

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES**  
**SEDE ECUADOR**  
**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES**  
**CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN**  
**ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES DE LOS**  
**MIGRANTES HAITIANOS EN QUITO**

**IRÉRI CEJA CÁRDENAS**

**MARZO 2014**

**FACULTAD LATINOAMERICANA DE CIENCIAS SOCIALES  
SEDE ECUADOR  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA, HISTORIA Y HUMANIDADES  
CONVOCATORIA 2011-2013**

**TESIS PARA OBTENER EL TÍTULO DE MAESTRÍA EN  
ANTROPOLOGÍA VISUAL Y DOCUMENTAL ANTROPOLÓGICO**

**NEGOCIACIÓN DE IDENTIDADES DE LOS  
MIGRANTES HAITIANOS EN QUITO**

**IRÉRI CEJA CÁRDENAS**

**ASESORA DE TESIS: MARÍA AMELIA VITERI BURBANO  
LECTORES: DAVID CORTEZ Y ALICIA TORRES**

**MARZO 2014**

## **DEDICATORIA**

A mis padres, Miriam y Jorge, y a mi hermano Emilio, todo,  
porque sin ustedes este mundo no gira.

Con profundo amor a mis abuelos Jania y José Raymundo por su infinito cariño durante  
toda mi vida, a Carmen que se fue muy pronto  
y a Luis que llegó bailando.

## AGRADECIMIENTOS

Conservaré por mucho tiempo las imágenes de estos dos años en la serranía andina, donde pude enamorarme de sus paisajes y desde donde pude llorar por las propias contradicciones de mi país. Ahora mi patria está constituida por gente de allá y de aquí, que hace de las fronteras algo para cruzar. Son tres los nombres que primero saltan en esta experiencia de aprendizaje y alegría, el comienzo de esta historia: Jorge, Miriam y Gerardo. Agradezco con inmenso amor a mis padres por seguir siendo el mejor lugar al mirar y andar. Y a ti, Gerardo, por tu amor, compañerismo y entrega incondicional.

Agradezco a mi asesora de tesis y amiga, María Amelia Viteri, quien además de encausar esta investigación, me contagió su pasión por la antropología, más allá de las formalidades del mundo académico.

Agradezco especialmente a mi amigo Emmanuel Pierre por enseñarme que las luchas cotidianas son las más grandes de todas; con tu entrega, valentía y entereza haces de esta ciudad un lugar mejor para todos. Agradezco también a Eline, Judith, Pierret, Donald y a los pastores Andromarque y Romel Hilaire, Fouchard Pierre y Jean David Larochelle. Sustancialmente agradezco a todos los haitianos y las haitianas con los que trabajé, a quienes por respeto al anonimato no puedo nombrar pero cuyos innumerables aportes son el corazón de este trabajo. Espero que esta tesis sea un rugido que se una a otras voces y que contribuya con ello a mejorar las condiciones de vida de todos aquellos que migran.

Agradezco a mi hermano, no sólo porque su música me acompañó durante el proceso de escritura, sino porque no deja de enseñarme tanto con su dedicación y sensibilidad. A toda la familia Ceja Cárdenas, muy especialmente a mis abuelos mágicos Jania y José Raymundo y a mis inconmensurables tías: Bere, Luisa y Diana. A mis eternas compañeras: Abi, Ana, Natalia, Tsanda e Ivana. A Alejandro y Cheshvan, a quienes hubiera querido acompañar en los momentos más difíciles.

Mucho cariño para todos los que abrieron sus brazos e hicieron de Quito una gran familia: a mi hermana del alma Paty, por ser mi pilar durante estos dos años. A Erick por sus cuidados; a Casandra, Daniela y Rosa por todo. A Otilia María, Ximena Merizalde, Hugo Navarro, Lorena Flórez, Iván Castañeda, Adrián Acosta, Israel Idrovo y Marcelino. A Paúl, Luis, Pato, Juanca y a todos mis compañeros de Antropología Visual 2011-2013.

Agradezco al grupo de migraciones de la Clacso, particularmente a Gioconda Herrera por lo compartido en la etapa última.

Finalmente agradezco a Martín, quien llegó en el momento más hermoso de mi vida como el mejor presente, para que continuemos marchando juntos.

## ÍNDICE

<b>RESUMEN</b> .....	<b>8</b>
<b>CAPÍTULO 1</b> .....	<b>9</b>
<b>CONTEXTO Y PROBLEMÁTICAS DE LA MIGRACIÓN HAITIANA</b> .....	<b>9</b>
<b>Problema de estudio</b> .....	<b>10</b>
<b>Objetivos</b> .....	<b>13</b>
Objetivo general .....	13
Objetivos específicos.....	13
<b>Breve contexto haitiano</b> .....	<b>13</b>
<b>Discusión teórica</b> .....	<b>16</b>
Identidades.....	16
Matriz colonial .....	22
“Raza” y etnicidad.....	27
Interseccionalidad.....	29
Visibilizando el género .....	30
Breves apuntes sobre la religión .....	33
<b>Estrategia metodológica</b> .....	<b>35</b>
Aportes teórico metodológicos de la Antropología visual.....	37
<b>CAPÍTULO II</b> .....	<b>40</b>
<b>PANORAMA TEÓRICO DE LA MIGRACIÓN</b> .....	<b>40</b>
<b>Migraciones y perspectiva transnacional</b> .....	<b>40</b>
<b>Diáspora</b> .....	<b>46</b>
<b>Agencia y estructura</b> .....	<b>50</b>
<b>Habitar los márgenes</b> .....	<b>52</b>
<b>CAPÍTULO III</b> .....	<b>56</b>
<b>IDENTIDADES HAITIANAS EN QUITO</b> .....	<b>56</b>
<b>Entrando al campo, un espacio más bien heterogéneo</b> .....	<b>57</b>
<b>Comunidad, espacio, redes, movilidad</b> .....	<b>59</b>
<b>Crear comunidades para albergar identidades</b> .....	<b>63</b>
<b>Sobre redes y transnacionalismo</b> .....	<b>64</b>
<b>Dotar de sentido a la experiencia migratoria desde la religión</b> .....	<b>66</b>
<b>El uso del creole, una respuesta a la exclusión del Estado</b> .....	<b>69</b>
<b>Relaciones de género, entre la Iglesia y la ciencia</b> .....	<b>71</b>
<b>Las complejas redes de racialización</b> .....	<b>73</b>
<b>La bandera de los francófonos</b> .....	<b>76</b>
<b>“Yo les pido un favor... que salgan todos limpios”</b> .....	<b>80</b>
<b>“Somos negros pero nos vestimos bien”</b> .....	<b>84</b>
<b>Vínculos entre nación y “raza”:</b> .....	<b>87</b>
<b>“Preservar el prestigio de los haitianos en el Ecuador”</b> .....	<b>89</b>
<b>Reivindicación de Haití por la Independencia</b> .....	<b>91</b>
<b>CAPÍTULO IV</b> .....	<b>95</b>
<b>CONCLUSIONES</b> .....	<b>95</b>
<b>La “raza”</b> .....	<b>97</b>

<b>Las identidades</b> .....	<b>99</b>
<b>El avasallo de la ilegalidad: la fuerza del Estado</b> .....	<b>101</b>
<b>Reflexividad</b> .....	<b>104</b>
<b>Los vaivenes de la migración</b> .....	<b>105</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	<b>108</b>

## RESUMEN

La migración sigue siendo la gran lucha de los sujetos en el mundo por subvertir los procesos de colonización, dominación y exclusión social. Del 2009 a la actualidad los flujos migratorios haitianos a Ecuador han aumentado considerablemente. En primera instancia dicho fenómeno se debe a la exacerbación de las condiciones de pobreza y desigualdad en Haití después del terremoto que acaeció al país en el 2010, así como al cambio en las políticas migratorias instaladas en el gobierno del presidente ecuatoriano Rafael Correa que hacen posible que los haitianos entren al país y pisen tierra continental sin necesidad de una visa. Sin embargo, estos recientes flujos a Ecuador se inscriben en fenómenos estructurales que han obligado a los haitianos a salir de su país desde hace décadas debido a las condiciones de desigualdad y exclusión de las que han sido víctimas con los modos de clasificación social y como resultado de la injerencia y robo por parte del imperio francés, español y estadounidense.

En este cruce de fronteras, y en este ir y venir entre las estructuras de opresión y la agencia de los migrantes que quieren subvertirlas, las identidades de los migrantes emergen, no como simple discurso de reivindicación, sino como el lugar mismo del cambio. Los migrantes haitianos son ellos mismos, quienes desde su propio cuerpo, sus prácticas y sus representaciones, viven la lucha diaria de la incorporación de las estructuras y su pugna por subvertirlas. El idioma, la religión, los nacionalismos, los vínculos transnacionales, los lazos comunitarios formados en la ciudad de acogida y la exaltación de una haitianidad como construcción nacionalista son algunos de los recursos utilizados en la negociación de las identidades de los migrantes haitianos en Quito.

## CAPÍTULO 1

### CONTEXTO Y PROBLEMÁTICAS DE LA MIGRACIÓN HAITIANA

En mayo del 2013 Rafael Correa tomó posesión como presidente en su segundo mandato. Para el acto protocolario se tendría previsto que vendría el presidente de Haití, Michel Martelly. Debido a que en ese momento Haití no tenía embajador en Ecuador, vino desde Venezuela el embajador haitiano para encargarse de la recepción de su presidente. El embajador llamó a Samuel, un antiguo compañero de la secundaria, un haitiano que radica en Quito desde octubre del 2010. Samuel me contó en qué consistió el protocolo.

El presidente Martelly llegaría a la suite presidencial de un lujoso hotel en el cruce de las avenidas Orellana y Amazonas. Además, Samuel me contó que durante su estancia en la ciudad sería transportado en un coche antibalas, un Mercedes negro muy lindo.

Samuel es padre de familia, tiene dos gemelos de dos años de edad. Sus hijos son ecuatorianos, él y la madre son haitianos. Se habían conocido en República Dominicana. Cuando Samuel terminó su contrato laboral para el Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes en aquel país ambos decidieron venir a Ecuador, desde entonces ninguno de los dos ha podido regularizar su estancia en el país. Después de trabajar más de un año como almacenista para una cadena de supermercados, Samuel fue despedido. A pesar de ser licenciado en sociología y hablar fluidamente el español, Samuel pasó varios meses buscando trabajo. A un día de cerrar la redacción final de esta tesis hablé con él: ahora trabaja en la construcción.

Las condiciones de la recepción del presidente haitiano contrastan fuertemente con las condiciones en las que viven la mayoría de los haitianos en Ecuador. La mayoría de ellos ven derrumbarse sus expectativas a medida que el desempleo, la precarización laboral, los bajos salarios, la discriminación y la exclusión social se vuelven una realidad.

Los nuevos flujos migratorios haitianos en Quito son muy distintos a otros flujos migratorios (Herrera *et al.*, 2012). La indeterminación del estatus legal en la mayoría de los casos, la baja escolaridad, el desconocimiento del idioma y del país, así como los imaginarios sobre Haití, son características que vuelven más vulnerables a los migrantes

haitianos. Aunado a ello, para la mayoría de los haitianos resulta imposible conseguir cualquier tipo de visa en el Ecuador una vez que se está irregular en el país, y debido a los diversos documentos que exige el gobierno ecuatoriano y a la selectividad con la otorgan visas.

Basada en mi experiencia en el campo, las negociaciones de las identidades de los migrantes haitianos son fundamentales para entender la experiencia migratoria. En el cruce de fronteras aspectos como la religión, la etnicidad, el idioma y la nacionalidad cobran relevancia. Es por ello que esta investigación estudia las negociaciones de las identidades haitianas en el contexto diaspórico de Quito en relación con categorías como etnicidad, “raza”, clase, género, nacionalidad e idioma. Esto me permite reconocer algunos de los problemas estructurales a los que se enfrentan los migrantes en situaciones desiguales, así como también las luchas cotidianas y las tácticas de sobrevivencia de estos sujetos marginalizados.

### **Problema de estudio**

Si bien la comunidad haitiana en la diáspora es histórica, los flujos migratorios en Quito y Ecuador se han hecho evidentes en los últimos años, particularmente se han incrementado desde el 2009, a raíz del cambio en las políticas migratorias implementadas durante el gobierno de Correa<sup>1</sup>, y particularmente desde el 2010, debido al recrudecimiento de los problemas sociales como consecuencia del sismo ocurrido en Haití en el año 2010. La mayoría de haitianos llegaron a Ecuador con un gran desconocimiento del país receptor y del idioma español (Herrera *et al.*, 2012: 71) y se enfrentan a los imaginarios construidos en el país receptor sobre Haití.

Ramírez (2013) señala que aún teniendo una nueva Constitución con un enfoque de derechos en materia de migración (que viene consolidándose desde finales de los noventa), la larga tradición securitista y de control en el corpus legal sobre migración en el Ecuador (desde la tercera década del siglo XX) ha permeado las percepciones, prácticas y discursos en las instituciones estatales y burocráticas, así como en la sociedad. Añade que “estos discursos y normativas son tan poderosos que han conducido incluso a una internalización tanto en agentes gubernamentales como en la sociedad, que no se pueden dismantelar de la noche a la mañana” (Ramírez, 2013: 21).

---

<sup>1</sup> En el 2008 cambiaron las políticas migratorias del Ecuador, permitiendo la entrada al país a personas de cualquier nacionalidad sin necesidad de visa.

La escasa cantidad de estudios sobre la población haitiana en Quito contrasta con la gran cantidad de trabajo académico que se ha realizado con migrantes y refugiados colombianos, y en menor medida con migrantes cubanos y peruanos. En este sentido es una población migratoria clave para el campo académico para poder analizar los problemas estructurales a los que se enfrenta la población haitiana en el país y las variables relevantes en la experiencia migratoria. Para problematizar mi tema de estudio voy a recurrir al informe “Diagnóstico sobre los escenarios migratorios en el Distrito Metropolitano de Quito y recomendaciones para la política local” (Herrera *et al.*, 2012), uno de los pocos estudios y de los más recientes que abordan el tema.

Por ser mayoritariamente afrodescendientes, los haitianos, al igual que otros grupos migratorios, suelen ser homogeneizados en función del fenotipo; sin embargo, el idioma los distingue de estas otras migraciones mayoritarias. Herrera, Ramos, Correa y Sánchez (2012) señalan que “si bien la sociedad quiteña parece homogenizarlos en función del color de la piel, las diferencias culturales y de procedencia son factores de resistencia frente a la exclusión” (Herrera *et al.*, 2012: 76).

El Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y el Caribe (SJR LAC, 2011) señala que los haitianos que han llegado a Latinoamérica después del temblor “han sido forzados a huir de Haití por la agravación de la situación humanitaria en su país luego del terremoto (y de otros desastres tales como epidemia de cólera, huracanes...) que ha provocado una situación de violación masiva a sus derechos humanos fundamentales, tales como el derecho a la vivienda, a la salud, a la alimentación...” (SJR LAC, 2011: 1). En el caso ecuatoriano, los haitianos que ingresaron al Ecuador antes del 31 de enero del 2010 podían tramitar una amnistía que otorgó el gobierno ecuatoriano a raíz del temblor. Sin embargo, las cifras indican que la mayoría de ellos se encuentran en situación irregular. El número de haitianos que ingresaron al Ecuador en el año 2009 fue de 1258, en el año 2010 de 1687 y de 1112 tan sólo en los primeros tres meses del año 2011 (contabilizado hasta el 27 de marzo) (Herrera *et al.*, 2012: 105).

Ecuador se ha convertido en la puerta de entrada a territorio continental, y en muchos casos en un país de tránsito para llegar a Brasil. Conforme el trabajo de campo realizado, esto se debe a que en el Ecuador no encuentran las condiciones necesarias de subsistencia y debido a las altas expectativas que se han generado sobre el Brasil. El

trayecto migratorio suele seguir el siguiente perfil: salen de Haití hacia República Dominicana, de ahí vuelan a Ecuador; posteriormente por tierra arriban a Perú y de ahí ingresan a Brasil por la Amazonía por una de las tres vías habituales -conocidas como la Triple Frontera- (SJR LAC, 2011). En un estudio focal realizado en 2012 se señala lo anterior, pero además de Brasil, aparecen como destinos la Guyana Francesa y Chile. “Los motivos esgrimidos son la existencia previa de redes en algunas localidades de estos países, sobre todo en Brasil, así como la falta de trabajo en Quito y en Ecuador en general” (Herrera *et al.*, 2012: 69). Por otro lado, el Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y el Caribe (SJR LAC) descubrió dos redes de trata y tráfico de personas que operan en Haití que cobran varios miles de dólares con la promesa de darles trabajo y estudios en América Latina y Estados Unidos. Señala que “estas redes utilizan Cuba y República Dominicana como países de tránsito hacia Ecuador; y al llegar al Ecuador, los delincuentes abandonan a sus víctimas” (SJR LAC, 2011: 3).

Herrera, Ramos, Correa y Sánchez (2012) señalan que los grupos migrantes más vulnerables son aquellos con menor nivel educativo, principalmente la población haitiana y la colombiana, por lo que suelen ser víctimas de explotación laboral, extorsiones y redes de tráfico de personas. Las mismas autoras afirman que del grupo de migrantes haitianos con el que trabajaron, el nivel educativo pocas veces superaba la primaria. Otro aspecto que vuelve vulnerable a la población haitiana es el desconocimiento del idioma español (SJRM, 2009), lo que, entre otras causas, ocasiona un escaso acceso laboral. Sin embargo para aquellos que aprenden el español, el tener otro idioma les puede significar una ventaja competitiva, proporcionarles cierto capital y mayor jerarquía frente a los ecuatorianos (Herrera *et al.*, 2012: 73).

La indeterminación del estatus legal en la mayoría de los casos, la baja escolaridad, el desconocimiento del idioma y del país, así como los imaginarios nacionales sobre Haití, son características que vuelven más vulnerables a los migrantes haitianos. Aunado a ello, la escasa posibilidad de regularizar su estatus legal en el Ecuador, ocasionando un exiguo y precario acceso laboral y a otros servicios, los condiciona a una situación marginalizada permanente. La experiencia de marginalización y desventaja que es impuesta social y estructuralmente a los migrantes haitianos a través de las categorías como “raza”, etnicidad, clase, género, nacionalidad, estatus migratorio, pone en juego las condiciones desiguales de poder y los distintos

capitales simbólicos. Por ello, me parece fundamental estudiar las negociaciones de las identidades de los migrantes haitianos en Quito. ¿Cómo se dan estos procesos de negociación de las identidades en relación con la etnicidad, clase y género en su condición de migrantes haitianos en Quito?

## **Objetivos**

### **Objetivo general**

Analizar los procesos de negociación de las identidades de las y los migrantes haitianos en Quito en relación con categorías como etnicidad, género, clase y nacionalidad e idioma, en respuesta a los problemas estructurales en los que están inmersos en su condición de migrantes.

### **Objetivos específicos**

- Determinar y analizar los problemas estructurales a los cuales se enfrentan los migrantes, así como sus formas de negociación ante estos.
- Analizar cómo se visibilizan las negociaciones identitarias en la vida cotidiana.
- Reconocer el rol del idioma en contextos diaspóricos.
- Ubicar el papel que juega la religión para la población haitiana en Quito.

### **Breve contexto haitiano**

A pesar de que Haití fue el primer país de América Latina y el Caribe en expulsar las colonias europeas de su territorio e independizarse, su población ha sufrido las consecuencias de la violencia política y precariedad económica durante su historia. SE trata del país más pobre de América Latina y uno de los países del mundo con los índices de desarrollo humano más bajo.<sup>2</sup>

Las invasiones en América y el Caribe y sus posteriores colonizaciones hicieron de Europa las sociedades más ricas y desarrolladas a la par que las regiones conquistadas se convertían en regiones pobres y con altos índices de exclusión social. El caso de Haití es un claro ejemplo de ello, siendo probablemente la colonia más rica del mundo y productora de gran parte de la riqueza de Francia (Chomsky, 2010). Así, Chomsky señala que en 1789 Haití producía el 75% del azúcar del mundo y como añade Mintz (1996), la caña superó en importancia a productos como el cacao, el café y el

---

<sup>2</sup> Haití se encuentra en el lugar 158 de 187 países en el mundo sobre el Índice de Desarrollo Humano, siendo así uno de los más bajos (PNUD, 2011).

tabaco. Durante cinco siglos, la producción del azúcar se ha mantenido siempre en incremento, excepto por breves caídas, donde la más pronunciada se produjo por la revolución de Haití de 1791 a 1803 y “la desaparición del mayor productor colonial” (Mintz, 1996: 18). Además de ser el primer productor de caña del mundo, Haití:

era probablemente líder mundial en producción de algodón –el petróleo de la primera revolución industrial-, así como de otros valiosos productos básicos. La economía de las plantaciones esclavistas puso en marcha el proceso de destrucción de las tierras de cultivo y los bosques que ha continuado desde entonces, que la política imperial hizo más intenso. Los buques franceses regresaban con sus cargamentos de esclavos y se iban con madera haitiana (Chomsky, 2010: 17-18).

Para mantener ese sistema de producción es necesaria la exclusión social, lo cual es la gran paradoja del mundo capitalista: inclusión global y exclusión interna. En este sentido, como señala Trouillot (2000) para el caso del Caribe, y particularmente de Haití, la exclusión social ha sido la condición necesaria para la inclusión de dichos países en el sistema global como los grandes productores mediante sistemas históricos de plantación y, esclavismo y opresión. Añade que, “para entender los actuales hechos y formas como resultados de procesos, tenemos que mirar a la exclusión social en relación con sus antecedentes en la historia económica, social y cultural –todo lo cual incluye la historia de las instituciones que generaron la exclusión-” (Trouillot, 2000: 117).

La revolución independentista de Haití, la primera del Caribe y América Latina, se logró sólo 20 años después de la independencia de Estados Unidos. Mientras en Haití se sublevaba el pueblo, víctima del esclavismo más descarnado impuesto por el imperio francés, en Francia se proclama la tan mentada revolución francesa al son de “libertad,, igualdad y fraternidad”. La independencia tuvo un alto coste para el naciente país, al que le fue impuesta una “enorme indemnización por haberse liberado del sanguinario dominio francés, una carga que nunca ha podido superar. El mundo civilizado estuvo de acuerdo en que el castigo impuesto por Francia a Haití era justo, y sigue estándolo” (Chomsky, 2010: 18). Hasta 1825 Francia reconoció la independencia a cambio de la indemnización; por su parte, Estados Unidos no reconoció la independencia de Haití hasta 1862, 58 años después de que se proclamara la independencia, por las implicaciones que tenía para su propia sociedad esclavista y racista.

Como señalan Glick Schiller y Fouron (2003), las enraizadas jerarquías sociales en Haití han sido fuertemente marcadas por el fenotipo y el idioma. Así “la clase

dominante, aunque incluía familias negras prominentes, fue identificada como de mulatos y de habla francesa, mientras los pobres fueron retratados como negros y de habla creole” (Glick Schiller y Fouron, 2003: 206).

Tales jerarquías sociales habían sido redefinidas y transformadas mucho antes con la invasión de los Estados Unidos en el Caribe. Al convertir a países como República Dominicana y Cuba en enclaves azucareros, y a la población haitiana como la mano de obra en estos enclaves, desde 1919, se generó una nueva división del trabajo y se establecieron nuevas relaciones de poder entre Haití y el país vecino (Charles, 1992). Charles (1992) señala que las desigualdades de la población haitiana frente a la dominicana no pueden mirarse sólo en función del desarrollo económico o estabilidad política; para explicarse estas condiciones marginales es necesario mirar la función que categorías como raza han tomado como principio organizador en las relaciones de dominación. Así, raza, etnicidad y género han sido fundamentales para la dominación y esclavitud en el Caribe, mismas que están siendo constantemente redefinidas en la actualidad.

De hecho, según apunta la misma autora, la consolidación del Estado nación en República Dominicana se formó ideológicamente en contraposición a Haití, “hispanismo versus haitianismo”, lo que según la autora también se traduce en la dicotomía “blanco versus negro”, así “fue la retórica de la raza y la etnicidad la que sustentó su hegemonía y creó su legitimidad” (Charles, 1992: 153). Dicho esto, Balibar (Wade, 2001: 848) apunta que aunque nacionalismo y racismo no son lo mismo, tampoco pueden ser entendidos en su relación como un accidente histórico; citando a Balibar, Wade (2001) añade que “el racismo no es una expresión del nacionalismo, pero es indispensable para su constitución” (Wade, 2011: 848). El racismo sigue siendo fundamental en las políticas migratorias contemporáneas, definiendo estatus migratorios y fronteras en función de “un concepto de identidad nacional arraigado en conceptos de la sangre y la descendencia” (Glick Schiller y Fouron, 2003: 197). Por esta razón, Wade no duda en afirmar que “las identidades raciales continúan siendo centrales en la imaginación en estas migraciones que lo reconocen por los lazos de sangre y de familia (Glick Schiller y Fouron, 2003: 213).

Entre los gobiernos haitianos, se encuentra el periodo duvalerista, así conocido por estar al mando el dictador François Duvalier, quien permaneció en la presidencia de

1957 a 1971, y posteriormente heredó el cargo a su hijo Jean Claude Duvalier, hasta 1986. Durante tal mandato logró “un efectivo control social a través de la represión, que aniquiló todo indicio de participación u oposición a su régimen” (Álvarez, 2009: 246). Con la caída del régimen duvalerista pasaron por la presidencia seis presidentes, todos ellos vinculados al ejército, hasta que en 1991 fue electo democráticamente el sacerdote Jean Bertrand Aristide, quien estuvo sólo ocho meses en el cargo debido a un golpe militar. Posteriormente Aristide sería presidente entre 1995 y 1996 y entre 2001 y 2004. Como relata Chomsky (2010), siendo presidente:

Jean-Bertrand Aristide preguntó educadamente a Francia si no había llegado el momento de que compensaran a los haitianos por esta deuda atrozadora [la impuesta por Francia a Haití como su precio por independizarse], por poca que fuera la cantidad. Francia se indignó y no tardó en unirse a Washington para derrocar, en 2004, al gobierno de Haití, que había sido elegido democráticamente, e instaurar un nuevo reino del terror en esa castigada sociedad.

Estos, como otros procesos políticos y sociales históricos de Haití, dan cuenta de la imposibilidad que el país ha tenido en términos reales de desarrollarse económicamente, así como de devenir fuertemente cargado de violencia estructural y exclusión social.

## **Discusión teórica**

### **Identidades**

El abordaje de las identidades que utilizo difiere de autores como Huntington (2011) quien habla de disposiciones naturales, estructuras mentales colectivas y esencias de los sujetos. Dichos enfoques homogenizan a los sujetos y a las comunidades, justificando así el estatus *quo* de ciertos grupos sociales y la opresión de unos sobre otros. Esta investigación se distancia de tales visiones esencialistas (que alcanzan tintes racistas) y conceptualiza las identidades en plural siguiendo a autores como Hall (2003, 2010), Viteri (2013), Restrepo (2007), Trouillot (2011), Wade (2001).

La identidad es un concepto polisémico, debido a sus distintos usos. Es un término frecuente en el lenguaje cotidiano, en las políticas públicas –casi siempre a favor de cierta visión estática de los grupos sociales-; también ha sido fundamental para la formación de los Estados nación, estableciendo jerarquías violentas y estáticas entre grupos sociales más bien heterogéneos. Además de ello, la identidad ha sido un

concepto pensado en la filosofía, psicología, y en las ciencias sociales (Hall, 2010; Restrepo, 2007). Por ello me parece que es importar ubicar su función en las ciencias sociales. ¿De qué hablamos cuando hablamos de identidades y por qué hablar de ellas?

Stuart Hall (2010) enfatiza que las identidades han adquirido relevancia política, convirtiéndose en uno de los problemas clave del siglo XXI. El autor (2003) señala que:

las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser; no «quiénes somos» o «de dónde venimos» sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, 2003: 17).

Me parece que el gran aporte de Hall consiste en concebir que las identidades se encuentran siempre en un plano de las representaciones, de las identificaciones y de las miradas propias y ajenas. No se trata de algo estático ni esencialista, sino de procesos sociopolíticos que responden a marcos estructurales y que se superponen a categorías como la etnicidad, el género y la clase social. Eideheim (1976) coincide con Hall, al señalar que las identidades se encuentran efectivamente en un plano de las representaciones y los discursos, añade que “las esferas de interacción, lo mismo que las identidades, surgen de la interacción cotidiana, ya que el control de la impresión que se puede dar de la identidad se convierte en una constante preocupación para los actores” (Eideheim, 1976: 52). En este sentido, Restrepo (2007) señala que las identidades tienen efectivamente una dimensión discursiva, pero que no existen sólo ahí, sino también en las relaciones sociales y en las prácticas sociales de cualquier índole.

Estas perspectivas se distancian tajantemente de las visiones esencialistas que ven a la identidad como el centro constitutivo inmutable del sujeto y que se encuentran detrás de las máscaras. La visión de estos autores, y con la que concuerdo, mira precisamente las máscaras, los discursos, las imágenes, los comportamientos y las narrativas que ponen en juego los sujetos, y desde los que son puestos, para representarse.

Tanto el psicoanálisis como la filosofía y el feminismo han aportado mucho a la discusión sobre la identidad. Sin embargo, la gran distinción que debemos hacer sobre el concepto de identidad en la psicología y los estudios sociales, es que la primera la piensa particularmente desde la constitución del sujeto en los primeros años de vida. Por

otra parte, los aportes del psicoanálisis y el feminismo para esta investigación versan sobre la importancia que adquieren las identificaciones como procesos de ambivalencia y escisión con el otro, entre lo que uno y el otro constituyen (Hall, 2010: 320).

Las identidades se producen gracias a la diferencia, en la distinción con algo más (Restrepo, 2007; Wade, 2001). En este sentido, la identidad necesita necesariamente de la otredad, una alteridad que la constituya. Por ello, las identidades están necesariamente vinculadas a las identificaciones. Desde la antropología, las identificaciones permiten pensar a las identidades como procesos negociables y no estáticos; por ello Santos señala que las “identidades son identificaciones en curso” (2006: 161). De esta forma, las identificaciones son aquello que permiten establecer jerarquías y distinciones entre los sujetos y grupos sociales, lo que hace a Restrepo (2007) afirmar que las identidades se construyen siempre de manera relacional. Además, cabe señalar que como procesos tampoco son unitarias, están cargadas de contrasentidos y antagonismos. Para Trouillot (2011) el moderno es “el sujeto que mide cualquier distancia desde sí mismo y la reubica contra un espacio ilimitado de la imaginación” (Trouillot, 2011: 86). En este sentido, las identidades se piensan desde sí y en medición con otros sujetos; en las identificaciones con unos y en las distinciones con otros.

Ante esto podemos señalar que la identidad es un concepto difícil, que necesita ser pensado siempre en función de procesos concretos y no abstractos. Ello implica hacer siempre una doble lectura, leerlo a él y a sus advertencias. Hall (2003) retoma a Derrida (1981) y señala que hay conceptos que en su deconstrucción uno encuentra que parecen ya no ser útiles, que son tachables; pero que debido a que no hay otros conceptos con qué pensar los fenómenos son legibles con el tachón, es decir, se vuelven conceptos de una doble lectura: de lo que el concepto quiere decir y de lo que el concepto también es. Así, se trata de un concepto “que funciona bajo borradura en el intervalo entre inversión y surgimiento; una idea que no puede pensarse a la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en absoluto” (Hall, 2003:14). Hablar de identidades es una entrada crucial para abordar las migraciones porque ello implica pensar en espacios sociales, en procesos, en relaciones asimétricas y no lineales con el otro y en las distintas posiciones e identificaciones de los sujetos y en sus maneras de habitar la cotidianidad.

Bauman (2003: 41) señala que la identidad nació con la modernidad y que nació como un problema. Para Santos (2006) la modernidad nace de y con la preocupación de la identidad, y lo hace bajo el nombre de subjetividad. Con la desmitificación de Dios como el creador del universo y el derrumbamiento de la religión como explicación para todos los fenómenos en el mundo, surge la preocupación por la autoría y el individuo como centro de las explicaciones sociales. En el centro del debate se encuentra la dicotomía individuo / colectividad donde finalmente la individualidad parece tener prioridad, acorde con el desarrollo del capitalismo mundial (Santos, 2006). Es evidente que desde Marx, y los cambios de paradigmas epistemológicos, la identidad se ha vuelto impensable en términos estáticos (Hall, 2010). Marx (1983) plantea la desindividualización de los procesos económicos y su consecuente alienación (Harvey, 1998: 132), Freud (1991) la constitución del yo desde procesos psíquicos incomprensibles a primera vista y Sausurre (2007) señala que el lenguaje nos antecede y nos constituye. Por otro lado, si pensamos en planos colectivos “ha habido simultáneamente una fragmentación y una erosión de la identidad colectiva social” (Hall, 2010: 3), una desestabilización de los Estados nación.

