Rivera y Ceciliano 2004, 151).

Aunque estos hombres venezolanos parecen romper con algunas de estas expectativas de la masculinidad hegemónica, como el compartir las cargas económicas, se mantienen en tensión pues aún sienten que deben proveer y reclamar los espacios de la vida pública para sí mismos y su legitimación masculina.

En concordancia a lo planteado por Amorós (1994) con respecto a los espacios públicos y privados de lo femenino y lo masculino, esto remite a lo señalado por Hurtado (1998) cuando apunta sobre el caso de la familia venezolana, donde el varón reclama el espacio masculino, que vendría a ser el público, el de la calle como uno de control masculino, para salir del femenino que se corresponde al privado, es decir, la casa.

Los varones venezolanos han reclamado el espacio de la calle y han legitimado la idea de que dominan el espacio público. Por lo tanto, las de estos hombres pueden calificarse como masculinidades barrera (Moncrieff 2014), enmarcadas en la experiencia subjetiva de la desventaja social, lo cual reproducen ahora en el esquema del escenario de la inmigración y la inserción en Quito. Esto es especialmente cierto para los varones jóvenes que crecieron en zonas marginales de Venezuela en los últimos años, donde “los homicidios constituyen la primera causa de muerte (...) y en donde la violencia parece ser una forma relacional, una manera de resolver o dirimir diferencias sociales entre hombres” (Moncrieff 2014, 182, 183).

En su experiencia en Quito este reclamo y posicionamiento del y en el espacio público es notable. A pesar de asumir una rama de trabajo que no implica trabajos forzosos y que, por otro lado, requiere ciertas sutilezas estéticas (ver próximo apartado y Capítulo 5), esta mantiene vínculos con la cultura callejera de varios grupos culturales, como los hombres afronorteamericanos cuya influencia en esta es fuerte. En este sentido, la barbería es un espacio de trabajo privado, en tanto que se ejerce al interior de un recinto, pero también del espacio público ya que implica constante socialización con todo tipo de personas, especialmente con otros hombres.

Una de las características primordiales de las barberías incluidas en este análisis es que se encuentran al borde de la calle, por lo que es constante que estos hombres pasen el tiempo que no tienen clientes fuera de estas, revisando su celular, tomando café, y especialmente conversando con cuanta gente pasa, dándose a conocer y reforzando una cierta posesión de, al menos, la acera que cubre la barbería. Además, como ya se dijo, por las noches estas son escenario de fiestas y reuniones similares, donde siempre destaca quien invita el licor y mayor compañía femenina.

Es así que si bien mantienen ciertos postulados de la masculinidad hegemónica con fuerza, como este reclamo del espacio público y su dominio, y constantemente invisibilizan muchas de las inequidades que dejan brechas a su favor entre ellos y sus parejas femeninas, en sus discursos no parecen conservar roles masculinos tradicionales tan rígidos frente a sus parejas y otros ámbitos, a diferencia de otros hombres migrantes, como los mexicanos cardaleños (Rosas 2008), para quienes el mandato proveedor era esencial, y para los andinos ecuatorianos en Nueva York (Pribilsky 2007, 2012).

En el discurso de estos hombres venezolanos es palpable que, a pesar de velar por sus familias, velan en primer lugar por sí mismos, su estabilidad y su futuro, por lo que es frecuente que se refieran a su migración como un proyecto con dependientes, pero personal. Como señalan Bermúdez et al. (2018), “aunque se puede considerar que [la de los venezolanos y venezolanas] es una migración económica, individual, la motivación va más allá y se trata de satisfacer sus necesidades básicas y las de su familia” (Bermúdez et al. 2018, 16). Así, es notorio que estos hombres consideran la migración como un proyecto de superación personal y no solo para ayudar a los otros en Venezuela y a su alrededor: “Tengo 19 meses solo, pero esto son pruebas, te hace más grande, que tu crezcas como persona, te haces más independiente” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Aunque en la mayoría de los casos emigraron expresamente para proveer económicamente desde el exterior, lo hicieron también para satisfacer sus propios deseos y necesidades, haciendo de esta una migración que responde también a proyectos individuales. Es destacable como todos señalan trabajar no solo para satisfacer necesidades o mejorar sus condiciones de vida si no también para disfrutar de diversos placeres, apegándose un poco a la generalización sobre el sentido hedonista con el que han sido identificados las y los venezolanos (Garassini 2012).

A pesar de la diferencia del proyecto migratorio de estos hombres con el de otros hombres, las definiciones de “éxito” son las mismas para todas estas migraciones: poder mantenerse a sí mismos y enviar remesas, lo cual, como sostiene Pribilsky (2012), “viene con disciplina, diligencia y la reorganización de las prioridades: una confrontación con una serie de ‘dilemas de consumo’”: “Lo poquito que queda guardado, sabes que uno es rumbero y de repente una rumbita, una cervecita y se fue la plata” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “[De Quito] nada más me gusta la Foch después de las 11 de la noche [risas] (...) En todas [las discotecas] tengo entrada libre porque como soy barbero me conocen en toda la zona” (entrevista a Jaime, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019), “¿Qué no hice yo el año pasado? Me iba bien: tenía para rumbear, comer e incluso guardar, pero ahora que mi novia está aquí no puedo hacer lo mismo” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

El proceso en el que estos hombres deben ahorrar, presupuestar y reevaluar sus patrones de consumo (Pribilsky 2012) entra en el terreno de las interpelaciones que hacen en su experiencia como migrantes, así como en la evaluación de las expectativas que tenían de la migración, de la cual planeaban recuperar su extinta calidad de vida en Venezuela, la cual idealizan, en contraste con la realidad donde deben trabajar arduamente para ganarse la vida. Para estos hombres, centrar sus prioridades alrededor de la posibilidad de generar recursos para sí mismos y para otros, es decir, los beneficiarios de las remesas que envían, es un escenario que se ha creado en la experiencia de la migración, y cuyo peso en Venezuela, al parecer, no recaía exclusivamente sobre ellos. Estos hombres, al parecer, no han encontrado una nueva relación con el dinero, pues en Venezuela administraban al menos cierta parte de sus ingresos para sí mismos y sus consumos, lo que rememoran como parte de la idealización de sus condiciones de vida en su contexto de origen.

Al igual que los hombres en Ciudad de México (Gutmann 1996) y los ecuatorianos andinos en Nueva York, esta realidad es confrontada con consumos efímeros, como el alcohol y la comida, *los vicios*, tal como les cataloga Pribilsky (2012). El señalamiento que harían los hombres ecuatorianos cabe en el uso que dan estos hombres venezolanos, al menos al alcohol, que consumen con frecuencia dentro y fuera del trabajo: “una ‘recompensa’ merecida por trabajar” (Pribilsky 2012, 331). El consumo de alcohol, de cerveza Pilsener específicamente, dentro de la barbería al final de la jornada es frecuente, y a estas reuniones sociales suelen asistir mujeres,

niños, y otras amistades, y es cuando la barbería se convierte en un espacio para socializar, no solo entre hombres.

A partir del consumo público de alcohol se puede retomar la discusión sobre el reclamo del espacio público del parte de estos hombres para reivindicar masculinidad y se puede inferir que, como en otros contextos, las recompensas masculinas están en el mundo externo y en las validaciones que puedan conseguir en este de mujeres y de otros hombres.

Cuando estos hombres viven solos y no tienen hijos, se preocupan poco por las necesidades de otros, como sus familias que dependen de ellos en Venezuela y otros países, y se concentran en sí mismos, sus necesidades y deseos, lo que nos remite nuevamente a su rol como hombres proveedores. Se puede considerar que este aspecto no es esencial para el ejercicio de su masculinidad, o que el deterioro que ha sufrido al emigrar ha transformado el ejercicio de este rol y, consecuentemente, ha cambiado también su preponderancia a la hora de definir estas masculinidades.

Esto concuerda con lo hallado por Rosas (2008) cuando señalaba que “el mandato de proveedor está dirigido hacia quienes tienen dependientes o hacia quienes planean tenerlos en un futuro no lejano” (Rosas 2008, 118). A pesar de esto, aunque los hombres venezolanos emigraron solos y la mayoría no tiene a su familia acompañándoles, igual deben proveer para sus familias en Venezuela, aunque esto no parece ser determinante para el reclamo de su hombría y de lo que consideran que conforma esta, como se sostuvo,

Que en su discurso no prioricen el mandato proveedor entre sus obligaciones despierta reflexiones sobre su ejercicio de la paternidad, ya que parecen preponderar sus necesidades individuales de sostenimiento, incluso si son padres, por lo que este reclamo del mandato proveedor apunta más a la recuperación de su autonomía económica. La mayoría tiene hijos, pero, en casi todos los casos, estos no emigraron con ellos ya que permanecen en Venezuela u otros países junto a sus madres, a quienes ya no están unidos o nunca lo estuvieron formalmente.

Tal como señalan Mora y Silva (2014) con respecto a los hombres venezolanos y su rol como proveedores:

El hombre, por lo general, considera que su responsabilidad con la familia se basa únicamente en llevar el dinero a su hogar, con lo cual ‘cumple’ como hombre. Eso le da el derecho de tener autoridad en su hogar. Para el hombre, lo concerniente a la crianza de los hijos corresponde a la

mujer, él sólo se involucra cuando tiene que prohibir o castigar conductas que considera inadecuadas por parte de sus hijos. Es frecuente observar que el hombre de contextos populares busca su identificación como hombre en el sexo, es decir, con cuántas mujeres logra ‘acostarse’, a cuántas logra ‘embarazar’ (Mora y Silva 2014, 40).

Es así que los hombres entrevistados que no son padres señalan que velan primero por sí mismos y luego por sus familias, al mismo tiempo que dan prioridad a satisfacciones individuales que consideran como “recompensas”, como ya se dijo, que vinculan a la calidad de vida perdida e idealizada de Venezuela, que en este caso mitifican como un espacio de hedonismo y nihilismo, valores que usualmente se asocian a venezolanos y venezolanas en un sentido generalizante (Garassini 2012), como se dijo unos párrafos más arriba. Algunos autores, como Hostefde (2010) apuntan a Venezuela como un lugar “donde la indulgencia permite cierta ‘benevolencia’, tanto de las normativas legales, como morales” (Pérez-Bravo 2012, 77). Al parecer estos hombres asumen estas generalizaciones como parte de su identidad y priorizan sus intereses propios y estos consumos “hedonistas” -pero reivindicativos- por encima de los ajenos o colectivos, incluso si son familiares.

En este sentido, los hombres venezolanos entrevistados no parecen exhibir discursos cargados de estereotipos de género marcados y tradicionales con referencia a la división del trabajo y las responsabilidades reproductivas, aunque sí parecen ser discursos cargados de aspectos naturalizados, contradicciones y omisiones, al igual que sus prácticas, como ya se sostuvo.

A propósito de sus nociones sobre los roles y estereotipos de género, estas contrastan con la de otros hombres latinoamericanos migrantes, como el caso de migración masculina mexicana explorado por Rosas (2008). Estos hombres mexicanos mantenían unos marcos de género mucho más tradicionales, como en las dinámicas en las relaciones de pareja, lo cual podría explicarse a través de factores culturales, generacionales, entre otros.

Parte de lo que podría explicar este posicionamiento frente a las relaciones intergeneracionales y demás, se puede explicar con el hecho de que muchos de los hombres entrevistados parecen haber crecido dentro de esta “cultura de abandono” (Hurtado 1998) y ser producto de hogares, en efecto, monoparentales, como ya se ha sostenido ampliamente, pues como señala Gutmann (1996; 1999), las identidades masculinas se forman también en casa. Ahora, en su adultez, algunos son padres dentro de familias nucleares o en algún punto tuvieron este proyecto, pero

por el momento, la mayoría ha dejado a sus hijos y compañeras o ex compañeras en Venezuela para luego asumir también el proyecto migratorio de estos.

Muchos tienen hijos en custodia compartida, que o bien están en Venezuela o en otros países, ya que han migrado junto a sus madres, como ya se dijo. Este es el caso de Dennis, quien emigró solo a Ecuador luego de pasar una temporada en Colombia, mientras que el mayor de sus hijos (de 10 años) emigró junto a su madre a Trinidad y Tobago, y otro más pequeño permanece en Venezuela junto a su madre, con planes de emigrar pronto a Colombia. Es el mismo caso de Wilker y Yoni. Este último se reunió con sus hijos de 7 y 11 años, y ahora viven con él en Quito, junto a su pareja, una mujer ecuatoriana, luego de que estas permanecieran un año en Colombia tras emigrar con su madre.

Estos testimonios demuestran que para la mayoría de estos hombres la paternidad ocupa un lugar preponderante en su vida y por ende en su masculinidad, aunque quizás no enmarcada en los códigos y estereotipos de género rígidos y tradicionales donde el hombre es la cabeza de familia, o al menos no en la práctica, pero quizás sí en sus imaginarios, ya que muchos concuerdan, al menos discursivamente, en que “el hombre es quien lleva los pantalones”: “En mi casa mando yo, si Adriana [novia] se quiere poner cómica ella sabe dónde está la puerta” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Sin embargo, este tipo de discursos se encuentran con puntos contradictorios cuando se revela que en la práctica son las mujeres quienes se encargan de administrar el dinero para la economía del hogar, son quienes dedican más tiempo y atención a los hijos, incluso cuando no son ellas las madres biológicas, además de otras tareas que tradicionalmente se asocian y se adjudican a las mujeres.

En este sentido, se detectan posturas y prácticas que pueden considerarse machistas en su ejercicio de la paternidad y, por supuesto, en el vínculo con las madres de sus hijos, ya sea que permanezcan unidos o no. Estos hombres refieren mantener relaciones conflictivas con sus parejas y exparejas, madres de sus hijos, donde se denotan relaciones de poder negativas y opresoras, vehiculadas principalmente por factores de intercambio económico, dado que la mayoría dice “mantener económicamente” a las madres de sus hijos, ignorando que se trata de una responsabilidad que es, en primer lugar, para con los hijos: “Yo mando dinero a mi mamá y a mi exesposa, pero pido explicaciones de esa plata. Ya prefiero mandarle solo a mi mamá y que

ella se entienda con mi ex” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Tradicionalmente, en tanto que genera una lógica de dependencia hacia el varón proveedor, este mandato es el que garantiza la posibilidad de ejercer autoridad sobre las mujeres (incluidas parejas, madres, hermanas, etcétera) y en consecuencia de los niños, así como de otros hombres que dependan económicamente de ellos.

A propósito de esto, destaca el hecho de que en el proceso migratorio de estos hombres se han dado varias rupturas familiares, propias de las migraciones transnacionales, lo cual los ha desvinculado aún más de sus responsabilidades parentales por el hecho de sentirse distantes de esta realidad: “La mantengo a ella y a mi negro [hijo]. La mamá del otro chamo se fue a Trinidad y Tobago y se lo llevó, y por eso no le mando nada (...) Al más grande ya se lo llevaron y no sé, yo no me llevaba mucho con él por problemas con la mamá” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “la mamá no me lo quiso dejar traer, parece que el mes que viene se van a Colombia... Ya lo tengo más cerca” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019), “me quedó una [hija] allá porque la mamá no me la quiso dar porque es su mamá pues...” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Muchos refieren mantener vínculos basados en manipulación, engaños y otros despliegues negativos, como embarazos ficticios, tal como prueba el siguiente testimonio:

Lo que pasó fue que yo tenía a mi esposa con mis dos hijas y tenía otra mujer también, y la embaracé. Se lo dije a mi esposa y, ella tan delicada [sarcasmo]., se arrecho²⁴ por esa tontería, no aguantó juego [sarcasmo]. Nos separamos, duramos como dos meses separados, después volvimos, la reconciliación, y ella supuestamente salió embarazada, y ahí yo dije: ‘verga, las dos embarazadas, y esta de morochos.²⁵ Yo me voy pirado’, y aproveché y me vine, además del peo²⁶ de que me allanaron la casa. Cuando estoy aquí le mando platica por el embarazo de alto riesgo. Yo sentía esa presión, y yo feliz porque eran morochos y varones. Yo aquí comiendo arepa sola,

²⁴ Enojó

²⁵ Gemelos

²⁶ Problema.

pero le mandaba la platica²⁷ a la mamá de las niñas. Un día llamo y no contesta, no llegan los WhatsApp... Nunca he tenido buen trato con la abuela de las niñas, mi suegra, pero la llamo, y le pregunto por Wuleidi [exesposa], y me dijo que se había ido para Colombia con otro tipo: ‘ella no está embarazada, eso es mentira’. Me vio la cara de ñero.²⁸ El embarazo era pura paja²⁹... esa maldita perra, yo mandando plata como el propio gafo.³⁰ Prácticamente le financié el viaje a Colombia a ella y al marido. Pero igual no la critico porque yo embaracé a otra (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

O mantener relaciones que han manejado con poca madurez e inteligencia emocional, atributo asociado a lo femenino:

Teníamos una relación burda³¹ de chimba,³² de distante. Cuando nosotros nos pusimos yo era un inmaduro y ella era una tonta. Estuvimos juntos siete meses y luego nos separamos, y yo buscaba al chamo, pero todo era un reclamo, y cuando nació mi otro chamo quería que me acercara más a mi otro hijo y me dio rabia, me alejé, y todo se jodió. Ese fue un problema entre ella y yo que lo pagó el chamo (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

En este sentido, en algunos casos, los vínculos familiares y parentales parecen desarrollarse de manera poco sana, y los hijos parecen ser un vehículo para chantajes en ambas direcciones, en los que la presencia masculina es reclamada como proveedora. A pesar de estos discursos que revelan prácticas en las que mantienen relaciones complejas con los hijos dadas sus relaciones conflictivas e inestables con las madres, dicen tomar en serio la paternidad y sentirse afectivamente vinculados a los hijos.

Mi sueño es estabilizarme, conseguir un departamento con todas sus cositas y poder traerme a mi familia. A la negra [expareja y madre de su hijo] tengo que traérmela obligatoria porque el negro [hijo] no puede viajar solo, pero traerme a mi familia. Así la negra tenga su marido, su novio, ese

²⁷ “Dinerito”

²⁸ Tonto.

²⁹ Mentira.

³⁰ Tonto.

³¹ Mucho, bastante.

³² Mala.

es su peo,³³ su vida, se la respeto, pero me hace falta mi hijo horrible (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Hoy estoy cumpliendo un año de separado de mi ex esposa, tengo la custodia de mis hijos. Mi gran motivación es seguir adelante y darles un mejor futuro a mis hijos. La verdad es que los hijos no tienen la culpa de las circunstancias de la vida, de lo que le pase a uno, los padres. Si uno los trajo al mundo tiene que arreglárselas como pueda, sin robarle a nadie, sin hacerle daño a nadie. Uno en la vida más disfruta lo que uno más trabaja. Yo no le quito nada a nadie porque no me gustaría que me lo hicieran a mí (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019).

Estos testimonios reflejan que estos hombres mantienen la idea de ser “buenos padres” así como ciertos marcos basados en sistemas de valores imaginarios de lo ideal, donde priman la honradez, el respeto y otros afines, definidos, además, por la heteronorma binaria, en la que constantemente tienen que validarse y reafirmarse como hombres frente a las mujeres y otros hombres, siguiendo a Connell (1987).

Junto a estos valores, por otro lado -como ya se dijo-, para estos hombres la autonomía parece ser uno de los rasgos que definen su ejercicio de la masculinidad, ya que para ellos la autonomía económica supone libertad y la posibilidad de decidir sin la aprobación de otros, incluso de las personas con quienes comparten la vida: “hacer lo que les da la gana”: “Yo me perdía de mi casa viernes, sábado, y domingo y me iba. Me iba para la fiesta de los pescadores, y le decía a mi esposa. Me decía que si me iba terminábamos y yo no le paraba. Agarraba mi short, mis cholas,³⁴ la cava,³⁵ metía todo en el carro y vámonos” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “yo soy rumbero y eso nunca se me va a quitar. Yo soy así, yo hago lo que me da la gana” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

A partir de esto se infiere que parte del posicionamiento de estos hombres frente a las mujeres, específicamente frente a sus parejas, está dado por la sensación de desventaja e inutilidad frente a la “mujer actual” (Mora y Silva 2017), alimentada por su masculinidad deteriorada en el

³³ Problema, asunto.

