

**ENTRE “CÁRITAS” Y “TRABAJAR DEMASIADO”:
ETNIA, GÉNERO Y RELIGIÓN EN LA EXPERIENCIA
MIGRATORIA DE PUEBLOS ORIGINARIOS
ECUATORIANOS EN ESPAÑA**

**BETWEEN “CÁRITAS” AND “WORKING TOO MUCH”:
ETHNICITY AND RELIGIOSITY IN THE MIGRATION
EXPERIENCES IN SOUTHERN ECUADOR AND
CENTRAL-EASTERN SPAIN**

Rocío Pérez Gañan

Universidad Nacional de Quilmes (UNQ), Argentina.
rocio.ganan@unq.edu.ar

Cómo citar / citation

Pérez, R. (2018) “Entre “Cáritas” y “trabajar demasiado”: etnia, género y religión en la experiencia migratoria de pueblos originarios ecuatorianos en España”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 13(2): 621-644.

doi: 10.14198/OBETS2018.13.2.07

Resumen

El presente artículo ha tratado de vincular tres espacios geográficos específicos: la sierra del austro ecuatoriano, la provincia de Madrid y el levante español, con un espacio compartido de significado: la afiliación y las prácticas religiosas; y un espacio identitario minoritario y heterogéneo: lo indígena. En estos lugares “intersituados”, los procesos migratorios han posibilitado el contacto y la circularidad de creencias y prácticas religiosas de las y los indígenas ecuatorianos a ambos lados del Atlántico, incidiendo, tanto en los territorios del país de destino como en sus lugares de origen a través de la constitución de familias –e incluso comunidades– transnacionales y de los procesos de movilidad circular que desarrollan. A partir del análisis de fuentes bibliográficas, información estadística y datos etnográficos, se ha profundizado en el estudio de la afiliación, las representaciones y prácticas religiosas de las personas indígenas migrantes en el país de destino (España) y en el proceso de integración en el retorno al país de origen (Ecuador) con la intencionalidad de conocer

los procesos de redefinición de identidad religiosa que están teniendo lugar en los espacios personales, familiares y sociales de las personas indígenas migrantes y migrantes-retornadas del austro ecuatoriano dentro del ámbito específico de las circularidades migratorias Ecuador-España.

Palabras clave: migración; transnacionalismo; etnicidad; género; afiliación religiosa, prácticas religiosas.

Abstract

This article attempts to link three specific geographical spaces the mountainous regions of southern Ecuador, the province of Madrid, and eastern Spain –with a shared space of meaning– the affiliation and religious practices and a minority and heterogenous space of identity: indigenous culture. In these “intersituated” places, migratory processes have allowed the contact and circularity of religious practices and beliefs of indigenous Ecuadorians between both sides of the Atlantic, affecting both the destination country and the places of origin through family makeup and even the making of communities. By analyzing the relevant literature, statistical information, and ethnographic data, this article has delved into the study of affiliation, representations, and religious practices of indigenous migrants in the destination country (Spain) and the process of integration upon returning to the country of origin (Ecuador), all with the intention of understanding the processes involved in redefining religious identity, which are taking place in individual, family, and social spaces in the communities of indigenous migrants.

Keywords: migration; transnationalism; ethnicity; gender; affiliation; religious practices.

INTRODUCCIÓN

Ahora nos hemos descuidado un poco, nos hemos acostumbrado a trabajar como en Europa, es verdad, porque nosotros antes no trabajábamos de verdad, tres o cuatro horitas, no más, pero ahora trabajamos de verdad, diez horas, ocho horas... y eso, a veces, nos dificulta para ir a la misa [...] pero nosotros tenemos la religión católica que nadie puede cambiar.

(Rosa, indígena saraguro retornada, 57 años, Saraguro, 2014)

Rosa, indígena de la etnia Saraguro, en el austro ecuatoriano, narraba su trayectoria migratoria hacia España (donde vivió ocho años) como una experiencia sobre la que aprendió mucho, especialmente “a trabajar de verdad”, hecho que repetía constantemente en la entrevista mantenida en su comercio de la plaza central de la localidad de Saraguro, en la provincia de Loja, Ecuador. Este aumento de las horas laborales, primero en España y después en el retorno a su lugar de origen, había ocasionado un alejamiento de ciertas prácticas cotidianas que mantenían antes de la migración. Una de estas prácticas había sido acudir a los ritos católicos de manera habitual. Rosa es viuda y es la principal sus-

tentadora del hogar. Ella abre su comercio pronto en la mañana para aprovechar la visita de las y los turistas que se acercan cada día a conocer el pueblo. La mayoría de turistas que pasan por su negocio son norteamericanos aunque como ella señala “hay de todo”. Antes de emigrar a España Rosa no tenía un horario fijo en su negocio de artesanías ni trabajaba tantas horas pero eso ha cambiado tras su viaje. Ahora nunca cierra antes de las seis de la tarde. Su volumen de trabajo, sus empleados y sus ganancias han aumentado considerablemente con este cambio de horario y con “la forma de trabajar”, algo que no olvidaba señalar. Rosa ha diversificado su actividad y ya no solo hace venta directa sino que tiene acuerdos de envíos a otros negocios y a otras ciudades como Cuenca y Zamora en Ecuador. Respecto a la religión, Rosa es católica, aunque dice que hace tiempo que no va a misa, solo a algunas, ya que el volumen de trabajo ocupa la mayor parte de sus días, incluso los domingos. Sin embargo, se siente profundamente católica, creencias que la migración a España no ha cambiado, tan solo, como ella cuenta, han cambiado las formas. Rosa continua hablando a Dios en la intimidad, le pide bendiciones para el negocio, su familia y sus amigos y amigas. También le agradece por todo lo que ha conseguido hasta hoy y porque toda su familia goza de buena salud. Ella está segura de que desde la intimidad “Diosito” también la escucha y que aunque ella respeta a las y los que van a todas las actividades de la iglesia, para ella ya no son tan necesarias.