En el romanticismo como en el marxismo la identidad sigue estando en el seno de las preocupaciones. Mientras que el romanticismo propone la búsqueda de la identidad a través de la propia sensibilidad del sujeto y su relación con la naturaleza, el marxismo construye al sujeto y la constitución de su identidad en función de las relaciones de producción (Santos, 2006: 168). Para finales del siglo XIX con el proyecto modernizador y colonial en marcha y el capitalismo instaurado, las diversas y heterogéneas identidades de los sujetos y los grupos parecen encaminarse en función de una construcción hegemónica y homogénea que sostenga al Estado nación.

Así también, es gracias a los discursos abstractos que se despliegan en el mundo que se vuelve posible visualizar y recrear una modernidad aparentemente unívoca en latitudes diversas. Trouillot (2011) señala que es debido a la seducción de estos universales –que surgen del noratlántico y proponen una visión del mundo-, como serían Occidente, modernización, progreso, pureza de sangre, higienización, que es posible llevar a cabo un proyecto moderno. Así, “la habilidad de proyectar relevancia universal al tiempo que esconden las particularidades de sus marcas y orígenes, hace

que los universales noratlánticos sean difíciles de conceptualizar, pero que usarlos resulte muy atractivo” (Trouillot, 2011: 82).

Con el debilitamiento de los Estados nación debido a las políticas neoliberales y a los mercados transnacionales -la globalización en su máxima expresión-, resurge también la preocupación por las identidades en plural, sus diversidades en función de localidades histórico sociales específicas, en la revivificación de las pugnas políticas, tanto de clase como étnico raciales y sexuales. Así, la “descontextualización de las identidades y la descontextualización de sus prácticas sociales” (Santos, 2006: 173) resultan un proyecto mucho menos homogéneo de lo que se creyó cuando se creó.

La antropología, como tradición científica que surge con la modernidad y colonialidad (Garbe, 2012), y que históricamente se ha distinguido por estudiar comunidades relativamente aisladas y estables, se ha visto en la necesidad de replantear la inestabilidad, los procesos de cambio e interconexión, más aún en contextos migratorios y transnacionales. En este sentido, el concepto de cultura, que pareciera haber sido la piedra angular de la disciplina ha ido perdiendo fuerza a la vez que otros conceptos, como identidad van adquiriendo relevancia en las discusiones antropológicas. Desde la disciplina han sido varios los autores que han criticado el concepto de cultura por haberse cargado de múltiples agendas en la antropología y porque ha sido un concepto que ha salido y entrado del propio campo disciplinar hasta tomar formas que a veces más que develar realidades, parecieran invisibilizar procesos sociales.<sup>3</sup>

La desterritorialización, el traslado, el intercambio y flujo de información e imágenes, han zanjado el terreno antropológico. Así, mientras que el concepto de cultura pareciera estar perdiendo fuerza, por estar acotado a lugares específicos –aunque con fronteras escurridizas-, la identidad ha ido ganando terreno por pensar en procesos espaciales mucho más amplios, dinámicos y complejos. Lo irónico, como señala Kearney (2004), es que mientras las condiciones del transnacionalismo “invitan a los antropólogos a reconsiderar la validez del concepto de cultura, el crecimiento de las comunidades transnacionales está haciendo que el sistema legal ponga más atención a

---

<sup>3</sup> Autores como Philippe Bourgois (2001) en “Culture of poverty”, Michel-Rolph Trouillot (2002) en “Adieu culture: a new dutyarises” y Xavier Andrade (2001) en “Adiós cultura y hasta la vista cultura política: sobre el tratamiento sociológico del regionalismo y populismo en el Ecuador ” han señalado algunos riesgos y deficiencias del concepto de cultura.

ello, por ejemplo, en cómo las consideraciones culturales interfieren en los procedimientos legales” (Kearney, 2004: 11).

La antropología, que ha gustado de clasificar casi taxonómicamente a los sujetos y a los grupos culturales, se enfrenta cada vez más a la incapacidad de seguirlo haciendo. Ante esto cabe preguntarse sobre las identidades transnacionalizadas que se resisten a las clasificaciones por constituirse en intersecciones y en espacios “no oficiales” como las transnacionales y economías informales (Kearney, 2004: 12). Según Kearney(2004), apoyándose en Deleuze y Guatarri (1987), estas identidades siguen una lógica de retícula o rizoma, donde un punto de una naturaleza se une a otros puntos de naturaleza distinta sin una jerarquía clara y estable.

En relación a esto, la antropología busca estudiar las identidades como una categoría de análisis muy concreta y vinculada siempre a realidades específicas, en función de otras categorías socialmente construidas. En este sentido, Viteri (2011), quien ha repensado las nociones de espacio, identidades transnacionales y ciudadanía, señala que los migrantes redefinen sus identidades nacionales en la diáspora a medida que se superponen en función de otras categorías, como “raza”, etnicidad y género. La autora añade que, estas identidades -que no son estáticas-, “están sujetas a negociaciones constantes no lineales, antes, durante y después de la experiencia del cruce de fronteras” (Viteri, 2011: 227).

Ahora bien, estas categorías que parecieran ser universalistas y ejes estables de análisis deben ser entendidas justamente en oposición a ideas universalistas y generalizables. Son categorías que se han ido construyendo en relación a procesos muy concretos y que en cada caso dependen de distintas variables no generalizables. Dos de estas categorías que son trascendentales en la experiencia migratoria de los haitianos en Quito son la étnico racial y el género.

Tanto Santos (2006) como Trouillot (2011) constituyen un aporte central para esta investigación, no sólo en la medida en que explican la centralidad del devenir de las identidades en el proyecto moderno, sino también porque ayudan a entender que la producción de identidades y subjetividades se erige siempre en regímenes de historicidad –y yo añadiría espacialidad- particulares que es necesario estudiar. En este sentido, Restrepo (2007) retoma a Hall (2003) para señalar que la identidad es siempre un punto de sutura entre dos procesos, uno que tiene que ver con “los discursos y las

prácticas que constituyen las posiciones de sujeto (mujer, joven, “negro”, homosexual) y, dos, los procesos de producción de subjetividades que conducen a aceptar, modificar o rechazar estas posiciones de sujeto” (Restrepo, 2007: 30). En consecuencia a esto me parece importante señalar dos aspectos: por un lado las identidades se producen en momentos y espacios específicos que no pueden dejar de mirarse. Por otro, que debido a que son una sutura entre una sujeción y una subjetivación, no pueden ser entendidos ni como la libre y arbitraria elección de los sujetos, ni como una imposición: las identidades son justamente una negociación.

Ahora bien, la modernidad ha requerido siempre de heterologías para poder llevarse a cabo. Ha necesitado crear otredades distantes y diferentes para poder justificar ciertas identidades (Trouillot, 2011). Así, en la medida en que crea identidades “propias” o –digamos- apropiadas y correctas, ha generado también, identidades disímiles, diferentes y en escalas jerárquicas menores. En este sentido, la modernidad reorganiza el tiempo y el espacio en función de sus propias necesidades y sirviéndose de la colonialidad, crea sujetos localizados necesariamente diferentes a los eurocéntricos, a fin de dar sentido pleno a su propia constitución. Así, la modernidad se ha encargado de producir identidades acordes con los valores universalizantes, a la vez que, de manera paralela, ha construido otras identidades coloniales que han servido para justificar los proyectos modernizantes. ¿Cómo la colonialidad, aspecto necesario de la modernidad, infiere en la producción de identidades?

### **Matriz colonial**

“La colonialidad del conocimiento es un dominio básico de la oculta matriz de poder colonial velada por la retórica de la modernidad”  
(Mignolo, 2005a: 10).

Para la comprensión de los fenómenos migratorios, así como para entender los problemas estructurales que los subyacen es necesario incorporar un marco decolonial que permita reconocer cómo la colonialidad es central en la constitución de las identidades y en los modos de jerarquización social. En este sentido, es imposible estudiar las identidades de los migrantes haitianos y las categorías de clasificación sin pensar en ello. Me parece necesario resaltar que, sobre todo para fines de este trabajo, la colonialidad debe ser entendida por su injerencia en dos dimensiones: en la construcción

del conocimiento y en la conformación de las subjetividades (Quijano, 2000; Mignolo, 2005b; Castro Gómez, 2005).

A partir de los años setenta comenzaron a escucharse voces críticas desde los espacios coloniales que planteaban nuevas formas de entender los fenómenos y que criticaban los grandes paradigmas de la ciencia occidental. A estas voces, surgidas en los márgenes de la modernidad o en las “modernidades otras” (Trouillot, 2011), Mignolo las denominó “un paradigma otro” ya que no se trata de un paradigma nuevo ubicado en la misma episteme, sino que

surge de los límites de las grandes narrativas, totalizadoras y totalizantes, de la modernidad, en sus dobles caras, emancipatorias y reguladoras. La descolonización epistémica a la que apunta “un paradigma otro” no es por lo tanto un proyecto que consiste en producir una nueva colonización en el ámbito de los universales abstractos (cristianismo, liberalismo, marxismo), sino que al emerger en los espacios de frontera requiere epistemologías fronterizas, por un lado, y la apertura hacia la di- (o pluri)versalidad y no ya la cerrazón en un “nuevo paradigma” dentro de la “universalidad” (Mignolo, 2005b: 128).

Estas voces críticas provenientes de distintos lugares, no constituyen en ningún sentido un pensamiento homogéneo, pero “tienen en común la perspectiva y la crítica a la modernidad desde la colonialidad; esto es, no ya la modernidad reflejada a sí misma en el espejo, preocupada por los horrores del colonialismo, sino vista por la colonialidad que la mira reflejarse a sí misma en el espejo” (Mignolo, 2005b: 132). Se trata de un pensamiento fronterizo que ve sus orígenes desde la llegada de Colón a lo que ahora es América, momento en el que se confrontan mundos y maneras de conocer distintas.

En el año 1978 el crítico literario Edward Said publica *El Orientalismo*, libro que será de gran importancia en la conformación de los estudios subalternos, los estudios pos y decoloniales y los estudios de género. El autor desarrolla el concepto de Orientalismo, y haciendo un recorrido desde el siglo XVIII, desarrolla una genealogía del orientalismo. Ahí critica la idea de Occidente de que el conocimiento es puro y objetivo desconociendo el carácter político del mismo. Añade que el orientalismo es un discurso académico y un estilo de pensamiento que hace una distinción entre Oriente y Occidente. Así, el Oriente se piensa desde Occidente generando una idea que permite a Occidente construir la realidad que necesita para Oriente. El discurso sobre Oriente desde Occidente genera una oposición binaria entre ambos.

El gran aporte de Said (1978) es que identifica que la producción de conocimiento no se puede deslindar del colonialismo. La importancia de *El Orientalismo* para los estudios coloniales se debe a su capacidad por criticar las narrativas etnocéntricas que privilegian a Occidente, silenciando a los otros y por su capacidad para develar la relación entre el conocimiento y el poder, la producción científica occidental y la colonialidad.

Siguiendo a Castro Gómez (2005), desde la perspectiva de Marx (1983), América Latina era aún una región sin modernidad, que vivía bajo las relaciones feudales de producción y que era dirigida por caudillos, y no por clases burguesas capaces de transformar la sociedad. Para Marx (1983), el colonialismo era un efecto más de la modernidad que desaparecería cuando el capitalismo se constituyera completamente en América Latina, obviamente expandiéndose desde Europa. Marx (1983) no logró reconocer el poder del colonialismo en las relaciones sociales, en la producción de la ciencia y mucho menos su influencia en las subjetividades. “A pesar de reconocer que el mercado mundial fue preparado por el descubrimiento de América e impulsado por la expansión colonial de Europa, Marx permaneció aferrado a una visión teleológica y eurocéntrica de la historia para la cual el colonialismo es un fenómeno puramente aditivo –y no constitutivo- de la modernidad” (Castro Gómez, 2005: 20).

Tales ideas se fueron transformando en la década de los ochenta con los estudios poscoloniales en la mano de teóricos provenientes de antiguas colonias en la India y Asia como Spivak (1999), Bhabha (1994), Prakash (1997), Chatterjee (2008) y Chakrabarty (2002); y en América Latina a raíz de pensadores como Dussel (1994), Quijano (2000) y Mignolo (2005). Con las limitaciones del paradigma marxista clásico para explicar los procesos modernos en Latinoamérica surgieron nuevos enfoques que releían a Marx (1983) críticamente así como otros paradigmas como el Sistema Mundo propuesto por Wallerstein (Castro, 2005; Rodríguez, 2005).

La teoría de la dependencia y la filosofía y teología de la liberación son fundamentales para empezar a discutir en América Latina la centralidad de la colonialidad y el colonialismo en vinculación con la modernidad y el imperialismo (Mignolo, 2005a). Desde estos momentos la academia ya no dejaría de pensarse como un espacio político. Así, Dussel (1994) se apoya en Wallerstein (1984) y el paradigma del Sistema Mundo para entender la relación entre modernidad y colonialidad,

desmitificando la creencia de que la modernidad era un fenómeno producido en Europa debido a su superioridad moral, tecnológica y científica, y que debía sus orígenes a la Edad Media y al posterior desarrollo durante la Ilustración, el protestantismo y la revolución francesa. Se trataba pues de una “falacia desarrollista” (Castro Gómez, 2005: 45) que imponía la ruta trazada por Europa y que debían seguir todos los pueblos del mundo para emanciparse.

Contrario a ello, Dussel (1994) señala que fue debido al encuentro de España con los pueblos de América, su colonización, extracción de materias primas y control de la fuerza de trabajo que hizo posible que España y Europa se constituyeran como centros del Sistema Mundo en la medida en que convertían en periferias a sus colonias. Por ello, “no hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad” (Castro Gómez, 2005: 48). En este sentido, Mignolo (2001) señala que la colonialidad es la cara oculta de la modernidad; la ideología que vuelve posibles los proyectos de la modernidad. “La gran mentira es hacer creer (o creer) que la modernidad superará la colonialidad cuando, en verdad, la modernidad necesita de la colonialidad para instalarse, construirse y subsistir. No hubo, no hay y no habrá modernidad sin colonialidad” (Mignolo, 2005b: 139).

Mignolo (2005b) distingue entre dos modernidades que se estructuraron sobre cinco ideologías; la primera de estas ideologías fue el cristianismo, que instauró la primera modernidad, durante los siglos XVI y XVII. La segunda modernidad, siguiendo a Wallerstein (1984), surge después de la revolución francesa, donde se instauran el conservadurismo, el liberalismo y el socialismo secular (marxismo). En esta segunda modernidad el cristianismo no desaparece, sino que se rearticula en las otras tres (Mignolo, 2005b: 136). La quinta ideología, que para Mignolo Wallerstein no logró identificar fue el colonialismo. Así “el colonialismo como ideología es paralela a la conquista y colonización de América, y se re-estructura en el siglo XVIII, cuando el Imperio Británico y Francia se extienden por Asia y África” (Mignolo, 2005b: 136). Fue la ideología necesaria para el proyecto civilizatorio de Occidente y su dominio sobre las nacientes colonias.

Mignolo (2005b) añade que los discursos universalistas que legitimaron la expansión capital europea no se formaron sobre las revoluciones burguesas desde el siglo XVIII, sino mucho antes, sobre la ideología cristiana aristocrática del siglo XVI,

con la formación del sistema mundo moderno/colonial (Castro, 2005: 51). En el corazón de estos discursos se encontraba el de la limpieza de la sangre, que venía gestándose desde la Edad Media y que se volvió hegemónico con la expansión de España en América, para clasificar a los sujetos y como una forma de justificar la división del trabajo.

El discurso de pureza de sangre es, de acuerdo con la interpretación de Mignolo, el primer imaginario geocultural del sistema-mundo que se incorporó en el habitus de la población inmigrante europea, legitimando la división étnica del trabajo y la transferencia de personas, capital y materias primas a nivel planetario (Castro, 2005: 54).

En este sentido, Quijano (2000) explica cómo la “raza” fue la categoría más importante para llevar a cabo la colonialidad a la vez que se iban conformando nuevas identidades (el indio, el negro, el blanco, el mestizo) con ciertos atributos que permitían clasificaciones y jerarquización sociales. Así, “las nuevas identidades históricas producidas sobre la base de la idea de “raza” fueron asociadas a la naturaleza de los roles y lugares en la nueva estructura global de control del trabajo” (Quijano, 2000: 204).

Si Dussel (1994) critica al eurocentrismo por su capacidad para deslocalizar y universalizar el conocimiento, y Mignolo (2005b) logra reconocer la centralidad de la colonialidad en la constitución de las subjetividades (Castro Gómez, 2005); Quijano (2000) plantea que se instauró un patrón global de poder, denominado como la colonialidad del poder, quizá el primer patrón global, que dota de superioridad étnica y epistémica a unos sobre otros. Se trata de un patrón aún vigente y aún colonial no porque sus orígenes sean coloniales sino porque hay elementos que siguen siendo constitutivos desde finales del siglo XV hasta la actualidad. Así, partiendo de una categoría mental, la “raza” se consolida este nuevo patrón de dominación social. Es a partir también de esta categoría que se generan nuevas identidades histórico sociales.

Teóricos como los aquí mencionados ponen sobre la mesa de discusión la geopolítica del conocimiento desde una perspectiva decolonial. Uno de los principios fundadores de la ciencia, y como resultado de la Ilustración, es que el conocimiento era objetivo, neutro y universal. El pensamiento en América Latina ha cuestionado la universalidad de la ciencia (evidentemente construida por hombres y blancos) reintroduciendo el género, la “raza”, la etnicidad y la sexualidad en la construcción del

mismo. Por otra parte, y en lo que atañe a esta investigación, los estudios poscoloniales han permitido visibilizar cómo la colonialidad hasta nuestros días constituye subjetividades y construye identidades. Veamos entonces la centralidad que tienen las ideas de “raza” y etnicidad, fruto de la modernidad colonialidad, en la constitución de identidades.

### **“Raza” y etnicidad**

Barth (1976), quien de alguna forma cuestionó el concepto de etnicidad supeditado a los límites territoriales, piensa la construcción de las identidades desde la etnicidad y el valor de este último para organizar la vida social. Así, señala que “en la medida en que los actores utilizan las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, forman grupos étnicos en este sentido de organización” (Barth, 1976: 15). Con ello, a pesar de que la etnicidad suele estar asociada a un discurso sobre el lugar, más que sobre el género, la edad o cualquier otra categoría, los migrantes haitianos desbordan las identidades étnicas de los límites territoriales, conservando en el imaginario y a través de las prácticas representacionales una idea de identidad étnica y nacional en la diáspora (Linstroth *et al.*; 2009: 29-30). En sintonía con Viteri (2013) y Barth (1976), Linsthot, Hall, Douge-Prosper y Hiller (2009) señalan que “la identidad étnica no se forma en el vacío. Por el contrario, se crea y asume a partir de la apropiación o el rechazo de las categorías disponibles y de la conceptualización de la “raza” y la etnicidad en el nuevo país de residencia junto con la vieja comprensión de la patria original” (Linstroth *et al.*; 2009: 30). Por ello será necesario hablar de los campos transnacionales, perspectiva que será mencionada en el siguiente capítulo.

Cabe preguntarse en qué medida, entonces, las identidades de los migrantes haitianos responden no sólo a una identificación con el lugar de origen, sino también al conocimiento que los mismos van adquiriendo sobre el funcionamiento y los tejidos sociales del lugar de acogida. Glick Schiller y Fouron (2003), quienes investigan sobre la migración haitiana en Estados Unidos, señalan que las identificaciones no responden sólo al grado de integración y añoranza por una cultura que dejaron, sino a sus experiencias y entendimiento del espacio social del que ahora son parte y al reconocimiento de unas estructuras diferentes. En este sentido, los autores apuntan que para el caso de los haitianos y las haitianas que viven en Nueva York, identificarse como haitiano y en yuxtaposición a otros grupos afrodescendientes se vuelve imperativo

en ciertas circunstancias, ya que estos migrantes han aprendido a reconocer que en Estados Unidos ser afrodescendiente es equiparable a ser afroamericano y que ser afroamericano es pertenecer a uno de los estratos sociales más bajos del país (Glick Schiller y Fouron, 2003: 208).

Ahora bien, Anderson (1993) planteó que el capitalismo de imprenta ayudó a crear a las naciones modernas; de esta manera, permitió a sujetos muy diversos entre sí a pensarse como simultáneos en un espacio y tiempo determinados. En este sentido, lo relevante en los planteamientos de Anderson (1993) es entender a las naciones, los nacionalismos y las nacionalidades como concepciones imaginadas sobre un lugar y una identidad, que permiten a sujetos heterogéneos entre sí mantener un vínculo y una representación sobre un lugar de origen y sobre sus propias identidades. Considero, sin embargo, que las migraciones han replanteado estas categorías más allá de las fronteras nacionales. Es decir, la perspectiva transnacional (Portes, Guarnizo y Landolt, 2003; Levitt y Glick Schiller, 2004; Sinatti, 2008 ) nos invita a entender que, tanto los migrantes, como los sujetos que viven en el lugar de acogida de nuevas poblaciones migratorias, conciben a personas de ciertos lugares con ciertas características estáticas.

En este sentido, si tanto Anderson (1993) como Gellner (2001) han cuestionado las identidades nacionales como visiones estáticas y homogeneizantes, construidas en función de intereses políticos y que son desbordadas por grupos heterogéneos y luchas políticas; autores como Glick Schiller y Fouron (2003), Portes, Guarnizo y Landolt (2003) cuestionan el concepto de identidad nacional por su limitación para mirar las identidades y sentidos de pertenencia que construyen los migrantes por fuera de sus naciones de origen. Como consecuencia, Viteri (2013) prefiere el término bordes al de fronteras, ya que logra captar la fluidez y movilidad con la que los sujetos desbordan los territorios nacionales y las categorías identitarias. ¿Es posible entonces hablar de diáspora y de identidades diaspóricas y transnacionales pensando en el caso haitiano en Quito? Esta pregunta será replanteada en el siguiente capítulo.

Por otro lado, si bien la “raza” ha sido ampliamente descartada como categoría analítica desde la academia, y se ha insistido en que se trata de una construcción social y no biológica o genética, la racialización continúa, y al igual que el género, es casi siempre asociada con ciertas características visibles del cuerpo. La tipología racial elaborada en el siglo diecinueve sigue operando en distintos sentidos. Pareciera que las

diferencias raciales han sido definidas de acuerdo a “nociones como civilización, honor y educación que se han manifestado en el vestido, lenguaje y religión así como en tipos de cuerpo” (Appelbaum *et al.*, 2003: 13). Por ello, Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) afirman, como otros autores, que la “raza” construye al espacio, al mismo tiempo que el espacio construye a la “raza”; así “las distinciones raciales fueron creadas y reforzadas a través de ilusiones sobre cómo el lugar determinaba o moldeaba las características raciales de individuos y grupos” (Appelbaum *et al.*, 2003: 2011). El aporte de estos autores es fundamental para entender cómo la “raza” y los racismos toman forma a través de los sujetos que son racializados en los espacios migratorios.

Si Balibar (1991) y Wade (2001) señalan que el racismo no es lo mismo que nacionalismo aunque se encuentran imbricados; autores como Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) profundizan en el tema argumentando que las identidades nacionales en América Latina han sido siempre construidas en términos raciales y que las propias definiciones de “raza” han sido moldeadas por los intereses y procesos de construcción de nación. En este sentido, los autores recalcan que las identidades nacionales, en articulación con la “raza”, han estado siempre contruidos a través de las prácticas en contextos locales, nacionales y transnacionales.

### **Interseccionalidad**

Una entrada clave para esta investigación será la interseccionalidad, ya que permite analizar las maneras en que distintas categorías de diferenciación -como la clase, “raza”, etnicidad, nacionalidad, género, sexualidad- interactúan creando jerarquías sociales, mecanismos de control y de marginalización. Ello implica asumir que ninguna categoría es homogénea ni estable, que está determinada por otras categorías, y que en esta imbricación se vuelve imposible entenderlas aisladamente. En este sentido, “miramos el concepto de interseccionalidad como un significante de complejos, irreductibles, variados y variables efectos que emergen cuando múltiples ejes de diferenciación – económico, político, cultural, psicológico, subjetivo y experiencial- se intersectan en contextos históricos específicos” (Brah y Phoenix, 2004: 76).

A través de la deconstrucción de las categorías analíticas se puede entender cómo los distintos conceptos se han ido constituyendo a la vez que muestra los variados mecanismo de opresión y dominación (Mc Call, 2005). La interseccionalidad obliga a hablar de situaciones concretas, y en ese sentido permite ver cómo la exclusión toma

distintas formas y responde a distintos factores en cada contexto. Es decir, lo interesante de ello es que nos permite mirar la marginalización y el orden social de maneras heterogéneas. Una perspectiva importante es la que mira cómo los sujetos encarnan, negocian y dan significados distintos a estas intersecciones, reorganizándose y creando otros órdenes no normativos (Viteri, 2013). Así Viteri (2013), siguiendo a Quiroga (2000), mira los espacios donde la taxonomía parece no calzar.

La visibilidad y performatividad resultan fundamentales en la imposición de ciertas categorías. Pensemos por ejemplo en cómo “raza”, etnicidad y género son atribuidas en función de ciertas características fenotípicas visibles y fácilmente identificadas (Charles, 1992). A pesar de que los proyectos de dominación parecieran seguir justificados gracias a la biología, la genética y la descendencia, ninguna categoría puede ser explicada desde esta tradición, sino como construcciones sociales y políticas; constituidas históricamente y que están siendo constantemente redefinidas, tanto por los sujetos que las encarnan, así como para fines políticos macros.

Viteri (2013) cuestiona tales categorías mirando justamente las identidades que desbordan las concepciones de categorías estáticas o unilaterales, y mira así las negociaciones en estos espacios de intersticios. En este sentido, me parece que la ventaja del estudio de las intersecciones permite entender, por un lado, cómo a través de las intersecciones de estas categorías se construyen proyectos de dominación, sometimiento y marginalización; y por otro lado, cómo las identidades de los sujetos se constituyen, encarnando y negociando en esos espacios de “en medio”.

Ahora bien, en muy pocos estudios es posible encontrar un análisis minucioso del cruce de todas estas variables y categorías de diferenciación, en esta investigación ello implicaría un análisis muy extenso que excedería los tiempos de la maestría. Por ello, resaltamos que el acento de este trabajo está puesto en las identidades migrantes en el cruce de categorías como “raza”, etnicidad, nacionalidad e idioma; mirando sólo tangencialmente otras como género, religión y clase social, no por ello menos importantes.

### **Visibilizando el género**

El género, como todas las categorías de clasificación, ha sido construido por binarios: hombre/mujer, blanco/negro, civilizado/primitivo, etcétera. Sin embargo, la identidad de género no puede ser asumida—como ninguna otra— como una categoría universal, pues se

despliega de formas distintas en diferentes coyunturas y está atravesada por otras como clase, “raza”, etnicidad, edad, sexualidad. Es imposible disociar las identidades del género, pues las primeras sólo se vuelven inteligibles en función de lo segundo. Rizzo (2007) pone de relieve el género como marco organizador y de percepción de la vida social, tanto a nivel material como simbólico. Retomando a Bourdieu (1996), la autora señala que “el mundo social construye al cuerpo, a la vez como realidad sexuada y como depositaria de categorías de percepción y de apreciación sexuales que se aplican al cuerpo mismo en su realidad biológica” (Rizzo, 2007: 4), naturalizando así ciertas características, posiciones y disposiciones de los sujetos. Los estudios feministas han abogado porque el género sea un elemento teórico permanente en los estudios sociales, ya que históricamente se ha relegado su centralidad como un eje de análisis.

En las discusiones actuales sobre el género, los aportes de Butler (2007) han sido centrales para la comprensión de las identidades, mismas que la autora asume complejas. Tal complejidad nunca se muestra de manera completa, y siempre se despliega en función de determinadas coyunturas (Butler, 2007: 70). Para la autora, la identidad de género debe ser entendida en relación con el sexo, el género, la práctica sexual y el deseo, y con ello como efecto de las prácticas discursivas. Dicho esto, “el género resulta ser performativo, es decir, que conforma la identidad que se supone que es. En este sentido, el género siempre es un hacer, aunque no un hacer por parte de un sujeto que se pueda considerar preexistente a la acción” (Butler, 2007: 84).

Es decir, el género como categoría existe en la medida en que es puesto en práctica, y el sujeto es también en la medida en que pone en práctica tales atributos de género. Por ello, “no existe una identidad de género detrás de las expresiones de género; esa identidad se construye performativamente por las mismas expresiones que, al parecer, son resultado de ésta” (Butler, 2007: 85). Ahora bien, Viteri (2013) retoma los planteamientos de Butler, y casi a manera de método, plantea una estrategia para el estudio de las identidades. La autora señala que en su propia investigación ella hace uso de:

el marco de Butler para hacer visibles las identidades de género en las que el etnógrafo trabaja con una realidad híbrida. Dentro de esta experiencia híbrida de la realidad, el discurso y la autocomprensión colisionan con otros grandes supuestos culturales sobre la “raza”, etnicidad, nacionalidad, género, clase y edad. Como tal, determinada identidad nunca es posible; el etnógrafo tiene que preguntar, no

“¿quién soy?” sino “¿cuándo, dónde, cómo soy?” (Viteri, 2013: 24-25).

Recordando que desde 1960 cerca de la mitad de los migrantes internacionales son mujeres (Rizzo, 2007), el tema del género en los estudios migratorios ha tenido distintos matices en el tiempo; pasó de simplemente recuperar las experiencias de las mujeres en la migración, a una incorporación del género como perspectiva en los estudios, y posteriormente a trabajar la interseccionalidad de dicha categoría en el cruce con otras como clase, raza y nacionalidad (Herrera, 2013).

En este sentido, Herrera (2013) resalta que los estudios migratorios, en relación con el género, se han planteado distintas preguntas que más o menos llevan el siguiente trayecto: iniciaron interrogándose sobre cómo la migración impacta en las relaciones y representaciones sobre el género; después sobre la forma en que la perspectiva de género modifica nuestra mirada sobre los procesos migratorios, para posteriormente preguntarse cómo el análisis de género y migración informan sobre otros procesos e instituciones sociales. De esta manera, la incorporación del género en los estudios migratorios ha traído como consecuencia diversos estudios que giran en torno a tres temas: el trabajo del cuidado en las cadenas globales, las familias transnacionales – donde se mira tanto a los que se van como a los que se quedan- y las políticas de género en las migraciones para el entendimiento de la ciudadanía (Herrera, 2013).

Herrera (2013) argumenta que tanto la perspectiva que mira la transformación de las relaciones de género<sup>4</sup> como la interseccionalidad son muy fructíferas en el estudio de las migraciones y que particularmente la interseccionalidad permite mirar las desigualdades sociales en el cruce de nociones como género, raza y clase; y no mirar el género de manera aislada. En este sentido, la misma autora se apoya en Lutz (2011) para sostener que una de las ventajas de la interseccionalidad no es que miren las diferencias entre hombres y mujeres sino las condiciones de inequidad en las muchas dimensiones e interconexiones con otras categorías; este marco de estudio ha sido muy útil en el entendimiento de las cadenas globales de cuidado doméstico en los migrantes. La autora también resalta la importancia de mirar el papel que juega el género no sólo

---

<sup>4</sup> En otras investigaciones, Gioconda Herrera (2005) ha resaltado el papel de la mujer en el desarrollo de las comunidades y la manera en que las remesas han trastocado las relaciones tradicionales de poder, de género e intergeneracionales.

dentro de los estudios de las migraciones, sino en contacto con otros temas como la economía, la ciudadanía y en las políticas de Estado. De esta manera, es imperativo que nuevas preguntas sean planteadas, arrojando luz sobre los fenómenos migratorios (Viteri, 2013: 6).