³⁴ Chanclas de goma.

³⁵ Refrigeradora portátil.

contexto venezolano (Moncrieff 2014): “Si yo no le puedo dar nada, ¿para qué estoy con ella? (...) igual las mujeres piden mucho, piden demasiado y uno tiene que ver cómo cumple” (Yoni. 27).

Es así que para ellos la relación intergenérica aún está basada en las dádivas –no solo materiales- que puedan ofrecer para, de cierta forma, cuantificar su hombría: “el hombre se relaciona con la mujer ofreciéndole los frutos de su desempeño profesional (no solo material, sino simbólico, de prestigio, entre otros.)” (Chérrez y Fuente 2016, 46).

Por otro lado, tal como plantea Connell respecto de la masculinidad hegemónica, en sus prácticas y discursos, estos hombres buscan separarse de todo lo que sea femenino, y constantemente están reafirmando su masculinidad en oposición a otros hombres y mujeres. La masculinidad de estos hombres venezolanos es una que “niega a representaciones de lo sensible (en contraposición a la mujer), lo débil (en contraposición a lo infantil), y lo viril (en contraposición a la homosexualidad)” (Mora y Silva 2017, 104).

En este sentido, para estos hombres la heterosexualidad es un baluarte y ante la presencia femenina así lo demuestran, constantemente intentando reafirmar su heterosexualidad, desplegando un continuo de seducción en el que las mujeres son constantemente halagadas y sexualizadas en comportamientos que podrían rayar en acoso.

Según estos comportamientos y teniendo en cuenta que la hombría se mide en la cantidad de parejas sexuales, se puede inferir que para estos hombres todas las mujeres están sexualmente disponibles y son *conquistables*: “[En Venezuela] yo tenía un amigo que llegaba a las 3 p.m. para que le cortara. ‘A mí me cortas de último’, me decía. ‘Mira lo que tengo aquí para ti: fulana, fulana y fulana. Dime y las llamo’, y yo como no me aguantaba [risas]...” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

En este punto se distinguen de los hombres ecuatorianos y se señalan a sí mismos como más expertos y expresivos en este tipo de interacciones. En este escenario de la migración, los referentes de masculinidad también parecen tomarse como punto de comparación para acercarse o alejarse de los hombres ecuatorianos, frente a quienes se sienten “más hombres” al destacar aspectos estereotípicos vinculados a valoraciones étnico-raciales y a su nacionalidad (ver Capítulo 5): “Uno es más galán, ¿sabes? Es más atento con las mujeres (...) uno está pendiente de que se sientan bien porque así es uno” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de

edad, Quito, 20 de junio 2019), “según ellos dicen que es diferente, que nosotros somos más calientes, que los tipos de aquí son más básicos” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019), “nosotros somos más calientes, los de aquí son tradicionales. Tenemos más chispa: yo soy el macho, agarro, me monto y ya, soy el campeón” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Estos mecanismos masculinos de validación se enmarcan en un tipo de validación homosocial (Kimmel 1997), y tal como señalaría Judith Butler (2007) son relaciones que se consolidan a través del intercambio heterosexual y la distribución de mujeres.

Con respecto a la cantidad de parejas heterosexuales, es un asunto que exhiben con orgullo. La mayoría se ufana con relatos de infidelidad y promiscuidad, así como rituales de virilidad (Gilmore 1990), especialmente luego de haber migrado y haberse separado durante un tiempo de sus parejas estables, o hasta el momento de la entrevista. En este sentido, se puede considerar que, para ellos, el escenario de la migración, aunque los oprime también es uno de permisividad: “La primera vez que me fui a Venezuela llevé buen dinero y la segunda vez quedé solo, mi esposa no estaba y obviamente me volví loco. Esta vez estoy más enfocadito, casi no salgo, mi vida ha cambiado... [risas], no tanto...” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019), “yo tuve una relación con una chama ecuatoriana cuando mi esposa no se había venido, (...) la pasábamos bien, pero eso quedó hasta ahí. Yo no quería amarrarme a nadie porque mi esposa se venía” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Al igual que los hombres mexicanos analizados por Gutmann (1996; 2002) y los ecuatorianos analizados por Pribilsky (2007), la mayoría de estos hombres venezolanos relata abiertamente sus infidelidades, aunque no lo destacan necesariamente como un triunfo, dado que en su sistema de valores lo juzgan como negativo, pero también lo categorizan como impulsos incontrolables propios de la “naturaleza sexual” de los hombres que consideran que es “biológicamente infiel”. Para los hombres, la virilidad se mide en sexualidad, y la disposición para el sexo, así como la funcionalidad y la capacidad de brindar placer a las mujeres son elementos clave. A su vez, el número de parejas sexuales heterosexuales y el poco involucramiento suponen una lógica de las mujeres como valor de intercambio y capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000a; 2000b).

En concordancia con la cultura patriarcal y la construcción social del género, en el caso de los participantes heterosexuales la mayoría coincide en que no admitirían infidelidades de sus parejas, aunque reconocen que las mujeres disfrutan también de su sexualidad, contrario a posturas más conservadoras en las que se exige que las mujeres cumplan con ciertos requerimientos de virtud impuestos culturalmente por la religión cristiana, la heteronorma y otros parámetros de normatividad.

Todo esto muestra que el sostenimiento de la masculinidad hegemónica implica una serie de despliegues constantes, que pone a los hombres en la necesidad permanente de probarse ante sí mismos y los demás. La masculinidad hegemónica

demanda una reconfirmación constante de las muestras de su masculinidad, lo que es vivido por los participantes como un malestar, y coloca anacrónicamente a éste modelo masculino en desventaja, e imposibilita la manifestación de sentimientos y querer dentro del espacio público (Mora y Silva 2017, 107).

En la misma línea de lo señalado por Connell, se separan de la homosexualidad como parte de la constante reafirmación de su masculinidad, que en su cosmovisión está directamente ligada a la heterosexualidad, enmarcada en patrones heteronormados y heteronormativos, revelando así una masculinidad que solo es posible en un marco binario y que es excesivamente frágil en otros escenarios.

Solo dos de los entrevistados se identificaron como homosexuales, aunque reconocieron que en el ambiente laboral mantienen su sexualidad como un asunto privado, especialmente por ser un ambiente tan exclusivamente masculino y heteronormado. Estos dos hombres homosexuales saben que, si no demuestran comportamientos feminizados, como ternura, suavidad, incluso extravagancia en sus discursos, sus maneras o en su apariencia, no serán juzgados o rechazados, ya que la masculinidad hegemónica rechaza todo lo que se sale de la heteronorma binaria, pues esto amenaza su hegemonía (Lozano y Rocha 2011; Cañizo Gómez y Salinas Quiroz 2007), valga la redundancia. En este acto de obviar ciertos recursos y referencias, estos dos hombres homosexuales reproducen los códigos de la masculinidad hegemónica que este espacio laboral requiere, a pesar de estar inscritos en lo que el propio Connell (1987) clasificaba como “masculinidad estigmatizada”.

4.3. Mundillo de masculinidad y absoluta heterosexualidad

En efecto, el de la barbería es un mundillo de masculinidad, pero es uno donde se han gestado otras formas de masculinidad alternativa, otra de las categorías establecidas por Connell (1995), aunque derivadas de los modelos de masculinidad hegemónica, donde existe un continuo de homoerotismo permanente, precisamente por ser un espacio exclusivamente masculino donde el foco son sus estéticas y apariencias (ver Capítulo 5). Esto habla del tipo de tensiones que surgen en un sistema hegemónico de género producto de las formas rígidas y binarias de expresar las identificaciones de género y específicamente lo masculino, cuya incardinación (Braidoti 2004) es evidente y trascendente en todas sus prácticas y posicionamientos. Tal como señalaría Douglas (1970): “The social body contains the way the physical body is perceived. The physical experience of the body, always modified by the social categories through which it is known, sustains a particular view of society”.

Con esto en cuenta, siendo el de la barbería un mundo de hombres heteronormados y de masculinidades rígidas, algunos denotan especial homofobia, ya que tan solo al ser inquiridos por la apariencia de otros hombres reaccionan afirmando que su heterosexualidad les impide responder esta pregunta: “Autora: ¿Qué piensas del estilo de los hombres ecuatorianos? Yoni: No sé porque no soy maricón [risas]” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Así, estos hombres marcan distancia de la homosexualidad, que es vista de forma peyorativa, como una condición en la que se es exuberante e irracional. A pesar de que dicen mantener respeto ante los homosexuales, es un asunto del cual se separan por completo, demostrando una total incapacidad de empatizar con una sexualidad que consideran diferente y amenazante: “La homosexualidad amenaza, ya que demuestra que sí existen otras formas de ser, de hacer y de relacionarse; formas que la masculinidad y los sistemas sexogénero actuales difícilmente aceptan” (Lozano y Rocha 2011, 117).

Por lo tanto, la forma de definir su masculinidad es diferenciarse de todo aquello que represente ésta práctica sexual y lo asociado a esta: “Puedo tener una amistad gay, pero de ahí a pasármela con él (...) Imagínate yo con un marico, ¿qué van a pensar?... No me agrada, no me siento cómodo” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019), “Cada quien hace de su culo una perinola. Yo lo respeto, pero no lo comparto” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

De igual manera, rechazan cualquier marco en que se pueda validar la homosexualidad, y se apegan a los roles binarios de la heteronorma: “Yo no creo en eso [en el matrimonio igualitario]. Eso es un maricoteo. Yo no creo en esa mamaguevada.³⁶ Hombre con mujer y mujer con hombre” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

En la misma línea, y como en otros contextos, la homosexualidad es usada para hacer bromas y descalificar a otros hombres, y se puede enmarcar dentro de lo que en Venezuela se denomina *chalequeo*: “En Montañita [Alberto] conoció a un novio... háblale del chamo, cuéntale de tu bisexualidad [risas]” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

A propósito de esto, los hombres venezolanos parecen tomar el *chalequeo* como una suerte de competencia infinita por demostrar quién responde mejor y más rápido, y quién demuestra más resistencia a las burlas y los chistes, que enmascaran un continuo de agresividad y ataques sublimes -y a veces no tanto-, en una forma de probar resistencia y por tanto hombría: “Tú eres venezolana, tú sabes cómo somos, cómo nos chalequeamos por todo y es así. Uno sabe aguantar juego” (entrevista a cliente venezolano de una barbería urbana, Quito, 1 de marzo de 2019).

En el contexto venezolano, como en otros, el *chalequeo* es parte de la socialización en el paso a la adultez y es una forma de disminuir al otro (Hurtado 2013) para reafirmar poder y privilegios, usualmente a través del acoso en códigos de feminización de los hombres como señal de debilidad.

Esta es una forma de violencia en la que los hombres se socializan, a través del imaginario de que esta es una vía para hacerse de una posición privilegiada frente a otros sujetos, especialmente frente a hombres que consideran subalternos, así como a las mujeres (Kauffman 1999; Kimmel 2005).

En el contexto de la migración de estos hombres, el *chalequeo* parece estar siendo usado como una falsa idea de diferencia frente a la gente local, especialmente a los hombres, es decir, los otros diferentes a ellos, frente a quienes quieren probarse constantemente planteándose a sí mismos como “más hombres” al ser “más chalequeadores”, es decir más violentos y agresivos:

³⁶ Despectivo para cosa, asunto, similar a.

“El chalequeo es nuestro (...) aquí no responden igual, no saben (...) no entienden” (entrevista a Luis, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Esta es una dinámica de validación donde se ponen a prueba falsos referentes de poder vinculados al origen nacional, ya que esta práctica de las burlas y la ridiculización es común en otros espacios de masculinidad, y no solo en Venezuela.

En este sentido, estos hombres están en constantes dinámicas relacionales con otros hombres, frente a quienes están en la persistente medición de masculinidad a través de diferentes vías. Dentro de sus medios habituales, las barberías y los barrios donde habitan, están en constante contraste y oposición con otros sujetos que, al igual que ellos, están en las clases subalternas hegemónicas de la sociedad.

Sin embargo, desde este impulso por mantener alguna forma de hegemonía y por mantener y recuperar su masculinidad deteriorada, subordinan a otros hombres y mujeres, especialmente a los primeros, desde categorías de exclusión racial naturalizadas desde su contexto de origen, así como desde el ejercicio de una masculinidad que consideran *más masculina* (más hegemónica en términos de Connell), y que además juzgan más positiva desde sus marcos de lo que constituyen las relaciones sexo-afectivas y los atributos de lo que para ellos es la *verdadera* masculinidad, la masculinidad *masculina*, a riesgo de caer en redundancias.

No está de más decir que estas mediciones de *quién es más hombre* demuestran la fragilidad de las masculinidades que encajan con lo que Connell llamaría “masculinidades hegemónicas”, y la artificialidad de los constructos que les dan sentido. En este cóctel, de hombres que buscan probarse como tales, y masculinidades subalternas que desafían estas, están estos hombres, transitando entre ambos extremos, y tratando de reproducir una masculinidad que amenace a quienes les subalternizan, que sea hegemónica entre sus pares, y que mantenga esquemas de subordinación sobre otros sujetos. Es importante tener en cuenta que no existe una única hegemonía, que es siempre relacional, y que tiene múltiples configuraciones, por lo que la masculinidad de estos hombres puede considerarse subalterna y hegemónica a la vez. Muestra de esto, es que en medio de los aspectos que inclinan su masculinidad a la subalternidad, rechacen la homosexualidad tajantemente.

Como ya se vio y se complementa en el próximo capítulo, las formas y las prácticas de estos hombres representan transgresiones y “excesos” (Villafuerte Vivanco 2018) a las imposiciones

del orden social hegemónico, además de otros aspectos, como el incumplimiento de ciertos mandatos, como el proveedor, que hacen que las masculinidades de estos hombres sean subalternas.

Así mismo, como hombres venezolanos migrantes en Quito, son objeto de la xenofobia, la aporofobia, y el pánico social que existe con respecto de la población venezolana, que les hace objeto de criminalización y estigmatización, recordando a Simmel, especialmente si son hombres de fenotipo afrodescendiente, población que en Quito es discriminada, estigmatizada, y que concentra los mayores índices de pobreza en el país junto a la población indígena (Rahier 1999; Álvarez 2015; Roitman y Oviedo 2016).

Paralelamente, como se sostiene más adelante (Capítulo 5), sus cuerpos y la estética urbana que reivindican encarnan esta otredad que frente a la sociedad receptora en Quito en primer lugar es migrante, es extranjera, es pobre, mientras que para estos hombres representa una subjetividad que se gestó en la calle, en las prácticas económicas alternativas, que es “malandra”, amenazante, y que por lo tanto le hace subversiva y subalterna a ciertos sujetos, pero subalternizante a otros; y que se articula a este pánico colectivo que criminaliza a buena parte de la población venezolana que ha migrado al Ecuador.

4.4. Machismo: “La paja en el ojo ajeno”

Como demuestran los hallazgos, estos hombres son, en efecto, machistas o despliegan una serie de micromachismos (Bonino 2003), aunque consideren que en sus relaciones intergenéricas existe equidad, que las mujeres son dominantes, e incluso alegan tener un rol subordinado frente a ellas. Es así que estos hombres no cuestionan ni reconocen su rol dominante y de poder en las relaciones intergenéricas que mantienen, y se podría decir que se victimizan en aras de mantener su condición de poder al calificar su posición como subordinada.

Estos hombres no se consideran ni se autoidentifican como machistas, en tanto que sus conductas de esta índole están normalizadas, y según su socialización matrisocial (Hurtado 1998) no consideran como no equitativo que las mujeres asuman todas las cargas, ya que lo entienden como una situación insatisfactoria y amenazante ante la cual no tienen ninguna agencia. A parte de tomar este empoderamiento femenino como negativo, ignoran e invisibilizan las razones históricas para esta situación, que tomó este rumbo ante la irresponsabilidad y el abandono de los varones: “Yo no soy machista, más bien ella hace lo que le da la gana (...) uno tiene que aceptar

que las mujeres también tienen derecho” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019), “en Venezuela las mujeres hacen lo que quieren (...) aquí los hombres quieren someter a las mujeres” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

En este sentido, niegan que en Venezuela exista machismo o lo señalan como menor al que ven en Ecuador, y acusan a los hombres ecuatorianos de ser machistas y opresores hacia las mujeres, desconociendo los comportamientos similares que puedan detentar en sus discursos y prácticas: “No me gusta mirar la paja en el ojo ajeno, pero yo sí creo que aquí hay demasiado machismo, nada que ver con nosotros. Tienen a las mujeres dominadas, el hombre aquí es como más posesivo” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “yo les digo a ustedes [las mujeres venezolanas] que tengan cuidado, que si salen con un tipo de aquí pueden terminar muertas. Los tipos de aquí son más intensos” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019).

Aquí sí hay machismo (...) En Venezuela hay, el machismo es universal, pero aquí el grado es más alto porque... he notado que aquí los hombres suelen pegarles a las mujeres, las maltratan. En Venezuela se ve, eso se ve en todos lados, pero no tanto, es muy raro que notes algo así. Uno ve a un hombre que le pega a una mujer, uno va y les pega también. No sé si a las mujeres de aquí les gusta... (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019). Yo aquí de verdad no veo noticias, pero cuando he visto: que si un tipo le lanzó no sé qué vaina a la esposa, que si la quemó, que si... no sé si es que esta gente aquí es obsesiva. Uno tiene que entender que en la vida si tú vas a estar con una persona son eso: compañeros de vida, ni tú le pertenes ni ella te pertenece. Tú sales a la calle y cuentas 100 mujeres, le *echas los perros*³⁷ a 50 y ves si cinco cogen. Yo por ese lado soy descomplicado totalmente (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

En Venezuela no existen estadísticas oficiales, transparentes y precisas sobre femicidios y otras formas de violencia de género. Estos son temas invisibilizados que tienen poca discusión pública y mediática, lo que ha acarreado la falsa conciencia de que este tipo de casos no ocurren. En paralelo, en Ecuador el tema goza de más visibilidad, lo que parece motivar las consideraciones desproporcionadas que tienen estos hombres sobre la violencia de género en ambos países.

³⁷ Abordar, demostrar interés afectivo-sexual.

Sin embargo, esto no se limita a acusar a los hombres ecuatorianos de comportamientos que juzgan como excesivos e inadecuados, sino también a las mujeres, a quienes señalan como “posesivas”, generalizando, frente a lo cual oponen a las mujeres venezolanas como “relajadas”. Ante esto, reafirman su hombría al señalar que las dinámicas que ejercen las mujeres ecuatorianas en las relaciones sexo-afectivas es una suerte de “invasión” que no permitirán, dejando entrever que en sus relaciones de este tipo son ellos quienes mantienen el polo dominante, o al menos así lo aspiran: “[En Venezuela] somos más abiertos, y más 50/50 (...) Aquí se van a los extremos. Si no es la tipa la que manda, la que es la más arrecha,³⁸ la que toma la batuta y es dominante, es el tipo el que agarra y toma la batuta, y es dominante” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “incluso con la chama [ecuatoriana] con la que salgo, en los primeros días sucedió un caso así parecido, que quería como imponerse, y yo sin discutir ni nada me iba a ir (...) no hay que dejarse, si tú te dejas a la primera...” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “las mujeres aquí son como obsesivas con el hombre (...) y me preguntaba dónde estaba. Eso causa la ruptura. Tenemos cultura diferente, [a los hombres venezolanos] nos gusta rumbar, nos gusta salir... ser libres y no estarle pidiendo permiso a nadie ni reportándonos” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Aquí las mujeres son como locas, les gusta armar sus escándalos, sus despelotes,³⁹ no le paran bola a nada. Oigo que aquí hay machismo, pero también hay como un feminismo todo loco. Hay muchos hombres que le dicen que son como mandarinas porque la mujer los gobierna, y por lo menos en mi casa eso no sucedía jamás, yo no me calo guevonadas⁴⁰ de nadie (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Esta diferencia que establecen entre las relaciones intergenéricas y los machismos de una nacionalidad y la otra, entra en la narrativa con respecto a los imaginarios del *nosotros* y el *ellos* diferente, que implica el uso de una falsa dicotomía como recurso para mantener ciertos estándares frente al otro del cual se quieren separar. En este caso, se engloba y descalifica a hombres y mujeres ecuatorianas a partir de los patrones afectivos que observan como frecuentes

³⁸ Decidida, arriesgada, de cuidado.