Al igual que Rosa, muchas de las personas entrevistadas señalaban vivencias similares en su migración hacia España en relación a sus prácticas religiosas. Estas tuvieron que ser resituadas mayoritariamente en sus espacios privados (hogar) ante la imposibilidad de acudir a los centros de culto, entre otras cosas, por el amplio horario laboral. A pesar de ello, en las narrativas presentes se expresaba una afirmación en las creencias católicas en el sentido de haber resultado un apoyo fundamental para superar las “dificultades del viaje”. Dificultades que atravesaban, también, su identidad étnica y su género. Para todas las personas entrevistadas su condición de indígenas ha transitado por algún espacio de rechazo, minusvalorización, discriminación y explotación en España que recuerdan con tristeza y contraponen a momentos de experiencias positivas que consideran, no obstante, son muy superiores en número. Asimismo, ser mujer va a añadir un nivel más de exclusión en cuanto que va a estar sujeta a unos roles tradicionales fuera y dentro del propio grupo que definen los lugares adecuados y las prácticas que estas mujeres migrantes deben ocupar y hacer.

A su llegada a España, las y los migrantes entrevistados señalan que, además de las redes sociales que se activaron durante el proceso migratorio, el soporte

que les brindó la fe y la “encomendación a Dios” fue un apoyo fundamental para superar las vicisitudes del viaje en lo personal, lo laboral y lo social, especialmente en sus inicios. En este contexto muchas personas recuerdan y citan la importancia del apoyo recibido a través de la organización Cáritas¹ (Confederación Oficial de las Entidades de Acción Caritativa y Social de la Iglesia Católica en España) entidad que además de ser una organización conocida previamente en Ecuador les facilitó el acceso a comida, ropa y servicios sociales. A pesar de que Cáritas no brinda un apoyo propiamente religioso sino de ayuda social es fuertemente asociada, en las narrativas, a la iglesia católica.

Este breve marco presentado a modo de introducción revela una serie de interseccionalidades comunes en la migración de Saraguro y Cañarís hacia España que fueron analizadas durante la investigación con el objetivo de conocer las dinámicas de “afiliación” religiosa (Durkheim 2008 [1912]), “representaciones sociales” y “prácticas” (Moscovici 1989) que se conforman. Para alcanzar este objetivo general se operacionalizó el estudio a través de dos objetivos específicos enfocados en conocer los discursos que estas personas migrantes tenían respecto a “lo religioso” (el primero de ellos) y a la observación de las prácticas cotidianas en espacios de trabajo y culto abierto (el segundo). Las hipótesis de partida señalaban que la migración a un país católico (practicante o no practicante) como España facilitaba una continuidad en la afiliación de las creencias en origen. Asimismo, la fuerte presencia de Cáritas (organización humanitaria de la iglesia católica) como entidad de apoyo en los primeros momentos fortalecía esta continuidad. Por otra parte, las hipótesis sugerían la existencia de transformaciones en las creencias y en las prácticas derivadas de los procesos de integración en destino (culturales y, especialmente, trabajo) que eran reproducidas, asimismo, en el retorno al país de origen.

Para mostrar los resultados obtenidos en la investigación y la verificación de las hipótesis de partida, el presente artículo se ha organizado en varios apar-

¹ Cáritas Española es una confederación formada por setenta Cáritas diocesanas de España y tres instituciones: Asociación San Vicente de Paul, Conferencia Española de Religiosos (CONFER) y Federación Española de Religiosos Sociosanitarios. Fue creada en 1947 y tiene personalidad jurídica propia, tanto eclesiástica como civil. Entre sus objetivos destacan la promoción y coordinación de la solidaridad de la comunidad cristiana y la ayuda a la promoción humana y al desarrollo integral de la dignidad humana de todas las personas que se encuentran en situación de precariedad. La mayor parte de su financiación proviene de fondos privados (40.015.262, presupuesto para 2017). La financiación pública corresponde a la administración autonómica, a la central, a la local y a la procedente de la Unión Europea (38.220.931, presupuesto para 2017). Las aportaciones de las Cáritas Diocesanas representan un 1.54% del total de la financiación (1.234.722, presupuesto para 2017) (Cáritas 2017).

tados: un marco referencial sobre migración, religión y etnicidad donde se sitúan, interrelacionadamente, el estado de la cuestión, el marco conceptual y el marco teórico general; un apartado donde se contextualiza la investigación; una sección donde se presenta la metodología utilizada y la pertinencia de la misma; y un bloque en el que se exponen los resultados más relevantes. Finalmente, a modo de conclusión, se han sintetizado las ideas más relevantes expuestas a lo largo del texto.

1. MARCO REFERENCIAL. LA COMPLEJA INTERSECCIONALIDAD DE LOS ESTUDIOS MIGRATORIOS, LA RELIGIOSIDAD, LA ETNICIDAD Y EL GÉNERO

En los últimos años estamos asistiendo a un incremento en relación al estudio de las relaciones existentes entre migración y religión que responde a un interés por profundizar en las características particulares –muchas hasta ahora invisibilizadas–, que esta interrelación presenta (Stepick 2006; Odgers 2006, 2014; Martínez-Ariño et al. 2011). Diversos autores y autoras han señalado el proceso migratorio como un importante factor de cambio en las representaciones y prácticas religiosas (Kurtz 1995; Odgers 2006, 2014; De la Torre y Gutiérrez 2007; Levitt y Jaworsky 2007; Mallimaci 2016; Fréderiks y Nagy 2016; Rivera Sánchez, Odger Ortiz y Hernández Hernández 2017) destacando la necesidad de “continuar el análisis de la interrelación de esos campos, sistematizando los trabajos ya existentes y construyendo nuevas perspectivas de análisis” (Odgers 2006: 400). Aunque buena parte de la literatura existente se ha centrado en analizar el caso entre la población migrante latinoamericana (mexicana concretamente) a Estados Unidos (Hervieu-Leger 1996; Bastian 1997; Espinosa 1999; Durand y Massey 2001; O’Connor 2001; De la Torre y Gutiérrez 2007; Hernández 2007; Levitt 2003; Galaviz, Odgers Ortiz, y Hernández, 2009; Odgers 2006, 2014; Romizi, 2014; Rivera Sánchez, Odger Ortiz y Hernández Hernández 2017), existen análisis relevantes fuera de este contexto específico enfocados en otros flujos migratorios como son los trabajos de Soper y Fetzer (2007), Maussen (2004) y Saint-Blancat (2002) sobre la diáspora islámica y su inserción en países de destino no islámicos o los de Abdelmalek Sayad (1999), en relación al “quedarse” y/o “retornar” que viven las poblaciones argelinas en Francia; o los recientes trabajos de Mallimaci (2016) sobre la migración y prácticas religiosas bolivianas en Ushuaia, Argentina.