### **Breves apuntes sobre la religión**

La importancia que la religión tiene en la experiencia migratoria fue ignorada durante mucho tiempo, y hasta mediados de los noventa del siglo pasado empezó a estudiarse con mayor seriedad (Stepick, 2006). Desde entonces, diversos estudios han resaltado la centralidad que ésta tiene para mucho migrantes (Warner, 1997; Ebaugh y Chafetz, 1999; Richman, 2006, Stepick, 2006); las formas en que los migrantes diversifican el paisaje religioso en el país de acogida (Al Sayyad y Castells, 2002; Soper, 2001) y las maneras en que las prácticas religiosas pueden ser transnacionales (Portes, 2001; Guarnizo y Smith, 1998; Basch et al., 1994).

Sin embargo, tal como señala Stepick (2006), a pesar de la importancia que estos tópicos tienen para la comprensión de las migraciones, quedan muchos otros aspectos a estudiar en el cruce religión-migración que han sido menos explorados. Uno de ellos es la formación identitaria en la diáspora y su mantenimiento gracias a la religión. En este sentido, Cadge y Howard (2007) concuerdan con Stepick (2006), al señalar que muchas veces las identidades religiosas son más preponderantes en el país de acogida que en el país de origen debido al rol que la religión puede tener en la preservación de las identidades étnicas.

Otro aspecto aún poco estudiado es la transformación de los roles de género, pues como señala el autor, retomando a Boddy (1995), Detwiler-Breidnbach (2000), Kim y Kim (2001) y Lee (2000):

La investigación en migración ha demostrado cómo la migración altera las relaciones de género [...]. La literatura emergente indica una transformación paralela en los roles de la religión migrante. Las mujeres usualmente se involucran religiosamente más o se empoderan después de migrar. las mujeres, de manera informal y ocasionalmente de manera formal, asumen mayores roles en las organizaciones religiosas migrantes que lo que lo han hecho en sus países de origen (Stepick, 2006: 18).<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Traducción propia

Respecto a los roles de género, Cadge y Howard (2007) señalan que además de mirar las maneras en que las prácticas religiosas pueden trastocar las relaciones de género, es importante mirar también cómo la religión construye el género y los discursos que produce en torno a éste.

Otro aspecto relevante tiene que ver con las prácticas religiosas e identitarias de las generaciones posteriores. Mientras que Gans (1994) ha notado en algunas comunidades migrantes que las segundas generaciones suelen ser menos religiosas, Stepick (2006) señala que los jóvenes haitianos que viven en Estados Unidos suelen ser más creyentes que sus padres pues esto les permite tener mayores vínculos con su comunidad étnica. El autor añade que las segundas generaciones adoptan múltiples identidades, más como una estrategia que como una creencia. En este sentido, hay otro cuarto aspecto que remarcar respecto al capital social. A pesar de que la mayoría de los estudios se centran en el cruce de identidad y religión, hay algunos estudios que revisan las formas en que instrumentalmente los migrantes utilizan la religión para ampliar sus redes e incrementar su capital social (Stepick, 2006). El mismo Stepick, retoma un estudio de Richman (2006) y señala que este último:

Extiende su argumento de las consecuencias materiales de la religión, usando parcialmente a Weber para entender por qué los migrantes haitianos son propensos a convertirse al protestantismo. Ella describe cómo los protestantes haitianos usan a la iglesia como su grupo social primario, a través del cual ellos intercambian comida, préstamos, ayuda, viajes, referencias laborales, cuidado de niños y otros servicios. A través del protestantismo, los haitianos están posibilitados a escapar de sus obligaciones sociales transnacionales que los atan a la religión tradicional del vodou. Los protestantes haitianos que ella ha estudiado se adhieren moralmente persiguiendo intereses materiales (Stepick, 2006: 20-21).<sup>6</sup>

Por último, habría que señalar, tal como lo demuestra el estudio de Viddal (2012) con haitianos en Cuba, que muchas veces las prácticas religiosas de los migrantes pueden verse reforzadas por las políticas folcloristas de los estados de acogida. La autora señala que “mientras que la preservación de maneras de vida y costumbres han sido atribuidas al aislamiento y pobreza, la academia, los actores políticos y el turismo pueden influenciar en el mantenimiento de tradiciones”, aclarando que respecto a su caso de estudio, décadas después de la revolución cubana se abrió una posibilidad para

---

<sup>6</sup> Traducción propia.

mantener las tradiciones espirituales a través de la arena del folclorismos y el performance público.” (Vidal, 2012: 33).<sup>7</sup>

Si bien esta investigación no centra su análisis en las prácticas religiosas de los haitianos en Quito, la discusión es relevante puesto que parte de la observación participante se realiza en centros religiosos y ya que se reconoce que dicho espacio es clave en las construcciones identitarias de los migrantes y que se trata de un espacio y práctica que intersecciona con otros como el género, la etnicidad y la clase social.

### **Estrategia metodológica**

Bourdieu (1993) plantea la reflexividad como un método; como el ojo del mismo investigador que está constantemente vigilándose y pensándose desde la posición en la que se construye el conocimiento. Es decir, la reflexividad permite objetivar nuestro propio *habitus* como investigadores. En ese sentido, si bien la reflexividad no soluciona los problemas de la verdad en el conocimiento, se libera de asumir las construcciones del conocimiento como imparciales, neutras y puras; a la vez que permite cuestionarse sobre las propias implicaciones políticas y éticas de las mismas, que son tan problemáticas cuando el objeto de estudio es en realidad un sujeto, como es en el caso de la antropología. En este sentido, este estudio planteó un componente reflexivo que transparentara mi propia práctica investigativa y reflexionara sobre cómo desde mi posición como joven mujer, mexicana, estudiante de posgrado en Ecuador, construyo conocimiento.

Esta investigación es de carácter cualitativo porque se considera que dicha perspectiva ayuda a visualizar los objetivos planteados con mayor profundidad. Para ello, trabajé con una organización que para fines de este trabajo he denominado “Organización pro haitianos y haitianas”, se trata de una organización fundada en julio del 2012 y cuyos miembros son todos haitianos migrantes en Quito. El objetivo de la organización, en sus propias palabras es “ofrecer asesoramiento a todos los haitianos que se encuentren en el país sobre sus derechos y qué servicios tienen a su disposición, además de crear actividades sobre nuestra cultura”. Mi principal informante, y ahora un gran amigo, es Samuel (nombrado así para estos fines), uno de los fundadores de la organización, y de los miembros más activos en la misma. Samuel tiene 32 años y es padre de dos niños ecuatorianos de dos años de edad. Además, produce, junto con su

---

<sup>7</sup> Ídem.

esposa –también haitiana-, y con Tania y Sor Marie, un programa de radio en creole que se emite todos los domingos en amplitud modulada para informar a la comunidad haitiana en Quito sobre sus derechos y para, en palabras de él mismo, “difundir la cultura haitiana”.

Además mi trabajo de campo se realizó en la “Iglesia Cristiana Haitiana de Quito”, dirigida en creole por una pareja de médicos haitianos, donde sólo asisten haitianos y que se encuentra ubicada en un barrio periférico del Norte de Quito, lugar de asentamiento haitiano<sup>8</sup>.

Adicional a ello, trabajé con la comunidad haitiana perteneciente a una congregación evangélica, para fines de este trabajo denominada La palabra del Señor, ubicada en el norte de Quito, Ecuador. Se trata de un templo guiado por un ministro haitiano que radica en Quito desde 1996. La mayor presencia de creyentes es de nacionalidad ecuatoriana, seguida por los creyentes de nacionalidad haitiana. Según el propio pastor, la comunidad haitiana consta de aproximadamente un centenar de personas. Los haitianos se reúnen los martes por la tarde a rendir culto en francés y creole, guiados por otro pastor haitiano y asisten los domingos con el resto de la congregación evangélica para el servicio religioso en español.

Para llevar a cabo esta investigación utilicé el método etnográfico porque considero que permite visibilizar con mayor nitidez las prácticas de los migrantes y sus formas de negociación. La observación participante se llevó a cabo durante trece meses, de agosto del 2012 a septiembre del 2013; durante este periodo realicé visitas semanales (incluso hasta dos o tres veces por semana) a los templos, a las grabaciones de los programas de radio y como acompañante en otros momentos de convivio con haitianos. En el proceso establecimos lazos de amistad y confianza que superaron las expectativas académicas y se tornaron en un plano personal. Este ejercicio de convivencia constante y continua fue la que me brindó la mayoría de los datos aquí analizados.

Retomando algunos aportes metodológicos de la antropología visual, en algunos momentos registré audiovisual y fotográficamente el proceso, que me sirvió como diario de campo, como productos concretos que les entregué en reciprocidad a los migrantes y

---

<sup>8</sup> El nombre del barrio se omite en toda la tesis con la finalidad de no comprometer a los migrantes en estado irregular y evitando una mirada de vigilancia que pueda servir para fines securitistas. Sin embargo, por voluntad de los dirigentes de dicha congregación, la Iglesia mantiene su nombre real.

como insumo para un documental que realizaré posteriormente. Tanto mi presencia como la de la cámara están de una u otra forma en constante tensión en el campo.

Paralelamente realicé entrevistas a profundidad de donde obtuve información sobre las experiencias de los migrantes, sus trayectorias y las formas en que negocian sus identidades. Me parece que las entrevistas son necesarias para entender a nivel discursivo cómo se habla, se piensa y se construye una explicación de lo que se hace. Adicionalmente realicé un grupo focal en la “Iglesia Cristiana Haitiana de Quito” al cual asistieron 13 haitianos y dos haitianas. Tanto las entrevistas como el grupo focal se llevaron a cabo después de meses de convivencia, en un contexto de mayor confianza.

Con la revisión del material de campo (diarios de campo escrito, diarios audiovisuales, recuerdos, entrevistas, grupo focal) y la sistematización y análisis procedo al análisis en el capítulo tercero, después de continuar con una revisión teórica en el siguiente capítulo. Ahora, brevemente haré una revisión de los aportes teórico metodológicos que la antropología visual tiene para esta investigación.

### **Aportes teórico metodológicos de la Antropología visual**

La crisis de la representación en antropología trajo como consecuencia el cuestionamiento sobre las maneras tradicionales de hacer antropología, la autoridad etnográfica, la escritura y las representaciones del “otro”. Estos cuestionamientos, aún vigentes, impactaron también el campo de lo visual y las maneras de entender el uso de la cámara de foto y de video. En ese sentido, la cámara en el campo se convirtió en un elemento a problematizar.

Según lo plantea Ruby (2000), hasta hace poco era común que antropólogos se permitieran grabar a los sujetos estudiados como creaciones estéticas de compasión, estilo que solía ser aceptado pues se asumía que el grabarlos y estudiarlos sería de utilidad para ellos en alguna medida (Ruby, 2000: 199). Sin embargo, los cuestionamientos sobre la práctica de representar al otro generaron nuevas formas de grabar y fotografiar.

Pretendiendo trasladar la autoridad a los “nativos” se comenzaron a realizar rodajes colaborativos y auto-generados (*subject-generated*), a partir de la década del sesenta del siglo pasado (Ruby, 2000: 200). Tal es el caso de Jean Rouch que le daba la cámara a sus sujetos de investigación para que grabaran, narraran y se representaran bajo sus propios términos. El trabajo de Rouch sienta un precedente en el cine

antropológico y la antropología visual porque abrió nuevas posibilidades en el cine etnográfico para el estudio antropológico. También se debe reconocer el trabajo hecho por Margaret Mead y los antecedentes realizados por Flaherty, quienes llevaron a cabo documentales etnográficos.

Como señala Pink (2008), las imágenes visuales “no deben ser entendidas en términos de lo que la cámara puede grabar sino de lo que el ojo puede ver” (Pink, 2008: 587). En este sentido considero que las imágenes no deben ser miradas en términos de verdad o de reflejo de la realidad, sino como construcciones en tensión entre lo que se visibiliza y lo que se oculta.

Las representaciones o productos audiovisuales no son una *sinecdoque*, es decir, la parte por el todo. Es falaz creer que alguien tiene la voz de toda una etnia, una generación o una comunidad; las representaciones son puntos de vistas parciales, que negocian la experiencia del pasado con las exigencias sociales del presente, las aspiraciones con la impronta real (Ruby: 2000, Appadurai: 2001). En este sentido el antropólogo funge como un traductor que reconoce las condiciones de grabación, reflexiona sobre su papel y el de la cámara en el campo, sobre el lenguaje audiovisual y las transformaciones que éste puede generar

Shrum, Duque y Brown (2005) argumentan que el video y la fotografía no son sólo una nueva forma de presentar los resultados, sino también de realizar la investigación. Los autores proponen dos conceptos para entender el uso de la cámara en el campo. Uno de ellos es la pared fluida (*fluid wall*) para enfatizar que la observación ocurre en ambos sentidos, tanto de quien ve detrás de la cámara, como de quien observa frente a ella a aquél que está detrás. En ese sentido, no existe una cuarta pared invisible, la cámara actúa como un actor transformando el espacio en el que se introduce: proponen entonces un segundo concepto al que denominan contexto videoactivo (*videoactive context*) (Shrum et al., 2005: 1-11).

Mac Dougall (1998) plantea que una de las ventajas del cine antropológico, además de comunicar algo a los espectadores, es que provee una vía para comunicarnos con los sujetos (Camas et al, 2004: 140). En esta misma línea, considero que el uso de la cámara es útil en mi etnografía, en la medida en que me sirve de registro (como cuaderno de notas) pero también como una forma de interactuar y generar reciprocidad con los migrantes haitianos; así ellos tienen imágenes y videos que les son significativos

y yo tengo una entrada al campo. Sin embargo, cabe aclarar que la cámara no está presente en todo el trabajo etnográfico, sólo en ciertos momentos rituales de carácter más público. Pues ésta, al ser una intrusa más, invade la intimidad de los migrantes con los que trabajo. Reconociendo que la fotografía es un instrumento de poder y que desde sus inicios ha servido para registrar e identificar a los sujetos, se añade que las imágenes producidas en esta investigación no son presentadas en el cuerpo de la tesis, debido a que la mayoría de los migrantes con los que trabajé tienen un estatus irregular en el Ecuador. Presentar dichas imágenes sería exponerlos a los mecanismos de control y poder, reificando una práctica que más bien se pretende criticar.

## **CAPÍTULO II**

### **PANORAMA TEÓRICO DE LA MIGRACIÓN**

En el capítulo anterior realicé una revisión teórica sobre el concepto de identidad, mientras que resalté la vinculación de su constitución en relación con la modernidad / colonialidad. A su vez, destacué la centralidad que categorías como “raza”, etnicidad y género adquieren en las identidades y la importancia de incorporar un marco de interseccionalidad que permita visibilizar cómo distintas categorías interseccionan en la constitución y negociación de las mismas. Ahora, como no estamos hablando de sujetos estáticos, si las identidades son cambiantes y contradictorias, en el cruce de fronteras éstas se problematizan.

A continuación se plantearán posturas teóricas en el estudio de las migraciones; así como las implicaciones que los desplazamientos tienen en la negociación de las identidades. Se retomarán planteamientos del transnacionalismo y se revisará el concepto de diáspora para ello. A su vez, revisaré algunos de los aportes que la antropología urbana ha hecho respecto a las migraciones a través del estudio de la marginalidad.

#### **Migraciones y perspectiva transnacional**

Analizar las perspectivas con las que se piensan los conceptos es un asunto mayor. En este sentido, los fenómenos migratorios están siempre desbordando las maneras tradicionales con las que se ha pensado dicho fenómeno. Las migraciones están constantemente cuestionando maneras tradicionales de abordar los conceptos. Roberto Herrera (2006) sostiene que “las diferentes formas que adopta la realidad social en su cotidiana construcción pudieran estar planteando la necesidad de un ajuste en las tradicionales estrategias para abordar y explicar las migraciones humanas” (2006: 35). En este sentido, es imperativo que se piense al migrante como un sujeto contingente, inmerso en procesos, continuidades y discontinuidades, y por ende en constante construcción, representación y negociación (Feldman, Rivera, Villa, Stefoni, 2011).

La migración es siempre movimiento y ningún concepto estático o binario permite entenderla cabalmente. Los fenómenos migratorios constantemente desbordan los conceptos y los enfoques. Lo que ha quedado claro es que no se puede estudiar ya la migración por oposición, la oposición de lo nacional y lo extranjero, los centros y las

periferias, la cercanía y la lejanía, entre espacios continuos y tiempos subsecuentes. Harvey (1998) ha señalado ya que el propio proceso de modernización –y el cambio del fordismo keynesiano a la acumulación flexible- desembocó en una transformación del capitalismo, pero sobre todo, y desde 1970, en una nueva manera de experimentar el tiempo y el espacio. Para este autor, si bien tanto el tiempo como el espacio se definen a través de la organización de las prácticas sociales,

la acumulación del capital, junto con las condiciones de la lucha social, definen la inestabilidad de las relaciones. En consecuencia, nadie sabe muy bien qué podría ser el tiempo y el lugar adecuado para todo. Parte de la inseguridad que enloquece al capitalismo como formación social parte de la inestabilidad de los principios espaciales y temporales alrededor de los cuales la vida social podría organizarse (Harvey, 1998: 265-266).

Tanto Guerra Borges (2002) como Kearney (2004) coinciden con Harvey (1998) y señalan que la globalización ha sido un fenómeno que ha cambiado profundamente las maneras de entender el tiempo y el espacio. Guerra Borges (2002) distingue entre la globalización económica, ambiental y cultural y añade que pensar en la globalización implica necesariamente pensar en esos cambios espacio temporales, que sin embargo, son relativos y variables, pero no discontinuos “pues en la historia no hay discontinuidades absolutas” (Guerra Borges, 2002: 50). En este sentido, Kearney (2004) reflexiona sobre la necesidad de reorganizar los imaginarios del tiempo y el espacio, en la medida en que la globalización es atravesada por la migración, las relaciones comerciales, el turismo, y la comunicación, entre otros; consecuentemente, la teoría antropológica también se ha visto obligada a replantearse paradigmas tradicionales de conocimiento (Kearney, 2004).

Desde los inicios de la antropología, el espacio ha sido eje central de la disciplina. Recordemos que desde Malinowski (1986), la disciplina ha abogado por el estudio *in situ* de los grupos sociales. Por otro lado, hay otro espacio trascendental en la producción de conocimiento antropológico: el espacio social del antropólogo, desde el que produce conocimiento. Ambos espacios están solapados en la producción de conocimiento, e imbricados uno en relación con el otro. Como mencionan Akhil Gupta y James Ferguson “el campo de la antropología y el campo del trabajo de campo son, por lo tanto, política y epistemológicamente entrelazados; para pensar críticamente

sobre uno es necesario estar preparado para cuestionar al otro”<sup>9</sup> (Gupta y Ferguson, 1997: 3).

Así, muchos de los problemas conceptuales y metodológicos al estudiar las migraciones surgen de presupuestos epistemológicos y metodológicos sobre los cuales se fundaron las ciencias sociales en los inicios de la modernidad (Llopis, 2007). La perspectiva del nacionalismo metodológico –que asume que el Estado nación es siempre el contenedor de todos los problemas sociales-, ha traído como consecuencia algunos problemas en el estudio de las migraciones, como la mutilación y delimitación del objeto de estudio y las dificultades conceptuales con ciertas categorías (Llopis, 2007). En contraposición al nacionalismo metodológico, el transnacionalismo nos ayuda a entender fenómenos subjetivos y reconfiguraciones espaciales. Nos permite reconocer las interconexiones de lugares, espacios y tiempos distintos, así como comprender que en los contextos migratorios se exageran las complejas negociaciones de identidades en función del capital cultural y los requerimientos del medio.

Desde este lugar, el transnacionalismo ha sido una entrada clave para estudiar las migraciones y repensar el espacio en la antropología. Dicha perspectiva implica romper los tradicionales binarismos, entre lo nacional y lo extranjero, el tiempo y el espacio, el movimiento y la estaticidad, centros y periferias, el arraigo y la lejanía. A la vez que cuestiona las narrativas únicas de creación de Occidente y de la modernidad, de la formación de los Estados nación. Con ello, se invita a pensar más allá de conceptos tradicionales de identidad y migración.

Ahora bien, es necesario hacer una breve distinción entre globalización y transnacionalismo, pues si bien son procesos que van de la mano no hacen referencia a los mismos aspectos. La globalización no radica en un espacio en particular, su lugar es el espacio global; mientras que el transnacionalismo trasciende los Estados pero se radica en más de uno. El transnacionalismo no mira espacios deslocalizados, sino lugares concretos con vinculaciones en más de un Estado (Kearney, 2004: 2). Portes, Guarnizo y Landolt (2003) señalan que mientras la globalización ha servido para pensar flujos económicos, mediáticos y comerciales, el transnacionalismo ayuda a pensar a los sujetos que desde abajo, los que no poseen las fuerzas del Estado o del capital mundial,

---

<sup>9</sup> Traducción propia.

se movilizan y son protagonistas en la construcción de comunidades, es decir, los migrantes.

En este sentido, Liliana Rivera (2007) señala que la migración implica no sólo comprender los desplazamientos de personas de un lugar a otro, sino que se trata de un proceso que involucra:

múltiples desplazamientos espaciales, laborales, sociales, culturales, y políticos, y supone no sólo cambios demográficos o mudar de residencia, sino un constante intercambio de ideas, recursos, prácticas, discursos y símbolos, los cuales producen otro tipo de identidades, organizaciones, relaciones y también desigualdades, y luego la constitución de otros sujetos sociales (Rivera, 2007: 20).

En relación con lo anterior, Brettell y Holifield (2000) señalan que las preguntas en el estudio antropológico de la migración suelen enmarcarse en la idea de que “los resultados para las personas que se trasladan son moldeados por sus posiciones sociales, culturales y de género y donde los migrantes son ellos mismos agentes en su comportamiento, encuadran la interpretación y la construcción dentro de los límites de la estructura” (Brettell y Holifield, 2000: 4).

Los espacios transnacionales que se van generando con las migraciones replantean también las propias concepciones de los Estados y sus gobernantes y modifican las nociones más tradicionales de los Estados nación. Un ejemplo de ello es lo que sucedió en Haití, donde el presidente Aristide creó un Ministerio especializado en la diáspora, nombrando así a la diáspora haitiana como el décimo departamento; ya que había nueve departamentos. En una entrevista realizada en agosto del 2012 al presidente, éste señaló que “queremos integrar a todos los hijos y a todas las hijas de la nación que viven fuera del país en el proceso democratizador nacional, y que jugaron un papel histórico defendiendo los derechos de su pueblo, de nuestro pueblo. Creemos que al tener un ministerio, que llamamos el Ministerio, que llamamos el Ministerio del Décimo Departamento, estamos expresando ese reconocimiento por lo que han hecho” (Acento.com.do, 2012). Esta denominación es una prueba de que las migraciones obligan a pensar en Estados más allá de los territorios nacionales, al menos en niveles imaginarios y representacionales. Kearney (2004), citando a Basch, Glick Schiller y Szanton (1994), señala que “tal construcción de Estado nación desterritorializado es algo nuevo y significativo, una forma de nacionalismo poscolonial que refleja y refuerza la división del globo entero en Estados nación” (Kearney, 2004: 7). Por su parte

Listroth, Hall, Douge y Hiller (2009: 29) señalan que si bien Haití no permite tener dos ciudadanías, tales concepciones hacen posible tener una identidad haitiana transnacional, lo que da prueba de una desarticulación entre nociones como ciudadanía, nacionalidad e identidades.

La perspectiva transnacional en las ciencias sociales entiende el proceso migratorio como parte de las fuerzas globales experimentadas y vividas por las personas que se desplazan y también las que no se desplazan; y es necesario entender la migración “no como un proceso dicotómico y unidireccional, o bidireccional entre lugar de origen y lugar de destino, sino como un proceso que involucra múltiples destinos y movi­lidades diversas, y no exclusivamente como producto de decisiones individuales de maximización de recursos de migrantes desconectados de su contexto social” (Rivera, 2007: 25).

Un concepto que permite pensar algunos de estos procesos es el de campo social transnacional, con mayor alcance que el de red, ya que es “un punto de entrada conceptual y metodológico para investigar más ampliamente los procesos sociales, económicos y políticos por medio de los cuales las poblaciones migrantes se incluyen en más de una sociedad y ante los cuales éstas reaccionan” (Glick Schiller y Fouron, 2003:199).

Lo más interesante de la perspectiva transnacional es que permite mirar otras formas de entender la migración más allá de las políticas públicas o de los procesos socioeconómicos. En este sentido, el enfoque transnacional se complementa bastante bien con la antropología, ya que ésta aboga por un estudio a profundidad en un pequeño grupo de gente es que “a lo largo del tiempo provee ideas acerca de sus creencias, valores, relaciones sociales, así como de las complejas maneras en las que construyen identidades en contextos específicos” (Foner, 2003: 26).

En este sentido, la estrategia de autores como Feldman, Rivera, Villa y Stefoni (2011) consiste en pensar más allá de las políticas migratorias –enfoque dominante en los estudios sobre migración- y mirar también las prácticas, los discursos y las negociaciones de los sujetos migrantes, así como los conceptos con los que se piensa dicho fenómeno. Se trata pues de una “mirada bifocal [que] permite organizar analíticamente las relaciones entre las políticas de la enunciación, las representaciones sociales y la praxis política” (Feldman *et al.*, 2011: 18). Esta estrategia, más allá de sólo

considerar la perspectiva de las políticas públicas o la económica, permite reconocer las migraciones desde un plano más complejo que incorpora prácticas en la vida cotidiana, laboral, de inserción social, cultural y política, conceptos con los que se piensa y define.

Por otro lado, Villa (2011) hace un aporte interesante, que si bien está planteado en función de los refugiados, puede dar luz en los procesos de negociación de identidades de los migrantes haitianos. La autora señala que las personas en situación de refugio y desplazamiento se posicionan estratégicamente frente a las representaciones y estereotipos que se construyen sobre ellos. Agrega que “los migrantes forzados, en este caso desplazados y refugiados, se identifican o no como refugiados y/o desplazados dependiendo de los contextos y las situaciones, esto es, hacen un uso estratégico de estas categorías como parte de su lucha por la sobrevivencia, el reconocimiento y/o la inclusión” (Villa, 2011: 339). La misma autora señala que esto lo realizan a partir de tres estrategias: aprender a ser, demostrar que se es y negar que se es desplazado/refugiado. En este sentido, la cualidad de la etnografía es que permite identificar “el surgimiento de los peones de las fuerzas estructurales” (Bourgois, 2010: 47).

Si bien esta investigación no plantea una etnografía con metodología transnacional –multisituada-, retomamos ciertos aportes teóricos del transnacionalismo, en la medida en que rechazamos el paradigma del nacionalismo metodológico, que busca siempre las explicaciones en el Estado nación. A su vez, reconocemos que el transnacionalismo nos brinda una perspectiva más amplia para entender las identidades migrantes, pues éstas y las subjetividades se construyen más allá de los Estados nación y están siempre negociándose en la intersección de múltiples desplazamientos que exceden los desplazamientos físicos.

Con cuatro millones y medio de haitianos en el exterior, el Estado haitiano y los haitianos han tenido que repensar nociones como Estado nación, etnicidad, identidad y nacionalidad. Ahora bien, para esta investigación me parece necesario insertar el concepto de diáspora dentro del estudio de las migraciones y de un contexto transnacional. Puesto que los desplazamientos haitianos en el mundo son históricos y responden a regímenes de opresión y marginación, no se puede desconocer el carácter diaspórico de estos fenómenos.

## Diáspora

Todos los viajes diaspóricos son también una amalgama en otro sentido. Son emprendidos, vividos y revividos en múltiples modalidades, por ejemplo, de género, raza, clase, religión, lengua y generación. Como tales, todas las diásporas son espacios diferenciados, heterogéneos, de debate, incluso si se implican en la construcción de un «nosotros» común.

Brah, 2011: 215

En Haití es usual el empleo en creole de la palabra *dyaspora* o *dyas* para designar respectivamente a los haitianos nacidos fuera de Haití y que continúan vinculados al país (Briceño y Castillo, 2009: 85). Es interesante, y nada fortuito, que tal palabra tenga un empleo común en contextos como los de dicho país, donde las migraciones han estado siempre marcadas por procesos sociales y políticos violentos. Para analizar los históricos flujos migratorios haitianos en el mundo y los recientes flujos en Quito, me parece necesario pensar en términos de diáspora. El concepto desnuda el mito de la autenticidad y pone en tensión las visiones esencialistas de la identidad, de la nación y del pensamiento racializado justamente porque, a pesar de las intenciones de los Estados nación modernos, la diáspora devela que las identidades hablan de procesos sociales y políticos y no de construcciones naturales (Gilroy, 2000). Cuando la diáspora emerge, tanto en términos fenomenológicos como epistemológicos, las identidades se vuelven procesos conflictivos, complicados y ambiguos.

La diáspora ha sido reintroducida como concepto en las ciencias sociales en la medida en que el exilio, los desplazamientos forzados y las migraciones adquieren preponderancia, “no es sólo una palabra de movimiento, aunque el movimiento intencional y desesperado es una característica de las diásporas” (Gilroy, 2000: 123). Su uso ha proliferado sobre todo desde la última década del siglo XX (Harutyuyan, 2012) y se deriva del griego que significa dispersión. En sus formas más tradicionales, esta dispersión está vinculada a la etnicidad y a desplazamientos violentos y traumáticos (Briceño y Castillo, 2009: 85). Ahora bien, si históricamente el concepto ha sido asociado al pueblo hebreo, en los últimos años este concepto se ha retomado en el estudio de las migraciones y de distintos grupos étnicos (Mellino, 2006: 49).

Un aspecto importante en el enfoque de la diáspora es que éste implica “otorgar menos importancia al Estado y, por ende, prestar mayor atención a las distintas estrategias políticas translocales” (Briceño y Castillo, 2009: 88). En este sentido, Mellino (2006) señala que diáspora se ha posicionado como un concepto alternativo al

de minoría étnica. Mientras hablar de minoría étnica implica hablar de procesos de asimilación fallidos en el lugar de acogida, el concepto de diáspora supera los paradigmas circunscritos al Estado nación, es decir, destaca las ideas tradicionales que consideran que estos fenómenos sólo adquieren sentido “en referencia a una entidad política mayor que, a cambio del derecho a la defensa, exige la lealtad incondicional de todos los sujetos, grupos y comunidades que hospeda al interior de sus confines territoriales” (Mellino, 2006: 54).

La diáspora continúa siendo un término en disputa. Posturas como la de Appadurai (1996) se contraponen a la vertiente liberal democrática (así denominada por Mellino) en donde, para autores como Sheffer, Shain y Armstrong, “las diásporas son interpretadas como simples comunidades nacionales desterritorializadas, enmarcadas igualmente en el modelo de sociedad nacional producida por el Estado moderno” (Mellino, 2006: 61). En contraposición, Appadurai (1996) considera que los emergentes nacionalismos diaspóricos no suelen reivindicar un nacionalismo territorializado, y en este sentido, estos nuevos nacionalismos en la diáspora, resignados a lo “transnacional” o “postnacional” generan nuevos procesos de cosmopolitalismo y progresismo, produciendo “formas de pertenencia y patriotismo muy distintas a las difundidas y promovidas por el Estado moderno” (Mellino, 2006: 60).

Las visiones más usuales desde las que se suele entender la diáspora consideran que ésta se define a partir de la experiencia traumática, de la relación que los migrantes mantienen con su lugar de origen y una idealización sobre éste, la identificación con su comunidad étnica y con el deseo constante de regresar, así como también con los vínculos que mantienen y la injerencia política sobre el país a través de las redes. Sin embargo, autores como Harutyuyan (2012) consideran que si bien no se pueden omitir tales aspectos, volverlos el centro de la teoría dificulta el entendimiento de las experiencias heterogéneas de distintos grupos y sujetos. Por ello, la autora, partiendo de las teorías actuales y apoyándose en Brah (1996), señala que la diáspora puede ser definida como:

Un poder sin Estado en un momento transnacional, que consiste en comunidades de identidades híbridas posicionadas entre el medio de acogida y la cultura de origen, con un brillante carácter de hogar, una estructura a ser investigada más allá de la etnicidad y a través de lentes

multidimensionales como el género, clase, relaciones de poder, etcétera (Harutyuyan, 2012 : 8)<sup>10</sup>.

En este sentido la diáspora es siempre “la búsqueda de un lugar donde serán reconstruidos los pasados, futuros imaginarios, identidades, roles, rituales y creencias. Este tipo de espacio se convierte en un espacio comunitario concreto” (Harutyuyan, 2012: 8). Este posicionamiento coincide con Gilroy (2000), quien resalta la importancia de la memoria en la construcción de identidades, de presentes y de pasados. Puntualiza que “la conciencia diaspórica es el producto no tanto de una identidad fundada sobre la pertenencia a un territorio común, si no como una pertenencia fundada sobre la memoria y las dinámicas sociales del recuerdo” (Mellino, 2006: 65).