³⁹ Problemas, reclamos.

⁴⁰ Tonterías.

en sus relaciones intergenéricas, lo que podría entrar en el terreno de los prejuicios y la xenofobia, al entablar una diferenciación basada en estereotipos e imaginarios asociados a la cultura y el origen nacional.

Aunque estos hombres venezolanos en efecto despliegan prácticas y discursos machistas, juzgan a los hombres ecuatorianos como “más machistas y posesivos”. Esto puede ser un indicador de que mantienen una posición de privilegio masculino desde la cual invisibilizan la cuota de inequidad, brechas y machismos persistentes en Venezuela, lo que influye en su percepción de las mismas en el Ecuador.

En muchos casos, como en las opiniones que mantienen sobre el machismo, estos hombres venezolanos encuentran puntos de distancia con los hombres ecuatorianos y se separan de estos en una suerte de jerarquización donde se ubican a sí mismos en una escala superior y/o más positiva, nuevamente mirándoles a estos en una jerarquía donde les ven como subalternos, sin mirar sus propias condiciones de subalternidad.

De manera similar al distanciamiento que hacen de los hombres ecuatorianos, en algunos casos expresen discursos contradictorios en relación a sus vínculos y su interés por las mujeres ecuatorianas, por ejemplo: “Mi pareja es ecuatoriana, es el amor de mi vida” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), para poco después responder de la siguiente manera al respecto: “Para que yo te diga lo que pienso de las mujeres de aquí tienes que apagar la grabadora [risas]” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019). Igualmente, a la pregunta “¿Qué piensas del estilo de las mujeres de aquí?”, algunos responden con reflexiones como: “mejor me callo para otorgar” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “atractivas no son para nada, no me parecen atractivas, son diferentes en lo físico” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019), “no me parecen bonitas [risas]. Es mucha la diferencia, de diez, una o dos son bonitas, pero no físicamente: un poquito física y más de persona” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019), “no las encuentro atractivas así con ganas. De diez, una o dos son atractivas” (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019).

La mayoría de los discursos con respecto a las mujeres ecuatorianas van en esta dirección contradictoria entre el rechazo y la resignación enmascarada tras la aceptación de una apariencia

o un carácter con el cual no se sienten completamente satisfechos: “Yo salgo con una chama de aquí, de Machala, y es bonita arreglada, pero en la mañana eso es un desastre.” (Dennis, 34)

En este sentido, insisten en su preferencia por las mujeres venezolanas y establecen comparaciones entre ambas: “La mujer venezolana es más interactiva, busca la manera de interactuar, busca la manera de ligar lo sexy con lo bonito, lo dulce con lo amargo...” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “no es que no sean tan bonitas, sino que las personas acá en Ecuador son parecidas [entre sí]... los rasgos físicos, bien sea un hombre o una mujer, mientras que allá puedes ver una catira,⁴¹ una morena, rubia, perfilada, no perfilada. Aquí yo veo que la gente mucha [sic] se parece” (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019).

En este mismo orden de ideas, insisten también en que los propios ecuatorianos preferirían a una mujer venezolana, ignorando una serie de aspectos socio culturales que no necesariamente negocian y priman con la apariencia: “¿Tú crees que no prefieren a una de ustedes [venezolanas]? Dentro de poco todos [los ecuatorianos] se van a querer quedar con una de ustedes [venezolanas]” (entrevista a Jimmy, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 4 de marzo de 2019), “no pueden ir pa’ un chongo porque se vuelven locos. Yo conozco a más de un ecuatoriano vuelto loco con venezolanas” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019).

Aquellos que no se han vinculado a mujeres locales, al ser inquiridos al respecto reaccionan con cierta reticencia y, una vez más, se contradicen al señalar las generalizaciones que hacen sobre las características étnicas y raciales de las mujeres ecuatorianas como aspectos que escapan de su sistema de consideraciones sobre la belleza y el atractivo, a pesar de que puntualizan que no tienen ningún tipo de prejuicio al respecto: “Yo saldría con una chama ecuatoriana (...) No tengo prejuicio de salir con una chama más indígena” (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019), “[probablemente] tendría una relación con una chica ecuatoriana. También hay ecuatorianas bonitas, no te voy a negar” (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019), “no sé si son indígenas ni nada por el

⁴¹ Rubia.

estilo, pero sí tienen rasgos de indígenas (...) y no me parecen bonitas, pues” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019).

Al mismo tiempo, algunos señalan que su apariencia es preferida por las mujeres locales, lo cual puede significar un distanciamiento de los hombres ecuatorianos: “Ellos están picados⁴² por eso, porque en realidad nosotros somos más simpáticos.⁴³ De hecho, cuando trabajaba en Toctiuco, iba en franelilla –a mí me gusta eso del gimnasio-, y una señora que fue a cortarse el cabello decía: ‘Los venezolanos que están así grandotes, acuerpadotes, buenotes’” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Estos testimonios evidencian que la posición que tienen frente a hombres y mujeres ecuatorianas en sus discursos y prácticas está cargada de contradicciones, en las que discursos de agradecimiento y aprobación se encuentran con otros de condescendencia, resignación y rechazo.

En esta retórica, parecen normalizar y enmascarar discursos que pueden considerarse racistas y xenófobos, que se diluyen en medio de posiciones políticamente correctas que apuntan a la tolerancia, pero no a la verdadera aceptación. Esto “invita a examinar con mayor cuidado a la migración como un fenómeno vinculado a desplazamientos normales de la globalización actual que oculta discursos racistas que anteponen diferencias culturales para justificar y producir la sobre-representación de la otredad” (Tijoux 2014, 2).

Los clientes de las barberías suelen asistir acompañados de mujeres, y es notorio que clientes venezolanos lo hagan acompañados de mujeres ecuatorianas. Una de ellas, una mujer joven machaleña, relató que “ha perdido a todos sus amigos ecuatorianos” a raíz de esta preferencia por compañía de personas venezolanas, pues dice divertirse mucho con ellos: “... yo me río mucho con ellos, echamos mucho chiste (...) Sí se me burlan por cosas que digo, pero uno sabe que es en chiste y yo también me les burlo por *venecos* [risas]” (entrevista a mujer ecuatoriana, acompañante de un cliente venezolano, Quito, 4 de marzo de 2019),

Es en este tipo de contradicciones y ambigüedades, entre la aceptación y el rechazo, la tensión entre la resistencia y la atracción, como lo que sucede con los hombres y mujeres locales y viceversa, que estos hombres venezolanos hacen su cotidianidad. Como cualquier otro escenario

⁴² Resentidos.

⁴³ Más guapos.

este es uno lleno de complejidades donde han logrado tejer redes (Capítulo 3) a pesar de las presuntas distinciones que destacan de manera constante para establecer paralelismos y diferenciarse de los hombres ecuatorianos con retóricas de masculinidades más positivas o *más masculinas*, y de las mujeres ecuatorianas a través de generalizaciones sobre formas de ser *mejores o peores mujeres*, así como apoyándose en nociones -también estereotipadas- como el mito de la belleza y la fortaleza/resiliencia de las mujeres venezolanas.

En este capítulo se pudo comprender el uso y transformación del ejercicio de la masculinidad para estos hombres en el escenario de su salida de Venezuela y su inserción en Quito. Ser hombre en la adversidad de la migración, de la inserción, la adaptación, y de la vida transnacional, es un escenario donde se plantean cuestionamientos que ponen a prueba muchas de sus nociones de la masculinidad y les obligan a formular estrategias para responder a los replanteamientos que se forman para repensarlas, deconstruirlas o mantenerlas. Lo que podría ser considerado como masculinidad hegemónica en su contexto en Venezuela quizás no es lo mismo que en el nuevo contexto ajeno, ya que en este se relacionan desde una posición de subalternidad: como hombres migrantes en condiciones precarias y de vulnerabilidad, incluso más que en Venezuela, en muchos casos.

Es palpable como para estos hombres tanto el ejercicio de la masculinidad como la experiencia de la migración están hechos de contradicciones que transitan entre las expectativas, los ideales imaginarios y la realidad con la que se ven confrontados. Ejemplo de esto es su relación con las mujeres venezolanas, de cuya independencia se sienten en desventaja, aunque esperan que, en muchos momentos, sean modelos de virtud idealizada y machista, apegadas a imaginarios romantizados, especialmente en el ámbito público.

En el escenario de la migración, en general, el hombre que triunfa como tal es aquel que logra éxito en su plan migratorio, tal como sucedía con los hombres peruanos que migraban a Nueva York (Vásquez del Águila 2014, 91) para quienes “alcanzar el sueño migrante” significaba reproducir masculinidad hegemónica.

El éxito de estos hombres venezolanos parece estar en generar recursos para sus dependientes y para sí mismos, así como en recuperar algo del ejercicio de la que consideraban ideal masculinidad y que se vio deteriorada por las condiciones de la crisis venezolana. El mundo de la barbería como un mercado laboral que les ha permitido hacer esto, en tanto que es uno que

permite conservar ciertos riesgos que consideran esenciales para su ejercicio de la masculinidad como la autonomía, y en el que además mantienen constantes relaciones homosociales por ser un mundillo de absoluta masculinidad, aunque sea una forma de masculinidad que podría considerarse alternativa.

El espacio de la barbería con sus dinámicas de comercio alternativo y opuesto al que podría considerarse el mundo corporativo es el que estos hombres han apropiado para sobrevivir en Quito. Este mundillo con sus códigos propios les permite mantener ciertos rasgos de autonomía y masculinidad frente a otros sujetos. Sin embargo, estos códigos alternativos aunque transgresores en muchos sentidos conviven con los de la masculinidad hegemónica y, al parecer, en el contexto de la migración e inserción de estos hombres estos valores se están reforzando, ya sea para hacer paralelismos y mantener posiciones rígidas de poder frente a otros hombres y/o mujeres, especialmente los locales, frente a quienes buscan mantener una posición superior en la jerarquía de la subalternidad, así como para mantener lo que consideran que deben ser las relaciones intergenéricas, y la propia masculinidad.

Capítulo 5. Identidad, migración y globalización

Como se ha venido discutiendo, el nicho laboral de las barberías y la estética en Quito parece estar conformando lo que sería un enclave étnico o espacio de concentración para los inmigrantes venezolanos, independientemente de sus biografías e historias de vida, similar a lo que sucede con las mujeres venezolanas en el campo de la estética. Este parece ser un sector segmentado por género y para inmigrantes caribeños y otros, en el que se refuerzan marcas culturales e identitarias, que se mantienen como parte de una nostalgia nacionalista, y en el que la estética funciona como un capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000b) en sí mismo, a partir de su acervo cultural referente a la estética y la apariencia que denominan *urbana*, la cual forma parte esencial de su identidad y su posicionamiento frente a otros sujetos, especialmente frente a los hombres ecuatorianos serranos.

Para la masculinidad de estos hombres es fundamental el rol de estas identidades estéticas creadas por hombres y para hombres, ya que aunque se trata de una masculinidad fuerte y dominante, labrada en total oposición a lo considerado femenino, a su vez, supone una transgresión a las masculinidades hegemónicas y sus apariencias tradicionales, en tanto que

representan un continuo de sensualidad por el detalle con que se ejecutan, y el continuo de “coquetería” y sensualidad con que se lleva a la práctica.

En la Sierra ecuatoriana, la penetración, uso y apropiación de estas estéticas supone una suerte de irreverencia frente a la que los propios ecuatorianos denominan como una sociedad conservadora y con estilos tradicionales, aunque esté plenamente extendida y no se limite al uso de unos u otros, como se haría antes de la masificación de estas apariencias. En el escenario de la migración algunos de estos barberos consideran su apariencia y el estilo con el que ejecutan su oficio como una transgresión frente a la apariencia de ciertos hombres locales que consideran “conservadora”, e incluso si es una apariencia *urbana* pueden considerarlo una forma de apropiación cultural por parte de los locales, aunque no necesariamente le den esta carga política y se refieran a esto más bien como un préstamo. Los hombres ecuatorianos que acuden a estas barberías parecen hacer caso omiso de esto, y muchos barberos locales *tradicionales* concurren, al opinar que estos estilos no trascenderán en la sierra ecuatoriana pues son ajenos y pasajeros.

Como lo vimos en el capítulo anterior, aunque emigrar de Venezuela no era una situación deseada, para estos hombres significa recuperar ciertos rasgos de la masculinidad alterada en Venezuela, y hacerlo a través del mundo masculino de la barbería, ocupación que los agrupa identitariamente y que les permite mantener autonomía y otros rasgos que consideran propiamente masculinos, significa recuperar “la respetabilidad como acto de (re)construcción de una identidad masculina cuando esta peligra con ‘desvanecerse’ (fragilizada) en contextos adversos para comprobar su autenticidad” (Moncrieff 2014, 165). Esto lo hacen desde estos recursos estéticos que consideran propios, que funcionan como un capital simbólico (Bourdieu 1990; 2000b) que contribuye a su inserción laboral y social en un ambiente que les permite reivindicar masculinidad y otras identificaciones a través de simbologías que vinculan a sus orígenes de clase y nacionales.

Sin embargo, estas marcas culturales no están exentas del proceso de la globalización en tanto que se han conformado a partir de una amalgama de referentes y su pertenencia ha trascendido la territorialidad de las fronteras originales de estos hombres, por lo que se trata de un imaginario estético que se conformó desde varios referentes culturales vinculados a lo afro, lo caribeño, y lo denominado “urbano”, y se extendió a diversas culturas y mercados donde se hibridó en tendencias ahora universalizadas en rostros de hombres de todo el mundo.

Como se mencionó, la barbería es un sector de la economía de los servicios que absorbió íconos de la cultura afronorteamericana y estadounidense, algunos rasgos caribeños, así como de la cultura callejera antagónica (Bourgeois 1995). A través de este sector laboral estos hombres reproducen códigos propios de estos referentes culturales y elaboran nuevos, lo que resulta en una amalgama de diferentes referentes culturales.

A su vez, vinculan y entremezclan con referencias de su origen de clase y su origen nacional, el de Venezuela, contexto en el cual se puede considerar que la violencia y las oposiciones de clase se han convertido en un principio organizativo, lo que normó su socialización, y que ahora reproducen en su cotidianidad en el escenario de la inmigración en Quito, lo cual se profundiza en este capítulo.

Es por ello que este capítulo se aborda la apropiación de la barbería como un espacio de reivindicación de imaginarios de identificación masculina y nacional por parte de estos hombres jóvenes venezolanos migrantes, aunque con frecuencia antepongan estas referencias a que este es un mercado y un espacio “entre medio” (Bhabha 1994) con influencias, tendencias y marcas culturales atravesadas por la globalización y sus procesos de homogeneización e hibridación cultural (Canclini 2001).

Similar a las conclusiones que hiciera Weiss (2009) sobre las barberías urbanas en Tanzania, en Latinoamérica y en Quito estas barberías también parecen apropiarse de iconografías homogeneizadas y globalizadas que emanan de diversos referentes, que, con la difusión de la mano de celebridades de la música y el deporte populares en esta región, se ha popularizado y se ha extendido.

A pesar de la penetración globalizada de estos códigos e imaginarios estéticos que se reproducen en la barbería urbana, fuera del espacio de la barbería y en ciertos contextos de la sociedad receptora puede resultar transgresor frente a ciertos preceptos de las masculinidades normativas y en tanto que encarna la otredad de los migrantes.

Con todo esto en cuenta, en este capítulo se examina el papel de estas identificaciones que se labraron en su contexto local a partir de esta homogeneización de referentes globales, como herramientas fundamentales para estos hombres como migrantes en la Sierra ecuatoriana, para su oficio como barberos y para la masculinidad que despliegan, todo esto en un claro ejemplo de

cómo la migración transnacional y las identidades expresadas en este contexto ponen en tensión el vínculo entre lo global y lo local, así como entre territorio e identidad.

5.1. Identidad a través de la estética

La identidad se construye a partir de la dialéctica entre el individuo y la sociedad para separarse de la otredad, de lo que se considera diferente y opuesto. Siguiendo a Simmel, la identidad se define por sus pertenencias sociales, como las étnicas y nacionales, y también por los contrastes que hace con los otros. Como Hall (2015) puntualizaría, la identidad es “una ‘producción’ que nunca está completa, sino que siempre está en proceso y se constituye dentro de la representación, y no fuera de ella”, y para estos hombres barberos venezolanos, parte esencial de su representación está en su apariencia y su estética.

A estos hombres la estética no solo les brinda identificación como parte del cúmulo de significantes que se forman desde la cultura y la conforman, ya que atraviesa la barrera de lo individual para representarlos colectivamente desde lo laboral y lo nacional. En este sentido, la estética y la apariencia son pilares fundamentales de la identidad cultural de estos hombres, quienes además tienen a estas como valores en sí mismos, como una suerte de capitales, en tanto que representa la rama a la que se dedican, que además les apasiona, y se constituye como una representación de una apariencia propia de su origen étnico, geográfico y nacional.

Estos hombres se agrupan bajo la sombrilla de la nacionalidad y la consecuente identidad nacional y cultural, pero más allá de esta, también se agrupan bajo la estética y la camaradería fraternal masculina, en las que se reconocen como hombres, como barberos, venezolanos y latinos. Es así que el constructo imaginario con el que se representan abarca “ideas de identidad masculina, y también de identidades nacionales y supranacionales de las implicaciones de ser latino” (Carballo 2007, 93).

Stuart Hall (1996) señalaba que la “unicidad” en forma de identidad cultural era “la verdad, la esencia del ‘caribeñismo’, de la experiencia negra”, pero lo cierto es que el Caribe, y el venezolano en particular, no es solo negro ya que comprende una diversidad de experiencias étnicas y estéticas que se traducen en la apropiación y reproducción de estas apariencias, entre otras cosas.

Si bien son oriundos de todas partes de Venezuela (Caracas, Valencia, Mérida, Porlamar, Maracaibo, Puerto la Cruz, etcétera), todos estos hombres provienen de estratos socioeconómicos bajos y se han socializado en dinámicas de la calle y el barrio, donde la barbería resultó como un espacio de acogida de otros hombres que les validaron y les guiaron en su transición hacia la adultez.

Nacer y vivir en el barrio es un atributo estigmatizante en sí mismo (según la definición de Goffman, 2003), lo que puede producir una mayor preocupación por el mantenimiento de la identidad masculina, constantemente asediada, en la medida que otros indicadores de género son obstruidos por las condiciones materiales. (Caraballo 145, 2015)

Si bien algunos lo aprendieron profesionalmente, para muchos de ellos, incluso para quienes lo aprendieron en el seno familiar (Capítulo 3), su incursión en la barbería se dio como parte de su vínculo a estos espacios urbanos, a “la calle”: “Yo agarré la barbería dándole.⁴⁴ Tenía burda⁴⁵ de panas que querían llevar otros estilos, y entre nosotros mismos empezamos a darle” (entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019), “uno de chamito andaba solo (...), con las panas, en la cancha (...) y cuando fui aprendiendo fue como que tenía algo que hacer y que ofrecer, ya no andaba perdiendo el tiempo” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Tenía muchos amigos, conocidos, amigos del básquet, amigos personales, panas. (...) Mis amigos venían a donde mí a cortarse. (...) [Aprendí] practicando. Ellos me traían un modelo de corte... Yo no era tan atrevido con la máquina. Solo hacía cortes con la N. ° 1 y me pedían con la cero, pero yo todavía no sabía, pero ellos me decían: ‘Somos conscientes de que, si no queda muy pulido, para la otra queda mejor’, me daban esa confianza siempre’ (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Siguiendo a Martín-Baró (1990), es necesario historizar los procesos de socialización de los individuos, ya que son los que configuran su identidad. Si tomamos el momento histórico en que se formaron estos hombres en Venezuela y el actual, resulta pertinente considerar que –como se explicó anteriormente- en las últimas décadas se ha dado una transformación y un giro cultural en que las clases altas y medias dejaron de ser el paradigma de los valores estéticos dominantes,

⁴⁴ En la práctica.