En el proceso migratorio, cuando abordamos cuestiones de identidad indígena es necesario aproximarse a su análisis tanto como una realidad de vivencia personal como una realidad colectiva teniendo en cuenta que se sitúa en la encrucijada de lo individual y lo social y es en esta confluencia en la que cobra

sentido interrelacionadamente lo biográfico, lo social, lo histórico y lo cultural. Al ponerse en juego elementos del pensamiento y la conducta, por un lado, y las narrativas, creencias y símbolos por otro, convergen y se (re)construyen las historias: las propias y las colectivas. Como realidad de vivencia personal, para Giddens, la identidad “es el resultado de un proceso tanto micro como macrosocial, en el que existe una relación dialéctica entre ambos niveles, y en el que la identidad del Yo es la manera en que nosotros mismos nos percibimos de una manera refleja en función de nuestra biografía” (Giddens 1995: 294). Es decir, construimos nuestro relato en relación a nuestros espacios. Como realidad colectiva para Castells la identidad es “el proceso de construcción de sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido. Para un individuo determinado o un actor colectivo puede haber una pluralidad de identidades” (Castells 1998: 28). De este modo, creamos categorías que construyen “comunidades imaginadas” (Anderson 1991, citado en Esteban-Guitart, Vila y Bastiani, 2010: 3) que generan un sentido de pertenencia o ausencia. Precisamente, la confluencia de “comunidades imaginadas” en la biografía personal, es decir, de distintas categorías o grupos sociales presentes en la identidad, nos lleva a sugerir el concepto de identidad híbrida, múltiple o compleja. Entendiendo por “identidad híbrida, múltiple o compleja” la puesta en consideración de distintos atributos culturales en el proceso de construcción de sentido existencial. Por ejemplo, “soy hablante del tsotsil, chiapaneco y a la vez mexicano, con fuertes raíces católicas” (Esteban-Guitart, Vila y Bastiani, 2010: 3). En esta definición confluyen, a la vez, de un modo múltiple e híbrido, la referencia a cuatro atributos culturales: la lengua, el estado o región, el grupo nacional y la adscripción religiosa.

No obstante, estas interrelaciones de la biografía y las comunidades imaginadas no se (re)producen sin una interacción de conflicto, como muchas veces las categorías multi, pluri o híbrido parecen reflejar (García Canclini, 1999). Existen relaciones de poder, contradicciones y estrategias situacionales que van a actuar en mayor o menor medida, en una dirección o en otra y/o en un interés o en un beneficio concreto personal o social. Para Moscovici (1963), estas comunidades imaginadas van a generar unas representaciones sociales creadas con un propósito concreto de posicionarse y comunicarse a través de este posicionamiento. Esta posición y la comunicación a través de ella posibilita que las personas procesen y transformen: “las experiencias en modelos internos a través de los símbolos que sirven como guías para la acción futura. Así mismo, a través de los símbolos se dan significado, forma y continuación a las experiencias” (Moscovici 1963, citado en Navarro 2002: 211). Este sistema de

elaboración y funcionamiento de una representación social se (re)produce, según Moscovici, a través de dos procesos: “La objetivación y el anclaje, que muestran interdependencia entre la actividad psicológica y sus condiciones sociales de ejercicio. El anclaje se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto, la intervención de lo social se traduce en el significado y la utilidad que le es conferida” (Ibídem).

En este sentido, a las poblaciones saraguras y cañaris de Ecuador al llegar a España son categorizadas mediante una representación, por un lado, como parte de una etnicidad esencialmente “originaria” que les mantiene como “los otros”, los que están “allí” y, por otro, como migrantes económicos de bajo poder adquisitivo, católicos (como consecuencia de la conquista de América) e inmersos en procesos de asentamiento donde interrelacionan sus tradiciones con la incorporación de prácticas globalizadas o con las circularidades migratorias: con su llegada “aquí”. Siguiendo los postulados de Silvia Rivera Cusicanqui (2010) estas “comunidades imaginarias” y estas biografías representadas nunca podrán converger en una condición de equidad y equilibrio, sino que, más bien, mantendrán una relación en conflicto dependiendo del contexto en el que y en el para qué se (re)produzcan.

Así, en la migración van a confluír una multitud de procesos internos y externos interdependientes (Massey 2004) que “moldearán” las identidades en grados, niveles y procesos cambiantes y “subobjetivos” y van a conformar las distintas representaciones de estas identidades rechazando la clasificación de los sujetos en categorías universales e inmutables (Butler 2002 [1993]). En este sentido, aunque la afiliación religiosa (Durkheim 2008 [1912]) que saraguros y cañaris profesan en Ecuador es católica y al llegar a España se mantiene por factores socio-culturales compartidos que la refuerzan (idioma, religión, social), las representaciones sociales y las prácticas que despliegan en relación a esta afiliación va a sufrir adaptaciones en relación a la “objetivación y anclaje” señalada por Moscovici (1989), donde la “subobjetividad” y la “necesidad de trabajar” se erige como uno de los principales elementos transformadores.

Los procesos migratorios, atravesados por etnicidad e interculturalidad en España han sido abordados por varios autores como Cruz Zúñiga (2010, 2014), López y Oso (2007) y Sánchez y Cruz (2012), trabajos donde a pesar de que la religiosidad no es el objeto de estudio propiamente dicho sí se hace referencia a su importancia en la generación y mantenimiento de comunidad. De forma específica, la religión se hace presente en los trabajos sobre la pluralidad religiosa en España de García (2008), Pérez-Agote y Santiago (2009), y Pérez Agote (2016), sin embargo, estos trabajos no profundizan en la interrelación de esta religiosidad con la identidad indígena y los procesos migratorios (excepto

García (2008), para este último caso). Este marco en España revela la escasa obra bibliográfica existente sobre la interrelación de los procesos migratorios con las diversas identidades que los atraviesan.