Brah (2011) señala que las experiencias de las diásporas están marcadas por muchos viajes y muchas narraciones, que incluso pueden divergir entre sí. Estas experiencias se encuentran en el cruce de categorías de diferenciación como la “raza”, etnicidad, clase, género, idioma, religión y llevan a preguntarse por “¿cómo y de qué maneras se introduce un grupo dentro de las relaciones sociales de clase, género, racismo, sexualidad u otros ejes de diferenciación del país al que migra?” (Brah, 2011: 213). La autora añade que “la manera en la que un grupo se sitúa en y a través de una amplia gama de discursos, procesos económicos, políticas estatales y prácticas institucionales es crucial para su futuro” (Brah, 2011: 214). En este sentido hay que preguntarse no sólo sobre el lugar de partida, sino también sobre el lugar de acogida y los regímenes de poder que se inscriben en determinada diáspora.

Los estudios poscoloniales y decoloniales han retomado el concepto de diáspora para pensar los nacionalismos en contextos globales y cuestionar las maneras tradicionales de entender la pertenencia y la nación. Autores como Bhabha (1994), Clifford (1994), Gilroy (2000) y Appadurai (2006) se contraponen a las identidades nacionales esencialistas difundidas por los Estados nación modernos. Gilroy (2000) ha cuestionado desde el pensamiento post racial las formas en las que la “raza” y la nación suponen identidades nacionales únicas y ancladas a un territorio. En este sentido, el autor señala que el concepto de diáspora es una alternativa para entender las identidades, los nacionalismos y los sentidos de pertenencia, más allá de las redes de parentesco y de las explicaciones sanguíneas. Añade que:

---

<sup>10</sup> Traducción propia.

Como una alternativa a las metafísicas de la raza, la nación y los códigos de la cultura acotados en el cuerpo, la diáspora es un concepto que problematiza los mecanismos históricos y culturales de la pertenencia. Irrumpe en el poder fundamental del territorio para determinar la identidad rompiendo las secuencias simples que explican vinculaciones entre lugar, locación y conciencia. Destruye la invocación ingenua de la memoria común como la base de la particularidad de un modo similar al llamar la atención a las dinámicas políticas de conmemoración<sup>11</sup> (Gilroy, 2000: 123).

El énfasis de Gilroy (2000) en la diáspora como concepto, está en entender las conexiones entre la agencia micropolítica y otras formas de poder, de comunicación y conflicto de escala superior -incluso mayor que la de los Estados- en el disciplinamiento, regulación y control (Gilroy, 2000: 128-129).

Por su parte Harutyuyan (2012) propone una manera de entender la diáspora que puede ser muy útil al estudiar las negociaciones de identidades de los migrantes haitianos en Quito. La autora critica las visiones clásicas de la diáspora que consideran a la etnicidad como su categoría central, pues arguye que dicha categoría no es suficiente para el análisis de construcción de identidades, ya que no permite entender las identidades transétnicas. Por otro lado, la autora considera inadecuado volver siempre al paradigmático caso de la dispersión judía para explicar las diásporas. Lo que la autora señala es que cuando uno entra en estas comunidades diaspóricas lo que encuentra no es sólo el capital (retomando a Bourdieu) étnico sino variados capitales transnacionales que “la gente continúa colectando, cargando, manifestando y compartiendo” (Harutyuyan, 2012: 11). Esto último es clave para entender de qué forma la perspectiva transnacional y el concepto de diáspora pueden ser articulados como dos ejes que dialogan en el entendimiento de las migraciones haitianas.

En su lugar, para el entendimiento de las diásporas Harutyuyan (2012) propone tres ejes de análisis: el primero tiene que ver con la yuxtaposición de los conceptos de espacio de comunidad local (*local community space*) versus espacio diáspora transnacional/ global. El segundo, el estudio de las comunidades locales más allá del paraguas étnico y que incorpore una perspectiva de las representaciones culturales. El tercer eje propuesto por la autora implica un “regreso simbólico a los lugares emocionales de vida antes de la migración y remigración, que en la mayoría de los casos no encaja con el conocimiento público sobre la tierra de origen” (Harutyuyan, 2012:12).

---

<sup>11</sup> Traducción propia.

Me parece que con todo lo dicho un enfoque de diásporas para el caso de mi tema de tesis es una entrada clave para entender que las diásporas no son sólo un lugar desde el que se habitan las identidades, sino también espacios de confrontación y negociación de diversidades que van construyendo las identidades. Por otro lado, el concepto de diáspora permite entender migraciones concretas –no aplicables a todas- en fenómenos migratorios mucho más amplios y que responden a problemas estructurales comunes. Es decir, hablar de diáspora nos permite reconocer que el fenómeno migratorio haitiano no se da sólo en Quito, ni siquiera sólo en Ecuador, y que esta diáspora, que se encuentra dispersa en Estados Unidos, República Dominicana, Francia, Brasil, Chile y en otras partes del mundo, responde a una historia común, aunque con sus diferencias; procesos estructurales comunes que deben ser reconocidos, así como también poder reconocer las características de cada caso particular en la intersección con otras categorías de diferenciación. Si bien, la diáspora no es un concepto unívoco, en este estudio nos sirve para vincular una realidad concreta en Quito con otra mayor.

### **Agencia y estructura**

El estudio de las migraciones y de las diásporas pone de nueva cuenta sobre la mesa cuestiones que aún no han sido resueltas en las ciencias sociales, como lo es la yuxtaposición entre las fuerzas estructurales y de la agencia de los sujetos. ¿En qué medida se pueden estudiar las migraciones sin desconocer ni las fuerzas oprimidas y marginalizantes de la estructura ni las prácticas adversarias de los sujetos?

A lo largo de este texto han surgido algunas pautas para entender que desde ciertas perspectivas teóricas los migrantes tienen agencia y se contraponen a las fuerzas que los oprimen. Viteri (2013) señala que “la “agencia” nos coloca cara a cara con la pregunta política de cómo crear una conciencia social que contribuya a disminuir la brecha social, de género, sexual y económica que enfrenta la mayor parte de la población alrededor del mundo” (Viteri, 2013: 60). Justamente el estudio de las negociaciones de identidades tiene que ver con reconocer ese margen de acción de los sujetos frente a regímenes de poder y marginación que, pareciera, los superan. Las categorías de diferenciación que han sido construidas social e históricamente para justificar la dominación de unos sobre otros van constituyendo sujetos que las encarnan, las internalizan, pero también las negocian. Recordemos además que uno de los aportes de la perspectiva transnacional en el estudio de las migraciones ha sido reconocer la

capacidad de los sujetos migrantes para construir redes de acción y significados que superan las fronteras nacionales.

Si pensamos en términos foucaultianos podemos decir que categorías socialmente construidas como la “raza”, la etnicidad, la clase y el género son productores de disciplina que se encarnan en los sujetos y que controlan los cuerpos, no sólo desde miradas ajenas, sino que emanan de los propios sujetos vigilados, a manera de biopoder. Ahora bien, De Certeau (1996) se contrapone a posturas como la de Foucault, pues señala que éste último privilegió el aparato productor de la disciplina y no se preguntó por las maneras de hacer de los dominados, nombrados por De Certeau como consumidores. Me parece importante recuperar el aporte de De Certeau (1996), porque considero que dicho autor construye un marco que permite reconocer tanto las fuerzas estructurales como el margen de agencia de los sujetos. El autor da cuenta de cómo opera la agencia en la vida cotidiana y apunta que los sujetos tienen márgenes de acción, maneras de hacer y subvertir, al interior de la cultura y dentro de las redes de dominación en las que operan. Él mismo se interesa por entender las prácticas de poder en la vida cotidiana de los sujetos, haciendo una diferenciación entre las estrategias y las tácticas. Señala que mientras las estrategias son aquellas que se ponen en práctica en lugares demarcados y buscan organizar y racionalizar la vida social, dentro de estos lugares, los sujetos dominados operan tácticas que subvierten las estrategias. En este sentido, pensar las prácticas de negociación realizadas por los migrantes haitianos como tácticas puede ser esclarecedor. De Certeau añade que la táctica es:

Un cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. La táctica no tiene más lugar que el del otro... no dispone de una base donde capitalizar sus ventajas, preparar sus expansiones y asegurar una independencia en relación con las circunstancias... su síntesis intelectual tiene como forma no un discurso, sino la decisión misma, acto y manera de aprovechar la ocasión (de Certeau, 1996: L).

En este sentido, considero que tanto De Certeau (1996) como Bourgois (2010) subrayan la centralidad de las prácticas culturales en la vida cotidiana como el lugar de la subversión. Bourgois (2010) señala que a pesar de que considera “imposible resolver el debate que contrapone el rango de acción de los individuos a la estructura social” (Bourgois, 2010: 48), reconoce que “por medio de las prácticas culturales antagónicas, los individuos le dan forma a la opresión que las fuerzas más grandes les imponen”

(Bourgois, 2010: 47). Ahora bien, me parece que se puede tejer un puente fructífero si hacemos una analogía entre la vida cotidiana y las identidades. Lo que De Certeau (1996) señala es que la vida cotidiana se reinventa constantemente siendo ésta un lugar de tensiones y añade que:

La cultura articula conflictos y a veces legitima, desplaza o controla la razón del más fuerte. Se desarrolla en un medio de tensiones y a menudo de violencias, la cual proporciona equilibrios simbólicos, contratos de compatibilidad y compromisos más o menos temporales. Las tácticas del consumo, ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, desembocan entonces en una politización de las prácticas cotidianas (De Certeau, 1996: XLVIII).

Si hacemos una analogía y pensamos las identidades, así como la vida cotidiana, como un espacio de lucha, podemos entender que los sujetos están constantemente reinventándose desde sus identidades, que son representacionales y discursivas; y que desde ese espacio encuentran márgenes de acción para negociar con categorías de diferenciación y opresión que parecerían inalterables. El tema de las discursividades no es un asunto menor. Viteri (2013) señala que en el centro de los debates sobre la subjetividad se encuentra la agencia, y que los regímenes discursivos producen determinados discursos que se vuelven un espacio desde el que los sujetos dotan de significado a las realidades.

Autores como Silvia Rivera (2003) han apuntado que la ciencia debe ser entendida no de manera ingenua y exclusivamente como conocimiento, sino como práctica social, y en este sentido, la teoría que se construye y desde la que se miran los fenómenos sociales los construye también. Una preocupación central para esta investigación radica en no desconocer ni la agencia de los sujetos, pero tampoco los marcos estructurales de opresión, ya que en la medida en que algunos de los dos aspectos sea omitido se refuerza desde la academia, determinada forma de opresión. Por ello me parece que hablar de marginación para este tema es fundamental. La marginación permite entender cómo las fuerzas estructurales actúan sobre los sujetos, vulnerándolos y castigándolos.

### **Habitar los márgenes**

Los marginados: realizan ciertas funciones útiles dentro de la ecología urbana, se alimentan de sus sobras y viven en los intersticios de la ciudad, física y económicamente hablando.

Lomnitz, 1975: 11

La expansión de la antropología urbana en América Latina ha llevado a cuestionarse también sobre la marginación de los grupos sociales. Con el cambio en los modos de producción y los nuevos procesos económicos despuntó el crecimiento de las ciudades, con lo que nació la antropología urbana y también un cuestionamiento sobre las migraciones y la marginación. No se puede desvincular la migración del crecimiento de las ciudades ya que es justo cuando los campesinos dejan el campo para trabajar como obreros en las ciudades, que la marginalidad comienza a tomar fuerza como concepto. Pues con estas migraciones surgen nuevos sectores sociales que transforman las dinámicas del espacio urbano a la vez que son ellos mismos sujetos de transformación y vulneración.

Lomnitz (1975), quien estudió los mecanismos de supervivencia en una barriada de la ciudad de México, señalaba que para 1975 la marginalidad comenzaba ya a ser un estrato social permanente en las ciudades latinoamericanas. Es importante señalar que la autora hace un estudio cuyo centro de análisis radica en la reciprocidad de bienes y servicios de sus miembros para obtener cierta estabilidad económica y social. Aunque ese no es el tema de esta investigación, el marco general de su discusión sobre la marginalización es de gran utilidad. La autora señala que hay que definir el grupo a través de “su posición estructural en la economía urbana” (Lomnitz, 1975: 16) y apunta que:

la marginalidad no consiste en una simple clasificación por ingresos, origen geográfico o social, patrones de residencia urbana ni por hipotéticos rasgos culturales, sino que representa y refleja una situación estructural peculiar en relación a la economía. Vemos a la marginalidad como un proceso, que tiene su origen en el desarrollo industrial y que adquiere características especiales en las condiciones económicas propias de América Latina. La principal de estas características es la inseguridad económica crónica. Lo esencial en la marginalidad es su falta de vinculación y de integración al sistema económico urbano-industrial (Lomnitz, 1975: 219).

Si bien la marginalidad debe ser definida por “su posición estructural en la economía urbana” (Lomnitz, 1975: 16), que no les permite a los sujetos insertarse más allá de los bordes, también es necesario hacer frente a sus raíces estructurales, ideológicas y culturales (Bourgois, 2010: 341).

Me parece necesario retomar a Bourgois (2010) porque el autor ayuda a pensar la experiencia de sufrimiento y marginalización que es impuesta social y estructuralmente a los migrantes a través del empleo de categorías de “raza”, clase, género, sexualidad, etcétera, en las que está en juego el poder. Tanto Bourgois (2010) como Lomnitz (1975) se posicionan en contra de determinismos psicológicos como la que Lewis (1965) propone con su concepto de cultura de pobreza.

Por su parte, De Certeau (1996) piensa la marginalidad en función de la cultura y del consumo cultural. El autor entiende consumo en el sentido más amplio de la palabra, no sólo en términos económicos, sino el consumo como un proceso vital del organismo que incorpora y digiere. Para el autor la marginalidad actual ya no es escasa, es una marginalidad masiva, se trata de una mayoría silenciosa. Ello no quiere decir por ningún motivo que sea homogénea. En términos del autor ejercer la marginalidad es ejercer una actividad cultural de “los no productores de cultura”, es decir, es producir sin firma.

Los haitianos que ingresan a Ecuador obtienen, sin necesidad de ningún trámite, una visa de turista por tres meses, como cualquier persona de otra nacionalidad. Para poder obtener otro tipo de visa en el país es necesario presentar una carta de no antecedentes penales que debe ser entregada por el gobierno de Haití. A pesar de que en mayo del 2013 se inauguró la embajada y consulado de Haití en el Ecuador, a octubre de 2013 la oficina consular no entrega dicho papel. Tendrían que volver a Haití y pedir la carta, lo cual en términos económicos resulta imposible para la mayoría de los haitianos que han dejado su país.

Parece contradictorio que un Estado con las políticas migratorias que dice tener, como es el Ecuador, así también como un país con un Ministerio de la Diáspora, como es Haití, vuelva inviable a ciudadanos haitianos a obtener un estatus legal regular en el territorio ecuatoriano. Los haitianos pueden pasar años y toda la vida con un estatus migratorio irregular en el país, lo que les imposibilita acceder a un trabajo legal, con mejor remuneración, con prestaciones y cierta seguridad social. Habría que pensar en cómo esa condición permanente de ilegalidad perpetúa su estatus marginal en la ciudad. Se trata de sujetos, que como señala Lomnitz (1975), forman parte de la economía dominante pero de manera marginal, ya que por un lado estos procesos se viven de manera informal y por el otro su consumo también es limitado por los escasos recursos que poseen. En este sentido cabe pensar, como lo apuntó Bourgois (2010) en su estudio

con migrantes puertorriqueños en East Harlem (Nueva York), en cómo las políticas estatales y el mercado generan y espacializan la marginalidad.

Tanto las revisiones teóricas de este capítulo como del anterior constituyen una base sólida para analizar los datos etnográficos del siguiente capítulo.

### CAPÍTULO III

#### IDENTIDADES HAITIANAS EN QUITO

Llegaba a Quito en el aeropuerto, era diciembre del 2013, y en la fila migratoria coincidí con los pasajeros que acababan de llegar de un vuelo proveniente de República Dominicana. En la fila, había tanto ecuatorianos como haitianos –los haitianos vuelan desde Santo Domingo puesto que no hay vuelos directos entre Haití y Ecuador-; y uno que otro viajero de otra nacionalidad. La entrada a territorio ecuatoriano suele ser sencilla para una mexicana como yo, que además tiene pasaporte de estudiante, pero no lo es para un haitiano u haitiana que tiene sortear una cantidad de preguntas personales hechas por un agente migratorio, y muchas veces en un idioma que desconoce. Así, pude notar en la fila un extraño ritual que seguían todos los haitianos una vez que pasaban con los agentes: después de entregar su pasaporte, mostrar su reservación en un hostel, y responder algunas preguntas, sacaban del pantalón una paca gruesa de billetes misma que mostraban a los agentes mientras iban contando el dinero, billete por billete.

Delante de mí pasó un hombre haitiano joven. A pesar de llevar el dinero y mostrarlo, el agente seguía haciéndole preguntas. Puesto que tenía un vuelo redondo – todos lo suelen comprar así para que los dejen entrar al país, perdiendo el retorno- que salía de Guayaquil y no desde Quito, le preguntó cómo se trasladaría de la capital a Guayaquil para tomar el vuelo. El chico no entendía la pregunta, misma que le fue repetida en español varias veces. Finalmente logró entender algo y le contestó que tomaría un taxi para trasladarse de Quito a Guayaquil. El agente migratorio le contestó: no puedes, es muy caro ¿cómo te vas a trasladar de Quito a Guayaquil?. –En taxi- respondió el haitiano.-No puedes- insistió el agente. Así duraron un buen rato, el agente insistiendo en la pregunta y recalcando que el haitiano no tendría dinero para hacer el trayecto en taxi, y el joven tratando de entender lo que le decía el agente. Finalmente el burócrata le dijo que no podía pasar y le pidió que esperara, junto con otros dos haitianos que ya habían sido detenidos, en un cubículo lateral.

Cuando fue mi turno para pasar con la agente migratoria y después de haber sellado mi pasaporte le pregunté por qué dejaban entrar a unos haitianos y a otros no. Ella me respondió –lo que pasa es que nosotros les hacemos preguntas y depende de cómo se les ve. -¿Los devuelven?- pregunté. –Sí claro, se les devuelve.

Afuera había tres haitianos más, dos hombres y una mujer, que sí habían logrado sortear a los agentes migratorios y que parecían esperar a alguien, al salir les dije que el chico que venía con ellos había sido retenido. Dijeron que lo no lo iban a dejar entrar, que lo iban a devolver y se fueron, a seguir la travesía.

Esta experiencia, que presencié por casualidad, muestra una de las tantas maneras en la que los haitianos y las haitianas que llegan a esta ciudad son hostigados. En este caso, el hostigamiento de un agente migratorio se tradujo en el fin de la experiencia migratoria para este joven que recién comenzaba su trayecto; en otros casos, el hostigamiento se vuelve parte de la vida cotidiana de los migrantes que se quedan en esta ciudad o que continúan su recorrido. ¿Cómo se traduce la violencia estructural en la vida diaria de los haitianos en la ciudad? ¿Cuál es el peso que categorías sociales, como “raza”, etnicidad, nacionalidad, género y clase social tienen sobre las propias necesidades y deseos de los migrantes? ¿Cómo se constituyen las identidades de los migrantes haitianos y en qué medida son éstas una respuesta a la exclusión y desigualdad?

### **Entrando al campo, un espacio más bien heterogéneo**

Cuando escribí las primeras líneas de esta tesis, la titulé tentativamente como “La negociación de las identidades de la comunidad haitiana en Quito” y enseguida me cuestioné si era posible hablar de una *comunidad* en la ciudad. En ese momento aún no había delimitado mi grupo de estudio y me costaba trabajo visualizar los espacios y las formas en las que podría estar constituido. Ahora sé que la población haitiana en Quito es mucho más disímil de lo que imaginé. Acerté en cambiar el título.

Cuando comencé mi trabajo de campo sentí la necesidad de rastrear los barrios donde habitaban los haitianos y las haitianas, para así conocer los centros a los que están vinculados y poder tener un panorama general. Dicha tarea me resultó imposible. Por un lado, la diversidad social de los migrantes, así como el flujo constante —personas que están entrando, personas que están deseando irse del país, personas que están yéndose, personas que están buscando un espacio para quedarse— imposibilita en gran medida a los migrantes construir una *comunidad* y en un segundo término vuelve épico y absurdo que la investigación la encuentre. En este sentido me cuestiono en qué medida es la misma mirada del investigador la que en muchos casos construye *comunidad* con la intención de tener un objeto de estudio más asequible. Debido a que la observación

participante es un “continuo oscilar” (Clifford, 2001: 53) entre un afuera –el campo que se estudia- y un adentro –el propio campo social-, dos espacios imbricados y redefiniéndose mutuamente, es indispensable tratar de no volcar las propias expectativas de la academia sobre el campo.

Durante el trabajo de campo me he aproximado a distintos sectores poblacionales que nos hablan de una migración mucho más heterogénea y diversa de lo que se podría pensar por tratarse de personas que provienen de una de las naciones más pobres de América. Por ello me he centrado en actores que nos plantean distintos rasgos de la migración haitiana en Quito, aquellos que radican aquí, aquellos que se quieren ir, mujeres, hombres, personas sin estudios –incluso analfabetas-, personas que vienen a estudiar, profesionistas con empleos que requieren poca o nula calificación y mal remunerados, haitianos con mucho capital simbólico y social, gente que no tiene conocidos, personas con conocimiento de español y otros que no hablan ni francés, pudiendo así constatar que no hay una comunidad haitiana en Quito. Contraria a la literatura tradicional sobre migraciones, que tiende a homogeneizar a los grupos (Henderson y Quandt, 1985; Cantillon, 1978; Lee, 1966; Ravenstein, 1889; Smith, 1979; Rosen, 1986; Zipf, 1946) esta investigación se inserta en estudios sobre las nuevas migraciones que confrontan la idea de una sola comunidad migrante proveniente de un mismo lugar.

Desde que se institucionalizó el trabajo de campo con Malinowski (1986 [1922]), la antropología se ha apoyado en la *comunidad* y en su conceptualización como un espacio de estudio. A pesar de los “giros” que ha tenido el concepto de *comunidad*, parece ser que permanece en ella una remanencia de solidaridad y compañerismo. Incluso en postulados como los de Anderson (1993) donde la comunidad deja de ser algo tangible y se mueve al plano de lo imaginario, es ahí donde los sujetos encuentran las identificaciones y compañerismos. Mientras algunos autores han alertado sobre el abuso del concepto de *comunidad* en un momento en que resulta complicado palparla (p.e. Hobsbawn, 2003), otros han tratado de entenderla de maneras dinámicas y no sólo por identificaciones étnicas o espacios contiguos. Ramírez (2010), señala que para autores como Gupta y Ferguson (1997) “lo comunal y lo comunitario no es solamente el reconocimiento de una similitud cultural o de una contigüidad social, sino un sistema de clasificación que está fundado en varias formas de exclusión y de construcción de la

otredad que definen las identificaciones personales y de colectivo” (Ramírez, 2010: 6). En este sentido, la comunidad debe ser entendida como un concepto que visibilice las redes de apoyo, las acciones políticas, y que permita la constitución de identidades; y no como un lugar de localización de sujetos homogéneos.

### **Comunidad, espacio, redes, movilidad**

En Quito hay dos organizaciones haitianas que buscan difundir y proteger los derechos de los migrantes, así como mejorar sus condiciones de vida en el país. Estas son la Organización Pro Haitianas y Haitianos y el Grupo Haití en el Ecuador<sup>12</sup>, dos asociaciones que desde distintas estrategias y con distintos capitales se mantienen activas. Ambas asociaciones nacen después del terremoto que azotó a Haití en enero del 2010, y que entre las consecuencias incrementó la migración haitiana en Ecuador. Cabe señalar que ambas están vinculadas al Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes, que desde su Área de fortalecimiento de organizaciones de base dan “apoyo a sus procesos organizativos” (SJR,2013).

Uno de mis informantes principales, y gracias al cual me pude vincular a la Organización Pro Haitianas y Haitianos es Samuel. Él llegó a Quito en el año 2010 junto con su esposa, también haitiana. Ambos venían de República Dominicana, donde se conocieron y donde trabajaban. Samuel trabajaba para el Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes en dicho país y como su contrato había terminado decidieron venir a Ecuador, donde tenían un cuñado que podría ayudarlos. Samuel venía con una carta de recomendación del SJR de República Dominicana y pensó que por ello podría tener trabajo en la filial en Ecuador, lo cual no fue posible debido a que su estatus en el país era, y sigue siendo, irregular. Sin embargo, Samuel colabora en muchas de las actividades del SJR y fue por ahí que logró vincularse primeramente con el Grupo Haití en el Ecuador con quien estuvo colaborando.

Samuel actualmente es el Secretario de la Organización Pro Haitianas y Haitianos, una asociación que se fundó después del Grupo Haití en el Ecuador. Él se había distanciado del Grupo después de un incidente con la presidenta de dicha asociación. Samuel comenta que el Grupo tiene cierto recelo con la Organización Pro Haitianas y Haitianos porque a pesar de que el Grupo tiene más tiempo, la Organización Pro es mucho más visible, y tiene dos programas radiales. Samuel señala que mientras

---

<sup>12</sup>Así nombradas para los fines de esta investigación.

el objetivo de la Organización es el bienestar de los haitianos, la presidenta del Grupo más bien tiene fines personales y que “ella busca la política”. Samuel señala que “ella siempre quiere levantar polvo para recordar que no trabajamos juntos (Grupo y Asociación Pro) para que la gente sienta que somos dos grupos diferentes”. Si bien estas dos asociaciones en la ciudad tienen una trayectoria consolidada, no suelen trabajar juntas pues luchan por un mismo reconocimiento en la ciudad.

Samuel comenta que cuando el pastor Gregoire y otros haitianos lo buscaron para pedirle su apoyo para fundar la Asociación Pro Haitianas y Haitianos en el Ecuador, él accedió, siempre y cuando dicha asociación fuera laica y no se vinculara en ningún momento a servicios evangélicos. Samuel relata que le dijo al pastor Gregoire:

Gregoire, usted es pastor, ¿usted quiere hacer un grupo evangélico o quiere hacer un grupo social? Él me dijo -un grupo social. Y yo le dije -si usted quiere hacer un grupo social usted no puede decir ninguna cosa religiosa, porque si usted quiere hacer algo las personas que no son evangélicas se van a poner aparte y la comunidad va a tener problemas. Él dijo –no, no, no, me interesa el bienestar de todos los haitianos (Samuel, entrevista, 2013).

De esta forma Samuel dejó claro el perfil que debía tener la organización. Dicho sea de paso, Samuel, a diferencia de la mayoría de los haitianos que conozco en Quito, es católico y no evangélico; de hecho, se formó como sacerdote. A pesar de su formación religiosa, Samuel siempre ha separado sus actividades políticas de sus creencias religiosas. Él mismo señala que “nosotros somos una comunidad y queremos beneficiar a todos los haitianos. Hasta ahora nuestra idea sigue igual porque tenemos un programa radial para todos los haitianos, no podemos hacer así para una parte u otra”. Cuando Samuel consiguió el espacio en la Radio de la Casa de la Cultura para tener un programa semanal, cuenta que él llamó a Gregoire para ponerse de acuerdo y que Gregoire comentó que iban a hacer un programa evangélico, a lo que Samuel respondió:

no, no, no, no. La idea no es un programa evangélico, y la radio de la Casa no es una radio evangélica, es una radio que habla de la cultura. Vamos a hablar cosas de la cultura haitiana, vamos a hacer un programa para los haitianos, no para los evangélicos. Ahí Gregoire empezó a retirarse (Samuel, entrevista, 2013).

Si bien Samuel piensa en términos positivos respecto al programa radial, se encuentra bastante desilusionado de la Organización Pro Haitianas y Haitianos pues señala que las cosas que él hace siguen bajo la firma de la misma organización pero que Gregoire, a

pesar de ser el presidente, se ha desvinculado de la asociación para enfocarse sólo en sus labores religiosas. Mientras Samuel pugna por espacios de consolidación haitiana en la ciudad libres de religión, muchos otros haitianos en la ciudad se vinculan a sus connacionales desde prácticas religiosas. Posiblemente para Gregoire, como para muchos otros haitianos y haitianas en la ciudad, la religión tiene un papel mucho más activo en la población haitiana, mucho más que asociaciones de tipo político como la Organización Pro Haitianas y Haitianos y el Grupo Haití en el Ecuador.

Tania es una joven haitiana de veintiocho años que vino a Ecuador en el 2009 para estudiar Comunicación Social, licenciatura que está próxima a terminar. Ella, junto con Samuel y Sor Marie, conducen los dos programas de radio para la población haitiana, uno que se transmite los domingos en la radio de la Casa de la Cultura, y otro que se transmite los miércoles por internet en la Asociación Latinoamericana de Educación Radiofónica (Aler Radio). A pesar de la preocupación de Tania por los problemas a los que están expuestos los haitianos, y a pesar de vincularse a las problemáticas de los migrantes por medio de los dos programas radiales y dando clases de español a través del Servicio Jesuita a Refugiados, ella es muy crítica sobre las organizaciones haitianas en la ciudad. Señala que:

Esas cosas [las organizaciones] sólo son nombres. Pregúntenles [a las mismas] cuántos haitianos están aquí, cuáles son los problemas que tienen los haitianos, cómo viven, cuáles son sus necesidades, cómo hacen para sobrevivir o conseguir una visa; no te van a poder contestar. Te van a poder contestar lo que les concierne, o lo que concierne a uno de sus parientes o amigos, nada de comunidad (Tania, entrevista, 2013).

Tania señala que estas asociaciones no tienen poder de convocatoria, ni canales de difusión. Agrega que si alguna de ellas convoca a un encuentro a los haitianos “hay miles de haitianos aquí, pero sólo vas a ver las mismas caras. Y dos meses (después) haz el mismo encuentro vas a ver las mismas caras, nada de diferente”. En enero del 2013 asistí un domingo a un encuentro en el que la Organización Pro Haitianas y Haitianos en el Ecuador convocó a los haitianos residentes en Quito para celebrar el aniversario de la independencia de Haití. En la sala sólo estuvimos el pastor Gregoire -presidente de la asociación-, el responsable del lugar y yo. Gregoire estaba tranquilo respecto a la nula asistencia pues aseguraba que para los haitianos que trabajan toda la semana no les es atractivo salir de sus casas, que en la mayoría de los casos quedaban lejos del punto de

reunión, cuando es el único día que tienen para descansar. Es interesante como él, como presidente de la misma Organización, por un lado convoca a este encuentro con la expectativa de que asistan aunque sea algunos haitianos y que por otro lado, logre identificar los motivos por los cuales no asistió ni uno solo. En contraste con ello, encontramos que la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito tiene siempre un amplio *quórum*.

Podemos ver además que los distintos grupos de haitianos y haitianas en la ciudad responden a distintos niveles de diferenciación que en la mayoría de los casos son factores diferenciales desde Haití. El nivel de estudio es uno de ellos. En un país donde el 44% de la población mayor de quince años es analfabeta (CEPAL, 2010), haber estudiado el bachillerato y la universidad son un elemento fuerte de diferenciación. Samuel, cuando habla de los incidentes que tuvo con la presidenta del Grupo Haití en el Ecuador, menciona que ella ni siquiera llegó a estudiar quinto de primaria. En contraste con ella, él estudió dos licenciaturas en Francia, una en Sociología y otra en Teología, puesto que se estaba preparando como sacerdote. Samuel es ahora uno de los haitianos más públicos de la ciudad, incluso podría decir que de Ecuador. Ahora que los noticieros televisivos han hecho reportajes sobre la migración haitiana han acudido frecuentemente a Samuel, quien hasta el momento de la redacción de estas líneas ya había salido en más de tres reportajes nacionales.

Samuel, desde su llegada se ha visto beneficiado por los vínculos con el Servicio Jesuita, mismos que había cultivado desde República Dominicana. Así también algunos vínculos que estableció en Haití le han sido beneficiosos, como su amistad con el embajador de Haití en Venezuela, con quien fue compañero en la secundaria. Tanto su nivel educativo, como el manejo del idioma español y el capital social con el que cuenta han permitido que Samuel posea un fuerte capital simbólico, en comparación a otros haitianos, lo que le ha generado más ventajas personales y le ha facultado crear nuevos espacios como los programas radiales. No es un asunto menor que sea él, junto con otras dos haitianas que están próximas a terminar su licenciatura en una universidad privada del país, los que conduzcan dichos espacios. Tampoco es detalle menor que los pastores haitianos de las iglesias evangélicas en el país estén en manos de personas con niveles de estudio elevados, como es el caso de la Primera Iglesia Cristiana Haitiana en Quito, que dirige una pareja de médicos haitianos formados en Cuba.