⁴⁵ Muchos.

y el dominio cultural pasó a ser el proveniente de grupos históricamente marginados (Mawad 2018) en concordancia con el dominio general de esta misma influencia en el mercado cultural global.

Esto remite a Hall (1996) cuando hablaba de la presunta unicidad del Caribe, que en los últimos tiempos se suele identificar en estéticas vinculadas al reggaetón y a la igualmente catalogada música urbana, que son las mismas que se reproducen en la barbería urbana:

El reggaetón surge concretamente en Puerto Rico, y es una mezcla con el rap estadounidense, lo cual se percibe también en sus formas estéticas. El reggae y el rap estadounidense vendrían a ser sus antecesores más próximos. (...) El rap que es otro de los antecesores, es producido por los sectores marginales negros estadounidenses y difundidos en la década de los noventa. En ella se presentaba a este grupo étnico como pandilleros y reos, y “casualmente” es escogida y difundida por la industria cultural; con lo que se reafirma una visión criminalizada de la negritud, limitando las posibilidades de construcción de autoimágenes diversas y propositivas de este grupo poblacional (Carballo 2007, 91).

Como ya se dijo, luego de 1989 las circunstancias socioeconómicas en Venezuela cambiarían drásticamente, y ya en 1999 -cuando iniciaría la transformación social actual-, para las nuevas generaciones de los estratos bajos subsistir dentro del sistema económico formal era un desafío, lo cual les empujaba a la economía informal (Márquez 1999), al tiempo que algunos, los que podían, intentaban mantener cierta formalidad continuando su educación, etcétera. Al igual que para los barberos en Arushan, Tanzania (Weiss 2009), la barbería no es solo un espacio donde imitan y se apropian códigos de la música hip hop afroamericana, o de las estrellas del reggaetón -en este caso-, sino que también es un vehículo de supervivencia, tanto material como emocional, en medio de una economía y una sociedad que les rechaza, especialmente por su clase, en este caso: “Primero estudiaba en la universidad y jugábamos [sic] básquet en la Liga Nacional, ahí nos daban un pequeño sueldo y por fuera hacíamos otras cositas y nos manteníamos. Ya después la situación se empezó a agravar y ahí fue cuando decidí ser barbero, pero me gustó y aquí estamos hoy en día” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

La clase social es crucial en la formación de cada individuo, ya que proporciona modelos de conducta y determina los espacios de socialización y autopercepción. Tomando en cuenta el contexto de la socialización de estos hombres, en el espacio de la calle en el contexto general

de una sociedad mediada por prácticas violentas y de oposiciones de clase, se puede entender la barbería como un espacio que en su contexto de origen funcionó como uno de reivindicación y reafirmación. Para estos hombres, antes de ser un espacio laboral, la barbería y lo que reproducen a través de ella constituyó “una forma de expresión social y cultural que refleja formas de ver el mundo y de entenderse a sí mismo, y no solamente como una actividad vinculada al ocio o al tiempo libre” (Carballo 2007, 88).

Para estos hombres venezolanos que practican los estilos “urbanos”, la barbería implica una identidad particular vinculada a la calle, al barrio, espacios donde el “malandro”, esta figura del joven delincuente, propia del crimen venezolano que ha trascendido a todas las escalas de la corrupción y la delincuencia, valorada como una figura que detenta y posee poder: “En Venezuela todos los barberos son malandros” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “uno allá era más criminal, el ambiente de la barbería era más de hampa” (entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019), “allá hacía mejores cortes que los que hago aquí. Donde yo trabajaba era una zona más urbana, más barrio, entonces hacíamos Sayayines,⁴⁶ crestas, cosas más boletas.⁴⁷ Desde que llegué he hecho dos Sayayines nada más, han sido venezolanos y se van para otra ciudad, o van de paso a Perú...” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Sin embargo, estos jóvenes que estaban cerca de actividades criminales pero que no necesariamente se involucraban en ellas se pueden considerar como “sujetos derivantes” de la delincuencia (Matza 2014), es decir, un sujeto que, “no está obligado ni comprometido a cometer sus actos, pero que tampoco es libre de elegirlos” (Matza 2014, 72). Según Zubillaga (2001; 2007; 2008), en estos sectores la presión de otros varones los reta constantemente a “demostrar su hombría” (Carballo 2015, 146), y esto ligado a la falta de oportunidades, puede resultar en la vinculación a actividades delincuenciales y afines.

La identidad de los jóvenes venezolanos del barrio se compone de una serie de factores que involucran el cuerpo –“el porte”, “el tumbaito malandro” (Ferrándiz 2002; 2004)-, el caminar, el

⁴⁶ Corte de cabello urbano masculino que emula la cabellera de los personajes de la serie animada Dragon Ball, comúnmente usado en los barrios populares de Venezuela.

⁴⁷ Desinhibidas.

habla, la vestimenta, lo cual en conjunto actualiza “la economía del poder masculino, en medio de dinámicas ‘urgentes’ que además exigen la reivindicación de su respeto” (Carballo 2015, 148).

Es así que para estos barberos lo “malandro” solo está en la apariencia y no en su necesaria vinculación con actos criminales, pero es esencial, en tanto que los posiciona frente a otros hombres y a mujeres. Su cuerpo y su apariencia como testimonios de dignidad y vehículo para posicionarse frente a otros y otras es lo que, en principio, crea su barrera frente al mundo a través de su masculinidad y de su estética específica: su identificación materializada en el cuerpo, incardinada (Braidotti 2004).

Su apariencia y sus vínculos callejeros con otros hombres jóvenes que sí han podido estar envueltos en estas prácticas se corresponden a lo que se denominaría académicamente como un “malandro integrado” (Pedrazzini y Sánchez 1992), que se entendería como aquel que “a pesar de recurrir a modos informales de supervivencia, era aceptado en la comunidad y en muchos casos actuaba como protector de su barrio.” (Márquez 1999, 229). Este a su vez, generalmente es percibido en su comunidad como “un héroe transgresor del orden social existente” (Márquez 1999, 222), por lo cual es de gran influencia para el resto de los hombres jóvenes que lo rodean.

Según Márquez (1999, 225), en Venezuela el malandro

es un punto de referencia para hombres jóvenes, entre quienes despierta una admiración a la par de ciertos personajes del deporte, el cine o la televisión. En una situación de grandes desigualdades socioeconómicas, el malandro del barrio llega a ser el "hombre exitoso", porque tiene posibilidades de tener y hacer aquello que se considera el ideal de vida (Márquez (1999, 225).

El perfil del “malandro” responde a uno de hacerse de dinero fácil para adquirir bienes de consumo global (Márquez 1999), y consecuentemente, la estética “urbana” propia de cantantes de reggaetón (Carballo 2007) y de hombres jóvenes del Caribe, es una estética que se puede considerar transgresora por su ostentación dirigida al consumo, la abundancia, y lograr una distinción dentro de la comunidad, similar a la intención del “malandro” de infundir respeto solo con el “estilo”. A propósito del estilo y la apariencia de los malandros y la importancia en su identidad, en los '90 en Venezuela era famoso el corte de pelo “Jordan”, que emulaba el estilo

del jugador de baloncesto Michael Jordan, cuyo apellido se convirtió en un sinónimo que generalizaba la estética capilar propia de muchos hombres jóvenes de clase baja.

Hoy en día la apariencia “urbana” que abanderan estos hombres venezolanos y que usan como medio de supervivencia, emula esta presunta unicidad afrocaribeña callejera a través de una apariencia específica.

Foto 5.1. Corte urbano en ejecución en la barbería “Caracas Barbershop 2”



Fuente: Página de Facebook Barberos en Ecuador. Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace:

<https://www.facebook.com/Barberos-en-Ecuador-623682477979140/photos/797869580560428>

Esta se constituye como un capital simbólico resultante de un compendio de representaciones mentales y objetales (Bourdieu 2006 [1980]) que se expresan en cortes de pelo sombreados, degradados, muy bien cuidados y perfilados, que en 15 días con el crecimiento capilar desaparecen (ver Foto 5.1), combinados con formas de vestir deportivas, algunas más llamativas y distintivas que otras, y otros motivos que reproducen iconos globalizados de la cultura callejera. En la Foto 5.2 se observa a uno de estos barberos con un peine decorativo en su cabeza,

para –en sus palabras- “verse malandro” y que “todos sepan que es barbero” con solo ver su apariencia.

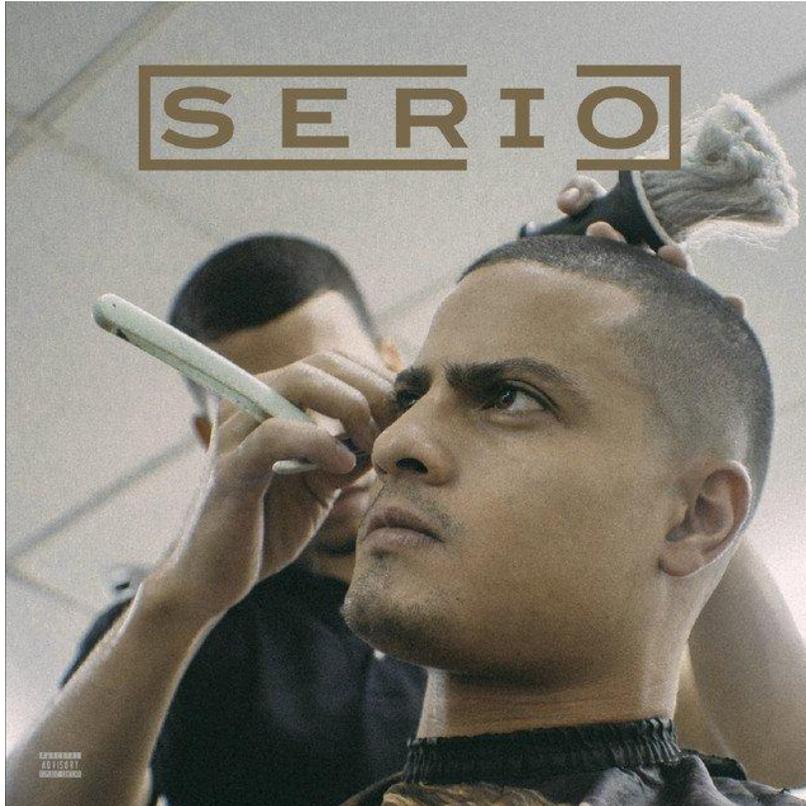
Foto 5.2. Barbero y su “pinta”



Foto de la autora, 2019.

A propósito de la estética “malandra” y “urbana”, destaca la portada del álbum *Serio* del rapero venezolano Lil’ Supa (ver Figura 5.3), donde se ve al músico en la barbería, recibiendo un corte urbano como señal de su proveniencia y de su *seriedad*, atributo masculino para hacer frente a la vida con la sabiduría adquirida en la calle.

Figura 5.3. Portada de álbum Serio (2017) de Lil' Supa



Fuente: Blog Hip Hop Racso.

Para revisar la imagen dirigirse al siguiente enlace: <https://hiphopracso.blogspot.com/2017/09/lil-sup-serio.html>

Retomando la idea de la autonomía como principio fundamental para definir la masculinidad, y específicamente esta masculinidad forjada en la cultura callejera, se entiende que la barbería es un espacio idóneo para mantener estas identidades de resistencia y oposición a ciertos aspectos de la masculinidad así como de la cultura corporativa/empresarial hegemónica, entre otras, en tanto que es una forma de comercio en la que no necesariamente tienen que responder a un jefe y entrar en las dinámicas propias de la economía formal de servicios, cuyos códigos les excluyen, en muchos casos, especialmente en el contexto de la migración, donde se espera que hagan los trabajos que “nadie quiere hacer”.

Sin embargo, para aquellos que han alcanzado el tercer nivel educativo es complejo este rol, pues en sus discursos se percibe ambigüedad y frustración frente a su incursión exclusiva a la barbería, lo que consideran como una “descualificación” (Kofman 2004), y un retorno a la economía informal y callejera que intentaron abandonar al estudiar una carrera universitaria.

Lo que argumentaba Bourgeois (1995) a propósito de los jóvenes *nuyoricans* involucrados en economías ilegales en East Harlem, Nueva York, encaja perfectamente en el caso de estos jóvenes venezolanos socializados en economías callejeras e informales que ahora en Quito parecen oponer un dejo de resistencia a través de su apariencia y su oficio:

la identidad que se fraguan en la calle es el repudio a la marginación que experimentan en el mundo profesional. Las identidades desafiantes de la cultura callejera manifiestan tanto un rechazo triunfal de la subordinación social como una renuencia defensiva, en ocasiones aterrorizada, a reconocer las vulnerabilidades propias. La vestimenta de trabajo, caracterizada por marcadas distinciones según los diferentes rangos y categorías de los empleados, es un terreno útil para comprender esta dinámica, pues es uno de los ámbitos donde el conflicto simbólico y cultural se encarna de manera perceptible (Bourgeois 1995, 164).

Lo mismo ocurre con las barberías afronorteamericanas, en las cuales los barberos cumplen roles influyentes, y en muchos contextos se les considera como modelos a seguir para otros hombres negros de sus comunidades. En muchos casos, estos barberos negros norteamericanos son considerados como modelos de éxito en tanto que han logrado ser exitosos sin ingresar a la “América corporativa” (Jones 2012, 26) y comprometer su integridad ante sus exigencias.

Es así que en el escenario del asentamiento de estos hombres en Quito, esta apariencia se constituye en “una reivindicación corporeizada de una vida más vivible” (Butler 2017, 31), y la barbería se transforma en un espacio dentro de la industria y la economía de los servicios que les ofrece una forma legal de ganarse la vida, y a la vez un espacio propio, donde tienen autonomía y libertad para reproducir los códigos que asocian a su identidad cultural y donde pueden llevar esta marca identitaria en sus cuerpos sin enfrentarse a exclusiones, aunque fuera de este espacio el escenario pueda ser diferente.

5.2. La transgresión normativa de la estética urbana

En el escenario de la migración transnacional de estos hombres y más allá de este, fuera del espacio de la barbería urbana, el uso y reproducción de estos códigos estéticos puede resultar

transgresor frente a otros hombres que no están insertos en este mundillo, donde la estética tiene tal prominencia, así como frente a otras mujeres; en general frente a *otros* que ven diferencia expresada en los cuerpos de estos hombres. En este apartado y en el siguiente se analiza el rol de estas identificaciones vehiculadas a través de este compendio estético corporalizado frente a otros hombres (apartado actual) y en el escenario de la migración transnacional de estos hombres en Quito (siguiente apartado).

Dada la penetración global de estas estéticas que no solo pertenecen al ámbito de la barbería urbana, independientemente de la clase, para las masculinidades hegemónicas y tradicionales, la estética específica que portan los barberos y sus clientes en sus cuerpos representa una forma de irreverencia y transgresión frente a las igualmente tradicionales estéticas que comúnmente adoptan los hombres que no se dedican a profesiones donde una estética específica tiene tal importancia y está cargada de tantos significados.

Con respecto a la “masculinidad hegemónica”, Connell (1995) y Connell y Messerschmidt (2005) señalaban que esta es más una “meta” que una realidad, y que al igual que la identidad, es un constructo dinámico y relacional, por lo que existen muchas formas de masculinidad “hegemónica” y por tanto cada una debe ser leída en su contexto. Si bien la masculinidad que despliegan estos hombres venezolanos puede considerarse hegemónica tanto en su contexto social y cultural original como en el escenario de la migración transnacional en Quito -ya que cumplen con muchos roles propios de las masculinidades normativas (Capítulo 4)-, en el mundo de la barbería urbana como uno de tecnología de la estética, la belleza y la modificación corporal masculina, se ha gestado una forma de masculinidad alternativa, que solo se ejecuta en este espacio, y que incardina estos valores estéticos que trascienden el cultivo del cuerpo más allá de la musculatura y que se van hasta lo más sutil: el cabello y el vello.

Este cúmulo estético que estos hombres reproducen se podría considerar como uno que responde a un continuo de sensualidad asociado a lo históricamente considerado femenino por su excesivo detalle y los cuidados que requiere. Al contrario de ser un elemento que pueda feminizarles y por tanto restarles poder (Bonino 2002), en los marcos específicos de esta masculinidad les valoriza: “Nosotros tenemos esa cultura de cortarnos semanal” (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019), “yo me afeito cada cuatro días” (entrevista a cliente venezolano de una barbería urbana, Quito, 7 de junio de 2019), “[Los venezolanos] somos más

superficiales, demasiado, por supuesto que sí (...) Nos cuidamos mucho más la apariencia” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Similar a lo que se argumenta sobre la estética de los ritmos urbanos, específicamente del reggaetón, se puede considerar “que esta forma de arte refleja-ayuda a los colectivos humanos a posicionarse frente a otros, y a construir imaginarios acerca de su forma de estar en el mundo.” (Carballo 2007, 88). Este posicionamiento se da a través de una lógica corporeizada, donde se busca reestructurar desde las carencias y la oposición, y de esta forma reorganizar la hombría que no pertenece o no encaja con los modelos dominantes.

Este vínculo entre una estética asociada a la calle y la marginalidad que a su vez preserva ciertas finuras y requiere mayores cuidados que una estética masculina considerada tradicional puede considerarse de cierta forma abyecta, en términos de Kristeva (1982), frente a la hegemónica que vendría a ser blanca e incluso conservadora frente a variantes como la apariencia. Dentro de los códigos y las economías vinculadas a la cultura callejera, la barbería es una que permite y requiere el contacto corporal con otros hombres, cosa que en otros contextos devalúa el respeto de otros hombres (Bourgeois 1995).

En esta estética se resaltan ciertos atributos que son reactivos al sistema de género de la masculinidad hegemónica, aunque a su vez tenga en su carga referentes de esta. No obstante, aunque se pueda considerar transgresora o abyecta frente a las estéticas de las masculinidades hegemónicas, esta masculinidad se puede tomar como dominante en sí misma y por tanto normada, dado que es la que es rígida y de por sí hegemónica para este colectivo masculino, que se mantiene dentro de parámetros binarios y heteronormativos. Esta es una masculinidad que, aunque alternativa no es crítica contra el modelo hegemónico en ningún contexto, si no que más bien ha sido forzada a hacer frente a este en una suerte de respuesta contracultural en la que se convierte en hegemónica en sí misma y dentro de su espacio, y por lo tanto sus transgresiones no se pueden leer fuera de los convencionalismos heteronormativos de esta forma de masculinidad.

Si bien en el pasado dominaban estereotipos que señalaban a los hombres que se dedicaban a la estética corporal como homosexuales (peluqueros, estilistas, y otros), hoy es un estereotipo parcialmente roto. La de los barberos que trabajan estéticas urbanas se trata de una apariencia que surge a partir de la absoluta heterosexualidad y de una masculinidad que, siendo proveniente de estas dinámicas callejeras y a veces delincuenciales, su búsqueda estética transmite el

imaginario de hombres fuertes, rudos, dominantes y heterosexuales: “Eso era antes, eso de pensar que todos los peluqueros eran maricos (...) En Venezuela peluquero y barbero es diferente, pero aquí no, aquí es lo mismo” (entrevista a Yoni, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

Si bien se puede considerar como una dinámica que entra en una suerte de resistencia contracultural frente al *establishment* pautado desde lo blanco y anglosajón, está cargada de imaginarios que dejan clara una indiscutida heterosexualidad expresada desde códigos binarios y heteronormados.