Asimismo, la complejidad aumenta al tener en cuenta que el género atraviesa todas estas cuestiones de la identidad. En el marco actual de las migraciones Sur-Norte la incorporación de las mujeres al mercado laboral, la cualificación y el envejecimiento de la población han generado “la creación de nichos de trabajo de baja aceptabilidad para los nacionales” (Tapia 2011:121). Una gran parte de estos nichos están relacionados con el campo, los cuidados y los trabajos domésticos, espacios que van a ser ocupados por estas mujeres migrantes indígenas y que van a visibilizar toda una estructura de precariedad, informalidad, desigualdad y estrategias de externalización del trabajo (Morcillo 2012; Tapia 2011; Ariza 2007; Pérez-Orozco 2006). Las mujeres, además de su inserción laboral son tradicionalmente las encargadas de la reproducción de la cultura. Desde esta perspectiva esta migración de mujeres conforma elementos y procesos que pueden posibilitar, entre otras cosas, cambios en las relaciones de género –incremento del número de mujeres jefas de hogar, pérdida del modelo hegemónico de masculinidad, cambios en los roles laborales, sociales, morales, e incluso en las creencias y prácticas religiosas– (Herrera 2005; Yeates 2005; Darvishpour 2003). A pesar de que las narrativas y categorías de análisis patriarcales han enterrado buena parte de la participación de las mujeres, es innegable su importancia, al mismo tiempo, en la reproducción biológica y cultural del grupo étnico dentro de su grupo y en las sociedades en las que se asientan jugando roles destacados en ciertas formas de culto a los antepasados, liderazgos políticos, organizativos, en la producción de comida tradicional (aspectos claves en el mantenimiento de la identidad indígena) y en la vital participación de las mujeres en los espacios de encuentro e interacción de las representaciones sociales del país de origen y de destino (Torres 2004: 2).

En el marco referencial anteriormente expuesto se refleja al mismo tiempo la dificultad y la riqueza al tratar de analizar la intersección de las variables etnia-clase-género-religión en el marco de las migraciones transnacionales.

2. CONTEXTUALIZACIÓN: MIGRACIÓN Y RETORNO DE SARAGUOS Y CAÑARIS HACIA ESPAÑA

Las migraciones como estrategias de adaptación y supervivencia han acompañado a los pueblos originarios hasta la actualidad conformando espacios y dinámicas de etnicidad y frontera que han sido objeto de estudio de notable interés para muchas y muchos investigadores (Leach 1954; Barth 1976; Gluckman

1987; Kurtz 1995; Fredericks y Nagy, 2016). En relación a los pueblos saraguro y cañar² del austro ecuatoriano, estos procesos migratorios comienzan a hacerse visibles a partir de los trabajos de Tual (1979) y Belote (1998 [1984]), quienes recogen extensamente las características de la migración laboral interna a principios del siglo XX en las que, frecuentemente, entre los saraguros se daba una gran cantidad: [...] de viajes para trabajar en las minas de Zaruma (Bacacela 2003) e incursiones en la zona del Oriente, Yacuambi-Zamora, para formar pastizales y destinarlos a la cría de ganado vacuno” (Belote 1998: 282-381; Stewart, Belote y Belote 1976: 377-381; Belote y Belote 1985: 160-177). Asimismo, Bacacela (2003) narra cómo “algunos de los que fueron a Zaruma, Machala y Portovelo cambiaron su etnicidad, se casaron en esas localidades y nunca regresaron a su área de origen” (Belote 1998:450 [1984]).

Además de esta migración interna, las y los saraguros han protagonizado en la década de los noventa una importante migración laboral hacia el exterior

² El pueblo Saraguro se asienta en las provincias de Loja y Zamora Chinchipe en el Austro ecuatoriano. Las lenguas principales son el kichwa y el español. Su población constituye el 1,68% (aproximadamente 55.000 habitantes) de la población indígena de Ecuador que constituye, a su vez, un 7,03% del total de la población del país (14.483.499 personas). Se estima que las cifras oscilan entre 45.000-60.000 habitantes, organizados en alrededor de 183 comunidades. Su estructura organizativa se rige bajo la concepción comunitaria tradicional sustentada en principios de solidaridad y reciprocidad, pero con nuevos mecanismos de cohesión de corte capitalista. La base del tejido social es la familia que se encuentra organizada en comunas. Es un pueblo eminentemente agrícola, artesano y comercial. Mantienen creencias católicas de herencia colonial (culto a Dios, Jesús y los santos) y ritos institucionalizados (carnavales, semana santa, finados, reyes, navidad, bautizos, matrimonios) con ritos ancestrales de relación con la naturaleza como el Inti-Raymi o la Jahuay (fiesta de la cosecha).

El pueblo Cañari se asienta en la sierra sur ecuatoriana, en las provincias de Azuay y Cañar. Los Cañaris son bilingües. Las lenguas principales son el kichwa y el español. Su población constituye el 2,81% (aproximadamente 150.000 habitantes) de la población indígena de Ecuador que constituye, a su vez, un 7,03% del total de la población del país (14.483.499 personas). Su estructura organizativa se rige bajo la concepción comunitaria tradicional sustentada en principios de solidaridad y reciprocidad, pero con nuevos mecanismos de cohesión de corte capitalista. La base del tejido social es la familia que se encuentra organizada en aproximadamente 387 comunidades, siendo la máxima autoridad de todas las comunidades la Asamblea Comunitaria. Mantienen creencias católicas de herencia colonial (culto a Dios, Jesús y los santos) y ritos institucionalizados (carnavales, semana santa, finados, reyes, navidad, bautizos, matrimonios) con creencias ancestrales basadas en leyendas (la leyenda de guacamayas, la leyenda de culebritas, la leyenda de los cajones, la leyenda del jinete) con ritos ancestrales de relación con la naturaleza como el Inti-Raymi (INEC 2010).

Estas relaciones identitarias no son entendidas en una relación de equilibrio u homogeneidad, sino que son pensadas en continua conflictualidad entre las distintas adscripciones de las propias personas (por ejemplo: indígena, mujer, campesina) y en relación a la situación en la que se lleve a cabo la interacción. (Rivera Cusicanqui 2010).

(mujeres especialmente y a España en particular por la incorporación de las mujeres españolas al mercado laboral y la delegación del espacio doméstico y los cuidados a mujeres del sur global (Pérez-Orozco 2006; Pérez Gañan y Neira 2017)). No obstante, esta migración respondía también a un intercambio de información a través de las redes conformadas que percibían una mayor posibilidad de cubrir ciertos nichos laborales (servicio doméstico y cuidados) atribuidos tradicionalmente a las mujeres (Herrera y Martínez 2002: 9). A pesar de la actual crisis a nivel mundial y concretamente de los espacios geográficos de destino de la migración ecuatoriana como España e Italia, la migración exterior se mantiene (con descensos marcados), aunque cambian, sin embargo, las estrategias, los plazos, los ámbitos de inserción laboral y los destinos (Herrera, Moncayo y Escobar 2012).