Sin embargo, cabe señalar que a pesar del capital social y cultural de Samuel su estatus migratorio en el país sigue siendo irregular, aún teniendo dos hijos nacidos en territorio ecuatoriano. Esto se debe a que Samuel no puede obtener la visa de amparo, que correspondería por tener hijos ecuatorianos, debido a que le piden la carta de no antecedentes penales que no puede tramitar. Dicha carta sólo puede ser obtenida en Haití y Samuel no cuenta con los recursos para hacer el viaje. Esto nos habla de una marginación de los migrantes, que a pesar de contar con un fuerte capital y preparación, permanecen en el país condicionados a la ilegalidad y por lo tanto expuestos a trabajos mal remunerados, sin derechos ciudadanos y vulnerables ante posibles abusos, como los laborales.

### **Crear comunidades para albergar identidades**

Organizaciones como la de Samuel proponen una noción de comunidad conformada por haitianos que se saben expuestos y vulnerables y que ante ello consolidan un espacio de defensa de sus derechos y de construcción de ciudadanía. Además, a través de los programas de radio, que en palabras del propio Samuel, “difunden la cultura haitiana”, apelan a nociones identitarias que vinculan a la cultura (cultura nacional y unitaria) con una nacionalidad y un territorio.

En este sentido, me parece que la idea de *comunidad* circula de dos maneras distintas. Por un lado se piensa en una comunidad haitiana vista desde fuera. Así, ya sea la población ecuatoriana, desde las políticas institucionales o la misma comunidad académica, la entienden de forma homogénea y racializada, donde sus miembros carecen de recursos económicos. Por otro lado, nos encontramos con una población haitiana queriendo construir *comunidad* fuera del territorio haitiano y pugnando por nociones muy diversas y que parten de distintas trincheras. De alguna forma hablar de *comunidad* en este sentido es hablar de un lazo que une a personas muy distintas, que incluso son desconocidas entre sí.

Por ello cabe preguntarse en qué medida la *comunidad* es más bien una idea en el imaginario de cada uno de los haitianos de manera muy particular y diversa. Desde este imaginario cada uno entiende sus funciones y roles divergentes al interior de la comunidad y que apelan a identidades que no necesariamente coinciden con las de otros grupos haitianos que están también construyendo sus propias nociones de comunidad. Podemos retomar los planteamientos de Anderson (1993) y señalar que lo que tendrían

en común todas estas comunidades a las que se apela, es que hay una comunidad imaginada que les da a los haitianos la posibilidad de pensarse al interior de ella debido a una característica intrínseca y básica: haber venido de Haití. Pensar a la nación como raíz de identidad y de una comunidad, es pensar en un vínculo que integra personas de estratos muy diversos en un solo espacio horizontal. Anderson (1993) señala que lo que hace a una comunidad imaginarse como tal es que “independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal” (Anderson, 1993: 25).<sup>13</sup>

En este contexto me parece que apelar a una determinada noción de comunidad constituye un espacio necesario para la construcción de cierto tipo de identidades; la comunidad, así sea imaginada –en términos de Anderson (1993)-, se vuelve el espacio ideal de acogida de ciertas identidades que buscan reconocimiento y beneficios. Así, la comunidad como discurso se vuelve práctica y constituye espacios desde los cuales se sujetan determinadas identidades.

### **Sobre redes y transnacionalismo**

Butler (2009) señala que la “comunidad política” es una alternativa al Estado nación. En este sentido, me parece necesario retomar los planteamientos del transnacionalismo que van más allá del paradigma del Estado nación para entender a las comunidades y las migraciones. Si hablamos de comunidades haitianas es necesario incorporar la escala transnacional, ya que son las comunidades transnacionales las más tangibles de todas. Ramírez (2010) señala que frente al binomio comunidad sociedad planteado por Tonnies, el transnacionalismo disuelve dicha dicotomía de la organización social puesto que

los seres sociales no encarnan únicamente relaciones primarias sustentadas en vínculos directos y relaciones secundarias fundadas en los roles de la vida pública sino que además se ven inmiscuidos en nexos sociales mediados por (nuevas) tecnologías comunicacionales y grandes organizaciones e industrias culturales que remiten a unos vínculos terciarios sostenidos en otra dimensión socio-espacial (Ramírez, 2010: 7).

---

<sup>13</sup> Glick Schiller y Fouron señalan que para el caso de los migrantes haitianos en Estados Unidos, estos migrantes llegan “separados por divisiones de clase fuertes y antagónicas, pero también con una clara noción de Haití como nación” (Glick Schiller y Fouron, 2003: 206).

Más allá de la imaginación existen vínculos y redes que constituyen nuevos espacios y comunidades, como lo son las comunidades transnacionales formadas por los migrantes. Tania lo explica claramente cuando niega que exista una comunidad homogénea y consolidada haitiana en Quito, pero que por el contrario lo que hay son comunidades que se forman entre los migrantes y sus espacios de partida. Apunta que:

no hay ninguna comunidad haitiana así, si consideramos el sentido de una comunidad. Vas a encontrar que yo me agrupo contigo no porque somos haitianos, sino porque te conozco. Porque ¿cómo es el proceso de los haitianos que están aquí? Yo estoy aquí y si estimo que mi vida está tan bien llamo a mis amigos, a mis parientes a que vengan a vivir por aquí y ellos llaman a los suyos y así nos encontramos en un mismo lugar. Y no es porque quieran tener una comunidad organizada, no hay ninguna comunidad aquí en ese sentido en Ecuador (Tania, entrevista, 2013).

Si bien el transnacionalismo ha ayudado a entender como los flujos desterritorializan a las comunidades, estos fundan nuevos espacios sociales con sus propias dinámicas ancladas en varios lugares. Por ello Ramírez (2010: 11) habla de una redesterritorialización “para indicar por un lado la ruptura de la ecuación –en términos naturales y esenciales- entre comunidad y territorio, pero a su vez indicar la parcial, temporal, cíclica o virtual resignificación y recomposición de la comunidad en varias tipografías”.

En un grupo focal realizado con haitianos miembros de la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito varios de los haitianos comentaron que la mayoría de ellos llegaban a Ecuador engañados por sus propios amigos quienes siempre les decían que en Ecuador las cosas siempre iban mejor de lo que en realidad iban. Robert cuenta que su amigo le decía que en Ecuador pagaban diez dólares la hora:

y yo dije yo puedo ir a trabajar a Ecuador para mejorar la situación de mi familia y cuando llego aquí ¡son 10 dólares el día! Es una equivocación grande. Los amigos dicen que Ecuador es muy bueno entonces yo compro mi boleto y llego a Ecuador y no es verdad. Gracias a Dios desde los ocho días que llegué a aquí hasta ahora yo sigo trabajando, no como pensaba... no 80 dólares al día. La mayoría de nosotros aquí viajan a Ecuador bajo el mismo engaño. Preguntan -¿cómo te va en Ecuador? Y los amigos responden -Bien, 25 dólares la hora, 100 dólares al día... La mayoría de nosotros aquí llegó así. Y cuando uno llega los que nos habían dicho eso ¡estaban ya en Brasil! Mi amigo que me dijo que cobrara 10 dólares la hora, cuando yo llegué aquí él ya estaba en Guyana [el resto de los participantes se ríen y asienten] (Grupo focal, julio, 2013).

En este sentido, pareciera que en la construcción de las redes transnacionales es necesario mirar los discursos de los migrantes que tratan de mostrar una imagen mejorada de las condiciones vividas en Ecuador, resaltando el éxito de la migración; a pesar de que en la realidad las cosas puedan no ser así.

### **Dotar de sentido a la experiencia migratoria desde la religión**

Las prácticas religiosas, específicamente las evangélicas, son un componente central en la construcción de identidades, sentido de pertenencia y ejercicios comunitarios en la experiencia migratoria haitiana en Quito. Este tipo de prácticas parecieran tener mucho más poder de congregación que el que tienen las organizaciones en las que participan Samuel y Gregoire. Esto se vuelve evidente, por ejemplo, cuando se corrobora que muchos de los asistentes a los servicios dominicales no viven en el barrio donde se encuentra la Iglesia y recorren distancias de hasta más de una hora para asistir a la ceremonia. Así ocurre con la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito, ubicada en un barrio periférico al norte de Quito, liderada por una pareja de médicos haitianos formados en Cuba, y fundada en enero de 2013; que si bien está estratégicamente localizada ahí debido a la fuerte presencia de haitianos en el sector, también es cierto que moviliza a personas que vienen de barrios al sur de la ciudad.

Si bien hay barrios de la ciudad que se vuelven lugares de residencia de los haitianos y las haitianas, lo que responde en gran medida a las redes de solidaridad que hace que unos migrantes den acogida a otros en los lugares donde residen, así como a los bajos costos de los arriendos; no todos los lugares de reunión y encuentro de los migrantes haitianos en Quito necesariamente responden a estos sectores donde residen, tal es el caso de la Iglesia Cristiana Nazarena de Resurrección que dirige el pastor haitiano Martín, cuyo mayor porcentaje de asistentes es de nacionalidad ecuatoriana. Dicha iglesia está ubicada en un barrio de clase media y media alta, donde difícilmente podrían vivir la mayoría de los haitianos que llegan a Quito, pero que recibe haitianos que se movilizan desde distintas partes de la ciudad. Mientras que la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito ofrece las ceremonias en creole y tiene una audiencia exclusivamente haitiana, la Iglesia Cristiana Nazarena de Resurrección ofrece las ceremonias en español y acoge a personas de distintas nacionalidades, como ella misma pregona.

En una ceremonia dominical en octubre del 2012 el pastor haitiano Martín retomaba el pasaje de la Biblia Isaías 6:1, señalando que aunque Dios no tiene la culpa

de las desgracias humanas, él puede usarlas para mostrar que él sí tiene el control. Se dirigía a la comunidad con las siguientes palabras:

Tu peor año puede ser tu mejor año, en el año en que las cosas se han venido para abajo, aún cuando tú y yo lo creamos o no, lo aceptemos o no, Dios usa las circunstancias para recordarnos que él tiene el poder y que él aún tiene el control.... En el año en que mis esperanzas se han ido al suelo... Iglesia, la buena noticia es que Dios reina, Dios usa las circunstancias para mostrarnos su presencia.... Cuando tú y yo admitamos nuestra pecaminosidad Dios puede limpiarnos (Observación participante, octubre, 2012).

La centralidad que adquiere la iglesia en la experiencia migratoria es mucho más evidente en la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito, a la que sólo asisten haitianos y donde el discurso se dirige sólo a la población haitiana, además, en su propio idioma. Esta centralidad se despliega en varios niveles. En un primer plano encontramos que las ceremonias dominicales, a través de los ministros y ministras, tienen la función de traducir los pasajes de la biblia a la experiencia migrante. De esta manera, los fragmentos narrados en la biblia detonan significados en los migrantes sobre su propia vida y cotidianidad en la diáspora. Esta traducción a la propia experiencia, da un sentido más profundo a los padecimientos cotidianos, así como también brinda esperanzas sobre un futuro menos precario. Una práctica recurrente en todas las ceremonias religiosas a las que asistí fue pedir por Haití, por Ecuador, por los hermanos haitianos en ambos países, así como por la obtención de papeles que den a los migrantes un estatus regular y por la obtención de un trabajo para todos aquellos que no lo tienen. Si bien los migrantes reconocen constantemente los padecimientos que viven en Ecuador, siempre se expresan con respeto y agradecimiento hacia este país. El pastor Martín señalaba en una ceremonia dominical “quienes somos extranjeros hemos recibido la hospitalidad de este país, bendice esta nación” (Observación participante, noviembre, 2012).

También es importante señalar que la misma iglesia no sólo es un lugar que dota de significados la experiencia migratoria, dando cabida a sus propias identidades como migrantes, sino que además infiere sobre las prácticas de los sujetos y sobre los flujos migratorios. Tanto los pastores que dirigen la Iglesia Cristiana Haitiana, como algunos de los predicadores de la misma, se oponen a la idea de que los migrantes continúen su paso a Brasil, pues reconocen las dificultades que los migrantes haitianos padecen allá. La partida a Brasil es una práctica recurrente para los migrantes haitianos que no

encuentran las condiciones adecuadas en Ecuador para quedarse. Brasil se presenta como la última opción, casi siempre idealizada, como residencia migratoria. El 11 de julio del año 2013, un miembro de la Iglesia Cristiana Haitiana indicaba a todos los asistentes “Dios tiene un plan para nosotros haitianos aquí en Ecuador... abre el espíritu para saber cuál es tu misión aquí en Ecuador: quédate aquí en Ecuador a cumplir tu misión, no en ir a Brasil”.

La iglesia como protagonista de la vida de muchos de los migrantes haitianos en Quito, reivindica discursivamente a todos aquellos quienes han padecido injusticias y marginalidad. Un domingo de junio un pastor dominicano visitó la Primera Iglesia Haitiana en Quito y habló con la congregación haitiana. Señaló:

Soy de la República Dominicana, ustedes saben que al ser de la República Dominicana somos vecinos. Pero la gente dice vecinos, pero yo no digo vecinos, dominicanos y haitianos somos más que vecinos, somos hermanos, somos una misma familia. Muchos dominicanos no lo piensan así, no.... Mi papá me enseñó que los haitianos son nuestros hermanos. Mi mamá no lo veía así, mi mamá no odiaba a los haitianos pero por lo que decían los historiadores les tenía miedo. Los historiadores decían: los haitianos matan a los niños, los haitianos son malos, los haitianos son perezosos, los haitianos se comen a los niños. De esos historiadores malos que decían que eran nacionalistas pero que lo que era eran racistas y pro españoles [...] entonces mi mamá tenía miedo y cuando yo tenía unos nueve años yo le dije a mi mamá (porque ella era cristiana) –mamá, por qué usted no quiere saber de los haitianos, si Dios quiere a todo el mundo y usted es cristiana. Yo reté a mi mamá. Hago esto para decir que en mi ha habido un amor por Haití. ... mi ideal es (que me perdonen los dominicanos pero no tengo miedo de decirlo), yo creo que en un día la isla de Santo Domingo unirá lo que es Quisqueya [República Dominicana] y lo que es Haití en una sola nación. Amén. Yo sé que lo que estoy diciendo tiene que ver con el amor de Dios, está ligado con el amor de Dios que es el fundamento y la base de este lugar (Observación participante, 30 de junio, 2013).

Estas emotivas palabras del ministro dominicano fueron recibidas por una audiencia aún más emotiva donde hacían eco las históricas condiciones de discriminación, explotación y violencia que padecen los haitianos en República Dominicana, su país vecino; condiciones que muchos de los haitianos presentes ya habían padecido en su propia vivencia como migrantes en República Dominicana, antes de llegar a Ecuador. Más allá de los deseos de este pastor por hacer de Haití y República Dominicana una sola nación, el pastor constata la estigmatización que padece la población haitiana en su propio país, mientras que enfatiza el amor que tiene Dios por todas las personas, un amor mucho

más grande que el humano, un amor que excede fronteras nacionales y que incluye a todos aquellos que han sido discriminados y excluidos. Con este discurso, el ministro reivindica las propias subjetividades de los haitianos apelando al amor de Dios, desde el discurso religioso.

### **El uso del creole, una respuesta a la exclusión del Estado**

Generando comunidad y sentido de pertenencia

El Estado nación, a pesar de alojar a grupos heterogéneos en su territorio, suele apelar a ciudadanías homogéneas, que están también delimitadas por un lenguaje normativo y legítimo; en este sentido, el “lenguaje se vuelve un criterio de control sobre quién pertenece y quién no al Estado nación” (Butler, 2009: 84). En este contexto, es muy significativo que en un país donde el idioma oficial es el español, se ofrezcan ceremonias religiosas en creole todos los domingos, un idioma que en principio sólo se habla en un pequeño país del Caribe. Tanto las misas evangélicas celebradas en el barrio al norte de Quito, como el programa radial que producen en creole Samuel, Sor Marie y Tania -y que transmiten todos los domingos por una estación quiteña de amplitud modulada-, son prácticas que apelan a espacios diversos e igualitarios a su vez que modifican el paisaje sonoro de la ciudad. Añadiendo que, modificar el paisaje sonoro de la ciudad es modificar el espacio público.

Esta práctica del uso del lenguaje propio en un territorio que en principio es ajeno, cumple dos funciones. Por un lado, se vuelve un vínculo que permite a los haitianos y las haitianas generar lazos subjetivos con su país de procedencia. Por otro, genera sentidos de pertenencia en una ciudad que les es negada en mayor medida.

Aquí habría que señalar que para muchos de los migrantes que no hablan español, el uso del creole en las ceremonias evangélicas es la única posibilidad para fundar puentes de comunicación y estrechar vínculos en un espacio tangible e institucionalizado. En este sentido Sor Marie señala que “cuando la persona no puede manifestar su fe en su idioma, a veces hay frustración”, la religiosa católica también admite que es difícil encontrar “sacerdotes [católicos] que hablen francés o creole” (Sor Marie, entrevista, 2013). Ante ello, Samuel, apelando a sus propias creencias católicas, señala que la presencia evangélica haitiana en Ecuador es mayor que la católica porque:

de un día para otro una persona puede decir que es pastor, los haitianos para integrarse con otros haitianos se van a las iglesias evangélicas. Los católicos haitianos, como no pueden encontrar

sacerdotes que hablen creole o francés, dicen: en vez de quedarme en la casa voy donde los protestantes. No solamente nos pasa acá en Ecuador, en cualquier país donde hay haitianos y no hay una iglesia católica en creole, los haitianos se van con los evangélicos (Samuel, entrevista, 2013).

Más allá de lo señalado por Samuel, pareciera que las iglesias evangélicas han ido ganando terreno en el espacio diaspórico, mientras que las iglesias católicas lo van perdiendo. Lo que pude constatar en mi observación participante, tanto en la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito, como en la Iglesia Cristiana Nazarena de Resurrección, es que las prácticas religiosas toman preponderancia como los espacios que permiten a los migrantes haitianos vincularse al país de origen a través del idioma, el encuentro con sus connacionales y las plegarias por Haití. Estos elementos, así como las relaciones estrechas que se forman entre los miembros de la iglesia, generan comunidad y sentido de pertenencia.

En relación a este sentido de pertenencia, en principio detonado por el uso del lenguaje propio en un espacio ajeno, pero no sólo debido a ello, sino también a todo lo que está en juego en las prácticas religiosas de los migrantes, quiero abordar un segundo aspecto. En el cruce de fronteras, los migrantes se encuentran en otro Estado que se define tanto por los modos de pertenencia a una ciudadanía -que se construye a través de su poder jurídico-, como por el conjunto de prácticas y normativas que caracterizan los modos de exclusión del mismo (Butler, 2009). De esta forma, en la medida en que los migrantes son parte de este conjunto que los excluye de los modos de pertenencia nacional, estando al interior del territorio, se vuelven los sin Estado, tal como señala Butler (2009) retomando a Arendt. Así, en los intersticios de esta insoslayable negación a los modos de pertenencia por parte del Estado, los migrantes construyen otros sentidos de pertenencia a través de las prácticas religiosas. Como señala Bauman (2005) “uno hace conciencia de que la pertenencia o la identidad no están talladas en la roca, de que no están protegidas con garantía de por vida, de que son eminentemente negociables y revocables” (Bauman, 2005: 32). La religión en la diáspora haitiana es una respuesta a la exclusión por parte del Estado y una práctica consolidada desde la cual se construyen identidades.

## **Relaciones de género, entre la Iglesia y la ciencia**

Ruth fundó junto con su esposo la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito. Ambos son médicos formados en Cuba y los dos ejercen su profesión en hospitales públicos del Ecuador. El liderazgo de ella sobresale de entre las actividades promedio que suelen realizar los haitianos y las haitianas en la ciudad. En la diáspora Ruth encontró las condiciones no sólo para prepararse profesionalmente sino también para subvertir relaciones tradicionales de género; a su vez, la práctica religiosa la ha empoderado como dirigente.

Ruth cuenta que de niña quería ser cantante, pero que la mamá le dijo que iba a ser médico. Cuando estaba en edad para entrar a la Universidad pasaba muy enferma, por esa época tenía muchos sueños donde le regalaban una biblia; pero ella se rehusaba a ser practicante del cristianismo pues toda su familia lo era.

yo tuve un sueño donde veníamos todos en un coche y el coche se cayó y se hundió, el agua era muy negra, pero entonces alguien apareció y me quitó los libros y me dio una biblia, y me dijo: así tú no vas a caer, toma esto. Yo dije: ¿qué? ¡nooooo!, todos en mi familia son pastores y yo quiero ser cantante, y empecé a llorar en el sueño. [...] Y pasó el tiempo y yo me enfermaba mucho, y mi mamá me dijo: “tú sabes lo que tienes que hacer, nadie puede salvarte, yo ya no voy a orar más, ni voy a llevarte más al hospital” (Ruth, entrevista, 2013).

Ruth cuenta que su mamá la llevó a un grupo de estudio de biblia donde finalmente se volvió practicante; señala “tres años después salí del país a estudiar y nunca me enfermé más” (Ruth, entrevista, 2013). Ahí se dio cuenta que quería ser médico, “Señor, yo no quiero ser solamente pastora, sino que quiero curar el alma y el cuerpo” (Ruth, entrevista, 2013). En esa época el gobierno de Cuba ofrecía becas para que 35 jóvenes haitianos sobresalientes fueran a formarse como médicos en territorio cubano. Así, “con el favor de Dios pudimos pasar el concurso, viajar y estudiar” (Ruth, entrevista, 2013).

Antes de partir, Ruth tenía un pretendiente que le decía que si ella dejaba el país él no iba a ser su esposo; ella le contestó “no importa, yo quiero estudiar medicina” (Ruth, entrevista, 2013). Conoció a él que después sería su esposo en Cuba, era un haitiano que también estudiaba en el mismo programa. “Dios me ha dado un hombre que en su carácter y en su comportamiento es cristiano, sin decir que es cristiano, se ve que es cristiano” (Ruth, entrevista, 2013).

Antes de partir, Ruth había escuchado de alguien que había escrito una carta pidiéndole a Dios lo que requería, y que el Señor le había proveído de todo, así que decidió hacer lo mismo.

yo me senté en el año 99 a hacer mi carta, diciéndole [a Dios] que yo no quiero solamente curar el alma, sino también el cuerpo. así que yo quiero estudiar medicina, pero no en mi país, sino en cualquier país que él considere. En esa carta yo pedí varias cosas: primero mi carrera; segundo, un hombre que me entienda, que me comprenda; tercero, mis hijos. yo quiero tener una nena y un nene; y también yo pedí un primer carro que sea blanco [...]. Y yo tengo todo eso que pedí en ese orden.... pero nunca escribí que quería ser pastora. Yo nunca pensé que aquí en Ecuador iba a construir una iglesia (Ruth, entrevista, 2013).

Los relatos de Ruth se articulan en función de sus sueños y visiones, sus deseos y la voluntad de Dios. Así cuenta que fundó la Iglesia Cristiana Haitiana de Quito, junto con su esposo y una pareja de pastores dominicanos, a raíz de una visión que tuvo:

Yo tuve un sueño: que fundaba una iglesia en Ecuador, pero yo no quería. Y un día alguien me preguntó: ¿por qué no haces caso a las palabras del Señor? Yo respondí: Señor, desde que mi esposo es médico y es cirujano yo no puedo decirle estas cosas porque él va a decir que estoy loca... pero Señor, si es tu voluntad de verdad convéncelo a él, yo no puedo decirle esto. Después mi esposo me dijo: yo te voy a apoyar, solamente te voy a apoyar (Ruth, entrevista, 2013).

Los discursos de la ciencia se entretajan en la práctica médica de Ruth en función de discursos religiosos, donde es Dios quien tiene la capacidad de sanar. Mientras que, por sus propios relatos, no sucede lo mismo con el esposo, quien paulatinamente ha ido cediendo a las prácticas religiosas de su mujer.

En octubre del 2013 la Iglesia cumplió diez meses de existir en este barrio al norte de Quito, donde cada domingo asisten una cantidad fluctuante de haitianos y haitianas, que varía entre 10 y 60 asistentes. Sin embargo, Ruth, a pesar de haber tenido la voluntad de fundar esta Iglesia, de ser quien mayoritariamente dirige las ceremonias, y de incitar a su esposo a ello, no se reconoce como la cabeza de la misma. Para ella es su marido el dirigente de la misma y agrega que “yo ya me convencí que no soy yo la que está haciendo esto, es la voluntad de Dios” (Ruth, entrevista, 2013). La agencia de esta mujer dirigente en la diáspora trastoca roles tradicionales de género pero desde un discurso heteronormativo, donde aparentemente es el marido el que dirige. Este discurso

heteronormativo desde el cual habla, le permite a Ruth ejercer un liderazgo y trastocar roles de género tradicionales sin necesidad de confrontar las visiones tradicionalistas.

### **Las complejas redes de racialización**

Tania llegó a Quito en septiembre del 2009 enviada por la comunidad salesiana de Haití. Necesitaban comunicadores en la congregación, así que la mandaron a estudiar Comunicación Social en la Universidad Salesiana del Ecuador. Ahora que está próxima a terminar sus estudios planea regresar a Haití y continuar su trabajo como miembro en la comunidad salesiana. Tania cuenta la imagen que tenía de Ecuador antes de llegar:

Ecuador era sinónimo para mí de indígena, así, lo bárbaro. Porque en las noticias lo que nos muestran como Ecuador es como puro Otavalo, todo retrasado de la civilización occidental. Yo pensé que iba a ser así, que iba a ver a las personas caminando desnudas en la calle. Pero no, Ecuador es diferente (Tania, entrevista, 2013).

En los casi tres años de vivir en este país, Tania se ha vinculado a diversos proyectos con la población haitiana. Conduce, junto con Samuel y Sor Ivonne, los programas radiales en Aler radio y la Casa de la Cultura. Además dicta clases de español a migrantes en la Universidad Católica, como parte de un proyecto organizado por el Servicio Jesuita. Tania es privilegiada en comparación con otros haitianos, pues tanto su manutención como colegiatura son cubiertas por los salesianos de Haití; es estudiante universitaria y domina muy bien el español. A pesar de las ventajas que posee como migrante, Tania ha vivido la experiencia de la racialización como afrodescendiente en un país andino. Cuenta la experiencia que tuvo con la única compañera afrodescendiente, una ecuatoriana, en su salón en el primer día de clases:

hay una niña que es de mi color, es ecuatoriana. Es una niña aniñada, como dicen aquí. Las chicas [compañeras de salón] le decían –ah mira Lizeth, tenemos dos negras en el curso ahorita. Ella respondía –No, no tengo nada que ver con esa [contestó Lizeth refiriéndose a Tania]-. Yo no hablaba pero claro que escuché y entendí todo. Y dice ella -yo soy chocolate, yo soy blablá blablá- y empezó a decir... Como yo no hablaba, no podía decirle nada, pero dos meses después se fueron acercando a mí y como que les gustaba mi compañía. A ella le gusta el francés y [...] y se enteró que yo sé el francés. Y me dijo: -¿tú sabes el francés?-. Y yo le dije –obvio, soy haitiana, Haití habla francés y creole y la lengua oficial del país es francés, o sea que todo el mundo habla el creole pero si tú has pasado tus ciclos de la escuela normalmente tienes que hablar el francés porque todo se hace en francés en la escuela-. Entonces ahí comenzó a acercarse y en diciembre me dijo en francés, y yo le corregí [Tania se ríe]: -sabes, lo siento mucho. -¿Por qué? –Es que... porque la primera vez te juzgué

mal, tú no eres como los negros que conozco. -¿Cómo? -Es que aquí los negros son sinónimo de ladrón, vagos y...- un montón de calificativos así denigrantes. Entonces le dije -qué bueno porque puedo ser negra, soy negra, pero no soy ecuatoriana, acuérdate siempre de eso-. Yo fui dura, lo sé, pero tenía que poner las cosas en su lugar (Tania, entrevista, 2013).

Cuando Tania le responde a su compañera afroecuatoriana que es negra, aclarando que no es ecuatoriana, está haciendo referencia a esa imagen indígena del Ecuador con la que llegó y a los imaginarios construidos en el país sobre los afroecuatorianos como vagos y delincuentes. En un Estado que desde su constitución se reconoce como “intercultural, plurinacional y laico” (Constitución del Ecuador, 2011) y en la reivindicación por las diversas nacionalidades indígenas y pueblos que lo conforman, la discusión sobre lo afrodescendiente ha permanecido invisible. Además, sobre la narrativa mestiza que prima en la sociedad ecuatoriana, aquellos con ascendencia indígena, denominados despectivamente como “cholos” y “longos” son ampliamente oprimidos por las estructuras étnico raciales de la sociedad (Roitman, 2009). En este sentido, para Tania se vuelve necesario aludir a los imaginarios raciales colonialistas, y así marcar una jerarquía frente a su compañera. En el discurso Tania reconoce las connotaciones sociales y racistas de “ser negra”, pero ante ello le recuerda que es “negra” pero que no es “otavaleña”, ni afroecuatoriana. Tania se posiciona frente a su compañera afroecuatoriana como una negra libre de raíces indígenas y “bárbaras” y que como atributo habla francés. Lo que seguramente para Tania se asocia más a lo civilizado.

Frente a los atributos negativos con los que están cargadas ciertas categorías como “negro” o indígena, los sujetos responden con otros atributos de jerarquización que no necesariamente rechazan aquellos a los que se sienten sujetos, sino que los encarnan, los reproducen y desde ahí los encaran. En esta anécdota, Tania se asume “negra” peyorativamente y desde ese lugar racializado, racializa a su compañera. Las categorías étnicas y raciales son constructos sociales que “ponen en su lugar” —usando las palabras de Tania- a los sujetos. La cuestión entonces se dirige justamente hacia esos lugares que se construyen y se justifican desde ciertas categorías sociales y de clasificación. Se trata de lugares que construyen y organizan las identidades. Se trata de lugares políticos, o mejor dicho: los lugares son las identidades. Es justamente en ese

lugar de las identidades que hay todo un juego discursivo y representacional, político y que está constantemente redefiniéndose y reposicionando a los sujetos.

Quijano (2000) señala que la idea de “raza” surgió en el siglo XV cuando los españoles llegaron a América, como una manera de distinguir fenotípicamente a los sujetos dominados de los invasores, y que poco después, dicha idea fue acuñada desde los discursos científicos de la época como una razón instrumental para legitimar la dominación. El autor añade que:

La formación de relaciones sociales fundadas en dicha idea (de raza), produjo en América identidades sociales históricamente nuevas: indios, negros, mestizos y redefinió otras. Así términos como español y portugués, más tarde europeo, que hasta entonces indicaban solamente procedencia geográfica o país de origen, desde entonces cobraron también, en referencia a las nuevas identidades, una connotación racial. Y en la medida en que las relaciones sociales que estaban configurándose eran relaciones de dominación, tales identidades fueron asociadas a las jerarquías, lugares y roles sociales correspondientes, como constitutivas de ellas y, en consecuencia, al patrón de dominación colonial que se imponía. En otros términos, raza e identidad racial fueron establecidas como instrumentos de clasificación social básica de la población (Quijano, 2000: 202).

Es a través de los patrones de colonialismo y neocolonialismo, herencia de siglos de colonia europea y de las nuevas colonias transnacionales presentes, donde “la cultura Occidental se las arregló para imponerse y prevalecer como cultura hegemónica” (Santos, 1995: XI), donde se reconstruyen las identidades, generan lugares y roles determinados que ordenan, jerarquizan y justifican ciertas relaciones de poder y dominación. Los migrantes haitianos en Quito se enfrentan a una ciudad con patrones colonialistas y estructuras donde lo étnico y lo racial siguen siendo fuertes elementos de jerarquización; y donde, como señala Roitman (2009), prevalece una narrativa mestiza:

La construcción de la identidad étnica mestiza en Ecuador ha tenido una gran cantidad de implicaciones sociales, económicas y culturales. Esta identidad ha permitido una aparente homogeneización de una gran parte de la población que ofusca las disparidades internas. El uso continuo de las características raciales de diferenciar entre mestizos, por ejemplo, ha sido en gran parte oculto por la narrativa mestiza (Roitman, 2009: 28).