La masculinidad de estos hombres es rígida y conservadora en aspectos como su vinculación a la absoluta heterosexualidad, en una dinámica donde la hombría y la virilidad son dominantes frente a otros sujetos de género. Estos hombres se auto reconocen como heterosexuales, viriles, sexualmente dominantes y completamente distanciados de la homosexualidad, incluso si algunos son homosexuales en sus prácticas privadas (Capítulo 4). Para estos últimos está especialmente claro que, si trabajan exclusivamente con clientes masculinos, su sexualidad no puede ser expresada: “Yo estoy claro que eso es mi vida privada y aquí a nadie le interesa eso. Si trabajara en peluquería sí, pero esto es barbería, es diferente” (entrevista a Rodolfo, barbero venezolano de 23 años de edad, Quito, 1 de marzo 2019).

La barbería, como cualquier otro espacio de varones es uno de vínculos masculinos, dominado por hombres, para hombres, donde las mujeres no tienen cabida más que como otro punto para validarse o no como hombres. Este mundillo homosocial es el escenario donde deben probarse, y se trata de un “juego de honor” –como señalaría Bourdieu (1997), donde la validación se da entre hombres que dominan habilidades con las cuales se miden, que poseen una apariencia casi uniformada que, aunque transgrede ciertos referentes, es sumisa frente a otros.

5.3. Un barbero “urbano” en la Sierra ecuatoriana

En el escenario quiteño, dentro de la barbería y fuera de esta, estas identificaciones culturales funcionan como un marcador de diferencia cultural que crea paralelismos y oposiciones con otros barberos, así como con otros hombres y mujeres, lo que remite a Simmel cuando apuntaba que la identidad se da por la “simultaneidad de la unión hacia el interior y del cierre hacia el exterior” (Simmel 2002, 50). La barbería se puede entender como un espacio intercultural,

donde esta estética urbana se traslada de la territorialización identitaria imaginaria que le dan estos hombres a estar en todo tipo de cuerpos y rostros, incluso femeninos.⁴⁸

Tanto fuera como dentro de la barbería, estos hombres reproducen estos códigos adquiridos en su socialización de calle, urbana -donde la barbería funcionó como un espacio ritual en su paso a la madurez- en Venezuela, y en tanto que los usan como parte de un capital estético que consideran propio, los usan como un recurso territorializado, como una herramienta para diferenciarse del *otro*, para ellos significado en hombres serranos, principalmente. Aunque en la Sierra ecuatoriana también exista cultura callejera, en el contexto de la inmigración de estos hombres en Quito es usado para establecer paralelismos, así como para demarcar a la barbería como un espacio donde pueden desplegar estos rasgos de identificación cultural y ejercer una masculinidad dominante, aunque trasgresora de algunos referentes hegemónicos.

Por desenvolverse en un mundo que es casi exclusivo de hombres, como lo es la barbería, estos hombres están expuestos a la valoración de otros varones en lo que vendría a ser un sistema de legitimación homosocial (Kimmel 1997). En este mundillo de las barberías están en constante escrutinio de sí mismos frente a otros, y en el contexto de su presencia como inmigrantes en Quito se miden entre sí mismos, pero especialmente frente a los hombres locales: “Nosotros [los hombres venezolanos] nos depilamos, nos cuidamos la cara, el cabello... nosotros estamos pendientes de nuestra higiene y nuestra imagen, aquí no” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019), “los hombres [ecuatorianos] han aprendido a acomodarse por el estilo que tiene uno. Aquí tú nunca habías visto ecuatorianos con pantalones apretados. Ahora [dicen]: ‘si ellos pueden, nosotros también’” (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019), “el venezolano se afeita más seguido, es semanal, quincenal, o cada 10 días. Aquí el cliente tarda más (...) no sé si es por cultura” (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019).

El lugar que dan estos hombres en sus discursos a los hombres ecuatorianos como otros frente a sí mismos, pero también como sus equivalentes es de una constante posición de otredad y diferenciación, cuyo foco está en los cuerpos, y donde ellos consideran que poseen cierta

⁴⁸ Muchas mujeres acuden a la barbería a hacerse cortes urbanos al ras, afeitados, *rapados* o *raspados*, especialmente a los lados de la cabeza o en la nuca. Durante una de las primeras sesiones con dos de estos barberos yo fui una de ellas.

superioridad estética frente a sus receptores. Esto lo usan para generalizar y juzgar a los otros y a sí mismos por sus fenotipos y sus cuerpos, aunque esto encuentre contradicciones, como ocurre en la mayoría de sus discursos sobre los hombres y mujeres locales.

Como se repasó en el Capítulo 1, el encuentro entre sujetos *otros* tiene el potencial de poner en cuestión a las identificaciones de cada uno. En este proceso, se evidencian contrastes del sistema de creencias e imaginarios sobre la identidad propia y la del otro, lo que supone un escenario entre un *ellos* y un *nosotros*, en el que se crean marcos para expresar sistemas de creencias, en los que se pueden esencializar y dar por sentadas las ideas que se tienen del otro.

Parte de estas contradicciones que expresan estos hombres sobre la apariencia y búsquedas estéticas de los hombres locales destacan cuando reconocen que estos también se inclinan por estéticas urbanas. Esto lo asumen con cierta sorpresa pues, como se ha reiterado, ellos consideran estas estéticas como propias de su origen cultural y étnico, las vinculan a su origen geográfico venezolano y caribeño condescendiente, e incluso consideran su uso como un acto de coraje y autocuidado: “A mí me parece que ahora aquí se arriesgan más, antes como que no era así” (entrevista a Elvis, barbero venezolano de 22 años de edad, Quito, 2 de junio 2019), “ahora piden más cortes urbanos... piden degradados, sombreados, cosa que antes no hacían” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019), “[los cortes urbanos] llegó [sic] hace un tiempo con los dominicanos y los cubanos, pero cada día es más la gente que se suma al movimiento” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019), “se han vuelto como más venezolanos, más ‘me tengo que arreglar, quiero hacerme esto’, y así. Cuando yo llegué hace como tres años la gente era como más descuidada, pero ahora son más como nosotros. Te das cuenta en la cantidad de peluquerías que han ido creciendo” (entrevista a Jaime, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019).

Su discurso revela cómo esta identidad que reivindican a través de sus cuerpos y de la barbería para ellos está localizada en determinados espacios geográficos y estrechamente ligada a los imaginarios que tienen de sus identificaciones culturales.

Estos barberos venezolanos insisten en discursos contradictorios donde se juzgan a sí mismos como estéticamente más habilidosos o pioneros, a pesar de que el estilo urbano también se reproduce a manos de barberos ecuatorianos y para personas ecuatorianas, y para esto recurren a

estereotipos racistas que en la superficie lo manifiestan como un rechazo basado en estas presuntas diferencias estéticas donde juzgan a los hombres y mujeres ecuatorianas como “feas” y “feos” o “menos cuidados”. Esto parece ir a un rechazo más profundo, hacia estos cuerpos *otros* en sí mismos, a través de un racismo basado en el rechazo a los fenotipos indígenas y en la preferencia por estereotipos mestizos que remiten a la falacia del mestizaje homogéneo y la democracia racial (Capítulo 1): “El degradado es un corte de negro” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “a lo mejor se hacen cortes urbanos porque quieren cambiar la faceta de indiecitos que tienen [risas]” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019), “creo que aquí la gente no se arregla tanto, pero en la actualidad creo que los caballeros se arreglan más que las damas. Todavía no logro entender el por qué, si debería ser al contrario. La mujer debería estar más arreglada en la vida cotidiana, el aspecto cuenta mucho, la presencia...” (entrevista a Juan José, barbero venezolano de 27 años de edad, Quito, 2 de junio de 2019).

Los barberos venezolanos vinculan su ocupación, sus habilidades y su apariencia -que consideran como propias en un sentido nacionalista y parte fundamental de su identidad- con su origen étnico-racial y nacional, y vuelcan estas presuntas diferencias, imaginadas o reales, en la raza y la nacionalidad (Wallerstein y Balibar 1991; Tijoux 2014).

Estos reclamos de pertenencias imaginarias y las comparaciones que hacen a raíz de estas identidades corporizadas y territorializadas revelan la tensión entre la identidad y el territorio, así como entre lo local y lo global. Se trata de imaginarios culturales y estéticos ya insertos dentro de las lógicas del capital global, donde ellos reproducen esta influencia globalizada que recibieran en su contexto local, en este escenario transnacional.

No con la misma sorpresa juzgan la apropiación de los hombres costeños de estas apariencias pues los consideran similares a sí mismos: “más como nosotros”, y de igual forma se refieren a las mujeres: “Yo tuve una relación con una ecuatoriana, muy coqueta, muy linda, muy aseadita. Era una chica de la costa, que dicen que son más parecidas a las venezolanas” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “la diferencia entre el serrano y el costeño es que el serrano es más cerrado. Al costeño le gusta interactuar, intercambiar palabras, es más como nosotros” (entrevista a Luis, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 16 de junio 2019).

Sin embargo, en una suerte de antagonismo entre lo local y lo global, insisten en que la apariencia estética que reproducen en la barbería urbana pertenecen a la gente del Caribe, y que específicamente pertenecen a los y las venezolanas en un sentido identitario común cuando se trata de belleza estética dentro de los cánones que pueden considerarse occidentalizados y colonialistas:

Lo veo muy diferente, porque tanto la mujer como el hombre venezolano estamos acostumbrados a brillar siempre en ese aspecto, a estar bien arreglados en todos los sentidos. Venezuela siempre ha sido un país que, a pesar de las circunstancias, de la crisis, las personas nunca dejan de hacerse cortes, cepillados, hacerse colores, arreglarse el cabello, tanto damas como caballeros. Eso es lo que nos caracteriza como venezolanos. Así no tengamos suficiente plata, pero la presencia para nosotros es más importante (entrevista a Douglas, barbero venezolano de 32 años de edad, Quito, 5 de noviembre 2018).

Insisten en que estas diferencias corporizadas con respecto al cuidado estético y la apariencia los distinguen no solo de otros barberos, sino de los hombres y mujeres serranos, cuya apariencia estética no juzgan tan “pulida” como la propia.

Sin embargo, los cuerpos de estos hombres también albergan otredad, y esta se refleja, entre otros, a través de su fenotipo y de esta estética que es más que es un *estilo de vida*, es una identidad cultural. Frente a los hombres y mujeres locales estos sujetos encarnan diferencia en sus cuerpos, y significan una territorialidad corporalizada (McDowell 2000), significa “los migrantes venezolanos”, que a través de la incardinación y reproducción de estos códigos *urbanos* hacen su lugar en Quito.

En el espacio de la barbería la posibilidad de enfrentarse a humillaciones basadas en diferencias étnicas o de clase es casi nula ya que se encuentran entre sujetos en condiciones similares, aunque sí existen oposiciones xenófobas con hombres y mujeres locales, no obstante, menos que en otros espacios pues en su mayoría es un mercado ocupado por inmigrantes venezolanos y otros. Estas expresiones xenófobas pueden provenir, en parte, de estas apariencias estéticas que en el escenario local pueden considerarse desafiantes y transgresoras. Tal como señalaría Bourgeois: “El racismo y otros indicadores más sutiles de poder simbólico se manifiestan en la indumentaria y el lenguaje corporal” (Bourgeois 1995, 167), y en un contexto económico, político y social como el local, la sociedad receptora parece tomar diferentes marcadores para discriminar a cuerpos que significan y portan otredad.

Estas distinciones que hacen entre el *ellos* ecuatoriano y el *nosotros* venezolano se presta a distinguir un discurso de alteridad expresado desde los barberos venezolanos, en el cual se detecta una cierta permisividad en la que otorgan su apariencia, su *look*, a los hombres ecuatorianos y otros ajenos a su origen nacional, porque la globalización así lo exige. Esto apunta a que se trata de la penetración de una estética globalizada, la cual se acerca aún más con la presencia de estos hombres venezolanos inmigrantes, quienes se auto reconocen como los portadores originales, junto a otros sujetos caribeños.

Estos reclamos de estas iconografías y estéticas específicas revelan la tensión entre lo local y lo global que subyace en este mundillo como un espacio de reproducción de estéticas, de territorialidad migrante y como forma de economía, aunque también sea uno de intercambio cultural y de reproducción de códigos híbridos que han trascendido límites territoriales.

5.4. Estéticas globalizadas: “Incluso abogados, de todo se hacen”

Como se ha sustentado, para estos barberos venezolanos las barberías de estilos “urbanos” son espacios donde recurren a un cierto acervo cultural estético para reproducir apariencias que consideran propias de su contexto cultural: que en su imaginario están territorializadas. Sin embargo, dichas expresiones nunca han sido exclusivas de estos referentes, y se han desprendido de este vínculo netamente “étnico” al globalizarse y traducirse en imaginarios que ciertos mercados se han apropiado, como el fútbol, la música pop latinoamericana como el reggaetón, y otros. El reggaetón, especialmente, recoge imaginarios globales para transferirlos a lo local, y resultar en un compendio de culturas globalizadas entre las que se encuentra la estética urbana (Negrón-Muntaner, Rivera 2009).

La cultura urbana, como su nombre lo dice, ha emanado de los grandes centros poblados y de sus dinámicas de exclusión y asimilación, y ha generado un compendio imaginario estético que se ha globalizado y se ha homogeneizado con otras formas culturales: “la globalización tiene fundamentalmente un rostro urbano” (Giménez 2005, 485).

Este imaginario ya no es un estilo que pertenece solo a hombres mestizos, morenos y afro provenientes del Caribe, o afroestadounidenses, si no que se ha extendido a una diversidad de espacios, en los que se unifican estilos y apariencias en imaginarios universales. Se podría decir que parte de los referentes estéticos que estos hombres reproducen son simulacros (Baudrillard 1978), metáforas (Lakoff y Johnson 1980) de varios referentes de la cultura callejera -no solo de

la estadounidense o la que estos hombres practicaban en Venezuela- en la medida en que estos ayudan a construir narraciones sobre el otro (Appadurai 2001) y sobre sí mismos. Aunque estos hombres lo reclaman como un cúmulo identitario propio, reconocen que se ha homogeneizado y se ha globalizado:

Esto [de los cortes urbanos] es de los más latinos-latinos: cubanos, dominicanos... pero ya es de los europeos, alemanes, rusos... yo creo que este cambio, por lo menos nosotros lo hemos traído desde pequeño porque es un estilo de baloncesto, pero a partir de que los futbolistas empezaron usar los cortes degradados ya se hizo algo a nivel mundial. El reggaetón también fue uno de los pioneros, pero el fútbol desató la locura en estos países: Ecuador, Colombia, Perú, Chile, son países futbolistas... (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Los barberos venezolanos y otros inmigrantes, como sujeto colectivo, reproducen y materializan discursos estéticos y apariencias que consideran propias del acervo cultural que adquirieran en sus orígenes geográficos y nacionales.

A través de formas objetivas y subjetivas de reproducción trasladan estas identificaciones al escenario local y transnacional de la migración, lo que viene a hacer de las barberías lo que Bhabha (1994) denomina un “espacio entre-medio”: un espacio intersticio, donde se elaboran estrategias de identidad singular o comunitaria, que inicia nuevos signos de identidad a partir de la intersección entre las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, pero mucho más allá, de globalidad.

Por tener especial cercanía con estas estéticas denominadas “urbanas” los barberos venezolanos consideran su sensibilidad estética como superior y lo vinculan a un cierto nacionalismo, aunque se corresponda a estilos y estéticas globalizadas, insertas dentro de las lógicas del capital, haciendo estas tendencias que reproducen con tal sentido de pertenencia un resultado de los flujos globales, parte del paisaje global (Appadurai 2001).

Estos hombres reconocen que, a pesar de que es una estética que asumen como propia, se ha expandido y es requerida por todo tipo de hombres: “Incluso abogados se hacen cortes urbanos, de todo se hacen, todos se hacen... ellos suelen buscar cortes más clásicos, más formales” (entrevista a Alberto, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 1 de marzo de 2019).

El capital estético de estos hombres resulta valioso pues está cargado de recursos que penetran en la sociedad receptora, pero no necesariamente por ser exclusivo de ellos y sus habilidades, como consideran: “Sí influye la presencia de los venezolanos. Yo tuve la oportunidad de venir a este país cuando estaba lo de raspar las tarjetas y las personas eran más cultas, todo era una formalidad, pero ya no, ya eso se perdió” (entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “aquí han ido implementando estilos por los venezolanos. Aquí el corte es clásico: ‘trabájame con tijera y péiname de lado’. Uno le ha metido el chip venezolano de ‘hazte una línea, se te ve bien, hazte un sombreado con la cero’. Uno ha ido trayendo ese estilo” (entrevista a Daniel, barbero venezolano de 28 años de edad, Quito, 6 de mayo 2019), “nos quedan viendo de que [sic] es algo diferente a su cultura, y la gente me dice ‘te queda bacán, ñaño’” (entrevista a Wilker, barbero venezolano de 33 años de edad, Quito, 7 de junio de 2019).

A pesar de dominar el estilo y poseer habilidades adquiridas en sus contextos étnicos, otros pueden hacerse de estos conocimientos también. Es un estilo que penetra y que se traduce en un mercado laboral para esta inmigración ya que se trata de una estética globalizada que ya no pertenece exclusivamente al Caribe, y los barberos venezolanos lo reconocen así parcialmente: “Aquí [en Ecuador] el estilo urbano es cuestión de moda” (entrevista a Dennis, barbero venezolano de 34 años de edad, Quito, 8 de mayo 2019).

Algunos barberos ecuatorianos, especialmente los nativos de la sierra, lo reconocen también como una “moda”, y apuntan a que su penetración en Ecuador se trata de un asunto pasajero del que los inmigrantes venezolanos y otros pueden beneficiarse temporalmente, aunque se ven obligados a practicar estos estilos a riesgo de quedarse fuera de las tendencias actuales que requieren los clientes (ver Figura 5.4).

Foto 5.4. El Gato, barbero serrano, haciendo un corte urbano



Foto de la autora, 2019

Aquí los cortes urbanos es un rato. Es todo moda, al instante. Aquí la gente es más recatada para los cortes, no son para hacerse esos cortes rayados. Pasa una vez, a los 15 días ese corte ya está perdido, el pelo crece y se pierde totalmente todo. Al principio nomás y después ya se olvidan. El extranjero, el cubano, ellos son para usar esos cortes. Ya no es como antes, antes había pocos. (entrevista a “el Gato”, barbero ecuatoriano de 50 años de edad, propietario de barbería, Quito, 8 de junio de 2019).

Al ofrecer sus productos provenientes de estas habilidades y sensibilidades estéticas están generando una dinámica de intercambio favorecida por estos códigos globalizados, contrario a ser una estética que se “impone” en lo local, como muchos de ellos sugieren, dado que la fuente en lo local no son ellos y su apariencia si no las estéticas globalizadas en rostros universales de todo tipo de hombres, incluso blancos (Ver Foto 5.5).

Foto 5.5. “Cortes urbanos. Lo que debes lucir”



Foto de la autora, 2019

Algunos ecuatorianos dueños de barberías, reconocen que los barberos venezolanos en efecto poseen ciertas destrezas del oficio por la antigüedad de estos estilos en Venezuela y el dominio que poseen sobre los mismos, lo que les da mayor apertura en dicho campo laboral: “Sí saben y cortan bien. A la gente le gusta como ellos cortan. Tienen mucho cliente que se corta con ellos. Bueno, los venezolanos se cortan con ellos mismos” (entrevista a Carlos, ecuatoriano, dueño de barbería, Quito, 8 de mayo de 2019), “a la gente le gusta como uno corta pelo. Vienen por eso” (entrevista a Raúl, barbero venezolano de 24 años de edad, Quito, 20 de julio 2019), “los dueños de la barbería (Talentos) son ecuatorianos y contratan puros venezolanos porque *somos nosotros*, pues” (entrevista a Josué, barbero venezolano de 21 años de edad, Quito, 5 de abril 2019).