Por su parte, las y los cañaris, son actores de la práctica migratoria los últimos veinte años en un intento de garantizar la seguridad económica de sus familias (Hirschkind 1995). Según datos del Instituto Ecuatoriano de Estadística (INEC) el 41% de los hogares del cantón Cañar posee uno o más miembros del núcleo familiar que han migrado a un país extranjero (Herrera, Moncayo y Escobar 2012). Gioconda Herrera y Alexandra Martínez señalan que la migración del Cañar (y del Azuay) ha sido estudiada “como resultado tanto de la política macroeconómica como de lo que se ha empezado a llamar “el síndrome migratorio”” (Herrera y Martínez 2002: 7). Un “síndrome migratorio” que, siguiendo las líneas de trabajo de Walmsley, está conformado no solo por las necesidades de supervivencia, sino por el impacto cultural (cambios en las creencias y en las prácticas) que se genera (Walmsley 2001). Asimismo, Kyle señala como la migración cañar durante los años ochenta no es un fenómeno aislado sino que es un proceso consecuencia de una tendencia y, especialmente, de unas redes transnacionales establecidas por las y los primeros migrantes y que han posibilitado “el camino a miles de personas” (Kyle 2000). Redes migratorias que, según Gurak y Caces (1998), tendrán unas funciones que condicionarán los procesos migratorios como: [...] amortiguar el peso que tienen sobre los migrantes los costos y la ruptura vital que supone la migración; aislar a los migrantes de la sociedad de destino, (es decir, prolongar y a veces evitar su proceso de adaptación) y mantener sus vínculos con la sociedad de origen” (Citado en Pedone 2001: 7). Asimismo, continúa la autora, van a “determinar hasta cierto punto quiénes son los que emigran de las comunidades y las familias; influir en la selección de lugares de destino y de origen; condicionar la integración de los migrantes en la sociedad de destino, servir como canal de información y otros ítems” (Ibídem).

Al igual que las redes migratorias se erigen como estrategias para comenzar el viaje, la identidad va a conformarse como una estrategia(s) a la hora de posicionarse en los nuevos espacios en el país de destino. Aquí, la adscripción de clase, religión, adscripción política, ciudadanía, equipo de fútbol o, especialmente etnia –el sujeto de estudio que nos ocupa–, van a activarse en las interacciones cotidianas³ definiendo representaciones, narrativas y prácticas que van a incidir en la inserción de las personas migrantes.

3. METODOLOGÍA

La metodología utilizada para aproximarse al análisis de la afiliación, la representaciones sociales y las prácticas religiosas de las y los migrantes saraguros y cañaris en España responde a un enfoque cualitativo cuya técnica principal ha sido el análisis crítico del discurso (ACD) de la información obtenida (Van Dijk 1990, 2003), por un lado, a través de la entrevista semiestructurada y, por otro, del grupo focal (Valles 2002; Cannell y Kahn 1993). Concretamente se han realizado quince entrevistas a migrantes indígenas retornados en la localidad de Saraguro, Ecuador, cinco entrevistas a migrantes indígenas cañaris en la ciudad de Cañar, Ecuador, cinco entrevistas a migrantes indígenas cañaris y cinco entrevistas a migrantes indígenas saraguros en Madrid y Valencia, España. Además de las entrevistas se llevó a cabo un grupo focal con diez integrantes en el municipio de Parla en Madrid, España, con personas cañaris y mestizas. Las entrevistas responden a un muestreo no probabilístico por bola de nieve con la intencionalidad de identificar a los sujetos potenciales para la investigación⁴, debido a la dificultad de encontrar individuos por otros medios como listados o registros⁵.

³ Se trató de mantener un equilibrio entre hombres y mujeres, no obstante, de las veinte entrevistas realizadas a migrantes retornados en Ecuador, doce corresponden a mujeres y ocho a hombres. De las diez entrevistas realizadas en España, seis corresponden a mujeres y cuatro a hombres. El grupo focal estaba compuesto por seis mujeres y cuatro hombres.

⁴ El trabajo de campo se realizó en un contexto de crisis en España con un cada vez mayor número de retornos de ecuatorianos/as a su país de origen. El acercamiento al objeto de estudio (migración, etnicidad, religión) fue complejo por la sensibilidad que estos temas suscitan.

Como ejemplo podemos citar la publicidad que reparten las iglesias evangélicas en las que, además de los horarios de culto y de reunión se ofrecen servicios gratuitos de asesoramiento médico, psicológico, legal o laboral.

Los rumores y sus circularidades entre España y Ecuador, especialmente con los medios tecnológicos actuales, son muy prolíficas, ejerciendo, en la distancia como mecanismos de control social.

⁵ Este proceso de secularización se refleja en el último barómetro realizado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en España publicados en octubre de 2014 donde un 67,8% de la población española se considera católica, sin embargo, menos de un 61,0% de quienes se autodefinen como creyentes de alguna religión señala no asistir a misa o a otros

Asimismo, se realizó un trabajo complementario de observación en campo (Wodak 2002; Guber 2001) en varios espacios de asociación y de culto a los que acudían las personas migrantes indígenas ecuatorianas en las provincias de Valencia y Madrid y en varios lugares en Azogues y Saraguro, en Ecuador. El tipo de observación realizado responde a una observación no participante conformada a partir de cuatro dimensiones de análisis: a) una delimitación espacial adscrita a cuatro espacios principales: el departamento de servicios sociales del Ayuntamiento de Parla en Madrid, la sede de la organización Intiñam en Valencia, el mercado central en Azogues y la plaza de mercado central en Saraguro. Adicionalmente se realizaron observaciones esporádicas en las Parroquia de los Santos Justo y Pastor y Nuestra Señora de la Paz en Parla, la Catedral de Valencia, la Catedral de Azogues y la Iglesia Matriz de Saraguro; b) una delimitación temporal llevada a cabo durante siete meses (de diciembre de 2013 marzo de 2014 en España y de abril a junio de 2014 en Ecuador) en la que se realizaron observaciones con una frecuencia semanal en España y una vez cada tres semanas en Ecuador; c) una delimitación de los roles de las y los migrantes en los espacios frecuentados, en relación, fundamentalmente, con los prácticas laborales; y d) una delimitación de las prácticas religiosas habituales a través del análisis de los comportamientos y prácticas religiosas. Las cuatro dimensiones propuestas se presentan estrechamente relacionadas entre sí y se configuran como parte indispensable del todo que conforma la observación.