Aunado a ello, los migrantes cargan también con sus patrones colonialistas, estructuras de sometimiento, y lógicas de racialización y dominación. En el relato de Tania

encontramos la confrontación entre dos categorías de sometimiento, “la negra” y la “indígena”, que están pugnando por determinados lugares en una estructura jerárquica.

Una dimensión fundamental de la migración tiene que ver justamente con las maneras en que se redefinen los lugares de los sujetos, las categorías desde las que son identificados y autoidentificados, lugares desde los cuales negocian sus identidades en Quito, todo ello en un juego de órdenes jerárquicos a partir nociones colonialistas sobre la “raza”. Si bien la migración haitiana es una migración racializada, es también una migración que ineludiblemente genera sus propias identidades, desde ciertas nociones de “raza” y en negociación con otras nociones impuestas.

### **La bandera de los francófonos**

Colonialismo, exclusión y distinción

Cuando volaba de Guadalajara –mi ciudad natal en México- hacia Quito, para continuar con mi trabajo de campo, coincidí en el trasbordo en Panamá con doce haitianos que también viajaban a Ecuador. No era la primera vez que eso me pasaba. En un vuelo anterior había coincidido con quince haitianos hacia Quito, la mayoría de ellos hombres jóvenes de entre 20 y 35 años, con pantalón de vestir y camisa planchada. Resaltaban también una mujer joven con un niño y un señor de unos 50 años. Tanto en este vuelo como en el anterior, me resultó muy fácil identificarlos, pues además de que eran prácticamente los únicos afrodescendientes en el vuelo, todos vestían formalmente, traían un bolso de mano de tela como equipaje de mano (que después descubrí que en muchos casos era su único equipaje), el pasaporte azul en la mano y todos se formaban en la línea de abordaje apenas llamaba el personal de la aerolínea a abordar a los pasajeros de “primera clase”. Después me di cuenta de que muchos de los haitianos se formaban inmediatamente –unos siguiendo a los otros-, aunque el llamado no coincidiera con su número de asiento, puesto que no hablaban ni español, ni inglés y estaban atentos a no perder el vuelo.

Junto a mí se sentó Nixon, un chico haitiano de 24 años. Llenando la forma andina de migración, requisito que pide Ecuador para todo aquel que ingrese al país, me percaté de que Nixon no hablaba ni español, ni inglés, idiomas en los que está el formulario. Como precaución ante ello traía consigo otra forma migratoria ya con sus datos inscritos, para así poder usarla como ejemplo. Pero la forma migratoria que traía como muestra tenía un formato distinto y las casillas de una no coincidían con las de la

otra, por ello Nixon escribía torpemente, porque además no sabía escribir: sólo imitaba las formas, poniendo su nombre donde pedían nacionalidad y su fecha de nacimiento donde se pedía el número de pasaporte. Le pedí otra forma a la sobrecarga y ayudé a Nixon a llenarla nuevamente. Ahí fue cuando descubrí que Nixon tampoco hablaba francés, lo que dificultó aún más la comunicación entre nosotros. Yo me pregunto entonces qué haría Nixon al momento de pasar con los documentos con los agentes migratorios, cuando ellos le hicieran las preguntas de rigor, y qué haría el agente migratorio ante esta situación.

Tiempo después, Hiroshima Villalba (2013), gerente de proyecto de intervención integral de migración del Ministerio del Interior del Ecuador –una de las principales autoridades del Ministerio en temas migratorios-, señaló que diariamente ingresan ochenta haitianos al Ecuador por el aeropuerto de Quito y que a pesar de que no se les exige visa, sí se le niega el acceso a un pequeño número. Añadió que

sí ha habido excluidos en los puntos de control y las exclusiones no son en altos números, las exclusiones se dan porque en la simple entrevista con el analista de control, el ciudadano [haitiano] no sabe a dónde llegó; por ejemplo, cree que está en los Estados Unidos de América o cree que está en Canadá. Es claro que son víctimas de traficantes de personas y son por temas como éste por lo que las personas no entran (Villalba, 2013).

Las declaraciones de Villalba dejan escapar una confesión de prácticas discriminatorias ilegales, ya que las leyes de migración no avalan este proceder ante los migrantes que desconocen el lugar al que llegaron. Hará falta un análisis sobre la forma en que las políticas migratorias ecuatorianas pueden vincularse a proyectos de exclusión social que se traducen en prácticas racistas. Viteri (2013), siguiendo a Stoler (1997) señala que “el racismo de Estado no es un efecto sino una táctica en la fisura interna de la sociedad en oposiciones binarias, un medio para crear enemigos internos biologizados, contra los cuales la sociedad debe defenderse” (Viteri, 2013: 116).

Nixon no posee los recursos lingüísticos para poder comunicarse medianamente con los agentes de control migratorio, para contestar las preguntas simples de las cuales sí tiene las respuestas que le permitan acceder al país por el que tanto dinero ha gastado para llegar y probablemente intuye las grandes limitaciones que tendrá si es que accede al Ecuador. Este hecho nos muestra las características de un flujo migratorio precario y sin muchas posibilidades, donde la mayoría de los migrantes haitianos, a pesar de las

frágiles condiciones con las que cuenta para lograr el tránsito y tener éxito en el país de acogida —e intuyendo sus propias limitaciones- deciden migrar, orillados por la situación vivida en su país de partida. De esta forma, la migración es en cierta medida una táctica, bastante riesgosa y azarosa, donde los migrantes se juegan el todo por el nada.

En contraposición a estos migrantes en precariedad, existen otros flujos con mejor acogida en el país. Se trata de diversos flujos migratorios, como los profesionistas altamente capacitados (Coloma, 2012), como los jubilados estadounidenses y canadienses que para sostener el nivel de vida que llevaban en sus países, ahora en crisis, migran a pequeñas ciudades de los Andes, como Cuenca (Hayes, 2013); o como los ecuatorianos retornados con ciertos atributos económicos y en quienes el Estado reconoce su capacidad como agentes de desarrollo (Moncayo, 2011). Así, desde las políticas públicas, el Estado privilegia ciertas migraciones en la medida en que les abre sus fronteras y le cierra las puertas a otras migraciones.

Bajo condiciones muy distintas a las de Nixon se encuentra Tania, quien utiliza el francés como un recurso de distinción. Cuando Tania le dice con orgullo a su compañera afroecuatoriana “soy haitiana, Haití habla francés y creole y la lengua oficial del país es francés”, apela a sus propias estructuras colonialistas donde la lengua francesa es un capital lingüístico que otorga estatus. Fanon (2009) señala que “hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización” (Fanon, 2009: 49). El francés funciona como una herramienta para acceder, así sea simbólicamente, a una cultura que jerárquicamente se ha posicionado como superior. No sucede lo mismo con el creole. Las lenguas creole en el Caribe son lenguajes originarios y están conformadas por una mezcla de la estructura y vocabulario del francés, con influencia de lenguas de África y algunas palabras del inglés y el español. Si bien el francés ha sido desde la Colonia la lengua oficial del país, a partir de 1961 el creole también fue reconocido como idioma oficial. En contraste con el francés que no es hablado por todos, que sólo lo habla aproximadamente el 18% de la población (Leclerc, 2013), el creole es el único idioma para la mayoría de los haitianos, como en el caso de Nixon, quien saliendo de Haití tuvo que enfrentarse a un mundo lingüístico que le resulta ajeno. El creole ha sido siempre un idioma subvalorado, a pesar de su reconocimiento como lengua oficial en Haití. Para Trouillot (2000) “su valor como capital sociocultural continúa siendo

absolutamente inferior al idioma europeo predominante en el territorio. El sostenimiento de este deprimido valor sociocultural, no sólo refuerza el prejuicio *per se*, sino que también afecta las oportunidades económicas” (Trouillot, 2000: 131).

Zéphir (1997) apunta que para los haitianos que viven en Estados Unidos, el francés es un capital cultural que les permite distinguirse de los afroamericanos, una de las minorías más discriminadas en dicho país. Así, el francés es una marca de identidad social que dota de estatus a los migrantes, en contraste con el creole. Zéphir (1997) señala que:

mediante la identificación de ellos mismos como los francófonos, los inmigrantes haitianos implícitamente transmiten información sobre su identidad social, y sus esfuerzos para ser considerados como los francófonos reflejan su determinación de modificar positivamente la forma en que son evaluados por los demás. En esta perspectiva, el francés puede ser visto como un espejo social a través del cual este grupo de hablantes trata de ofrecer una representación autoconstruida de ellos mismos (Zéphir, 1997: 398-399).

En este sentido, Tania utiliza el lenguaje para construir discursivamente una identidad francoparlante frente a su compañera afroecuatoriana, y además como respuesta al rechazo del que es sujeto por parte de su compañera. Los migrantes haitianos son confrontados por el racismo, hecho que se exagera por el fenotipo, incluso frente a una afroecuatoriana que dice ser “chocolate” y no “negra”, como la haitiana. Como señala Viteri (2013) en su estudio con la comunidad latina LGBT en Estados Unidos, “en la vida diaria, la gente se está resistiendo constantemente a tales categorizaciones cuyos matices se ejemplifican cuando cruzan las fronteras. En una palabra, las definiciones de quién es blanco y quién no varían de contexto a contexto” (Viteri, 2013: 110). En este sentido, podemos ver que lo mismo sucede con términos como “negro” o “mestizo” para el caso ecuatoriano.

Durante mi observación participante frecuentemente noté la necesidad de los migrantes haitianos con los que trabajé de marcar una distancia frente a otros grupos afrodescendientes, como los afroecuatorianos o los colombianos y nigerianos. Denis señala que “a los ecuatorianos no les gustan los negros. La gente dice que los negros son ladrones... piensan que somos afroecuatorianos” (Denis, entrevista, 2012).

El Caribe se ha construido históricamente como región, sobre todo debido a la histórica exclusión social tan marcada que han padecido la mayoría de sus habitantes;

en este sentido, el caso de Cuba es atípico. El modelo que permitió al Caribe integrarse a la economía global capitalista fue el sistema de plantaciones, durante y después de la esclavitud; lo que paradójica –pero necesariamente- generó una inclusión global y una exclusión interna (Trouillot, 2000: 116). Con ello, la mayoría de la población haitiana que llega a Ecuador ha sido víctima de la exclusión social histórica en su país y en la región y se enfrenta nuevamente a otros procesos de marginalidad ante los cuales tiene que posicionarse. En este sentido, el francés evidentemente funciona discursiva y representacionalmente como una táctica para distanciarse de otros grupos minoritarios y marginados en el Ecuador. Este recurso político de este “grupo subalterno” es también una reiteración del colonialismo y la opresión de la que han sido sujetos históricamente los haitianos. Acoger el francés, es, bajo los términos de Fanon (2009), una forma de rechazar la negrura que representa el creole. Ello debido a que:

Todo pueblo colonizado, es decir, todo pueblo en cuyo seno ha nacido un complejo de inferioridad debido al entierro de la originalidad cultural local, se posiciona frente al lenguaje de la nación civilizadora, es decir, de la cultura metropolitana. El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana (Fanon, 2009: 50).

Ahora bien, en términos laborales, para aquellos haitianos que hablen español, el dominio del francés es un recurso clave de distinción y una herramienta laboral. Así, por ejemplo, el pastor evangélico Raúl, que encabeza a la “comunidad haitiana” al interior de la Iglesia Nazarena dirigida por el pastor Martín, también ofrece clases de francés y de inglés en un salón pequeño a un costado del templo. El rótulo que anuncia las clases de idiomas al exterior del templo indica “una persona que habla dos idiomas vale por dos”.

### **“Yo les pido un favor... que salgan todos limpios”**

Violencia simbólica, colonialismo y blanqueamiento

Salgo huyendo del viejo  
orden gemelo bárbaro/civilizado;  
a todo correr dejo para siempre  
la casa en llamas de las barbaries:  
soy un matinal volver a empezar,  
mi carnaval madruga para ir  
a-votar-al-sol-de-un-arte-de-vivir-juntos.

A finales de mayo del 2013 se inauguró la embajada de Haití en el Ecuador. Quince días después, el embajador Lesly David, quien también es embajador en Venezuela, invitó a la población haitiana a un brindis en la embajada. Al evento llegó un grupo de unos 30 haitianos que venían desde un barrio lejano al norte de Quito; esporádicamente se fue sumando más gente. Todos los asistentes eran haitianos elegantemente vestidos, exceptuándome a mí y otras tres personas. Sobresalíamos los no haitianos por ser “mestizos” y por llevar ropa más casual; sobresalía también un chico haitiano vestido con una pantaloneta y sandalias. El recién nombrado embajador dio un discurso en creole, el cual me fue intermitentemente traducido por Samuel. El embajador se dirigió al chico con pantaloneta y comentó que cuando uno va a una oficina hay que ir con pantalón largo, zapatos y medias. A continuación se dirigió al resto de los asistentes y señaló, según palabras de Samuel:

Hay varios países donde los haitianos están caminando por la calle sucios, por ejemplo los que trabajan en construcción que vienen con el polvo de cemento y masillas en su cuerpo y están tomando buses y los extranjeros están mirando mal a los haitianos. Yo les pido un favor, que cuando salgan a la calle tengan ropa limpia para ponerse al salir, que corten su barba, arreglen su cabello y que salgan todos limpios y que si tienen perfume se pongan perfume para preservar el prestigio de los haitianos en el Ecuador (Observación participante, mayo, 2013).

Corría un ambiente de camaradería en la embajada y la mayoría de los asistentes asintieron y rieron ante los comentarios del embajador. Pensé en que el embajador podría estar citando un manual de buenas costumbres del siglo XIX como necesidad (y necesidad) de demostrar a la mirada “blanca” la propiedad y pulcritud de los “negros”. Pude corroborar que es desde el sujeto marginado donde la marginación social y la experiencia de sufrimiento se hace más evidente, a través de sus propias prácticas discursivas y sus políticas de representación.

En este contexto, recuerdo el relato de Jean Louis, un profesor haitiano de 35 años, que estando en la Primera Iglesia Cristiana en Quito me contó en español, su cuarto idioma, lo siguiente:

---

<sup>14</sup> René Depestre es un poeta haitiano exiliado durante la dictadura de Duvalier.

Yo tengo ocho meses aquí. Antes de venir acá yo estaba en mi país, Haití. Yo tenía un amigo aquí que me explicaba por teléfono cómo era Ecuador. –amigo ¿es posible entrar en Ecuador? ¿yo puedo vivir acá?. Él me decía –no hay problema porque acá hay mucho trabajo, 25 dólares cada día, no hay problema, tú puedes vivir acá. Yo tenía mi negocio personal allá, yo tenía una escuela de 220 estudiantes; yo tenía además otro negocio de importaciones de Haití a República Dominicana. Eso estaba bueno, ganaba mucha plata. Pero como mi amigo me decía que yo puedo vivir en Ecuador, yo tenía 2000 dólares americanos para comprar el boleto de avión y la reservación en el hotel para entrar acá. Pero lo que mi amigo me dijo era muy diferente. Yo pasé quince días aquí sin trabajo, yo tenía una reservación del hotel de cinco días. Yo pienso que sólo en la construcción todos los inmigrantes pueden encontrar trabajo, yo trabajo en la construcción. A las dos semanas yo veo que está muy duro, porque allá sólo enseñaba, de 7 de la mañana a 6 de la noche. Porque soy un profesor de inglés y matemáticas. La construcción no me gusta porque es muy duro. Tengo una familia allá de cinco personas, sólo yo en mi familia puedo trabajar para ayudar a mis hermanos y hermanas. Y aquí yo veo que es muy difícil para los inmigrantes para sacar plata y ayudar a su familia allá. [...] No tengo problema con Ecuador, el único problema que tengo con este país es que es muy difícil para los inmigrantes sacar un papel, un permiso de trabajo. Yo tenía cinco meses trabajando con un maestro en la construcción y la semana pasada él me llamó y me dijo: ven, ahora hay trabajo. Pero una semana después la oficina dijo: todos los hombres que no tienen papeles se van. Y ahora tengo dos semanas sin trabajo. Yo pienso regresar a mi país, porque no puedo vivir así, sólo trabajando en construcción (Grupo focal, julio, 2013).

Jean Louis, un hombre que habla cuatro idiomas y que tiene preparación como profesor de inglés y matemáticas en su país, es incluso repelido de uno de los trabajos de la escala más baja en el Ecuador. Es un sujeto que, desde categorías como nacionalidad y estatus legal, no reúne los requisitos para trabajar. Así, le es negado el acceso al mundo laboral de la construcción, el cual según él mismo señala, “todos los migrantes pueden encontrar trabajo.” Mientras tanto, el embajador recupera esa imagen del migrante que vuelve de la jornada laboral en la construcción, pero no para recalcar las duras condiciones laborales a las que se enfrentan, sino para solicitarles a los mismos que cuiden su imagen. En este sentido, el embajador está negando, en un acto sumamente violento, las injusticias que padece Jean Louis y los demás haitianos empleados en la construcción.

Cuando el embajador haitiano pidió “amablemente” a la población haitiana vestir bien para “preservar el prestigio de los haitianos en el Ecuador” reiteró un discurso colonialista que refleja las formas de sometimiento y de violencia simbólica a

la que son sujetos los migrantes racializados<sup>15</sup>. En esta lucha identitaria el sometido imita un modelo de conductas “valoradas” para legitimarse. Es pues un ejercicio de mimesis, una representación de la identidad, que se da en los espacios de vigilancia e interdicción, donde la mirada de la autoridad emana del mismo sujeto vigilado<sup>16</sup>. Por ello, la “amenaza proviene de la prodigiosa y estratégica producción de efectos de identidad conflictivos, fantásticos, discriminatorios, en el ejercicio de un poder que es elusivo porque no oculta esencia alguna, ningún sí mismo” (Bhabha, 1994: 116).

Cabe señalar que el embajador comenzó apuntando, ante una audiencia que mayoritariamente se encuentra con un estatus migratorio irregular, que la embajada podía solamente respaldar a aquellos haitianos en situación legal en el país, puesto que no podían interferir en leyes ecuatorianas (en grabación). Si bien, evidentemente el embajador no puede interferir en las leyes ecuatorianas, éste es un representante del pueblo haitiano en el Ecuador y como tal no debería desconocer su función pública para velar por los derechos de todos sus representados, así como su posible injerencia en miras a negociar, o insistir, con el gobierno ecuatoriano para generar mejores condiciones de vida de sus connacionales.

La pregunta es qué hace un representante diplomático sugiriendo la vestimenta de los haitianos en un país donde la inmensa mayoría de sus representados se encuentran con un estatus legal irregular, donde la población está expuesta a redes de tráfico y viviendo cotidianamente extremas condiciones de desigualdad social, tanto por el racismo como por la falta de documentos para trabajar legalmente, lo que los mantiene en una constante explotación laboral o en el desempleo. La respuesta apuntaría a que el embajador está reproduciendo las estructuras de sometimiento impuestas históricamente. El esfuerzo de la población haitiana por escapar de la marginación se traduce en discurso y práctica sobre las buenas costumbres, el buen vestir y la higiene, reproduciendo así las ancestrales dicotomías colonialistas entre el “blanco” y el “negro”, el civilizado y el bárbaro, el limpio y el sucio; evidenciando la

---

<sup>15</sup> Resuenan las siguientes palabras de Fanon “El negro quiere ser como el blanco. Para el negro no hay sino un destino. Y es blanco. Ya hace mucho tiempo que el negro ha admitido la superioridad indiscutible del blanco, y todos sus esfuerzos se dirigen a realizar una existencia blanca” (Fanon, 2009: 188).

<sup>16</sup> Sáenz señala que mientras los haitianos buscan pasar desapercibidos en el espacio público de Quito, los cubanos se apropian de ellos. Añade que “cubanos y cubanas han buscado ocupar espacios de clase media y se han apropiado de los mismos en las calles, con sus negocios y con su forma de hablar sin ajustarse a la norma de los lugares que habitan, a diferencia de otros grupos migratorios como haitianos que se matizan en los barrios populares tratando de pasar desapercibidos” (Sáenz, 2012: 80).

aceptación por parte de los migrantes racializados de los parámetros de evaluación a los que son expuestos y reproduciéndolos. Y eludiendo a su vez los problemas estructurales de exclusión social y las deficiencias en las políticas públicas migratorias.

Si analizamos lo dicho bajo una mirada crítica a la racialización, la petición del embajador resulta profundamente ofensiva y violenta; así como es sorprendente que la audiencia haitiana no se exalte ante la misma. Existe una normalización de esta política de “higienización” entre la población haitiana. Las relaciones desiguales de poder se exacerbaban en las comunidades marginadas y los propios sujetos marginales reproducen los aparatos de control de los que son víctimas (Bourgois, 2010).

### **“Somos negros pero nos vestimos bien”**

Sin arropes legales pero vestidos de significados

¡Oh, cuerpo mío, haz siempre de mí un hombre que interroga!  
Fanon, 2009

La petición del embajador tiene coherencia con lo que Samuel había expresado unas semanas atrás. Ambos veníamos caminando cuando pasaron unos estudiantes ecuatorianos uniformados. Samuel bromeó acerca de lo feos que eran sus uniformes y recalcó que en Haití los uniformes eran siempre bonitos. Señaló que ningún haitiano aceptaría usar un uniforme feo y después enfatizó “somos negros, pero nos vestimos bien.”

Bourdieu (2000) reconoció la importancia del gusto como mecanismo de agrupación con el semejante y de distinción ante el otro; sirviendo así como un dispositivo de clasificación entre los sujetos y los grupos sociales, en función de los capitales económicos, sociales y simbólicos que cada clase o grupo posee. El gusto se afirma como una disposición natural sobre el mundo, misma que no tiene nada de natural pero que al ser parte del *habitus* de los sujetos se naturaliza. El autor añade que, el gusto:

une y separa; al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican (Bourdieu, 2000: 53).

Debido a que las disposiciones estéticas de los sujetos están asociadas a las condiciones de existencia y a las coacciones económicas de dicho grupo social, éstas actúan en función de modos particulares de dominación cultural y social. Podemos pensar en este sentido como las identidades se expresan a partir de las prácticas culturales, los gustos sociales y las elecciones estéticas (como lo es la vestimenta) como prácticas de distinción y en respuesta a la segregación. En este sentido “los gustos (esto es, las preferencias manifestadas) son la afirmación práctica de una diferencia inevitable” (Bourdieu; 2000: 53).

Si bien los aportes de Bourdieu (2000)<sup>17</sup> son útiles para reconocer en las palabras de Samuel estos mecanismos de diferenciación social, también es necesario reconocer no sólo la clase social que la atraviesa, sino además categorías socialmente construidas como “raza”; que dejan ver en la explicación de Samuel los caminos por los que se encarnan visiones colonialistas del propio cuerpo; así como las tácticas (o estrategias en palabras de Bourdieu) de distinción con las que los sujetos marginales responden a estas racializaciones. Es decir, Samuel asume que ser “negro” es ser feo, siguiendo la lógica occidental y colonialista que prima ciertos cánones de belleza; pero en respuesta a esta desventaja él considera que los haitianos poseen buen gusto para vestir. Detrás de las palabras de Samuel por un lado encontramos un recurso nacionalista que asume que todos los haitianos saben vestir “bien”; pero por otro lado, deja ver una pugna que, aunque reproduce los patrones colonialistas de racialización de la población haitiana, responde a ellos con el “buen gusto” que amortigua las características peyorativas asociadas a cierta “raza” o etnia.

Bourdieu (2005) añade que no todas las clases o grupos sociales están igualmente capacitados para “entrar en este juego de rechazos que rechazan otros rechazos, de superaciones que superan otras superaciones” (2000: 55) y añade que:

Las estrategias de reproducción, conjunto de prácticas fenomenalmente muy diferentes, por medio de las cuales los individuos tienden, de manera consciente o inconsciente, a conservar o a aumentar su patrimonio, y correlativamente a mantener o mejorar su posición en la estructura de las relaciones de clase, constituyen un sistema que, al ser producto de un mismo principio unificador y generador, funciona y se transforma como tal sistema (Bourdieu, 1998: 128).

---

<sup>17</sup>Bourdieu abordó estas cuestiones en función de la clase social para estudiar las prácticas culturales de la sociedad francesa de la década de los sesenta del siglo pasado.

Al pensar en cómo se construyen y negocian las identidades de los migrantes, es necesario pensar no sólo en los capitales y las categorías (como “raza”, clase social y género) que están en juego, sino también en condiciones legales tangibles que permean los modos de vivir en otro país. Es decir, no se puede eludir la importancia que tiene el estatus migratorio en el que se encuentran los sujetos migrantes. Este estatus que posibilita e imposibilita a los migrantes en muchos sentidos es un conducto regulador por parte del Estado hacia los sujetos al interior de su territorio. Butler (2009) señala que así como el Estado vincula y genera lazos de pertenencia, que en principio son legales y se refieren a los derechos y obligaciones de los ciudadanos al interior de un territorio delimitado y que se traducen también en modos de vida; también desvincula y excluye a aquellos que al interior del mismo territorio no son reconocidos legalmente por este Estado. Se genera así entonces “tanto la dimensión jurídica como una disposición de la vida, hay una tensión producida entre modos de ser o estados de ánimo, constelaciones de conciencia temporarias o provisorias de distinta clase, y complejos jurídicos y militares que gobiernan cómo y dónde podemos movernos, asociarnos, trabajar y hablar” (Butler, 2009: 45).

Ahora bien, dicha exclusión de los derechos y obligaciones por parte del Estado hacia los sujetos no los despoja de otros atavíos. Pues, como señala Butler (2009):

Nadie es devuelto a la nuda vida, no importa el grado de despojo que pueda alcanzar, porque hay un conjunto de poderes que producen y mantienen esta situación de destitución, desposesión y desplazamiento, ese sentido de no saber dónde estamos y si habrá alguna vez algún otro lugar a donde ir o donde estar (Butler, 2009: 50).

Si bien los migrantes haitianos, la gran mayoría con estatus irregular, son sujetos carentes de los derechos de ciudadanía, a pesar de ello -y también debido a esto-, se encuentran en espacios vestidos y ataviados por medidas de control, y de significaciones que permiten entender, vivir y representarse de ciertos modos. En esos espacios, que no están desnudos de poder y significados, las categorías sociales interseccionan en los sujetos generando identidades despojadas de ciertos derechos civiles pero ataviadas a valores raciales, étnicos, de género y nacionalidad. En este sentido, en las palabras de Samuel hacen eco otras vestimentas que visten las identidades –más allá de las del buen gusto a las que él apela- que tienen que ver con las posiciones que ocupan los sujetos en determinados espacios sociales.

### **Vínculos entre nación y “raza”:**

La explicación del color de la piel y la geografía

Si bien la “raza” surgió como un concepto que servía para explicar la dominación de unos pueblos sobre otros, enseguida dichos discursos fueron respaldados por los discursos científicos. Así surgió el racismo científico que trataba de comprobar científicamente la superioridad de unos grupos sociales sobre otros. Sin embargo tal discurso fue poco a poco abatido durante el siglo XX (Mancero, 2012). Si desde las ciencias sociales –particularmente desde la antropología- pareciera afirmarse una y otra vez que la “raza” es una construcción social; debido a las implicaciones políticas e históricas que tal categoría ha tenido en el devenir de la historia y en las subjetividades de los migrantes, la “raza” sigue siendo en la vida cotidiana una justificación del estatus *quo* de los sujetos.

Tanto las explicaciones y justificaciones raciales, como los vínculos de pertenencia a una nación, se construyen en muchos de los migrantes haitianos también desde una visión determinista, donde el territorio de nacimiento explica las particularidades étnicas de los sujetos. Así, Tania explica la “raza” en función de la geografía:

Donde naces tiene mucho que ver con el color de tu piel, porque si naces en un lugar por ejemplo muy frío, donde no hay sol entonces tu melanina va a ser poco cocida, como decimos [risas], o sea, es un poquito cruda. Entonces hay que tener todas las protecciones que necesitas contra el sol. Pero entonces, en países cálidos donde hay un calor como el que tenemos en Haití o en algunos países en África necesitas tener ese color de piel, necesitas esa piel para protegerte, sino vas a terminar como camarón. Por ejemplo, aquí puedes ver lo que pasa con los indígenas cuando salen de sus tierras para venir acá [a Quito], vas a ver que sus pieles son quemadas, tienen la piel así como después de una quemadura, es el sol que les hace eso. A mi me lastima también el sol de Ecuador pero tiene menos efectos sobre mi que sobre ti o sobre algún ecuatoriano (Tania, entrevista, 2013).

Si bien, Tania afirma que debido al color de la piel los grupos afrodescendientes en este país son discriminados, señala que es gracias a esa piel que son sujetos físicamente más resistentes a las tempestades del clima. Así, en contraposición al racismo por parte de la población mestiza, ella explica desde concepciones racistas la fortaleza de su piel.

Como parte de esta negociación identitaria, Tania apela a un sentido de pertenencia que la vincula a su país de origen por la sangre de sus connacionales.

Señala:

el haitiano te dice que soy negro, aunque tenga su color un poco más claro te dice: yo soy haitiano, yo soy negro, porque mi sangre es negra, mi piel puede ser de otro color pero mi sangre es una sangre negra. Hasta donde sé, hasta donde llegan mis conocimientos así es en Haití (Tania, entrevista, 2013).

En este sentido, Tania idealiza las condiciones de su país, donde las jerarquías sociales siguen fuertemente marcadas por la clase social, el género, pero también por las diferencias fenotípicas entre afrodescendientes (Glick Schiller y Fouron, 2003). En este contexto apelar a la sangre como factor de identidad y común denominador con sus connacionales le permite generar un fuerte sentido de pertenencia a la nación de la que proviene. A pesar de encontrarse más allá de las fronteras territoriales, los “terrenos de la sangre” (en palabras de Glick Schiller y Fouron) son un fuerte vínculo de pertenencia. Glick Schiller y Fouron (2003), basados en los estudios transnacionales que han realizado con la diáspora haitiana en Estados Unidos, afirman que “la formulación del concepto de Haití como un Estado nación que existe dondequiera que haya haitianos establecidos se basa en las profundas creencias de los haitianos de todas las clases sociales sobre los lazos de sangre que unen a la familia y la nación” (Glick Schiller y Fouron, 2003: 213).

Si bien es evidente que los haitianos y las haitianas llegan a Ecuador divididos por factores diferenciales muy marcados –se trata de migraciones heterogéneas diferenciadas por el nivel de estudios, el género, la clase social, el capital económico, las aspiraciones-, pero también con ideas muy claras sobre lo que es Haití como nación. Tal como lo han dejado ver los acápites anteriores, dichas nociones exacerbaban nacionalismos fundados en vínculos sanguíneos, cualidades morales, explicaciones raciales y pasados compartidos que parecieran reivindicar nociones esencialistas sobre la nacionalidad en el espacio diaspórico. En este mundo desterritorializado, pareciera que los esencialismos no podrían tener mayor presencia de la que tienen. Quizá juegan un papel fundamental no sólo en la construcción de lazos de pertenencia, sino también como táctica para sobrellevar la experiencia migratoria en un país ajeno y predominantemente hostil.

## **“Preservar el prestigio de los haitianos en el Ecuador”**

### Nacionalismos y esencialismos

El nacionalismo juega un papel central en la construcción de las identidades en la diáspora y en el sentido de pertenencia. Si bien, la mayoría de los haitianos y haitianas que salieron de Haití hacia otro país que les es ajeno en muchos sentidos, reconocen que lo hicieron en un contexto de precariedad y desesperación -siendo víctimas de exclusión y marginación social en su propio país-, vuelven constantemente discursiva y representacionalmente a su país para reafirmar sus identidades e identificaciones.

Es además interesante notar cómo generalmente tales nacionalismos están ligados a nociones esencialistas sobre lo que implica haber nacido en un territorio. En este sentido, Santos (2006) señala la doble función del Estado: para diferenciar la cultura nacional de la extranjera y como promotor de una cultura homogénea al interior del territorio. Las estrategias discursivas de los migrantes haitianos, más allá de exaltar sentimientos de añoranza por un territorio que dejaron, funcionan para marcar distancia frente a otros grupos sociales, como lo son los ecuatorianos, u otros grupos migratorios como los cubanos y los africanos (como se suelen referir a todos los afrodescendientes que provengan de algún país de África, independientemente de cuál sea éste).