A pesar de que son apariencias globalizadas y universalizadas, los barberos venezolanos insisten en que son estéticas propias y “diferentes” a las locales, que tildan de conservadoras, tradicionales e incluso anticuadas. Son enfáticos en que, aunque los hombres jóvenes locales se inclinen también por estas apariencias, ellos poseen la destreza y la habilidad para materializar dichas búsquedas estéticas: “Es muy señorial, pero eso es por la crianza, son más conservadores”

(entrevista a Ramón, barbero venezolano de 35 años de edad, Quito, 7 de abril de 2019), “[nos distingue de otros] el estilo, la habilidad con la máquina, y la mentalidad tan moderna con la que vivíamos allá” (entrevista a Miguel, barbero venezolano de 26 años de edad, Quito, 20 de junio 2019).

Aunque los barberos venezolanos se ubiquen a sí mismos en un polo opuesto al de las personas ecuatorianas en términos de belleza, sensualidad, estética y otros aspectos, es pertinente considerar que estas formas rígidas y homogeneizantes de asumir estas características según la nacionalidad han perdido vigencia, aunque se conserven en los respectivos imaginarios en forma de arquetipos identitarios vinculados a la nación y a la etnia.

Desde hace varios años el continente latinoamericano entero vive bajo dinámicas neoliberales que han concretado lo que McLuhan (1962) alguna vez planteó modestamente como aldea global. Como explicaba García Canclini (2001), las identidades latinoamericanas se han hibridado en medio del proceso de la globalización que ha traído consigo tendencias universalizantes que han homogeneizado apariencias, estéticas y han invisibilizado rasgos que se consideraban propios e identitarios.

Si bien es una estética que estos barberos venezolanos y caribeños dominan con mayor destreza, no deja de ser una identidad y una búsqueda estética masculina inserta en patrones de consumo estéticos hibridados, en términos de Canclini, desde distintos puntos, como ya se explicó: el hip-hop norteamericano y sus referencias estéticas, el reggaetón y otros imaginarios que emulan este cúmulo de representaciones de “lo urbano” que tildan como propio de lo afroestadounidense, y urbano caribeño.

Se está frente a una dinámica enmarcada dentro de las lógicas corrientes del capital global y transnacional donde la migración es un actor fundamental que cambia y genera nuevos procesos macro económicos. Sin embargo, como este caso de estudio parece demostrar, estas dinámicas no se reducen a procesos económicos ya que se extienden a procesos que generan identidades nuevas, transformando las ya existentes o reafirmando otras, generando lo que Appadurai (2001) llamaba un paisaje global.

Las identificaciones que estos hombres reproducen y reivindican están, en efecto, desterritorializadas, son parte de una desterritorialización fracturada (Appadurai 2001), como parte del ciclo de la globalización en el que la expresión de estas identificaciones alimenta y se

retroalimenta del propio sistema, visibilizándose y haciéndose más aceptable a otros consumidores no étnicos a medida que este la absorbe. Martín-Barbero (2003) en la línea de Adorno, argumentaba que la cultura de masas absorbía todo tipo de manifestación cultural, esta depende de las lógicas y dinámicas del capital global que tienden a absorber las identificaciones culturales, productos y consumos de las minorías, y los explota hasta hacerlos parte del sistema y del mercado: “Es en el campo fértil de la desterritorialización, en el cual el dinero, las mercancías y las personas se persiguen unos a otros sin cesar a través del mundo, donde los paisajes mediáticos y los paisajes ideológicos del mundo moderno encuentran su desmedida y fragmentaria contraparte” (Appadurai 2001, 51-52).

Sin embargo, “Los grandes relatos conectores de capitalismo y clase hacen marchar los motores de la reproducción social, pero no proveen, por sí mismos, un marco fundacional para los modos de identificación cultural y afecto político (...)” (Bhabha 1994, 22), por lo que el cultivo de estas expresiones colectivas-urbanas, que no necesariamente necesitan de una *ciudad mundial* (Giménez 2005) para reproducirse, no deja de estar vinculado a la identificación cultural étnica de estos hombres y a las intersecciones que hacen entre fantasía y realidad (Weiss 2009).

Se puede considerar, entonces, que la barbería urbana es en este contexto transnacional un espacio liminal donde se ha dado una fusión cultural, donde se han fusionado una serie de referentes y marcadores culturales, que han resultado en la barbería y en su ritualidad en un lugar de cultivo de identidades globalizadas, lo cual trae a colación la idea de que se podría estar ante un espacio que es propio de la modernidad líquida (Bauman 2006), donde no existen verdaderas identidades si no consumos.

Cuando estos hombres creen que imprimen localidad y territorialidad en sus cuerpos y en los cuerpos que trabajan, en realidad imprimen globalización y desterritorialización: marcas y símbolos globalizados, y es a través de esto que queda claro que aunque estas identificaciones tengan un anclaje cultural y territorial para estos hombres, tienen también una clara vinculación globalizada, y que en este caso y en este escenario de transnacionalidad, lo local y lo global en lugar de ser antagónicos, son complementarios.

Conclusiones

Esta investigación se enfocó en la experiencia subjetiva de varones venezolanos que han emigrado a Quito en los últimos cinco años y que se han insertado en el mercado laboral de las barberías de tendencia urbana ubicadas en barrios populares en Quito, las cuales han tenido un crecimiento exponencial en los últimos años, no solo en Ecuador si no a nivel global.

A partir de su inserción en este espacio laboral y las identificaciones culturales vinculadas a este, se analizaron las interpelaciones y transformaciones subjetivas que han atravesado como sujetos varones migrantes, desde la negación de algunos aspectos y la aceptación de otros, como consecuencia de los pasos que han dado para insertarse en la sociedad receptora a través de este mundillo de las barberías y sus códigos particulares estéticos y de masculinidad.

Este análisis mostró cómo la migración es un proceso diferenciado por género, y cómo la inserción en un nuevo contexto supone un cambio de esquemas que pone a prueba el modelo de masculinidad hegemónica y la resiliencia que se asocia a esta, así como otros aspectos dominantes y fundamentales que condicionan todas las prácticas, relaciones y posicionamientos de los hombres.

Esta investigación permitió acercarse a ciertos aspectos generales del constructo de la masculinidad de estos hombres venezolanos y cómo esta se ha interpelado en la experiencia migratoria, la cual en su diversa heterogeneidad encuentra una serie de aspectos en común, a partir del origen socio-económico de estos sujetos, sus identificaciones culturales, y su vínculo a esta rama profesional que involucra una serie de códigos propios y particulares estrechamente atados a la expresión de una masculinidad específica y la identidad cultural callejera.

Como se pudo constatar, para estos hombres la migración es un proyecto que emprendieron para recuperar algo de las condiciones perdidas a consecuencia del deterioro producido en su calidad de vida por la crisis venezolana. Uno de los elementos que se vio comprometido para los hombres venezolanos fue el ejercicio de una masculinidad que pretendía mantener los atributos de una masculinidad hegemónica que se veía interpelada por un contexto que les exigía estrategias paralelas de supervivencia, obligada a mantener ciertos mandatos de esta masculinidad rígida. A través de estos mecanismos se aseguraban el cumplimiento de algunas premisas como el mandato de ser proveedores y de validarse homosocialmente, aunque pronto

estas estrategias fueron insuficientes frente a la crisis venezolana y se vieron obligados a salir del país.

La imposibilidad de mantenerse en el propio país y verse obligados a migrar podrían hablar de un fracaso en los mandatos de la masculinidad hegemónica, como lo fue para los hombres colombianos desplazados (Chérrez y Fuente 2016). Para estos hombres venezolanos que emigraron a Quito en las primeras olas de esta migración, sin embargo, la migración fue un proyecto que emprendieron con optimismo y un poco adentrándose en lo desconocido.

En el escenario de su inmigración en Quito, parecen retomar estas estrategias de supervivencia alternativas frente a la formalidad, la institucionalidad y otros atributos que les excluyen por su condición de migrantes venezolanos, irregulares en muchos casos, los mismos que les excluían en Venezuela por su condición de clase.

La barbería urbana es un comercio de la industria de servicios que si bien está dentro de las economías legales es laxo frente a ciertas normas del mundo laboral, y le permite a estos hombres reafirmar masculinidad por ser un mundillo absolutamente masculino, y reivindicar algunas de sus identificaciones culturales por estar este vinculado, entre otras cosas, a un cúmulo de referentes asociados al origen geográfico y cultural de estos hombres.

A partir de los saberes que pueden considerarse étnicos, que constituyen una suerte de capital simbólico estético, estos hombres se han insertado en el mercado laboral de las barberías urbanas de reciente proliferación en Quito. Su incursión en este medio se dio por la informalidad de este y por ser uno que requería conocimientos específicos que ya dominaban, muchos de ellos desde la infancia, la vida familiar, otros profesionalmente, pero la mayoría desde lógicas urbanas y de socialización en la calle, en los barrios populares donde nacieron y crecieron

Para los hombres interlocutores de este estudio, la barbería es un espacio de reproducción de identificaciones culturales, ya que a través de las tecnologías estéticas que han apropiado ellos han corporizado sus identificaciones y las han materializado en estilos como el urbano que reproducen en sí mismos y en otros, como resultado de la conjunción de imaginarios locales y globales, que se reproducen como estandartes de identificaciones que para ellos están territorializadas en su lugar de origen geográfico y cultural.

Es así que la barbería urbana es un espacio de múltiples apropiaciones con respecto a las identificaciones y reivindicaciones que estos hombres pretenden hacer en su proyecto migratorio que, no obstante, son elementos que para ellos están tapizados de contradicciones que transitan entre ideales, mitos imaginarios, expectativas y la realidad, como el ejercicio de la masculinidad, las identificaciones que pretenden reclaman y la propia experiencia migratoria.

El mandato de proveer, propio de la masculinidad hegemónica, fue uno de los aspectos de esta masculinidad rígida que en el contexto de Venezuela se deterioró o que nunca pudieron cumplir, por lo que para estos hombres la migración parece representar una oportunidad de intentar tener independencia económica y ser proveedores para sus dependientes: recuperar la autonomía económica perdida o que nunca tuvieron en su país de origen. Sin embargo, en este escenario de la migración -donde cotidianamente se enfrentan a retos de adaptación e inserción, como el trabajo sin descanso, las deudas y la soledad- el camino hacia el cumplimiento de este mandato de la masculinidad hegemónica que tienen en sus ideales constantemente se encuentra con disonancias entre las expectativas y la realidad.

Aunque en sus imaginarios la migración prometía la posibilidad de hacer dinero rápido y de recuperar algo de la calidad de vida perdida, la poca cultura de migración a la que estaban expuestos en Venezuela no les permitió prepararse para lo que se enfrentaban y ahora se encuentran constantemente negociando los ideales de sus expectativas con las obligaciones y compromisos de la realidad. Un ejemplo de esto es el mito de retorno (Sayad 2004) que alimentan con cada desengaño de Quito y de la sociedad ecuatoriana, que ha sido receptiva y a la vez prejuiciosa contra la migración venezolana, lo que al parecer se enmarca en las condiciones económicas actuales que tiene pocas garantías tanto para nacionales como extranjeros.

Es así que, en este escenario hecho de expectativas, el ejercicio de la masculinidad de estos hombres venezolanos es uno que constantemente se encuentra con contradicciones entre la práctica y la idealización. Estos varones están en un continuo dilema sobre el cual no han reparado, en el que se debaten entre valores conservadores idealizados y la práctica cotidiana sobre lo que debe ser la masculinidad, las relaciones intergenéricas, el rol de las mujeres, de otros hombres y de sí mismos. Por ejemplo, muchos de ellos consideran que en un escenario ideal las mujeres no deberían trabajar y sólo ellos deberían proveer -aunque admiten que este es un valor retrógrado- pero esperan y exigen compartir las cargas económicas con ellas, no

obstante, de sentirse amenazados por la independencia económica de estas. Es interesante la valoración que hacen de las mujeres independientes como referentes de “la mujer venezolana” aguerrida y valiente, aunque a su vez se sientan con poca agencia frente a ellas.

Aunque el proyecto migratorio de estos venezolanos tiene muchos puntos en común con los de otros hombres latinoamericanos migrantes, hay algunas diferencias en las negociaciones que hacen. Si bien con los mexicanos cardaleños en EEUU (Rosas 2007), los ecuatorianos serranos en Nueva York (Pribilsky 2007; 2012) y los peruanos en la misma ciudad (Vásquez del Águila 2014) comparten las autorecompensas con alcohol y otros consumos por el trabajo duro y los desengaños de la migración, no comparten ciertas visiones rígidas, especialmente sobre el cumplimiento estricto de los roles de género.

En este sentido, ignoran muchas de las inequidades que existen para el acceso a derechos entre ellos y las mujeres. La inserción laboral de estos hombres en Quito se da en un clima que, aunque es difícil para ellos, lo es más para sus compañeras y las mujeres en general, ya que es un mercado laboral saturado, en medio de una economía en recesión, donde los prejuicios y el sexismo exponen a sus compañeras a brechas salariales, acoso laboral y sexual, y a mayor explotación. Estos son rasgos que invisibilizan en medio de críticas que hacen a las políticas afirmativas de género del Estado ecuatoriano, ya que estas en muchos casos les excluyen a ellos de políticas asistencialistas.

Paralelamente, -además de otros factores- la poca exposición, sensibilización y discusión pública que tienen temas de género en Venezuela, como los femicidios, ha fundado el mito de que el machismo no existe en esa sociedad, por lo que estos hombres juzgan el machismo de los hombres ecuatorianos como excesivo y usan esto como un elemento para distanciarse de ellos, cuando en la práctica exponen una serie malestares y críticas hacia las mujeres y otros hombres, sintomáticos de una cultura matricentrada donde los hombres son igualmente machistas y sexistas.

Es así que estos hombres son machistas, aunque critican el machismo de los hombres ecuatorianos, ignoran e invisibilizan brechas e inequidades de género, y tienen altas expectativas de las mujeres, a quienes exigen ideales de roles de género tradicionales, aunque a la vez exigen que sean mujeres trabajadoras, proveedoras, criadoras, aunque esto les amenace y les obligue a estar en constante demanda de autonomía frente a las mujeres.

La barbería como espacio homosocial les permite la constante reafirmación y reivindicación de su hombría, a través de la consecución de proyectos “masculinos”, como la conquista de mujeres y la producción económica. Aunque precarizado, este es a su vez un comercio de normas flexibles que le permite a estos hombres mantener la autonomía que reclaman frente a las mujeres, a otros hombres, dentro y fuera del espacio laboral.

La barbería urbana está estrechamente vinculada a las culturas urbanas callejeras de oposición en las que hacen frente a las normas de una sociedad que les rechaza por su condición de clase y raza, y en Quito estos hombres se han apropiado de estos espacios a partir de estos saberes estéticos que adquirieron de forma endógena en su lugar de origen y en la calle, en espacios homosociales como canchas barriales, y por lo que sienten que tienen absoluta pertenencia sobre estos. A diferencia de lo que la barbería significa para los hombres afroestadounidenses, para estos hombres venezolanos en Quito no se trata de una cuestión de reivindicación de identidad racial si no de identidad cultural, aunque el dominio de estos saberes lo vinculan también con elementos raciales de la cultura afrocaribeña que ha tenido gran influencia en la socialización y formación cultural de estos hombres venezolanos, sean afrodescendientes o no.

Estos saberes que pueden considerarse étnicos constituyen una suerte de capital simbólico estético que le ha permitido a estos hombres insertarse en este mercado laboral, aunque esta dinámica y este espacio no estén tampoco exentos de contradicciones.

En el reclamo de estas identificaciones específicas que reivindican como propias en la Sierra ecuatoriana, frente a hombres serranos especialmente, se encuentran confrontados con que esta estética masculina urbana si bien está vinculada a la cultura callejera que ellos practicaban en Venezuela y está en buena parte influenciada por la estética de hombres afrocaribeños, hoy es un espacio que toma aún más referentes de las barberías afroestadounidenses, y que amalgama una serie de referentes que han resultado del intercambio de flujos globales. Hoy la estética urbana se puede considerar un bien de consumo y no el reflejo de una verdadera y única identidad cultural, si no el producto de la amalgama de muchos referentes que se han encontrado en la globalización.

Si bien este cúmulo estético ha funcionado como una suerte de capital simbólico y se ha convertido en un recurso rentable en un mercado al que han podido vincularse sin respaldos u otro tipo de avalúos, esta es una estética que ha penetrado en la sociedad receptora por estar

favorecida por los flujos actuales de la globalización, y no por la presencia e influencia de estos varones en este medio, contrario al reclamo que hacen ellos de estos códigos como absolutamente propios y que además usan como distintivo de los hombres locales, especialmente de los Serranos y los de fenotipo indígena, demostrando un imaginario racista sobre los hombres y las mujeres ecuatorianas. Continuamente hacen juicios de valor basados en la apariencia o en caracterizaciones estereotipadas de las mujeres de la sociedad receptora que denotan machismo y racismo, aunque en la práctica no reparen en convivir con personas ecuatorianas, y se encuentran en un dilema entre la aceptación y el rechazo mutuo, pues la respuesta de las personas locales hacia a ellos se maneja en los mismos términos.

La expansión en Quito de este tipo de barberías, que en su mayoría se iniciaron en estos barrios populares, se correspondió con el alza de ingresos migratorios como el colombiano, dominicano y cubano en menor medida, y es con el venezolano que se disparó en los últimos años. Es así que la estructura de enclave étnico que se ha dado en estas barberías urbanas no es exclusiva para estos hombres venezolanos ya que la comparten con otros hombres, lo que suscita disputas y territorialidades caracterizadas por discursos y prácticas excluyentes, ya que este es un espacio que los hombres ecuatorianos, en su mayoría costeños y pocos serranos, también reclaman.

Aunque muchas de las barberías son de propiedad de hombres colombianos, dominicanos y ahora venezolanos, la mayoría son propiedad de ecuatorianos. Con esto en cuenta y a pesar de sus características, no es posible considerar estos como emprendimientos netamente étnicos, pues se corresponde a una estructura comercial que reproduce códigos ya universalizados demandados por una amplia demografía que traspasa los límites de la identidad cultural que estos hombres pretenden reclamar a través de la demanda y el reclamo de estas estéticas. Así mismo, estas barberías están distribuidas por todo Quito y buena parte de Ecuador, y en su mayoría están ocupadas laboralmente por estos varones venezolanos, por lo que no se puede considerar que se ubiquen en espacios etnificados, aunque en Quito tengan prominencia en barrios populares, como Solanda, donde muchos *hacen vida laboral además de habitarla, por lo tanto, conviven*, lo que hace que estos sean espacios de sociabilidad e identidad.

Son estos hombres inmigrantes, no solo los venezolanos, que en su heterogeneidad se pueden englobar como caribeños, cuya identificación cultural se ha construido, en buena parte, con los códigos estéticos de la barbería, quienes con sus recursos étnicos y estéticos masculinos

específicos se han apropiado de este nicho laboral, ofreciendo un determinado producto a un determinado mercado ávido de esta oferta, lo que lo constituye como una economía *étnica* que ha tenido buena acogida en el mercado de la Sierra ecuatoriana gracias a la influencia de los flujos globales del capital y la cultura.

Otro de los códigos específicos que se reproducen dentro de las barberías urbanas es una masculinidad que, aunque conserva elementos de la masculinidad hegemónica también está hecha de otros elementos transgresores de esta, aunque estos hombres no hayan reparado en ello pues son hombres heteronormados formados bajo preceptos de masculinidades hegemónicas rígidas. Si bien es heterogénea y diversa, la masculinidad particular de estos hombres y de la barbería, que es exclusiva de este espacio, en general se reproduce a través de ciertos códigos comunes, como esta estética particular: callejera, antagónica y meticulosa que se vehicula a través del cuerpo. En estas prácticas corporizadas parece darse un continuo de sensualidad y homoerotismo, dado que preservan ciertas sensibilidades, finuras y cuidados que, son complementarias a las apariencias asociadas a lo urbano, lo popular, e incluso la violencia callejera. A través de su apariencia comunican una masculinidad que afrenta a los modelos de masculinidad dominante, blanca y conservadora, aunque a su vez es una de hombres rudos, dominantes, y absolutamente heterosexuales.