Se ha utilizado el programa Atlas.ti 7 como herramienta para el análisis asistido por ordenador en la organización y manejo de los datos de las entrevistas y de los registros de campo.

4. RESULTADOS DE INVESTIGACIÓN

4.1. La influencia de la ayuda social de “cáritas” y la “necesidad de trabajar” como variables de anclaje a la afiliación católica y de transformación en las representaciones sociales y prácticas religiosas de los pueblos saraguro y cañar en España

Yo soy de la religión católica. Allá igual, religión católica [...] iba a misa los domingos porque mi mamá trabajaba de lunes a sábado y solo teníamos los domingos para ir a la misa y a las canchas.
(Elisabeth, indígena cañari retornada, 22 años)

oficios religiosos casi nunca. A un 30,8% de la población encuestada la religión le parece algo “nada importante” y un 87,6% nunca ha sido parte de una organización religiosa (CIS 2014).

En relación al objeto de estudio propuesto –la existencia de cambio religioso en las poblaciones saraguro y cañari de Ecuador en su migración a España–, y en línea con el marco referencial planteado, en especial con los conceptos de afiliación religiosa (Durkheim 2008 [1912]) y “objetivación y anclaje” señalados por Moscovici (1989) en relación a las representaciones sociales y prácticas religiosas, “la configuración y composición del mapa religioso de la sociedad de llegada es una variable muy relevante para comprender de qué manera las comunidades de inmigrantes contextualizan y adaptan la vivencia y la práctica religiosa en el entorno de la sociedad receptora” (Martínez-Ariño et al. 2011: 107). Cuando se produce la migración de países de Latinoamérica hacia España, estos tres factores (diferencia lingüística, diferencia religiosa dominante y ausencia de préstamos culturales) se atenúan y se ponen, por el contrario, otras estrategias diferentes en juego, como pueden ser el asociacionismo (indígena en este caso) y la participación en organizaciones religiosas católicas –que posibilitan una continuidad de creencias y prácticas realizadas en origen en el país de destino– y que van a conducir esta afiliación y prácticas religiosas más que hacia un cambio de creencias, hacia una redefinición de la afiliación y de las prácticas (Warner y Wittner 1998; Ebaugh y Chafetz 2000; Menjívar 2003; Furseth y Repstad 2006).

Aunque la coexistencia de una situación de vulnerabilidad en relación a “la exposición a un contexto de mayor diversidad” y el “distanciamiento de los mecanismos de control” (Odgers 2006: 402) que experimentan las personas migrantes a su llegada al país de destino, puede facilitar *a priori*, un cambio en las afiliación y en las prácticas religiosas como consecuencia de un control social más distendido y de organizaciones religiosas que captan adeptos a través de promociones de ayuda en la inserción⁶, las realidades que se encuentran las personas migrantes al llegar a España son ligeramente diferentes. En primer lugar, al compartir el idioma y algunas raíces culturales –religión católica, entre otras–, aunque existe un “choque” de culturas, no se erige como un obstáculo insalvable. Los discursos de las personas entrevistadas señalaban como son las mujeres las que interaccionan mayoritariamente con los espacios de reproducción social, teniendo los hombres que “trabajar más y poder ocuparse de esas cosas”. De ese modo, las mujeres se erigen como protagonistas de, en este caso, del acercamiento a las organizaciones sociales e instituciones religiosas y la

⁶ Según la investigación de Pérez-Agote y Santiago “La nueva pluralidad religiosa” (2009) publicada por el Ministerio de Justicia de España, un 42% de las personas migrantes declaraban ser evangélicas. Sin embargo, esta información no se refleja en la población entrevistada en este trabajo, ya que excepto uno de los entrevistados, el resto seguía considerándose católico/a.

reproducción social (anclaje) que se origina de estas interacciones: “Sí es duro al llegar *mija*, es otra cosa [...], pero, igual una se “enseña” a vivir, a trabajar... y, pues, hablamos casi igualito y eso ayuda, *mija*” (María Purificación, indígena saraguro retornada, 52 años). De igual modo, la multitud de redes previas existentes organizadas –como se señalaba en el caso de Inti-Ñan– o no organizadas –familiares y amigos/as–, que participan de la afiliación y prácticas religiosas católicas hacen a la vez de elemento facilitador de la inserción (anclaje) y de control social en destino⁷ (objetivación) lo que limita el contacto con “lo otro” (Moscovici 1989; Furseth y Repstad 2006), en este caso, con otras religiones: “A nosotros nos gusta la organización, por ejemplo, hemos estado bien organizados, entre nosotros, toda la gente [...] Inti-Ñan que se llamaba en España, de todos los indígenas. Se iban de Murcia, de Almería, de Valencia... entonces nos organizamos este grupo de personas” (María Juana, indígena cañari retornada, 47 años, Cañar, 2014).

En relación con las organizaciones religiosas (no católicas) que tratan de atraer a estas personas migrantes por su condición de vulnerabilidad hacia sus congregaciones, puede observarse que en España aún no tienen la fuerza y el arraigo suficiente –aunque esta fuerza va creciendo notablemente ante la “crisis de religiosidad” (Pérez-Agote 2012) que vive el país en los últimos años– para competir con las organizaciones religiosas católicas que operan en estos territorios. Multitud de testimonios recogidos en las entrevistas citan a la organización católica *Cáritas* como la entidad que les prestó ayuda en el momento en el que llegaron al país, organización que a pesar de no ejercer un rol propiamente de entidad religioso sino de asistencia social –como se ha señalado con anterioridad–, está muy relacionada con la iglesia católica, entre otras cosas, por el conocimiento previo de su trabajo en Ecuador –donde sí tiene un carácter más religioso–. Esta organización –a la que según las narrativas de las y los entrevistados acuden principalmente las mujeres–, sirve de anclaje en destino permitiendo una continuidad de afiliación representaciones sociales y prácticas en el lugar de destino.