En distintas ocasiones los informantes con los que trabajé, vinculaban su nacionalidad con determinados valores y cualidades inherentes a ella. En una charla informal con Andrea, una haitiana que vino a estudiar a Quito, me comentó que los haitianos sí sufrían discriminación en este país por su color de piel, pero que apenas la gente sabía que venían de Haití cambiaban su actitud. Afirmó que los haitianos y las haitianas son personas honestas, a diferencia de otros grupos migrantes en la ciudad. Así también, Sor Marie señaló que

Aquí en Quito la gente es bastante racista pero cuando saben que son haitianos primero les reciben con compasión, sobre todo después del terremoto, y como que -aunque son negros- cuando se acostumbran a ellos les tratan muy bien. Pero a primera vista les tienen un poquito de rechazo (Sor Marie, entrevista, 2013).

En otra ocasión, mientras acompañaba a Samuel a su casa, me comentó molesto y preocupado que en más de alguna ocasión algunos migrantes africanos afirmaban ser haitianos, lo cual dañaba la imagen de la población haitiana, porque estos sujetos cometían atracos a nombre de otra nacionalidad. Él incluso me contó que en una

ocasión le informaron que un haitiano había sido detenido por la policía por haber cometido un asalto. Cuando Samuel fue a visitar a este hombre se dio cuenta que era un nigeriano que no había querido revelar su identidad. Samuel estaba molesto pues señalaba que este tipo de actos dañaban la imagen de los haitianos que eran gente trabajadora. Evidentemente las preocupaciones de Samuel se vinculan no sólo a la imagen que sobre la población haitiana pueda tener la población ecuatoriana, sino sobre todo al rechazo que dichos ecuatorianos puedan tener sobre los migrantes haitianos y sobre él mismo.

Este mismo discurso que vincula una nación a los atributos morales de sus sujetos puede ser utilizado en sentido contrario, justificando el atraso de un país y la consecuente marginalidad de su población como medida de control y explotación de unos sobre otros. En enero del 2013 acompañé a Samuel a una reunión con quien había sido cónsul honorario de Haití en Quito, Carlos Bechdach. El motivo de la reunión era la preocupación de Samuel, y la expresada preocupación en reciprocidad por parte del cónsul, por la población haitiana. A la reunión también asistió una abogada que trabajaba para el Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes quien coincidió, junto con el resto de los asistentes, que era difícil saber cómo ayudar a la población haitiana si desconocían el perfil de quienes migraban y por lo tanto cuáles eran sus necesidades; ello debido a tratarse de un flujo migratorio no contabilizado y que entra al país tanto como sale de él.

A dicha reunión, que no fue grabada, también asistió la ecuatoriana Rosario Padilla, quien había estado casada con un representante diplomático ecuatoriano en Haití y que por dicha razón había vivido en ese país más de quince años. Para el cónsul, como para la señora Padilla quien no dejaba de expresar su consternación y preocupación por lo que padecían los haitianos y las haitianas en Ecuador, muchos de los problemas de los migrantes haitianos se debían a la actitud y a los rasgos inherentes a la nacionalidad. Así se demuestra en una entrevista que dio el cónsul Bechdach al periódico *Hoy* el 17 de enero de 2010, dentro de la coyuntura del terremoto que acaeció Haití días anteriores. Según dicha nota, el cónsul señaló que a pesar del analfabetismo, la falta de educación y las deficientes políticas del gobierno de Haití, el mayor problema de dicho país caribeño era “la falta de interés y entusiasmo de su propia gente” (*Hoy*, 2010).

En la reunión a la que asistí con Samuel en el consulado honorario que ya no existe, el cónsul honorario confesó que debido a su preocupación por la población haitiana había pensado en la posibilidad de gestionar la compra a muy bajo costo de una fábrica procesadora de frutas que había sido incautada por el Estado y poder ponerla en marcha bajo su nombre. Ello con la intención de dar trabajo en Quito a la población haitiana desempleada. Ante esta pretensión del cónsul, que nunca se echó a andar, se mostró la relación directa entre las concepciones deterministas del cónsul sobre la población haitiana y sus medidas paternalistas y sus propios intereses económicos como solución a un problema tan grande como el desempleo de los migrantes haitianos.

Es alarmante que tanto el cónsul honorario de aquel entonces como el recién nombrado embajador de Haití en Ecuador, consideren como soluciones a las condiciones precarias de los migrantes haitianos en la ciudad, el instalar una fábrica y el andar “bien” vestidos por las calles de la ciudad. Por un lado, ello refleja una actitud racista y marginalizante que también reproduce aquello que quiere combatir: por otro lado, muestra la incapacidad de estos funcionarios por entender los problemas estructurales que subyacen en este fenómeno migratorio.

### **Reivindicación de Haití por la Independencia**

En un servicio dominical en la Primera Iglesia Cristiana en Quito, en el Comité del Pueblo asistí al sermón de uno de los fundadores de dicho templo, el pastor dominicano Pablo. En éste, el pastor exaltó el protagonismo de Haití en las independencias de América Latina y agradeció a Dios por los libertadores de dicho país:

Yo sé que ustedes se han encontrado muy pocos hombres como yo. Y por eso yo digo: gracias a Dios por Toussaint Louverture, gracias a Dios por Pétion, gracias a Dios por Dessalines. Grandes hombres de América. Y cuando leemos la historia de Chávez, de Petrocaribe, del evento que estaba celebrándose ayer en Nicaragua, cuando yo oía a Chávez en vida a hablar acerca de Pétion, de Toussaint y de Dessalines y lo que hoy dice Maduro, actual presidente de Venezuela, acerca del agradecimiento que tiene que tener Venezuela y todos los países de América Latina con Haití; porque cuando Venezuela y los países de América Latina –Ecuador y todos- trataban de independizarse del yugo español, un país pequeñito, pequeño, del Caribe, fue el país que le dijo a Bolívar –ven, que te voy a dar armas para que tú te independices, ven que yo te doy la ayuda para que tú te independices [todos aplauden]. Todavía hay más, la bandera de Venezuela fue bordada en Haití, por mujeres haitianas. Cuando nosotros escuchamos que alguien en Venezuela o Ecuador se opone a ayudarlo a Haití después del terremoto (porque hay gente que no le

gusta compartir, que no le gusta la solidaridad, pero son personas que no viven el amor de Dios, aunque se llamen cristianos) no tienen memoria para recordar que hoy yo tengo que darle la mano a aquel que me la dio cuando yo estaba en necesidad. Amén (Observación participante, 30 de junio, 2013).

La revolución independentista haitiana marcó un hito en América Latina y el mundo entero, no sólo por ser la primera independencia entre todas las colonias de Latinoamérica y el Caribe, sino también por su poder como discurso reivindicador de los movimientos afros en el mundo, por tratarse de un movimiento liderado y librado por afrodescendientes. Tal hito ha sido de gran utilidad para la construcción de los nacionalismos en Haití en distintos momentos de su historia, que generalmente son exaltados en contextos de invasión colonial. En el siglo XIX los discursos nacionalistas se oponían al discurso cientificista eurocéntrico que consideraba al negro por debajo de las cualidades del blanco, señalando ante ello que los negros fueron los creadores de la primera nación en la región y el único movimiento de esclavos de la época que tuvo éxito (Firmin, 2003; Price, 1968). Así, se resaltaba la inteligencia estratégica de líderes independentistas como Jacobo Dessalines, Toussaint Louverture, Henri Christophe y Alexandre Pétion.

A partir de la década de los veinte del siglo XX, una figura clave en la construcción del nacionalismo es Jean Price Mars (1968), quien continúa en gran medida con el pensamiento de sus antecesores pero se dedica a exaltar la haitianidad en función de su legado africano, sus costumbres y sus creencias. Esto como respuesta a la invasión estadounidense que vivía Haití encabezada por el presidente estadounidense Woodrow Wilson desde 1915. El legado de Price Mars propició una amplia exaltación de la haitianidad en distintas disciplinas culturales, misma que funcionó como estrategia de decolonización a partir de la década de los cuarenta. Tal escritor haitiano consideraba que la invasión estadounidense había sido posible en gran medida debido a la brecha existente entre las clases altas y la mayoría popular en el país. Price Mars explicaba que ello se debía en gran medida a las prácticas del vudú de los sectores populares, mismas que eran vistas con desprecio por parte de la aristocracia haitiana. Así, el autor exaltaba el valor del vudú como herencia de un legado africano precioso que debía ser enaltecido como rasgo de la identidad haitiana (Price Mars, 1968).

Cabe preguntarse, más allá de estos brotes nacionalistas, sobre cómo los colonialismos se reforzaron en ese país y para la población haitiana fuera de él después de la independencia de Francia y posteriormente de la invasión e injerencia estadounidense. En este sentido, cobran relevancia las medidas paternalistas del cónsul honorario en el Ecuador que pretendía poner una fábrica a su nombre para dar empleo a la población haitiana migrante, cabe recordar las políticas implementadas por el gobierno estadounidense en Haití a lo largo de la historia. En ellas se justificaba la injerencia extranjera y el control de los medios de producción y del capital por parte de estadounidenses, argumentando las medidas de control a través de concepciones deterministas sobre el pueblo haitiano y su subsecuente incapacidad de autogobernarse y progresar. Desde la independencia de Haití en 1804, una de las peores invasiones que ha vivido el país ha sido la encabezada por el presidente estadounidense Woodrow Wilson, quien en 1915 “prácticamente restauró la esclavitud, mato a miles de personas y abrió el país para que se apoderaran de él las corporaciones de Estados Unidos” (Chomsky, 2010: 19). Estados Unidos –como también ha sido usual en su injerencia en otros países de la región- se justificaba considerando que el gobierno y el pueblo haitiano eran incapaces de solucionar sus propios problemas económicos, mercantiles y sociales. En ese entonces, el Departamento de Estado estadounidense explicó, como refiere Chomsky, que:

los haitianos eran un *pueblo inferior* y es obvio que si nuestra ocupación debe resultar beneficiosa para Haití y promover el progreso, es necesario que el capital extranjero acuda a Haití. No se puede esperar que los estadounidenses inviertan su dinero en plantaciones y grandes empresas agrícolas en Haití, si ellos mismos no pueden ser los propietarios de las tierras en las cuales van a gastar su dinero (Chomsky, 2010: 20).

En este sentido, se evidencia que a lo largo de la historia, como en la actualidad, las visiones esencialistas y deterministas sobre la población haitiana, tanto al interior de Haití como fuera de él, sirven para justificar la opresión de unos sobre otros y como medida de control para beneficio de intereses propios, ya sean los de un imperio o los de un cónsul honorario sin conocimiento real de los problemas que padecen los migrantes haitianos en el Ecuador.

Hay que resaltar que además se trata de estructuras coloniales que exceden las fronteras nacionales, pues como se puede evidenciar, los migrantes haitianos en Quito

siguen siendo víctimas de los sistemas de opresión históricos (heredados de las invasiones, colonias y procesos de extracción e injerencia, racialización, exclusión social) de los que huyen y a los que también se enfrentan en el Ecuador. Santos (2010) evidencia algunas de las formas en las que el componente colonial permanece en la actualidad:

De la conquista al neoliberalismo, de la esclavitud a las independencias, esas relaciones cambiaron significativamente. Paradójicamente, el neoliberalismo, al querer liberar el capitalismo de todas las mediaciones políticas nacionales, acabó reforzando el componente colonial de la ecuación capitalismo-colonialismo. Así, los Estados nacionales perdieron soberanía de autorregulación y de autoenunciación hasta el punto de volver a ser semicolonias. El uso de medios extraeconómicos (de los tratados de libre comercio a la guerra) para garantizar acceso a la tierra y a los recursos naturales mostró la actualidad de los mecanismos de acumulación primitiva, típica del colonialismo (Santos, 2010: 61).

El mismo autor (Santos, 2010) añade que uno de los grandes temas a tratar en la decolonización es el del debate civilizatorio que resuena en los movimientos de identidad cultural, principalmente en los movimientos indígenas y afrodescendientes. No se puede eludir este tema tan presente en la racialización de los haitianos, ni en sus pugnas identitarias, al ser ellos parte de una sociedad que los rechaza en su condición de extranjeros afrodescendientes y sin papeles. Durante mi trabajo de campo pude constatar en charlas informales con haitianos –sobre todo con quienes tienen mayor nivel de estudios-, como en los sermones religiosos, que hablar de la independencia de Haití es motivo de reivindicación y orgullo frente a las desigualdades que sufren en el país de acogida. Paradójicamente, aludir a este pasado glorioso donde los haitianos expulsaron al imperio francés de su territorio, es una táctica de reivindicación de identidades nacionales para enfrentar las desigualdades que persisten en la actualidad al interior de Haití como fuera de sus fronteras nacionales.

## CAPÍTULO IV

### CONCLUSIONES

Uno de los pocos espacios laborales destinado a los migrantes haitianos en Quito está en las construcciones, en la escala más baja del espectro laboral. Danny y Jacques comparten su dolorosa experiencia trabajando en la construcción en Quito:

Danny: Yo llegué a Ecuador hace dos meses, mi objetivo no era venir a Ecuador, sino llegar a Brasil. Mi razón principal: yo no tengo familia en Ecuador. Cuando yo llegué aquí, la persona que estaba ayudándome para ir a Brasil me dijo que no tenía dinero suficiente. Por eso me quedé aquí. Yo estudié en Haití y en República Dominicana. Tengo diploma como electricista y diploma como enfermero. No me acostumbro al trabajo en Ecuador porque yo trabajaba en un hospital en Haití, como enfermero. Llegué aquí pensando que podía trabajar en mi profesión, pero cuando busqué trabajo eso resultó muy difícil, fui a una clínica con una solicitud de empleo y en el hospital me dijeron que tenía que tener residencia ecuatoriana y cédula para contratarme. Como estaba obligado a trabajar para vivir en Ecuador me metí a trabajar en construcción. Ese trabajo es muy forzado, es un sistema de trabajo al que no estoy acostumbrado; pero como no hay nada más para trabajar, de lo que pueda vivir, el tiempo que viva en Ecuador tendré que aguantar, pero mi salud y mi mente están muy mal con el trabajo de construcción, no me gusta y no es mi profesión. Por eso estoy pensando dejar Ecuador para irme a Brasil; porque Brasil da más facilidad a los haitianos para entregar permiso de trabajo. Para terminar: cuando yo estaba en Haití yo tenía mi negocio y en el trabajo yo ganaba más dinero que el que gano aquí en Ecuador. Yo gasté dos mil dólares y pico, casi tres mil para llegar aquí. Si no hay otro país que me abra la puerta, para cruzar a otro pueblo, es mejor que regrese a mi país (Grupo focal, julio, 2013).

Jacques: Yo tengo dos meses en Ecuador, no había nada de trabajo para hacer. Yo no conocía el sistema de este país. En Haití yo trabajaba en el proyecto agricultura. Yo trabajé en el grupo de protección civil, tengo mi certificado. Aquí trabajo en construcción, en un lugar muy lejos y me pagan muy poco, como mis ahorros se están acabando yo estoy obligado a trabajar aquí en esto. Ellos me pagan poco, me pagan 14 dólares diarios, de 7 de la mañana a 5 de la tarde y yo estoy pagando tres pasajes de ida y tres de vuelta, a 25 centavos cada uno, que son un dólar cincuenta... y el desayuno y el almuerzo a las doce y el arriendo... Para mí no es vida vivir en Ecuador. Yo no quiero seguir en este trabajo, nunca tengo ganas de volver al día siguiente, en todo trabajo que tengo, en construcción y en empresa, ellos siempre están pidiéndome un permiso de trabajo, un carnet, una cédula ecuatoriana o residencia. Ese es el problema que tenemos los paisanos haitianos aquí en Ecuador. Durante estos dos meses en el país yo he estado deseando que migración me detenga y me devuelva a mi pueblo, por la vida que estoy viviendo aquí. Desde que salí de mi

casa he vivido en países desarrollados y por eso mi familia tiene las esperanzas puestas en mí. En cualquier momento que haya problemas ellos me van a llamar para que les mande ayuda. Yo salí de mi país pensando que iba a salir del hoyo y sólo vine a meterme más hondo (Grupo focal, julio, 2013).

En la medida en que la promesa de la ciudad moderna se materializa en Quito con sus grandes edificios inteligentes y sus ciudadelas resguardadas -incluso con las viviendas de interés social en serie-, cientos de migrantes sin papeles son contratados - paradójicamente sin contratos y derechos laborales- para cimentar estas construcciones a la vez que se reedifican las condiciones de desigualdad y exclusión de la que los haitianos han sido víctimas con los modos de clasificación social y los sistemas de explotación de tierras impuestos por la colonia española, francesa y el imperio estadounidense. Este modo de exclusión que hace que las personas de un pequeño país pobre en el Caribe migren al único país en América que no les exige visa para entrar a su territorio, es impuesto a todo aquel que por razones de “raza”, género, etnicidad, edad, nacionalidad y estatus de legalidad, no cubre con los requisitos para obtener la ciudadanía. Santos (2006) apoyándose en Balibar y Wallerstein (1991), señala que el racismo no es un residuo del sistema mundial, sino que progresa junto con el desarrollo del capitalismo y que resulta de “la división entre fuerza de trabajo central y periférica, es decir, de la etnización de la fuerza de trabajo como estrategia para remunerar un amplio sector de la fuerza de trabajo por debajo de los salarios capitalistas normales” (Santos, 2006: 174).

Estos modos de exclusión, aún más sutiles, no se limitan a los estatus de legalidad o ilegalidad en un país, ni a las políticas migratorias, ni a la división laboral, sino que se viven cotidianamente en el espacio público y en el privado, se materializan en las relaciones sociales, en los gustos y los deseos, en las vestimentas, así como en los modos de ser, ser visto y representarse en la diáspora. Se trata de sujetos que lejos de escapar a las condiciones de desigualdad impuestas a través de categorías de clasificación, buscan en la diáspora ciertos mecanismos –a contracorriente- para rehuir a las desigualdades. ¿Cómo se despliegan entonces las identidades de los migrantes haitianos en Quito?

## **La “raza”**

La migración haitiana en Quito es una migración racializada, por ello no se pueden entender las identidades de los migrantes haitianos en Ecuador sin mirar el papel que juega el concepto de “raza” en la diáspora. Las identificaciones étnico raciales, construidas histórica y socialmente, juegan un papel central en la experiencia migratoria al inscribirse sobre los cuerpos y las subjetividades (Restrepo, 2007; Wade, 2001), tanto de los migrantes, como de los ecuatorianos que ven en los haitianos un “otro” construido desde valorizaciones raciales. Como se ha señalado anteriormente, las racializaciones se derivan de sistemas de clasificación y jerarquización generados en los regímenes coloniales europeos (Quijano, 2000), que si bien, no son iguales a los de hace quinientos años sino que se han transformado, siguen tan vigentes como antes en el cuerpo social. Por esto, la migración haitiana no puede mirarse por fuera de visiones decoloniales que ayuden a entenderla.

Es necesario reconocer el peso de la colonialidad en las categorías de clasificación social y en las construcciones identitarias de los sujetos. En lo que ha insistido esta investigación -junto con Hall (2010), Restrepo (2007), Mignolo (2005a) y otros- es que las identidades no son rasgos inherentes a los sujetos, sino construcciones en las que devienen los sujetos desde ciertas categorías. En este caso, los migrantes haitianos constituyen sus identidades desde categorías marginalizantes construidas históricamente desde patrones colonialistas. Las políticas de la identidad hacen que los sujetos no sean esencialmente negros pero que devengan negros “por los principios raciales y patriarcales de la epistemología imperial” (Mignolo, 2005a: 11) y que desde esas identidades en las que devienen hagan demandas contraepistémicas y políticas, “no desde lo que soy esencialmente sino desde lo que he devenido, lo cual desde la colonialidad del ser, es esa categoría marginalizada con la que me he identificado o a la que pertenezco” (Mignolo, 2005a: 11-12).

Las condiciones de desigualdad y exclusión en Haití se han cimentado desde nociones de “raza”, clase social y género a lo largo de la historia en el primer país de Latinoamérica y el Caribe que se independizó. Es casi paradójico que un país que fue cabecilla y ejemplo para el resto de las colonias de América que querían independizarse del yugo, así como puntero en los movimientos afredescendientes, se encuentre tan marcado en el devenir de su historia por procesos coloniales, de injerencia política y de

segregación social. En este sentido, los bajos niveles de desarrollo y la pobreza del país, que generan un constante éxodo de haitianos por el mundo, deben ser entendidos en función de la baja autonomía que el país ha tenido a lo largo de su historia, de la explotación laboral, del deplorable desarrollo social y de múltiples condiciones de precariedad que hacen que sus habitantes busquen mejores oportunidades fuera de las fronteras nacionales. Con una población total de 9,648,924 habitantes en Haití, 1,0009,751 de su población es emigrante; es decir, el 10.46% de su población vive fuera del país (Zapponi, 2010).

Si bien los flujos migratorios haitianos en el Ecuador son recientes, debido al cambio de legislación con el gobierno de Correa y a las condiciones de desigualdad exacerbadas a raíz del temblor del 2010 en Haití, el éxodo de haitianos es histórico; por tanto, este nuevo flujo migratorio a Ecuador se inscribe en flujos migratorios más antiguos, y no puede entenderse fuera de este contexto. Ni las políticas públicas, ni la academia pueden pensar este flujo migratorio sólo como consecuencia del terremoto que acaeció en el año 2010, desconociendo los modos de exclusión históricos en Haití que han hecho que durante décadas los haitianos dejen su país.

Ahora bien, los migrantes salen del país buscando eludir tales realidades y esperando mejorar sus condiciones de vida en otro lugar, pero se encuentran con un lugar de acogida escindido racial y socialmente y que construye su hegemonía también desde sistemas de clasificación y “jerarquías establecidas por la ideología racial” (Bourgois, 2010: 334; Mancero, 2012: 305), enfrentándose con ello a muchas desigualdades. Esto explica que migrantes como Danny, que tiene formación como enfermero, Jacques, también profesionista, Jean Louis, el profesor haitiano que habla cuatro idiomas y que ahora trabaja en construcción (capítulo 3), y Samuel, sociólogo y teólogo quien trabajó en el Servicio Jesuita en República Dominicana, al salir de su país se topan con redes colonialistas más amplias y se enfrenten a una vorágine que marginaliza a todos los sujetos, sin importar su formación profesional, ni su capital simbólico. Así, la modernidad, en su proceso de expansión deja ver su rostro oculto, la colonialidad:

La justificación de la expansión moderna revela su cara oculta, la colonialidad, que le es constitutiva. Pero como cara oculta de la modernidad, la colonialidad tiene un pie en cada lado, ese lado oscuro de la modernidad que al mismo tiempo reorienta las energías de

quienes tienen que soportar su negación (espacio vacío) y la violencia (la desocupación a la que están sujetos) (Mignolo, 2005a: 128).

En la intersección de ciertas concepciones étnico raciales con otras nociones de género y de clase social, se generan cierto tipo de identidades que deben ser negociadas en la experiencia migrante. Los migrantes no son sujetos pasivos que acepten la dominación sin resistencia (Mancero, 2012: 305). Los haitianos en Quito desarrollan estrategias identitarias para reivindicarse ante los prejuicios y las desigualdades. El idioma, la religión, los nacionalismos, los vínculos transnacionales, los lazos comunitarios formados en la ciudad de acogida y la exaltación de una haitianidad como construcción nacionalista, son algunos de los recursos utilizados en la negociación de las identidades en la diáspora.

El peso de la racialización se deja sentir no sólo desde procesos históricos, políticas excluyentes de los Estados y segregación por parte de la población de acogida, sino desde los mismos migrantes que han normalizado ciertas categorías y también racializan y generan prácticas excluyentes. La migración haitiana es en gran medida una población altamente marginalizada –a pesar de haber migrantes que posean gran capital simbólico en su propio país- que reproduce mucha de esa marginación pero por otro lado, la revierte desde el mismo lugar de la marginalidad. En el capítulo anterior hemos visto como ciertos migrantes, como Samuel, y el mismo embajador, asumen que ser afrodescendiente acarrea ciertos valores peyorativos intrínsecos. En este sentido es interesante que las reivindicaciones no ocurran en la negación de categorías de clasificación, sino al interior –y en la aceptación- de las mismas.

Así, las negociaciones identitarias son siempre una transacción de las propias nociones de “raza”, etnicidad, género, clase social y nacionalidad en negociación con otras nociones impuestas. Una negociación es, a fin de cuentas un desplazamiento en el que se gana en la medida en que también se pierde.

### **Las identidades**

Si bien las identidades no pueden entenderse como rasgos inherentes a los sujetos debido a su lugar de procedencia o a atributos biológicos, es decir, desde visiones esencialistas; tampoco deben ser concebidas como meros accesorios de los migrantes. Las identidades son estrategias (o tácticas en palabras de De Certeau, 1996) de subversión y reivindicación; son el lugar desde el cual los sujetos marginales, desde su

propio cuerpo, sus subjetividades y su cotidianidad, negocian a través de prácticas, discursos y representaciones. Es desde ese lugar marginalizante en el que los sujetos han devenido, que pueden hacerse las demandas y reivindicaciones de los migrantes. En este sentido, las identidades son políticas. De igual manera, las políticas identitarias que apelan a los esencialismos son estrategias construidas histórica y socialmente para reivindicar a ciertos grupos sociales.

Como consecuencia al cruce de fronteras, en contextos de movilidad, los sujetos cuestionan sus propias identidades y al hacerlo cuestionan las hegemonías en las que se sostienen. Ahora, como sabemos, las identidades tienen que ver con las identificaciones y estas a su vez con las distinciones jerárquicas entre los sujetos y es en este cuestionamiento, que se cristaliza la diferencia y la desigualdad y los sujetos pueden observar sus propias carencias y condiciones desiguales (Santos, 2006).

En esta investigación se ha visto que los procesos migratorios suelen, aunque no lo hacen siempre, incrementar los nacionalismos y folclorizar las identidades de los migrantes; ello es un mecanismo que permite a los migrantes por un lado, vincularse más fácilmente a un lugar del que se encuentran físicamente alejados y por otro, generar lazos con los connacionales que también se encuentran en territorio extranjero. En este sentido, habría que hacer una revisión histórica del caso haitiano para ver en qué medida son los migrantes los que construyen nación y cómo la diáspora ejerce un papel fundamental, al exterior de las fronteras, en las decisiones tomadas al interior. No es el tema de esta investigación, pero queda pendiente investigar la medida en que los migrantes incrementan su agencia y su poder de injerencia al interior del territorio nacional una vez que han salido de él, y del que carecían al interior de Haití

El rol que juega la haitianidad y los nacionalismos en los imaginarios de los migrantes, son fundamentales para la construcción de comunidad y sentido de pertenencia. También lo es la práctica religiosa, que pareciera ser el espacio mejor consolidado en la diáspora haitiana.

La religión cumple un papel central en la mayoría de los migrantes haitianos con quienes me vinculé en su función para generar comunidad, como espacio de apoyo y acogida y como discurso reivindicador de los migrantes. Como consecuencia, la religión brinda todo aquello que el Estado niega. Además, se ha señalado ya que efectivamente la iglesia es un espacio que permite a las mujeres tener mayor liderazgo, sin embargo

quedan muchas cuestiones por indagar. Cabe preguntarse en qué medida y de qué formas este lugar provisto para los haitianos y las haitianas es también un espacio de inclusión condicionado y acotado, y en qué medida trasciende o no a otras dinámicas de inclusión en la ciudad de acogida; además, es necesario preguntarse por las maneras en que la iglesia reproduce o trastoca prácticas colonialistas y de marginalización. Si bien la religión no ha sido el corazón de esta investigación, me arriesgo a señalar que existen dinámicas al interior de la Iglesia que son emancipadoras, así como también otras que son colonialistas y alienantes. El campo de estudio del cruce entre migración haitiana y religión en Ecuador es aún terreno fértil, hay mucho que decir y mucho que entender que aún no ha sido visibilizado. Las puertas del tema quedan abiertas para futuras investigaciones.

Si bien esta investigación no estudió el espacio transnacional de la migración haitiana, el enfoque utilizado retomó planteamientos fundamentales del transnacionalismo en la medida en que rechazó el paradigma del nacionalismo metodológico. Ha sido evidente en este estudio que las migraciones no pueden entenderse en la medida en que el fenómeno se circunscriba a los límites de un territorio nacional, obviando las causas y problemáticas al exterior del mismo: pero también ha sido necesario incorporar un periodo de tiempo mayor al del incremento evidente del flujo haitiano en Ecuador. Una temporalidad que parta sólo del periodo en que aumentó el número de migrantes en el país (2009) o al año en que ocurrió el terremoto en Haití (2010), no puede reconocer los problemas estructurales que subyacen a las coyunturas particulares y que tienen una mayor duración.

Queda pendiente para futuras investigaciones hacer un estudio transnacional para entender cómo se conforman las redes de migrantes, las variaciones de los flujos migratorios y las maneras en las que los haitianos en las afueras del territorio fortalecen sus vínculos familiares y políticos con Haití –si es que lo hacen-. Quizá en una búsqueda de los campos transnacionales encontremos otros matices identitarios y nuevas formas de agencia de los sujetos.

### **El avasallo de la ilegalidad: la fuerza del Estado**

Esta investigación ha visibilizado a migrantes muy diversos entre sí, a la vez que ha mostrado espacios de conformación disímiles; apuntando con ello a una migración evidentemente heterogénea. Los flujos haitianos hacia Quito no comparten el mismo

perfil: no tienen los mismos niveles de estudio, ni el mismo capital lingüístico ni simbólico, tampoco son todos provenientes de estratos sociales bajos<sup>18</sup>. Se trata de sujetos con perfiles muy distintos, jóvenes que vienen a estudiar, profesionistas que pueden acceder a un empleo bien remunerado, hombres y mujeres sin estudios, entre otros. Lo que sí se ha encontrado es que aquellos migrantes que habían vivido antes en República Dominicana tienen mayores ventajas frente a los que nunca habían vivido fuera de Haití, esto en parte se debe al dominio del idioma español por haber vivido en un país de habla hispana y por conocer en carne propia la experiencia migratoria. Por otro lado, el hecho de que muchos haitianos en Quito hayan vivido con anterioridad en República Dominicana nos habla de experiencias migratorias fallidas, pues al no cubrir sus expectativas en otro país fuera del suyo vuelven a migrar.

Esta investigación ha dejado en claro que no se puede afirmar que Ecuador sea sólo una puerta de entrada para migrar a otros países del continente americano. Si bien muchos haitianos llegan a Ecuador con la intención de trasladarse a otros países (en mi trabajo de campo Brasil siempre fue el destino final), la mayoría de los haitianos llegan a Ecuador con expectativas altas del país, que al irse derrumbando y no tener nada de qué asirse deciden dejarlo. La constante migración de un país a otro (República Dominicana, Ecuador, Brasil, etcétera) y su condición permanente de migrantes en nuevos territorios, refleja un problema gravísimo, en el que los sujetos no logran solucionar ni la precariedad económica, ni la exclusión social. Ello también nos habla de una permanente vulnerabilidad de los migrantes. Es necesario hacer un estudio que aborde las trayectorias migrantes de los haitianos.

Si bien la población haitiana en el país no es homogénea y posee distintos capitales, el estatus de ilegalidad marginaliza a todo aquel que no cumple los requisitos de obtención de visa en Ecuador; es decir, a la mayoría de la población haitiana en la ciudad. Ahí está el caso de Danny que siendo enfermero tiene que trabajar en la construcción con un salario menor al de un ecuatoriano; está también el caso de Jean Louis que habiendo sido maestro de matemáticas y hablando cuatro idiomas es despedido de su trabajo en la construcción por no tener visa; el mismo caso de Samuel,

---

<sup>18</sup> Es importante señalar que los haitianos y haitianas que migran a Quito no pertenecen al estrato social más bajo en su país de origen, a pesar de que puedan llegar a serlo en el país de recepción, debido a que es necesario contar con una inversión inicial para poder pagar el vuelo de avión a Ecuador –o al tratante que los vuela–.

quien con una preparación profesional y una trayectoria en la defensa de los derechos de migrantes le sean negados los espacios profesionales adecuados. La ilegalidad marginaliza a los sujetos, los vuelve vulnerables, les niega un suelo de derechos desde los cuales caminar.

Varios han sido los autores que han señalado la forma en la que las leyes y los conceptos empleados producen sujetos, identidades y subjetividades específicas (De Genova, 2002; Gil Araujo, 2006; González Cámara, 2010; Butler, 2009). En este sentido, De Genova (2002) desnaturaliza el concepto de ilegalidad, criticando a su vez a los Estados nación, sus políticas migratorias, y la manera en que vulneran la vida diaria de los migrantes. Recuerda que no es la deportación como acto, sino la deportabilidad como condición de los migrantes lo que vuelve a los migrantes indocumentados como trabajadores “desechables” y espacializa su vulnerabilidad en la vida diaria.