Esto parece constituir una masculinidad que podría considerarse alternativa y transgresora frente a otras masculinidades dominantes ya que, si bien la masculinidad hegemónica en la que se han socializado estos hombres niega representaciones de lo sensible, admite esta masculinidad que valora una apariencia meticulosa elaborada a partir de un continuo de cuidados sensualidad. Particularmente en la Sierra ecuatoriana la penetración, uso y apropiación de estos códigos se puede considerar igualmente irreverente frente a los códigos tradicionales de hombres y mujeres locales.

Aunque se pueda hablar de una masculinidad alternativa y trasgresora frente a otras, a su vez es heteronormativa y no es crítica contra modelos hegemónicos binarios de roles de género, en tanto que es una estética que parte de la absoluta heterosexualidad. Aunque en esta se resaltan ciertos atributos que son contrarios a los marcos del sistema de género binario, está cargada de referentes de masculinidad hegemónica, ya que en muchos aspectos es sumamente conservadora,

limitada a la heteronorma, binaria, frágil, y absolutamente dominante entre sí y sobre otros *sujetos de género*.

Se podría considerar que la estética que se maneja en la barbería urbana, como un sistema de referencia de la identidad cultural particular de estos hombres excluidos de varios espacios por distintos sujetos hegemónicos, resultó en una forma de posicionarse frente a la masculinidad hegemónica, aunque tomando referentes de esta, en lo que resultó en una suerte de respuesta contracultural, ahora dominante en sí misma y dentro de su espacio.

Por ser un espacio homosocial, en este están en el constante escrutinio de sí mismos como hombres frente a otros, y por ser, además, un escenario de alteridad, se miden frente a los hombres locales en búsqueda de coincidencias y contrastes. Distintos referentes de masculinidad son usados como puntos para acercarse o alejarse de los hombres ecuatorianos, pero también de las mujeres, como ya se dijo. Sin embargo, se trata del uso de estereotipos y presuntas diferencias volcadas en la raza y la nacionalidad que corresponden más bien a constructos vinculados a las identidades culturales. Esto propicia el lugar para la formación de ideas rígidas y homogeneizantes relacionadas a arquetipos vinculados a imaginarios sobre nacionalidades y razas, que dan espacio para narrativas basadas en otredades. A partir de esto, parecen normalizar discursos y prácticas que podrían considerarse racistas o xenófobas, que podrían limitar su inserción y participación ciudadana activa.

Sin embargo, en medio de estas tensiones entre la inclusión, la autoexclusión y el rechazo, se pudo constatar la formación de redes migratorias entre ecuatorianos y venezolanos, orientadas principalmente a incluir laboralmente a los últimos, dado que la mayoría de las barberías son propiedad de ecuatorianos, así como en otros espacios donde puedan intercambiar beneficios mutuos. Así mismo, a pesar de que el Estado ecuatoriano busca cerrar sus fronteras a través de sus políticas formales, algunos marcos legales y políticas que dejan ciertos vacíos de permisividad para la informalidad y el trabajo de los inmigrantes, ponen de manifiesto las incongruencias y contradicciones que existen en la gestión política para la población venezolana en el país.

Esta investigación intentó comprender de forma colectiva el rol y los efectos sobre el ejercicio de la masculinidad de las negociaciones y pactos que hacen estos hombres para insertarse en Quito, Ecuador a través de la barbería como vehículo laboral y de reivindicativo. Se intentó comprender

esto a partir de la subjetividad de cada uno de estos varones interlocutores y su identidad colectiva e individual. Sin embargo, es importante no generalizar sobre la masculinidad a partir de los resultados hallados en esta investigación, pues son representativos de este grupo específico de varones y el colectivo al que pertenecen como venezolanos y barberos que habitan y trabajan en estos barrios populares de Quito. Así mismo, aunque es imposible brindar retratos generales de masculinidad, esta aproximación subjetiva permitió identificar ciertos rasgos importantes sobre la trayectoria migratoria de estos hombres, el vínculo e impacto de esta en el ejercicio de la masculinidad, así como las estructuras, lógicas y dinámicas que intervienen en este proceso.

Es importante que se continúe explorando la masculinidad de estos y otros hombres migrantes en aras de deconstruirla y derribar mitos. En el mismo orden de ideas, esta investigación abre cuestionamientos al respecto de los roles de género dentro de esta comunidad que ya se ha establecido en Ecuador, que parece esforzarse por mantenerlos en marcos binarios heteronormados, a pesar de estar en constante interpelación por los efectos transformadores de la migración, de sus condiciones como migrantes, y de otros factores que llevan a preguntarse sobre la sostenibilidad de estos modelos.

Como demostró este estudio, en este caso particular y en otros, este proceso de transición tiene potencial transformador y puede poner a prueba estructuras tan rígidas como el modelo de masculinidad hegemónica y la resiliencia que se asocia a esta, motivo de las condiciones materiales y emocionales extremas a las que se enfrentan, y que chocan a diario con las expectativas y mitos tanto del lugar de origen como del lugar de acogida. Así mismo, se mostró cómo esta experiencia confronta e interpela las nociones e imaginarios de estos hombres, que están hechas de contradicciones entre ideales y realidades, apegados a viejos esquemas de “deber ser” que son caducos, especialmente en este escenario donde deben pactar y negociar para insertarse.

Esta investigación invita a que se continúe explorando las transformaciones culturales e ideológicas que está significando esta experiencia migratoria para venezolanas y venezolanos, en tanto que los últimos 20 años significaron una transformación en sí misma a raíz de los cambios políticos y sociales que se dieron en Venezuela, y los 40 años previos instalaron imaginarios de un falso progreso al que parece que quisieran regresar como el mito de una tierra prometida.

El análisis de otros elementos, como las prácticas de consumo, pueden ser tomados como una oportunidad de recuperar algo de la identidad perdida con la transformación sociopolítica de Venezuela y con la migración, pero también como uno de los elementos que puede venir acompañado de interpelaciones que pueden transformar el deseo de volver a la Venezuela perdida, en una verdadera voluntad de insertarse en otro espacio diferente al de origen.

Referencias

- Alexander, Bryant Keith. 2003. "Fading, Twisting, and Weaving: An Interpretive Ethnography of the Black Barbershop as Cultural Space". *Qualitative Inquiry*, 9 (1): 105–128.
<https://doi.org/10.1177/1077800402239343>
- Allen, Ana. 2017. "Emigración calificada desde Venezuela: una interpretación sistémica". Tesis Doctoral, Universidad Federal de Minas Gerais.
http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/FACE-APFP5B/tese_ana_julia_gonzalez.pdf?sequence=1
- Altamirano, Teófilo. 2003. "El Perú y el Ecuador: Nuevos países de emigración". *Revista Aportes Andinos*, 7: 1–10.
- Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR). 2018. "ACNUR aumenta su respuesta tras la declaratoria de emergencia en Ecuador". <https://rb.gy/pmqfxd>
- Álvarez, William. 2015. "Richard... Encarnando la subalternidad en las calles de Quito. Una etnografía de la migración interna y la violencia urbana en el Ecuador del siglo XXI". *Revista Aurora*, 8 (2): 1–22. <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/aurora/article/view/4108>
- Amaya, Zoila. 2014. "El Mito De La Belleza. Una Exploración al Inconsciente Colectivo del Venezolano". *Revista Estudios Culturales*, 7 (13): 95–109.
http://servicio.bc.uc.edu.ve/multidisciplinarias/estudios_culturales/num13/art06.pdf
- Amorós, Celia. 1994. "Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de 'lo masculino' y 'lo femenino'". En *Feminismo, igualdad y diferencia*, editado por Amorós, Celia: 23-52. México: UNAM, PUEG.
- Appadurai, Arjun. 2001. *La Modernidad Desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Editorial Trilce/Fondo de Cultura Económica.
- Balls-Berry, Joyce, Lea Dacy y James Balls. 2016. "Heard It through the Grapevine": The Black Barbershop as a Source of Health Information". *Hektoen international : a journal of medical humanities*. Volumen 7, número 3: 1-6.
https://www.researchgate.net/publication/294751212_Heard_It_through_the_Grapevine_The_Black_Barbershop_as_a_Source_of_Health_Information
- Banco Central del Ecuador. 2019. *Evolución de las Remesas NACIONAL, 3er. Trimestre 2019*. Ecuador: Banco Central del Ecuador.
- Baudrillard, Jean. 1978. *Cultura y Simulacro*. Barcelona: Editorial Kairós.

- Bauman, Zygmunt. 2006. *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Editorial Fondo de Cultura Económica.
- Beck, Scott, Kenneth Mijeski y Meagan Stark. 2011. “¿Qué es racismo?: awareness of racism and discrimination in Ecuador”. *Latin American Research Review*, 46(1) (2011): 102-125. <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/21751475/>
- Benavides Llerena, Gina. 2015. *Mujeres inmigrantes en Ecuador género y derechos humanos*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador / Corporación Editora Nacional.
- Bermúdez, Mónica. 2013. “Connell y el concepto de masculinidades hegemónicas: notas críticas desde la obra de Pierre Bourdieu”. *Revista Estudios Feministas*, 21 (1): 283-300.
- Bermúdez, Yovanny, Rina Mazurea-Arias, Neida Albornoz-Arias y Miguel Ángel Morffe Peraza. 2018. “Informe sobre la movilidad humana venezolana. Realidades y perspectivas de quienes emigran”. Informe de investigación, Fundación Entreculturas.
- Bhabha, Homi. 2002. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: MANANTIAL.
- Bisbe, Luisana. 2009. “Huellas del racismo antiindígena en textos escolares venezolanos de finales de los años ochenta”. *Núcleo 26*: 11-35 <http://ve.scielo.org/pdf/nu/v21n26/art01.pdf>
- Bolívar, Adriana, Miguel Bolívar Chollett, Luisana Bisbe, Roberto Briceño León, Jun Ishibashi, Nora Kaplan, Esteban Mosonyi y Ronny Velásquez. 2007. “Discurso y racismo en Venezuela: un país ‘café con leche’”. En *Racismo y Discurso en América Latina*, coordinado por Teun van Dijk: 371-423. Barcelona: Gedisa.
- Bonino, Luis. 2002. “Masculinidad Hegemónica e Identidad Masculina”. *Dossiers Feministes. Masculinitats: Mites, de Construccions. Mascarades*, 6: 7-35.
- Bourdieu, Pierre. 1988. *Cosas dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- . 1990. *Sociología y cultura*. México D. F.: Grijalbo,
- . 2000a. “Sobre el poder simbólico”. En *Intelectuales, política y poder*, traducido por Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000.
- . 2000b. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- . 2006. “La identidad y la representación: elementos para una reflexión crítica sobre la idea de región”. *Ecuador Debate*, 67: 165-184.
- . 2007. *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Bourgeois, Philippe. 2003. *En busca de respeto, vendiendo crack en Harlem*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

- Braidotti, Rosi. 2004. *Feminismo, Diferencia Sexual y Subjetividad Nómada*. Madrid: Gedisa.
- Briceño-León, Roberto. 2012. “Los ciclos de la violencia y la democracia en Venezuela”, *Tribuna del Investigador*, 13: 1-2.
- Brubaker, Rogers y Frederick Cooper. 2001. “Más allá de la ‘identidad’”. *Apuntes de Investigación del Centro de Estudios en Cultura y Política*, 7: 30-67.
- Butler, Judith. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. México: Paidós.
- . 2007. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- . 2017. *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona, Buenos Aires, México: Paidós.
- Canclini, Néstor. 2001. *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Argentina: Paidós.
- Cañizo Gómez, Elena y Salinas Quiroz, Fernando. 2007. “Conductas sexuales alternas y su relación con la permisividad en jóvenes universitarios”. Documento Inédito.
- Carballo Villagra, Priscilla. 2007. “Reggaetón e identidad masculina”. *Intercambio*, 4: 87-101.
- Carosio, Alba. 2009. “Feminismo Latinoamericano: Imperativo ético para la emancipación”. En *Género y Globalización*, coordinado por Alicia Girón: 229-254. Buenos Aires: CLACSO.
- Carrère, Cristián y Michelle Carrère. 2016. “Inmigración femenina en Chile y mercado de trabajos sexualizados. La articulación entre racismo y sexismo a partir de la interseccionalidad”. *Polis*, 42:1-16. <http://polis.revues.org/11254>
- Carrigan, Tim, Bob Connell y John Lee. 1985. “Toward a new sociology of masculinity”. *Theory Society*, 14: 551–604.
- Castles, Stephen. 1997. “Globalización y migración: algunas contradicciones urgentes”. Discurso inaugural presentado en la reunión del Consejo Intergubernamental del MOST. <http://www.ub.edu/prometheus21/articulos/nautas/18.pdf>
- y Mark Miller. 2004. *La era de la migración. Movimientos internacionales de población en el mundo moderno*. México: Universidad de Zacatecas.
- Castro, Dinorah y María Suárez. 2010. “Sobre el Proceso de Mestizaje en Venezuela”. *Interciencia*, 34 (9): 654-658.

- Castro, Tomás y Mercedes, Reguant Alvarez. 2017. “Percepciones sobre la migración venezolana: causas, España como destino, expectativas de retorno”. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, 41: 133-166. 10.14422/mig.i41.y2017.006
- CECODAP. 2008. “El chalequeo: ¿diversión o discriminación? Lo que piensan, sienten y proponen los Niños, Niñas y Adolescentes”. Informe de investigación. https://www.cecodap.org.ve/descargables/convivenciaBuenTrato/Informe_El_Chalequeo_Diversion_o_Discriminacion.pdf
- Celleri, Daniela. 2018. “Situación laboral y aporte económico de inmigrantes en el norte de Quito-Ecuador. Una primera aproximación cuantitativa para dialogar sobre política pública”. Informe de investigación, FES-ILDIS. <http://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/15204.pdf>
- CEPAL. 2011. “Migrantes y Racismo en América Latina: dimensiones ocultas de realidades complejas”. Informe de investigación. <https://www.cepal.org/mujer/publicaciones/sinsigla/xml/8/6828/migrantes.PDF>
- . 2018. “Estudio Económico de América Latina y el Caribe”. Informe de investigación. https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/43964/121/EEE2018_Ecuador_es.pdf
- Cervone, Emma. 1999. “Racismo y vida cotidiana: las técnicas de la defensa étnica”. En *Ecuador Racista, Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Riera: 137 - 158. Quito: FLACSO.
- Chakravorty Spivak, Gayatri. 2003. “¿Puede Hablar El Subalterno?”. *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Chérrez, César y Sergio Fuente. 2016. “‘Yo construyo mi masculinidad’. Un proyecto sobre masculinidades con jóvenes en contextos de desplazamiento forzado”. *Memorias del I Encuentro Nacional: Experiencias de trabajo con hombres y masculinidades*. ONU Mujeres Ecuador.
- Collins, Patricia. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness and the politics of empowerment*. New York: Routledge.
- Connell, Robert. 1987. *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford: Stanford University Press.
- . 1995. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press.

- . y James Messerschmidt. 2005. “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept”. *Gender & Society*, 19 (6): 829–859.
- Consultores 21. 2017. “Perfil 21: Servicio de Análisis de Entorno (Apéndice sobre Migración), No. 151, Cobertura Urbano-Rural, 4to Trimestre 2017”. Informe de encuesta. <http://americanuestra.com/wp-content/uploads/2018/01/Perfil-21-4to-trimestre-2017-Migracio%CC%81n.pdf>
- Corrales, Javier. 2017. “¿Cómo explicar la crisis económica en Venezuela?”. *Tribuna Revista de Asuntos Públicos*. 177: 30-34. <https://www.amherst.edu/system/files/media/Como%2520explicar%2520la%2520crisis%2520Venezuela%25202017%2520Tribuna.pdf>
- Correa, Ahmed. 2013. “Del Caribe a la Mitad del Mundo. Inserción laboral y producción de espacios. Migración cubana en Ecuador”. Tesis para obtener el Título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Sociología, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede Ecuador, Programa de Sociología Convocatoria 2010-2012.
- Crespo, Freddy. 2006. “Institutional legitimacy and crime in Venezuela”. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 22 (4): 347-367.
- . 2016. “Hacia una explicación de la violencia delictiva en Venezuela”. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XXII (2): 81-104.
- Cueva, Agustín. 2007. *El desarrollo del capitalismo en América Latina*. México D.F.: Siglo XXI editores.
- Douglas, Mary. 1970. *Natural Symbols*. Londres: Penguin Books.
- Ecuador. Constitución de la República del Ecuador de 1830. Consultado en: https://www.cancilleria.gob.ec/wpcontent/uploads/2013/06/constitucion_1830.pdf el 10 de diciembre del 2018
- Endara, Lourdes. 1999. “Ciudadanos vs. caníbales: la construcción de la identidad ‘mestiza’”. En *Ecuador Racista, Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Riera: 159-173. Quito: FLACSO.
- Escalante, Héctor. 2013. “Modelo neoliberal de hace dos o tres décadas provocó el desplazamiento | Venezuela ha dado cobijo 150 mil ecuatorianas y ecuatorianos”. *Correo del Orinoco*. 4 agosto, 2013. Consultado en: <http://www.correodelorinoco.gob.ve/venezuela-ha-dado-cobijo-150-mil-ecuatorianas-y-ecuatorianos/>

- Faizan, Ahmed Khan y Akhter, Hussain. 2014. "History of dentistry". *Archives of Medicine and Health Sciences*, 2 (1): 106-110. <http://www.amhsjournal.org/text.asp?2014/2/1/106/133850>
- Ferrándiz, Francisco. 2002. "Calidoscopios de género: cuerpo, masculinidad y supervivencia en el espiritualismo venezolano". *Alteridades*. 12 (23): 83-92.
- . 2004. "Memorias afligidas. Historias orales y corpóreas de la violencia urbana en Venezuela". *Historia, Antropología y Fuentes Orales*. 1 (31): 5-27.
- Finol, José. 1999. "Semiótica del cuerpo: El mito de la belleza contemporánea". *Opción*, 15 (28): 101–124. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/opcion/article/view/6207>
- Foucault, Michael. 1990. *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Freier, Luisa Feline y Nicolas Parent. 2018. "A South American Migration Crisis: Venezuelan Outflows Test Neighbors Hospitality". *Migration Policy Institute*. 18 de julio de 2018. <https://www.migrationpolicy.org/article/south-american-migration-crisis-venezuelan-outflows-test-neighbors-hospitality>
- Freitez, Anitza. 2011. "La última década". *Temas de Conyuntura*, 63: 11-38.
- Gackstetter, Elizabeth. 2015. *Beauty, Virtue, Power, and Success in Venezuela 1850–2015*. Londres: Lexington Books.
- Galindo Zapata, Martha. 2001. "Más allá del machismo. La construcción de masculinidades". En *Género, feminismo y masculinidad en América Latina*, dirigido por Silke Helfrich: 225-247. El Salvador: Ediciones Böll.
- Garassini, María Elena y Valeria Valle Mnso. 2012. "Aprecio a la Belleza como Fortaleza del Carácter y Creencias Asociadas en Adultos Venezolanos". *Psicogente*, 18(34): 278-292. <http://doi.org/10.17081/psico.18.34.504>
- Garcés, Alejandro. 2011. "Comercio inmigrante y economías étnicas: síntesis y críticas de los debates vigentes". *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 10 (29): 97-121.
- Geertz, Clifford. 1987. "Descripción densa hacia una teoría interpretativa de la cultura". En *La interpretación de las culturas*: 19-40. Barcelona: Gedisa.
- Gilmore, David. 1990. *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Heaven: Yale University Press.
- Giménez, Gilberto. 2001. "Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas". *Alteridades*. 11 (22): 5-14.