Yo tuve ayuda sí, desde que llegué, *Cáritas* me ayudó con la ropa para mi hijito, podías comer, tenían buenos comedores donde podías comer [...] conmigo se portaron muy bien, me ayudaron mucho, ahí conocí a mucha gente buena en España... hay racismo y muchas personas son racistas y es duro, muy duro

⁷ Los rumores y sus circularidades entre España y Ecuador, especialmente con los medios tecnológicos actuales, son muy prolíficas, ejerciendo, en la distancia como mecanismos de control social.

cuando llegas y con un bebé... pero hay mucha gente buena también... Cáritas me "salvo la vida" [risas]. (Aracely, migrante ecuatoriana mestiza, 29 años, Parla, 2014).

A pesar de que se han registrado casos de cambio en los sistemas de creencias y de afiliación religiosa en las migraciones hacia España y una circularidad y comunicación de estos cambios con las familias y sociedades en origen donde la experiencia migratoria: "[...] configura también un contexto favorable al cambio religioso [...] debido a que los sistemas de creencias son fuertemente movilizados y reinterpretados en la búsqueda de nuevos sentidos para la existencia propia, para la representación del origen, y para la construcción de esperanzas para el porvenir (Odgers 2006: 411). Sin embargo, es necesario señalar que este cambio hacia otra religión no ha sido la situación observada durante la investigación sino que más bien se han encontrado cambios en las representaciones y prácticas religiosas dentro de la afiliación católica (distanciamiento por excesivo trabajo, formas distintas de vivir la religiosidad, transformación de las prácticas del día a día, sincretismo con algunos ritos indígenas, etc.).

Yo siempre he sido católico, y lo he seguido manteniendo, ¿no? Allá, pero no con mucho... como le diría... no ha sido constante ir a la iglesia... me he ido muy poco porque... se supone que los españoles nos trajeron la religión, pero allí al menos se ve que los jóvenes ya no se van a misa... hacen la comunión y de ahí ya no pasan... se olvidan... y ahí yo me doy cuenta, ¿no?, de qué tipo de religión nos han inculcado... y ahí como que te nace un poco de desconfianza [...] yo encontré que era otra la visión que tenían aquí, la visión comunitaria era otra, los festejos religiosos eran otros... estamos recuperando lo que nosotros teníamos, lo que habíamos perdido ¿no? Las creencias en la Madre Tierra, en la Naturaleza. (Miguel, indígena saraguro retornado, 46 años)

En este sentido, siguiendo a Stepick (2006), la pertenencia, identificación, discurso y práctica religiosa se resignifican en los contextos migratorios y se refuerzan los vínculos religiosos en las trayectorias personales dentro de la experiencia migratoria. Siguiendo esta línea, la mayor parte de las personas indígenas entrevistadas se referían a la migración como un proceso que había influenciado sobre ellos y ellas y les había hecho repensar aspectos de su identidad, de sus sistemas de creencias (sin cambiarlos) y de sus prácticas:

Ahora tengo una fe en mí misma, en las personas, en lo humano, en la práctica... antes íbamos a misa, mi mamá nos obligaba a ir todas las mañanas a misa, y yo digo obligado porque iba con pereza, no era tan... así. Ahora voy a misa, pero cuando yo siento, cuando yo quiero, voy con gusto, voy porque siento la necesidad o el gusto de ir a la iglesia [...] ahora tengo una fe más "lógica". (Alexandra, indígena saraguro retornada, 32 años)

No obstante, un factor recurrente en los diferentes testimonios, era que, a pesar de mantener la afiliación católica se producía un distanciamiento de las prácticas como consecuencia del excesivo trabajo que realizaban en sus lugares de destino en España y que les impedía acudir con asiduidad a los ritos cotidianos: “Eso era solo los domingos... porque nosotros hacíamos por no perder esas costumbres, tener fe en “Diosito” [...] pero ya no tocaba ir todo los domingos a misa, por trabajo, solo cuando no hay que trabajar íbamos a la iglesia” (Tránsito, indígena cañari retornada, 45 años).

Siguiendo los postulados de Pérez-Agote (2012) encontramos que las organizaciones religiosas –en su enfoque de ayuda social–, y los espacios que simbolizan se erigen como un factor de integración (anclaje) de las y los migrantes en la sociedad de destino, ya que se convierten en lugares donde las personas acuden para tratar sus problemas cotidianos, compartir experiencias con personas en su misma situación, solicitar y dar consejo y donde pueden crear un sentido de pertenencia y adquirir un “estatuto de normalidad” (Pérez-Agote 2012).

Yo, en el primer sitio en el que me refugié, o encontré ayuda, yo creo que también la mayoría, no sé, fue en *Cáritas*, donde llegabas, te apuntabas ahí, y, en principio, ya te daban alimento, te asesoraban de pronto dónde ir para legalizar tu situación, o incluso te ayudaban... en esa época había trabajo [...] y había muchas otras que llegaban de Ecuador con sus hijitos y hablábamos mucho... y hasta amistad hacías... y encontrabas hasta parientes. (Marta, migrante ecuatoriana kichwa, Parla, 2014)

Por otro lado, un fenómeno que llama la atención es la importancia que esta migración está teniendo en el mantenimiento de los ritos católicos en una España inmersa en un fuerte proceso de secularización⁸ (Pérez-Agote 2012) en los últimos años. Durante el trabajo de campo se observaron varios espacios religiosos católicos y evangélicos en España (Valencia y Madrid) y pudo constatar-se la gran afluencia en los ritos religiosos de migrantes latinoamericanos, una participación más elevada, muchas veces, que la de los propios españoles y españolas (especialmente las y los jóvenes).

⁸ Este proceso de secularización se refleja en el último barómetro realizado por el Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) en España publicados en octubre de 2014 donde un 67,8% de la población española se considera católica, sin embargo, menos de un 61,0% de quienes se autodefinen como creyentes de alguna religión señala no asistir a misa o a otros oficios religiosos casi nunca. A un 30,8% de la población encuestada la religión le parece algo “nada importante” y un 87,6% nunca ha sido parte de una organización religiosa (CIS 2014).