Por su parte, Gil Araujo (2006), resaltando la importancia del lenguaje, los discursos y su centralidad en la producción de subjetividades, señala que “toda categorización desplegada desde ámbitos institucionales suele tener como consecuencia la interiorización, por parte de los grupos subalternos, de la lógica que sustenta las clasificaciones y calificaciones dominantes” (Gil Araujo, 2006: 70). De esta manera, siguiendo a González Cámara (2010), se suelen visibilizar a los migrantes irregulares pero no a las leyes que los producen ni a los Estados que lo generan.

Se necesitan políticas migratorias integrales que les permitan a los migrantes haitianos no sólo la entrada a suelo ecuatoriano, sino también el acceso a un marco de derechos que les garanticen una vida digna en el país. De no ser así, habría que cuestionarse si estamos frente a políticas migratorias ecuatorianas contradictorias e inconclusas. Como migrante, Tania -la joven haitiana de aproximadamente treinta años que contaba en el capítulo tres su experiencia con una compañera afroecuatoriana- tiene una mirada bastante crítica sobre cómo la migración haitiana beneficia a Ecuador en mucha mayor medida que a los propios migrantes. Señala que:

Ecuador no ofrece nada a los migrantes, nada. Pero para Ecuador es benéfico, sí. Porque los migrantes vienen, no pueden conseguir la documentación para estar de manera legal o regular en el país, pero tienen que vivir y para ello tienen que gastar [...] enriquecen al país (Tania, entrevista, 2013).

No se pueden celebrar las identidades migrantes y la agencia que hay en ellas dejando de lado la discusión sobre el papel del Estado y sus políticas. No se puede mirar la tensión entre las luchas identitarias y el poder de las estructuras, dejando de lado la injerencia que tiene el Estado, a partir de cómo concibe ciertas migraciones. En este sentido, Ramírez (2013) reconoce los avances de la política migratoria ecuatoriana del gobierno actual, pero insiste en la necesidad de elaborar una ley o código de movilidad humana que permita la regularización para los migrantes que se encuentran en territorio nacional.

Es necesario que las discusiones planteadas en esta tesis sean retomadas por el Estado ecuatoriano y el Estado haitiano para construir políticas que permitan a los migrantes tener una vida digna, en un Estado que se pretende plurinacional. Estas políticas no deben estar construidas sobre proyectos políticos que apelen a identidades nacionales arraigadas en conceptos de “raza”, sangre y descendencia, ya que “estos conceptos fomentan el racismo y el chauvinismo nacional al revitalizar y popularizar los conceptos de “raza” y nación que excluyen del acceso a la ciudadanía, los derechos y el territorio a aquellos definidos como racialmente diferentes” (Glick Schiller y Fouron, 2003: 197-198).

### **Reflexividad**

Estudiar la migración haitiana en Quito se convirtió en una labor complicada, que poco a poco iba tomando distintos matices. Conforme los niveles de confianza y entrega aumentaban en ambas direcciones, se volvía más difícil sacar conclusiones. ¿Cómo decir algo justo sobre un problema que incluye varios niveles? ¿Cómo mirar la opresión y la agencia? ¿Cómo no victimizar a los migrantes desde las palabras y el enfoque teórico, haciendo más fuertes e invencibles las estructuras de opresión pero tampoco minimizándolas? ¿Cómo no vanagloriar las luchas identitarias de los sujetos minimizando el sufrimiento, la discriminación racial y los siglos de opresión social? ¿Cómo respetar la intimidad de los haitianos con los que entablé amistad y no defraudar la confianza que me otorgaron?

Sé que para los haitianos y las haitianas con los que trabajé también fue difícil mi presencia. Para muchos de ellos, yo siempre fui una figura ambigua, una mexicana antropóloga en Ecuador haciendo una investigación sobre migración haitiana. ¿para qué? En alguna ocasión alguien me contó sus dolencias físicas, pensando que la

antropología era similar a la medicina. En distintas ocasiones me preguntaban cómo yo les ayudaría, si es que no era ni una periodista ni una funcionaria pública. Una ventaja siempre fue ser extranjera como ellos, a pesar de reconocer que las condiciones de mi migración eran privilegiadas. El no ser ecuatoriana les daba la oportunidad de hablar de ciertas cosas sin que yo me sintiera aludida.

Como documentalista y fotógrafa las cosas siempre cobraban un poco más sentido. La mayoría de los haitianos y las haitianas con quienes trabajé mostraron siempre un interés por la cámara... si bien ésta modificaba en un principio las dinámicas de convivencia, poco a poco la presencia de la cámara iba siendo más habitual. En cierta medida la cámara representaba una ventaja para los migrantes; en la Iglesia me pedían las grabaciones a fin de tener un registro de las ceremonias, que de otra forma no podrían tener. De igual forma, la cámara fotográfica era una oportunidad para tener fotografías y construir recuerdos de momentos especiales. En ese contexto, la cámara permitió hacer de mi propia presencia una identidad menos ambigua y más recíproca.

Schonberg y Bourgois (2002) señalan que “la fotografía siempre encerrará una tensión contradictoria e imposible –entre explotar versus otorgar voz; manipular versus denunciar la injusticia; estigmatizar versus dignificar, objetivar versus humanizar– especialmente cuando se trata de imágenes que confrontan el sufrimiento social” (Schonberg y Bourgois, 2002: 4). En este sentido, las imágenes y los videos producidos durante el trabajo de campo no se incorporan a la tesis, pues no se quiere trastocar ni volver pública la intimidad de los migrantes con quienes conviví. Incluir dichas imágenes requeriría un análisis visual mucho más minucioso, mismo que no fue el objetivo de esta investigación, desviando así el foco central.

Considero que los trece meses de convivio constante se volvieron el mayor logro de esta investigación; no sólo por la información que me compartieron como investigadora sino por lo que me brindaron como amiga. El trabajo de campo es siempre un ir y venir y una interpelación constante entre sujetos diversos, que supera las expectativas académicas y se consolida en planos personales y afectivos.

### **Los vaivenes de la migración**

Tejidos entre la agencia y la estructura

La migración sigue siendo la gran lucha de los sujetos en el mundo por subvertir los procesos de colonización, dominación y exclusión social. A paso de hormiga los

migrantes enfrentan a los Estados nación, confrontan las relaciones diplomáticas entre los países, obligan a transformar sus políticas migratorias y encaran a las sociedades en sus dinámicas de clasificación social. Desnudan los mitos de la modernidad y cuestionan sus niveles de desarrollo en el corazón de las sociedades modernas y desarrolladas. A través de todo aquello que les es negado en el espacio de acogida, los migrantes corroboran que las estructuras de opresión no son exclusivas de un país, sino que subyacen en el mundo entero.

Los migrantes son la otredad, que ya no habita en las lejanías, sino que convive con la cotidianidad y comparte el espacio público con aquellos que parecieran ser los titulares de una modernidad gloriosa, aunque tampoco lo sean necesariamente. La racialización de la migración recrea a la otredad en el mismo territorio, convierte a los migrantes, independientemente de su capital social y simbólico, en los excluidos y marginalizados del territorio. Así, pareciera que la brecha se vuelve más tajante, ya que la exclusión social y la marginación surgen como herramientas para construir espacios distantes en el mismo lugar.

En este ir y venir entre las estructuras de opresión y la agencia de los sujetos que quieren subvertirlas, las identidades emergen, no como simple discurso de reivindicación, sino como el lugar mismo del cambio. Los sujetos son ellos mismos, quienes desde su propio cuerpo, sus prácticas y sus representaciones, viven la lucha diaria de la incorporación de las estructuras y su pugna por subvertirlas. Por eso, hay que entender que por encima de todo, las identidades y sus negociaciones son políticas y no meras alegorías de presunción y vanagloria. Así, las negociaciones de las identidades, parecieran ser el camino que siguen los migrantes haitianos para erradicar el racismo, la exclusión y marginación de las que son víctimas.

Las sutilezas de la agencia se miran en las identidades de los migrantes, donde también opera la colonialidad. Lo que ha demostrado esta investigación es que tales negociaciones identitarias no siguen procesos lineales ni “evidentes”, sino que construyen caminos signados por procesos históricos de jerarquización social encarnados y normalizados en los propios migrantes como por los habitantes de acogida. Tal normalización de las estructuras de opresión que se vuelven parte del cuerpo de los sujetos -basadas en sistemas de estratificación a través de categorías

étnico raciales, de clase social y de género- parecieran reproducir en gran medida aquello que pretenden eludir.

En este sentido la ciencia, si es que no quiere responder también al sector dominante, debe jugar un papel central en su función por develar las estructuras de opresión normalizadas en todos los estratos sociales, tanto de aquellos que parecen beneficiarse de la estratificación, como de quienes se encuentran en los eslabones más bajos de la sociedad. Si no miramos las formas históricas en las que se han construido las categorías de clasificación de los sujetos que justifican el *estatus quo* del poder y sus víctimas, no podremos entender el sufrimiento de los migrantes y estaremos condenados a reproducir la violencia simbólica y marginación de las que son víctimas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acento.com.do (2012). "En Haití hubo un milagro", Acento Social: agosto 16, <http://www.acento.com.do/index.php/blog/5343/78/En-Haiti-hubo-un-milagro-Entrevista-con-Jean-Bertrand-Aristide.html> (visitada en febrero 16, 2013).
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, Xavier (2001). "Adiós Cultura y Hasta la Vista Cultura Política: Sobre el Tratamiento Sociológico del Regionalismo y Populismo en el Ecuador". *Nueva Sociedad* 175: 121-133.
- Appadurai, Arjun (1996). *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Estados Unidos de Norteamérica: Paperback.
- Appadurai, Arjun (2001). *La modernidad desbordada*. Buenos Aires: Trilce.
- Appadurai, Arjun (2006). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. En: *In Theorizing Diaspora*, Jana Evans Braziel and Anita Mannur /Comps.): 25-48. Malden: Blackwell.
- Appelbaum, Nancy, Anne Macpherson y Karin Alejandra Roseblatt (2003). *Race and Nation in Modern Latin America*. Estados Unidos de América: The University of North Carolina Press.
- Balibar, Étienne y Immanuel Wallerstein (1991). *Race, nation, class: ambiguous identities*. Londres: Verso.
- Barth, Fredrik (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Basch Linda, Nina Glick Schiller y Cristina Szanton-Blanc (1994). *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*. Langhorne: Gordon & Breach.
- Bauman, Zygmunt (2003). "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad". En: *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.): 40-68. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2005). *Identidad*. Madrid: Losada.
- Bhabha, Homi (1994). *El lugar de la cultura*. Argentina: Ediciones Manantial.
- Bourdieu, Pierre (1993). *La miseria del mundo*. España: Akal.
- \_\_\_\_\_ (1996). "La dominación masculina". *La Ventana. Revista de estudios de género de la Universidad de Guadalajara* no. 3: 7-95.
- \_\_\_\_\_ (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (2000). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- Bourgois, Philippe (2001). "Culture of Poverty". En: *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, N.J. Smelser y Paul B. Baltes (Comps.): 11904-11907. Oxford: Pergamon.
- \_\_\_\_\_ (2010). *En busca de respeto. Vendiendo crack en Harlem*. Argentina: Siglo Veintiuno Editores.
- Brah, Avtar (2011). *Cartografías de la diáspora. Identidades en cuestión*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Brah, Avtar y Ann Phoenix (2004). "Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality" En: *Journal of International Women's Studies* Vol 5 #3 May

- [http://www.bridgew.edu/soas/jiws/may04/phoenix\\_brah.pdf](http://www.bridgew.edu/soas/jiws/may04/phoenix_brah.pdf), visitada en febrero 12, 2013.
- Brettell, Caroline y James Hollifield (2000). "Migration Theory. Taking Across Disciplines". En: *Migration Theory. Talking Across Disciplines*. Caroline B. Brettell y James F. Hollifield (Comps.): 1-26. Nueva York: Routledge.
- Briceño, Ximena y Debra Castillo (2009). "Diáspora". En: *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*, Mónica Szurmuk y Robert Mckee (Comps.): 85-89. México: Siglo XXI Editores.
- Butler, Judith (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith y Gayatri Chakravorty Spivak (2009) *¿Quién le canta al Estado nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Camas Baena, Victoriano, Ana Martínez Pérez, Rafael Muñoz Sotelo, Manuel Ortiz Mateos (2004). "Revealing the Hidden. Making Anthropological Documentaries". En: Sarah Pink, László Kürti y Ana Isabel Afonso (Comps.). *Working Images. Visual Research and Representation in Ethnography*. Nueva York: Routledge. p-131-146
- Cantillon, Richard (1978). *Ensayo sobre la naturaleza del comercio en general*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Castro Gómez, Santiago (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, Instituto Pensar, Universidad Javeriana.
- Cadge, Wendy y Elaine Howard Ecklund (2007). "Immigration and Religion". *Annual Review of Sociology* 33: 359-379.
- CEPAL, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (2010). "Tasa de analfabetismo de la población de 15 años y más (porcentaje)". Disponible en <http://www.risalc.org/portal/indicadores/ficha/query.php>, visitada en abril 15, 2013.
- Chakrabarty, Dipesh (2002). *Habitations of modernity: essays in the wake of subaltern studies*. Chicago: The University of the Chicago Press.
- Charles, Carolle (1992). "La raza: una categoría significativa en el proceso de inserción de los trabajadores haitianos en República Dominicana". En: *La cuestión haitiana en Santo Domingo*, Wilfredo Lozano (Comp.): 145-168. Santo Domingo: FLACSO.
- Chatterjee, Partha (2008). *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Chomsky, Noam (2010). *Esperanzas y realidades*. Barcelona: Ediciones Urano.
- Clifford, James (1994). "Diasporas". *Cultural Anthropology* no. 3: 302-338.
- \_\_\_\_\_ (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Gedisa.
- Coloma, Soledad (2012). "La migración calificada en América Latina: similitudes y contrastes". *Boletín Andina Migrante*, no. 13: 2-14.
- De Certeau, Michel (1996). *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De Genova, Nicholas 2002. "Migrant Illegality and Deportability in Everyday Life", en: *Annual Review of Anthropology* 31.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism And Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minneapolis Press.
- Derrida, Jacques (1981). *Positions*. Chicago: University of Chicago Press.

- De Santiago Hernando, Rafael (1993). "Teoría clásica y estudios empíricos recientes sobre flujos migratorios". *Anales de estudios económicos y empresariales*, n.8: 297-330.
- Dussel, Enrique (1994). *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: AbyaYala.
- Ebaugh, H.R. y Chafetz, J.S. (1999). "Agents for cultural reproduction and structural change: The ironic role of women in immigrant religious institutions". *Social Forces* 78, 585-613.
- Eidheim, Harald (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fanon, Frantz (2009). *Pieles negras, máscaras blancas*. Madrid: AKAL.
- Feldman-Bianco, Bela, Liliana Rivera, Marta Inés Villa y Carolina Stefoni (2011) "Introducción". En: *La construcción del sujeto migrante en América Latina*, Bela Feldman-Bianco, Liliana Rivera, Marta Inés Villa y Carolina Stefoni (Comps.): 15-30. Ecuador: Flacso-Ecuador.
- Firmin, Anténor (2003). "Díganse negros y mulatos". *Casa de las Américas*, No. 233:84. La Habana: Casa de las Américas.
- Foner, Nancy (2003). "Introduction: Anthropology and Contemporary immigration to the United States –Where We Have Been and Where We Are Going". En: *American Arrivals. Anthropology Engages the New Immigration*, Nancy Foner (Comp.): 3-44. Nuevo México: School of American Research y James Currey.
- Freud, Sigmund (1991). *Obras completas, 1978-1985*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Garbe, Sebastian (2012). "Descolonizar la antropología. Antropologizar la colonialidad". *Otros Logos. Revista de estudios críticos*, no. 3, <http://www.ceapedi.com.ar/otroslogos/Revistas/0003/07.%20Garbe.pdf> (visitada en diciembre 15, 2012).
- Gellner, Ernest (2001). *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza editorial.
- Gil Araújo, Sandra 2006. "Las argucias de la integración. Construcción nacional y gobierno de lo social a través de las políticas de integración de inmigrantes. Los casos de Cataluña y Madrid". Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid.
- Gilroy, Paul (2000). *Against race: imagining political culture beyond the color line*. Cambridge: Harvard UP.
- Glick Schiller, Nina y Georges Fouron (2003). "Los terrenos de la sangre y la nación: los campos sociales transnacionales haitianos" En: *La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina*, Alejandro Portes, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Comps.): 193-231. México: FLACSO-México y Miguel Ángel Porrúa.
- Glick Schiller, Nina y Peggy Levitt (2004). "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society". *International Migration Review*, no. 3: 1002-1039.
- González Cámara, Noelia 2010. "De indeseables a ilegales: una aproximación a la irregularidad migratoria", en *Arbor*, vol. 186, núm. 744.
- Guerra Borges, Alfredo (2002). "Globalización. Ordenar el debate y asignarle un imperativo ético". *Transnacionalismo. Migración e identidades. Nueva Sociedad*. No. 178: 39-55.

- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997). *Anthropological locations. Boundaries and grounds of a field science*. California: University of California Press.
- Hall, Stuart (2003). “¿Quién necesita identidad?” En: *Cuestiones de identidad cultural*, Stuart Hall y Paul du Gay (Comps.): 13-39. Buenos Aires: Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (2010). *Sin garantías, Trayectorias y problemáticas en Estudios Culturales*. Popayán: Instituto de Estudios Peruanos, Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Universidad Andina Simón Bolívar.
- Harutyunyan, Ana (2012). “Challenging the Theory of Diaspora from the Field”. Working Papers des Sonder-forschungsbereiches, no. 6401, <http://edoc.hu-berlin.de/series/sfb-640-papers/2012-1/PDF/1.pdf> (visitada en febrero 20,2013).
- Harvey, David (1998). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Hayes, Matthew (2013). “Una nueva migración económica: el arbitraje geográfico de los jubilados estadounidenses hacia los países andinos”. *Boletín Andina Migrante* no. 15: 2-13.
- Henderson, James y Richard Quandt (1985). *Teoría microeconómica*. Barcelona: Ariel.
- Herrera, Gioconda (2005). “Remesas, dinámicas familiares y estatus social: una mirada de la emigración ecuatoriana desde la sociedad de origen”. En *La migración, un camino entre el desarrollo y la cooperación*, Nieves Zúñiga García-Falces (Comp.). Madrid: CIP-FUHEM.
- Herrera, Gioconda (2013). “Gender and International Migration: Contributions and Cross Fertilizations” *Annual Review of Sociology*, Vol. 39: 471-489.
- Herrera, Gioconda, Patricia Ramos, Ahmed Correa y Consuelo Sánchez (2012). “Diagnóstico sobre los escenarios migratorios en el Distrito Metropolitano de Quito y recomendaciones para la política local”. Quito: Instituto de la Ciudad y Municipio del Distrito Metropolitano de Quito.
- Herrera, Roberto (2006) *La perspectiva teórica en el estudio de las migraciones*. México: Siglo XXI Editores.
- Hobsbawm, Eric (2003). *Años interesantes: una vida en el siglo XX*. Barcelona: Crítica.
- Hoy (2010). “Haití ha tenido mala suerte en todo”. Hoy, enero 17, <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/haiti-ha-tenido-mala-suerte-en-todo-387798.html> (visitada en febrero 20, 2013).
- Huntington, Samuel (2011). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World*. New York: First Simon and Schuter paperback edition.
- Jackson, John (2010). “On Ethnographic Sincerity”. *Current Anthropology* no. 2: 279-287.
- Kearney, Michael (2004). “Lo local y lo global: la antropología de la globalización y del transnacionalismo”. Disponible en: [http://docencia.izt.uam.mx/feder/lectura%2004%20\(Kearney\).pdf](http://docencia.izt.uam.mx/feder/lectura%2004%20(Kearney).pdf) (visitado el 10 de febrero de 2013).
- Leclerc: s/f. <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/haiti.htm> (revisado el 13 de julio de 2013).
- Lee, Everett(1966). “A theory of migration”. *Demography*, no.1: 47-57.
- Lewis, Oscar (1965). *Los hijos de Sánchez : autobiografía de una familia mexicana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Linstroth, J.P.,Alison Hall, Mammyrah Douge-Prosper y Patrick Hiller (2009). “Conflicting Ambivalence of Haitian Identity-Making in South Florida”.

- Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, no. 3. <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114-fqs0903118> (visitada en enero 2, 2013).
- Llopis Goig, Ramón (2007). “El nacionalismo metodológico como obstáculo en la investigación sociológica sobre migraciones internacionales”. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, no. 13: 101-117.
- Lomnitz, Larissa (1975). *Cómo sobreviven los marginados*. México: Siglo XXI Editores.
- Lutz, Helma, María Teresa Herrera, Linda Supik (2011). “Framing intersectionality: an introduction”. En: *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Helma Lutz, María Teresa Herrera y Linda Supik (eds.). Farnham, Burlington: Ashgate: 1-24.
- MacDougall, Donald (1998). *Transcultural Cinema*. Princeton: Princeton University Press.
- Malinowski, Bronislaw (1986). *Los argonautas del pacífico occidental: un estudio sobre comercio y aventura entre los indígenas de los archipiélagos de la Nueva Guinea melanésica*. Barcelona: ediciones Península.
- Mancero Acosta, Mónica (2012). *Nobles y cholos: raza, género y clase en Cuenca 1995-2005*. Quito: FLACSO-Ecuador.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1983). *El manifiesto comunista*. Sarpe, Madrid.
- Mc Call, Leslie (2005). “The Complexity of Intersectionality”. *Signs*, no. 3, <http://www.jstor.org/stable/10.1086/426800> (visitada en febrero 14, 2013).
- Mellino, Miguel (2006). “La hora de las diásporas. Anatomía de un sujeto postcolonial”. En: *El conflicto social y político. Grados de libertad y sumisión en el escenario local y global*, Mario Burkún y Claudia S. Krmpotic (Comps.): 147-167. Buenos Aires: Prometeo.
- Mignolo, Walter (2005a). “Cambiano las éticas y las políticas del conocimiento: la lógica de la colonialidad y la postcolonialidad imperial”. *Tabula Rasa*, enero-diciembre: 47-72.
- \_\_\_\_\_ (2005b). “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitanismo crítico”. *Dispositio/n* 52: 127-146. Michigan: University of Michigan.
- Mintz, Sidney (1996). *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna*. México: Siglo XXI.
- Moncayo, María Isabel (2011). “Políticas de retorno en América Latina: miradas cruzadas”. *Boletín Andina Migrante*, no. 11: 2-10.
- Pink, Sarah (2008) “More Visualising, More Methodologies: in Video, Reflexivity and Qualitative Research” En: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-954X.00349/abstract> (consultado el 31 de julio de 2012).
- Portes, Alejandro, Luis Guarnizo y Patricia Landolt (Comps.) (2003) . *Globalización desde abajo*. México: FLACSO- México.
- Prakash, Gyan (1997). *Los estudios de la subalternidad como crítica postcolonial. Debates postcoloniales: una introducción a los estudios de la subalternidad*. La Paz: Historias.
- Price Mars, Jean (1968). *Así habló el tío*. La Habana: Casa de las Américas.
- Quijano, Aníbal (2000). “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”. En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*

- latinoamericanas*, Edgardo Lander (Comp.): 201-246. Buenos Aires: CLACSO.
- Quiroga, José (2000). *Tropics of Desire. Interventions from Queer Latino America*. New York: New York University Press.
- Ramírez Gallegos, Jacques (2008). “¿Dónde está la comunidad? La formación de espacios sociales transnacionales entre los migrantes ecuatorianos en Alemania y España: El caso de Pepinales”. En: *América Latina migrante: Estado, familia, identidades*, Gioconda Herrera y Ramírez, Jaques (Comps.): 117-140. Quito: FLACSO-Ecuador y Ministerio de Cultura del Ecuador.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Repensando la noción de ‘comunidad’ en contextos de alta migración: el caso de Pepinales”. *Cuadernos de Investigación* no.9, <http://revistas.arqueo-ecuatoriana.ec/en/cuadernos-de-investigacion/cuadernos-de-investigacion-9/238-repensando-la-nocion-de-comunidad-en-contextos-de-alta-migracion-el-caso-de-pepinales> (visitado en febrero 10, 2013).
- \_\_\_\_\_ (2013). *La política migratoria en Ecuador*. Quito: Instituto de Altos Estudios Nacionales.
- Ravenstein, Ernst (1889). “The Laws of Migration”. *Journal of the Royal Statistical Society*, no. 48: 167-235.
- Restrepo, Eduardo (2007). “Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio”. *Jangwa Pana. Revista del Programa de Antropología de la Universidad de Magdalena*, no. 5: 24-35.
- Rivera Sánchez, Liliana (2007). “Repensando el estudio de las migraciones contemporáneas en las ciencias sociales: algunas contribuciones desde la perspectiva transnacional”. En: *Migraciones internacionales*, Aldo Panfichi (Comp.): 19-38. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Rivera, Silvia (2003) “La epistemología y sus formas cambiantes”. En *Filosofía, política y derecho. Un homenaje a Enrique Marí*, Bergalli y Martyniuk (Comps.): 61-73. Buenos Aires: Prometeo.
- Rizzo, Nadia (2007). “Género y migración: sentidos e impactos de la experiencia migratoria en las biografías de mujeres latinas en Alemania”. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, no. 3, <http://nbnresolving.de/urn:nbn:de:0114fqs0703138> (visitado en marzo 1, 2013).
- Roitman, Karem (2009). *Race, Ethnicity, and Power in Ecuador. The Manipulation of Mestizaje*. London: First Forum Press.
- Rosen, Sherwin (1986). “The Theory of Equalizing Differences”. *Handbook of Labor Economics*, no. 1: 641-692. Amsterdam: Elsevier.
- Ruby, Jay (2000). *Picturing culture. Explorations of film and anthropology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sáenz, María Fernanda (2012). *Nación y género: representaciones de la inmigración cubana en Quito*. Quito: FLACSO- Ecuador.
- Said, Edward (1978). *Orientalism*. Estados Unidos de Norteamérica: Vintage Books.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995). *Toward a New Common Sense. Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. London: Routledge.
- \_\_\_\_\_ (2006). *De la mano de Alicia: lo social y lo político en la posmodernidad*. Bogotá: Siglo del Hombre.

- \_\_\_\_\_ (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto Internacional de Derecho y Sociedad y Programa Democracia y Transformación Global.
- Saussure, Ferdinand de (2007). *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.
- Servicio Jesuita a Refugiados para Latinoamérica y el Caribe (SJR LAC) (2011). “Los flujos haitianos hacia América Latina: Situación actual y Propuestas”. En [http://www.entreculturas.org/files/documentos/estudios\\_e\\_informes/Flujos%20haitianos%20haciaAL.pdf](http://www.entreculturas.org/files/documentos/estudios_e_informes/Flujos%20haitianos%20haciaAL.pdf), visitado en agosto 20, 2012.
- Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJRM) (2009). “Haití: una presencia invisible en Quito (Primera aproximación al trabajo del SJRM Ecuador con haitianos en Quito”. Disponible en : [http://www.sjrmecuador.org.ec/portal/files/Reporte%20de%20situacion%20de%20haitianos%20en%20Quito%20\(2\).pdf](http://www.sjrmecuador.org.ec/portal/files/Reporte%20de%20situacion%20de%20haitianos%20en%20Quito%20(2).pdf), visitada en agosto 20, 2012.
- Schonberg, Jeffrey y Philippe Bourgois (2002). “Política y estética fotográfica: una documentación crítica sobre la epidemia de VIH entre usuarios de heroína inyectada en Rusia y Estados Unidos” (Traducción de X. Andrade y Fernando Montero, mimeo, de (2002)” Politics and photographic aesthetics: a critical documentation of HIV epidemics among heroin injectors in Russia and the united States. *International Journal of Drug policy*” 13: 387-392).
- Shrum, Wesley, Ricardo Duque y Timothy Brown (2005). “Digital Video as Research Practice: Methodology for the Millennium”. *Journal of research practice* no. 1, <http://jrp.icaap.org/index.php/jrp/article/view/6/11>(visitado en julio 28, 2012).
- Sinatti, Giulia (2008). “Migraciones, transnacionalismo y locus de investigación: multi-localidad y la transición de «sitios» a «campos»”. En *Nuevos retos del transnacionalismo en el estudio de las migraciones*, Carlota Solé, Sonia Parella y Leonardo Cavalcanti (Comps.): 93-112. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración.
- Smith, Adam (1979). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Soper, Christopher (2001). “Tribal Instinct and Religious Persecution: Why Do Western European States Behave So Badly?”. *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (2): 177-180.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999). *A critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*. London: Harvard University Press.
- Stepick, Alex (2006). “God Is Apparently Not Dead. The Obvious, the Emergent, and the Still Unknown in Immigration and Religion.” En: Leonard, K., Stepick, A., Vasquez, M. and Holdaway, J. (Eds) *Immigrant faiths. Transforming Religious Life in America*. Estados Unidos de Norteamérica: Altamira Press. p:11-36
- Stoler, Ann Laura (1997). “Making Empire Respectable: The Politics of Race and Sexual Morality in Twentieth Century Colonial Cultures”. En: *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*, Anne McClintock, Aamir Mufti y Ella Shohat (Comps.): 344-372. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Trouillot, Michel Rolph (2000). “Exclusión social en el Caribe”. En: *Exclusión social y reducción de la pobreza en América Latina y Caribe*. Gacitúa, Carlos, Estanislao Sojo y Shelton Davis (Comps.): 113-150. San José, Costa Rica: FLACSO, Banco Mundial.

- \_\_\_\_\_ (2002). "Adieu, Culture: A New Duty Arises". En: *Anthropology Beyond Culture*, Richard Fox y Barbara King (Comps.): 37-60. Oxford y New York: Berg Publishers.
- \_\_\_\_\_ (2011). "Moderno de otro modo. Lecciones caribeñas desde el lugar del salvaje". *Tabula Rasa* no. 14: 79-97.
- Vidal, Grete Tove (2012). Vodú chic: Haitian religion and the folkloric imaginary in socialist Cuba. *New West Indian Guide* 86 (3-4): 204-236.
- Villa Martínez, Marta Inés (2011). "Desplazados y refugiados: entre ser, merecer y ocultar su situación. A propósito de la migración forzada de colombianos en Colombia, Ecuador y Canadá". En: *La construcción social del sujeto migrante en América Latina. Prácticas, representaciones y categorías*, Bela Feldman-Bianco, Liliana Rivera Sánchez, Carolina Stefoni y Marta Inés Villa Martínez (Comps.): 339-366. Quito: CLACSO, FLACSO-Ecuador, Universidad Alberto Hurtado.
- Villalba, Hiroshima (2013). "Conversatorio Políticas migratorias para no nacionales en Ecuador". Quito: Universidad Andina Simón Bolívar.
- Viteri, María Amelia (2011). "Nostalgia, Food and Belonging: Ecuadorian in New York City". En *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*, Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana (Comps.): 221-236. Madrid: Iberoamericana, Vervuert.
- \_\_\_\_\_ (2013). *Translating Sexualities across the Americas*. Nueva York: SUNY Press.
- Wade, Peter (2001). "Racial identity and nationalism: a theoretical view from Latin America". *Ethnic and Racial Studies* no. 5, <http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/peter.wade/articles/ERS%20article.pdf> (visitada en febrero 13, 2013).
- Wallerstein, Immanuel (1984). *El moderno sistema mundial*. México: Siglo XXI Editores.
- Warner, Stephen (1997). "Religion, Boundaries, and Bridges". *Sociology of Religion* 58 (3): 217-238.
- Zapponi, Carlo (2010). "People movin. Migration flows across the world". Disponible en <http://peoplemov.in/>, visitado en julio 12, 2013.
- Zéphir, Flore (1997). "The Social Value of French for Bilingual Haitian Immigrants". *The French Review* no. 3: 395-406.
- Zipf, George (1946). "The PP/D hypothesis: on the intercity movement of persons". *American Sociological Review* no. 11: 677-686.

## ENTREVISTAS

Denis, entrevista, noviembre de 2012.

Grupo focal, julio de 2013.

Observación participante de agosto de 2012 a septiembre de 2013.

Samuel, entrevistas, enero- mayo de 2013.

Ruth, entrevista, entrevista, julio de 2013.

Sor Marie, entrevista, abril de 2013.

Tania, entrevista, mayo-junio de 2013.