- . 2005. “Cultura, identidad y metropolitanismo global”. *Revista Mexicana de Sociología*, 67 (3): 483-512.
- Gimeno, Beatriz. 2003. “Una aproximación política al lesbianismo. (De)construcción social de la sexualidad”. *Revista Servicios Sociales y política social*, 70: 1-43.
<https://we.riseup.net/assets/638830/Una+aproximaci%C3%B3n+pol%C3%ADtica+al+lesbianismo+Beatriz+Gimeno.pdf>
- Goffmann, Erving. 2003. *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gomáriz, Enrique. 1997. *Introducción a los Estudios sobre Masculinidad*. San José: Centro Nacional para el Desarrollo de la Mujer y la Familia.
- Góngora Mera, Manuel, Gioconda Herrera y Conrad Müller. 2014. “The Frontiers of Universal Citizenship. Transnational Social Spaces and the Legal Status of Immigrants in Ecuador”. En *Working paper*. 71: 50-60.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. 1986. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Ciudad: Traficantes del sueño.
- Guber, Rosana. 2004. *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Gurak, Douglas y Fe Caces. 1998. “Redes migratorias y la formación de sistemas de migración”. En: *Cruzando fronteras: migraciones en el sistema mundial*, compilado por Graciela Malgesini: 75-112. Barcelona: Icaria. Fundación Hogar del Empleado.
- Gutmann, Mathew, 2002. “Las mujeres y la negociación de la masculinidad”. *Nueva Antropología*, XVIII (61): 101-116.
- . 1996. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley: University of California Press.
- . 1999. “Traficando con Hombres: La Antropología de la Masculinidad”. *Horizontes Antropológicos*, 10: 245-86.
- Haesbaert, Rogério. 2004. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Río de Janeiro: Bertrand.
- Hall, Stuart. 2003. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En *Cuestiones de identidad cultural*, compilado por Stuart Hall y Paul Du Gay: 20-21. Buenos Aires: Amorrortu.

- . 2010. “Identidad cultural y diáspora”. En *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*: 349-361. Popayán/Lima/Quito: Enviación Editores/IEP/Instituto Pensar/ Universidad Andina Simón Bolívar.
- Harvey, David. 1998. *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hernández Basantes, Katty. 2005. *Sexualidades afroserranas*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Herrera, Gioconda y Cabezas, Gabriela. 2019. “‘Ecuador: de la recepción a la disuasión’. Políticas frente a la población venezolana y experiencia migratoria 2015-2018”. En *Crisis y migración de población venezolana. Entre la desprotección y la seguridad jurídica en Latinoamérica*, coordinado por Luciana Gandini, Fernando Lozano Ascencio y Victoria Prieto: 125-157. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Herrera, Jesús. 2004. “Racismo y discurso político en Venezuela”. *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, 10 (2): 111–128. <http://www.redalyc.org/html/177/17710208/>
- Hofstede, Gerard Hendrik, Gert Jan Hofstede y Michael Minkov. 2010. *Cultures and organizations: Software of the mind: intercultural cooperation and its importance of survival*. New York: McGraw Hill.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette. 2007. “La incorporación del género a la migración: no solo para feministas y no solo para la familia”. En *El país transnacional: migración mexicana y cambios a través de la frontera*, editado por Marina Ariza y Alejandro Portes: 423–451. México: Universidad Autónoma de México.
- Hurtado, Samuel. 1998. *Matrisocialidad y la problemática estructural de la familia venezolana*. Caracas: Ediciones FACES, Universidad Central de Venezuela.
- INEC. 2017. “Directorio de Empresas”. <https://www.ecuadorencifras.gob.ec/directorio-de-empresas-2017/>
- Instituto Nacional de Estadística de la República Bolivariana de Venezuela. 2011. “Censo Nacional de Población y Vivienda”. http://www.ine.gov.ve/index.php?option=com_content&view=category&id=95&Itemid
- Ishibashi, Jun. 2007. “Multiculturalismo y racismo en la época de Chávez: Etnogénesis afrovenezolana en el proceso bolivariano”. *Humania del Sur*. 2: 25-41.

- Jones, Ryessia. 2012. "Shedding hair and baring soul: Black men's talk at the barbershop". Tesis para el Colegio de Artes y Ciencias de la Universidad de Louisville.
<https://ir.library.louisville.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1710&context=etd>
- Kimmel, Michael. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina". En *Masculinidad/es. Poder y crisis*, editado por Teresa Valdés y José Olavarría: páginas. Santiago: Isis Internacional / FLACSO Chile.
- , Jeff Hearn y Connell, Robert. 2006. *Handbook of studies on men and masculinities*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Kofman, Eleonore. 2004. "Gendered Global Migrations". *International Feminist Journal of Politics*, 6: 643–665. [10.1080/1461674042000283408](https://doi.org/10.1080/1461674042000283408)
- Kozak, Gisela. 2014. *Ni tan chéveres ni tan iguales*. Caracas: Ediciones Puntocero.
- Kristeva, Julia. 1982. "Approaching Abjection". En *Powers of Horror*: 1–31. Nueva York: Columbia University Press.
- Lagarde, Marcela. 1996. "La perspectiva de género", en *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*: 13-38. Madrid: Horas y Horas.
https://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/08_EducDHyMediacionEscolar/Contenidos/Biblioteca/Lecturas-Complementarias/Lagarde_Genero.pdf
- . 1997. *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lakoff, George. y Johnson, Mark. 1980. "Metaphors we live by". En: *The production of reality. Essays and readings on social interactions*, editado por O'Brien, Jodi: 103-124. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Lecuna, Vicente. 2018. "Reinas venezolanas del siglo XX. Populismo, abstracción y Estado". *Cuadernos de literatura*, XXII (43): 75-96.
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/23040>
- Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller. 2004. "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review*, (36): 1002-1045.
- Light, Ivan. 2007. Economías étnicas. En *Empresariado étnico en España*, editado por Joaquín Beltrán, Laura Oso y Natalia Ribas. Barcelona: CIDOB.
- y Steven Gold. 2000. *Ethnic Economies*. San Diego: Academic Press.

- Lozano, Ignacio y Tania Rocha. 2011. “La homofobia y su relación con la masculinidad hegemónica en México”. *Revista Puertorriqueña de Psicología*, 22: 101-121.
http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1946-20262011000100005
- Maldonado, Carla. 2013. “En Ecuador la belleza se vende bien”. *Revista Gestión*, 233: 46-48.
https://revistagestion.ec/sites/default/files/import/legacy_pdfs/233_004.pdf
- Marcus, George. 2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11 (22): 111-127. <https://www.redalyc.org/pdf/747/74702209.pdf>
- Márquez, Patricia. 1999. “En la penumbra de los días: el malandro” en *Venezuela siglo XX. Visiones y testimonios*, coordinado por Asdrúbal Baptista. Caracas: Fundación Polar.
- Martín-Barbero. 1998. “Pensar la Globalización”. *Revista de Estudios Sociales*, 1: 129-131. <http://journals.openedition.org/revestudsoc/31587>
- Martín-Baró, Ignacio. 1990. *Acción e ideología: Psicología social desde Centroamérica*. El Salvador: UCA.
- Martínez, José. 2008. “Causas e interpretaciones de Caracazo”. *HAOL*, 16: 85-92.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2719251>
- Massey, Douglas, Jorge Durand, Rafael Alarcón y Humberto González. 1991. “Capítulo 6. La organización Social de la emigración”. En *Los Ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*: 170-201. México: CONACULTA / Alianza Editorial.
- Mateo, Cristina y Thais Ledezma. 2006. “Los venezolanos como emigrantes. Estudio exploratorio en España”. *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, XII (2): 245-267.
- Matza, David. 2014. *Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Mawad, Frangie. 2018. “Frao y frinchi: sobre la jerga juvenil”. *Prodavinci*.
<https://postdata.prodavinci.com/frao-y-frinchi-sobre-la-jerga-juvenil/>
- Mazuera-Arias, Rina, Neida Albornoz-Aria, Miguel Ángel Morffe Peraza, Carolina Ramírez-Martínez y Myriam-Teresa Carreño-Paredes. 2019. “Informe de movilidad humana venezolana II. Realidades y perspectivas de quienes emigran”. Informe de investigación, SJR (Venezuela), Centro Gumilla, UCAT, IIES, UCAB.
- McDowell, Linda. 2000. *Género, identidad y lugar: un estudio de las geografías feministas*. Madrid: Cátedra.

- McLuhan, Marshall. 1962. *The Gutenberg galaxy: The making of typographic man*. New York: Mentor.
- Meidani, Anastacia. 2007. *Les Fabriques du corps*. Toulouse: Presses Unversitaires du Mirail.
- Menjívar, Mauricio. 2017. “Interseccionalidades de masculinidad, raza y clase: apuntes para un concepto de masculinidades neocoloniales”. *Tabula Rasa*, 27: 353-373.
<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n27/1794-2489-tara-27-00353.pdf>
- Moncrieff, Henry. 2014. “La hombría del cuerpo masculinidad y respeto desde los gimnasios callejeros de Caracas”. *Revista Venezolana de Estudios de La Mujer*, 19 (43): 161-188.
<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5855583>
- Mora, María Fernanda. y Silva, Farelis. 2017. “Construcción de la Masculinidad a través de la Sexualidad, en Hombres Que Viven En Sectores Populares Del Distrito Capital: Una Mirada Psicosocial y Feminista”. Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Psicología, Universidad Central de Venezuela.
- Negrón-Muntaner, Frances y Raquel Rivera. 2009. “Nación Reggaetón”. *Revista Nueva Sociedad*, 223: 29-38. <https://nuso.org/articulo/nacion-reggaeton/>
- Observatorio de Violencia. 2017. “Informe OVV de Violencia 2017”.
<https://observatoriodeviolencia.org.ve/informe-ovv-de-violencia-2017/>
- Olmedo, Pamela. 2018. “El empleo en el Ecuador - Una mirada a la situación y perspectivas para el mercado laboral actual”. Informe de investigación, FES ILDIS. <https://library.fes.de/pdf-files/bueros/quito/14525.pdf>
- Oliveros, Asdrúbal y Navarro, Pilar. 2016. “El dólar paralelo y la esquizofrenia del mercado cambiario”. *Prodavinci* [blog]. <http://prodavinci.com/blogs/el-dolar-paralelo-y-la-esquizofrenia-del-mercado-cambiariorpor-asdrubal-oliveros-y-pilar-navarro/>
- Organización Internacional para la Migración. 2019. *Monitoreo de Flujo de Población Venezolana Agosto-Septiembre 2019*. Quito: Organización Internacional para la Migración.
- Oteyza, Carlos. 1981. “Mayami Nuestro”. Video de YouTube: 33:29. Publicado por “RCTV”.
<https://www.youtube.com/watch?v=1SCbDgB4Ifc>
- Páez, Tomás. 2015. *La voz de la diáspora venezolana*. Madrid: Catarata.
- París Pombo, María Dolores. 1999. “Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes”. *Política y Cultura*, 12: 53-76. <https://www.redalyc.org/pdf/267/26701204.pdf>

- Pedrazzini, Yves y Sánchez, Magaly. 1992. *Malandro, bandas y niños de la calle. Cultura de urgencia en la metrópoli latinoamericana*. Valencia: Vadell.
- Pelegrino, Adela. 2003. “La migración internacional de América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes”. *Censo Latinoamericano y Caribeño de demografía* (CELADE), Serie Población y Desarrollo, 35: página.
- Peralvo, Rony. 2017. “La migración calificada de venezolanos a Quito. Realidades y expectativas de su situación laboral”. Tesis de Licenciatura, Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Perera, Miguel Ángel. 2015. *La entrañable desgracia de ser venezolano: (Sólo para lectores de esa nacionalidad)*. Madrid: LIBER FACTOR.
- Pérez-Bravo, Adriana. 2012. “El cuerpo-objeto y la belleza-sujeto: construcción sociocultural frente al mercado conyugal y profesional”. *Omnia*, 18 (3): 66-80.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=73725513008>
- Pineda, Esther. 2013. *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: Fundación Editorial El Perro y la Rana.
- Pita, Javier. 2012. “*Caracas: Ciudad de Despedidas*”. Video de YouTube: 17:30. Publicado por “Javier Pita”. https://www.youtube.com/watch?v=XF2GAAi_WV0
- Pribilsky, Jason. 2007. *La Chulla Vida: Gender, Migration, and the Family in Andean Ecuador and New York City*. Syracuse University Press.
- . 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): 323-343.
https://www.researchgate.net/publication/241728763_Consumption_Dilemmas_Tracking_Masculinity_Money_and_Transnational_Fatherhood_Between_the_Ecuadorian_Andes_and_New_York_City
- Puente, José Manuel y Rodríguez, Jesús. 2015. “Venezuela en crisis: la economía en 2014 y 2015”. *Debates IESA*, 20 (3): 62-66.
- Rahier, Jean. 1999. “Mami, ¿qué será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991” en *Ecuador Racista, Imágenes e Identidades*, editado por Emma Cervone y Freddy Riera: 73-110. Quito: FLACSO, Sede Ecuador.

- Ramos, Froilán. 2010. “La inmigración en la administración de Pérez Jiménez (1952-1958)”. *Conhisremi, Revista universitaria arbitrada de investigación y diálogo académico*. 6 (3): 29-43
- Rivadeneira, María Inés. 2014. “Diferencias, desigualdades y fronteras simbólicas: el caso de los cubanos en Quito”. Tesis de Maestría en Estudios Políticos, FLACSO, Ecuador.
<https://observatoriodeviolencia.org.ve/informe-ovv-de-violencia-2017/>
- Rivera, Roy y Ceciliano, Yajaira. 2004. *Cultura, masculinidad y paternidad: Las representaciones de los hombres en Costa Rica*. San José: FLACSO
- Roitman, Karem y Alexis Oviedo. 2016. “Mestizo racism in Ecuador”. *Ethnic and Racial Studies*, 40: 1-19. 10.1080/01419870.2016.1260749.
- Rosas, Carolina. 2007. *Varones al son de la migración: Migración internacional y masculinidades de Veracruz a Chicago*. México: CEDUA, El Colegio de México.
- Rubin, Gayle. 1989. “Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad”. En *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, editado por Carole Vance: 113-190. Madrid: Ed. Revolución.
- Ruiz, Martha Cecilia. 2015. “Bodies, borders, and boundaries: Erotic transactions and intra-regional migrations in Ecuador”. Disertación para Ph.D., Vrije Universiteit Amsterdam.
- . 2018. “Trazando fronteras nacionales en contextos de integración: migración femenina y sexualidad en la subregión andina”. *Revista de Estudios Sociales*, 64: 42-54.
<http://journals.openedition.org/revestudsoc/10031>
- Sabag Hillen, Casandra. 2014. “El paisaje de la migración cubana y antropología visual en el Barrio de La Florida, Quito”. Tesis previa a la obtención de la maestría en Antropología Visual y Documental Antropológica, FLACSO, Ecuador.
- Saénez, María Fernanda. 2012. “Nación y género: representaciones de la inmigración cubana en Quito”. Tesis de Maestría en Sociología, FLACSO-Ecuador.
<https://observatoriodeviolencia.org.ve/informe-ovv-de-violencia-2017/>
- Salazar, Santiago. 2017. “Siguiendo el patrón latinoamericano. De país receptor a emisor de emigrantes: un caso de venezolanos en Ecuador”. *Polisemia*, 24: 87–102.
- Sansone, Livio. 2003. *Blackness without Ethnicity: Constructing Race in Brazil*. New York: Palgrave Mcmillan.
- Sassen, Saskia. 2007. *Una sociología de la globalización*. Buenos Aires: Katz.

- Sayad, Abdelmalek. 2010. *La doble ausencia: De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado*. Barcelona: Anthropos Editorial.
- Scott, James. 1990. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. México: Ediciones Era.
- Selman, Ernesto y Fonet, Rafael. 2014. “Venezuela: análisis económico de un país en crisis”. *CATO Institute*. https://www.elcato.org/pdf_files/ens-2014-07-01.pdf
- Serbin Pont, Andre. 2018. “La crisis humanitaria en Venezuela y su impacto regional: migración, seguridad y multilateralismo”. *Pensamiento Propio*, 47: 129-158. <http://www.cries.org/wp-content/uploads/2018/10/010-Andrei-1.pdf>
- Shabazz, David. 2016. “Barbershops as Cultural Forums for African American Males”. *Journal of Black Studies*, 47: 295-312. <https://www.semanticschoar.org/paper/Barbershops-as-Cultural-Forums-for-African-American-Shabazz/3d5dd647b46f3b04722c3081040f6bfebc59c173>
- Simmel, Georg. 2012. *El extranjero. Sociología del extraño*. Madrid: Ediciones Sequitur.
- Solé, Carlota. y Parella, Sònia. 2005. *Negocios étnicos. Los comercios de los inmigrantes no comunitarios en Catalunya*. Barcelona: Fundación CIDOB.
- Tijoux, María Emilia. 2014. “El Otro inmigrante “negro” y el Nosotros chileno. Un lazo cotidiano pleno de significaciones”. *Boletín Onteaiken*, 17: 1-15. onteaiken.com.ar/ver/boletin17/art-tijoux.pdf
- Tovar, Claudia y Carol Pavajeau. 2010. “Hombres en situación de desplazamiento: transformaciones de la masculinidad”. *Revista de Estudios Sociales*, 36: 95-102.
- UN Refugee Agency (UNHCR). 2018. “SITUATIONAL UPDATE. Venezuela Situation”. Informe. <https://data2.unhcr.org/en/documents/download/65016>
- Van Dijk, Teun. 1996. “Opiniones e ideologías en la prensa”. *Voces y Culturas. Revista de Comunicación*, 10: 9–50. <http://www.discursos.org/oldarticles/Opiniones%20e%20ideolog%EDas%20en%20la%20prensa.pdf>
- . 1999. *Ideología: Una aproximación multidisciplinaria*. Barcelona: Gedisa.
- Vásquez del Águila, Ernesto. 2014. *Being a Man in a Transnational World The Masculinity and Sexuality of Migration*. Routledge. New York. London

- Wacquant, Loïc. 2006. *Entre las cuerdas: cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wade, Peter. 2008. "Race in Latin America". En *A companion to Latin American anthropology*, editado por Poole, Deborah: 177-192. Oxford, UK: Blackwell Publishing.
- . 2009. *Race and Sex in Latin America*. London: Verso.
- Wallerstein y Balibar. 1991. *Raza, nación y clase*. IEPALA.
<http://scienzepolitiche.unicat.it/biblioteca/archivio/materiale/2467/Textos%20en%20espa%C3%B1ol/Immanuel%20Wallerstein,%20Etienne%20Balibar.-Raza,%20naci%C3%B3n%20y%20clase.pdf>
- Weber, Max. 1974. *Economía y Sociedad*. México: FCE.
- Weiss, Brad. 2009. *Street Dreams and Hip Hop Barbershops: Global Fantasy in Urban Tanzania (Tracking Globalization)*. Bloomington: Indiana University Press
- Wright, Earl. 1998. "More than just a haircut: Sociability Within the urban African American barbershop". *Challenge: A journal of research on African American men*, 9:1-13.
- y Calhoun, Thomas. 2001. "From the common thug to the local businessman: An exploration into an urban African American barbershop". *Deviant Behavior: An Interdisciplinary Journal*, 22: 267–288.
- Yuval-Davis, Nira. 2004. *Género y nación*. Lima, Perú: Centro de la Mujer Peruano Flora Tristán.
- Zubillaga, Verónica. 2007. "Los varones y sus clamores: los sentidos de la demanda de respeto y las lógicas de la violencia entre jóvenes de violenta de barrios de Caracas". *Espacio Abierto*, 16 (3): 577-608.
- . 2008. "La culebra: una mirada etnográfica a la trama de antagonismo masculino entre jóvenes de vida violenta en Caracas". *Akadosmos*, 10 (1): 179-207.
- y Briceño-León, Roberto. 2001. "Exclusión, masculinidad y respeto. Algunas claves para entender la violencia entre adolescentes en barrios". *Nueva Sociedad*, 173: 34-48.
- Zúquete, José Pedro. 2008. "The Missionary Politics of Hugo Chávez". *Latin American Politics and Society* 50 (1): 91-121. www.jstor.org/stable/30130840.