La mayor parte de mis feligreses... bueno, ahora sí vienen muchos América... españoles también hay claro [...] si no fuera por ellos, sería muy difícil... muy pocos vienen, solo a bodas, bautizos... en Navidad. (Esteban, párroco valenciano, 52 años)

Por ello, es necesario señalar el destacado papel que las comunidades inmigrantes tienen a la hora de alterar, cambiar y reconfigurar “el paisaje religioso en las sociedades receptoras” (Stepick 2006: 13) alejándose de concepciones en las que se le atribuye un rol lineal a la religión en los contextos migratorios “como si se tratara de un proceso de «trasplantación» de las comunidades religiosas de origen en la diáspora” (Cit. en Martínez-Ariño, et al. 2011: 106). En este estudio, la mayor parte de las personas entrevistadas narraban sus visitas a otras comunidades religiosas fuera de la católica tanto en España como en Ecuador, con un interés “en conocer” y “en qué tenían que ofrecer” estos espacios. De igual manera, señalaban tener varias personas a su alrededor que ya pertenecían a otras iglesias, especialmente a la iglesia evangélica, que no les era del todo ajena. Sin embargo, estas personas tanto en el país de destino como en el retorno habían permanecido con afiliación a la religión católica. Así desde el mantenimiento de su afiliación religiosa, las (re)construcciones y (re)apropiaciones de las representaciones y prácticas religiosas “[...] dan forma a la experiencia migratoria transnacional al mismo tiempo que la población migrante modifica y recrea las religiones globales convirtiéndolas en locales y empezando el proceso de nuevo” (Levitt, 2003: 848).

Yo muchas de las veces he estado en muchas iglesias, o sea, no solo en lo que son católicas, he estado también en iglesias de mormones, ultimadamente pues hay evangélicos, hay protestantes [...] yo lo veo aquí mismo, en lo que es Ecuador. Se ha dividido la iglesia, yo no sé qué pasó... uno empieza a ver muchas creencias, muchas sectas... y he acudido a todas esas... me ha gustado, o sea, en España ayudar a la gente cuando he podido. (Manuel, indígena cañari retornado, 40 años)

Finalmente, es necesario señalar que el impacto que la migración latinoamericana –y, en este caso concreto, migración de personas indígenas del austro ecuatoriano– está teniendo sobre el mapa religioso español implica atribuir a esta migración un papel importante en la continuidad de una afiliación y prácticas católicas fuertemente amenazadas por el auge tanto de un laicismo como de otro tipo de religiones, especialmente la evangélica⁹. Sin estos flujos

⁹ Según la investigación de Pérez-Agote y Santiago “La nueva pluralidad religiosa” (2009) publicada por el Ministerio de Justicia de España, un 42% de las personas migrantes declaraban ser evangélicas. Sin embargo, esta información no se refleja en la población

migratorios, es posible que la situación de la afiliación religiosa en el país tuviera una balanza mucho más reducida.

5. CONSIDERACIONES FINALES

En la migración de las poblaciones indígenas estudiadas del austro ecuatoriano hacia el levante y centro español más que producirse un cambio de afiliación religiosa –como sucede con frecuencia en contextos migratorios a otros países como Estados Unidos–, se configura una transformación heterogénea en las representaciones y prácticas hacia el interior de la propia religión católica. En este sentido, la confluencia de la religión católica entre el país de origen (Ecuador) y el de destino (España) junto a un apoyo socio-económico de la organización Cáritas (en España) van a servir de anclaje y continuidad de afiliación, representaciones y prácticas religiosas. No obstante, bajo la premisa “hay que trabajar”, tan citada por las voces recogidas en este trabajo, aunque los sistemas de creencia y la afiliación no cambien, las representaciones y prácticas se flexibilizan y ajustan para integrarse en el país de destino. Esta integración se enfoca, principalmente, en tratar de trabajar mucho y ganar dinero para invertirlo en diferentes propósitos (envío de remesas, ahorros para el retorno, estudios, etc.). Las largas jornadas de trabajo (de más de diez horas en varios de los sujetos entrevistados) dificultan las prácticas religiosas comunitarias favoreciendo prácticas más privadas. En la privacidad, la religiosidad es repensada y adaptada a la nueva cotidianidad. Esta migración indígena ecuatoriana y la religiosidad que la acompaña se articula además –y dentro de un contexto más amplio de migración latinoamericana–, como un factor relevante a la hora de definir el mapa religioso actual y futuro de España, un país inmerso en un profundo proceso de secularización y diversificación religiosa.

Estas largas jornadas van a afectar a otras prácticas culturales, más allá de las religiosas, siendo las mujeres las que tienden a ocupar más horas al día con trabajo, estudios y asociacionismo bajo las narrativas de “aprovechar el tiempo” y “aprovechar las oportunidades”. Aquí, los roles y las relaciones de género, aunque siguen ocupando los espacios tradicionales, también se flexibilizan, teniendo que organizarse los hogares de forma distinta. Paralelamente, el asociacionismo como elemento de supervivencia y de apoyo mutuo es una idea presente en los discursos de las personas entrevistadas, quienes señalan continuamente la importancia del mismo para afrontar sus realidades como migrantes indígenas y las problemáticas que de estas identidades se derivan.

entrevistada en este trabajo, ya que excepto uno de los entrevistados, el resto seguía considerándose católico/a.

En el contexto de crisis en el que se realizó este estudio, el retorno era una opción habitual de la población analizada, a la que la dicha crisis había afectado profundamente. Gran parte de las personas entrevistadas en Ecuador habían retornado en los últimos dos años y habían abierto pequeños negocios en sus ciudades de origen. Aquí, los hábitos de trabajo adquiridos en España y las prácticas religiosas (re)apropiadas eran desplegadas por estos y estas migrantes, que se enfrentan ahora, a unas nuevas problemáticas que surgen del contraste cultural entre sus nuevas formas de trabajo y religiosidad y su integración en “nuevos” contextos.

REFERENCIAS

- Ariza, M. (2007). “Itinerario de los estudios de género y migración en México”. En M. Ariza y A. Portes (Eds.), *El país transnacional: migración mexicana y cambio social a través de la frontera*. México D.F: Universidad Autónoma de México, 453-491.
- Bacacela, S. (2003). “La migración en los Saraguros: Aspectos positivos y negativos”. *Boletín ICCI-ARY Rimay* [publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas], 5(48), 1-5.
- Barth, F. (1976). “Introducción”. En F. Barth (Ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México D.F: Fondo de cultura económica.
- Bastian, J. P. (1997). *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio religioso en la modernidad periférica*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Belote, J. (1998[1984]). *Los Saraguros del Sur del Ecuador*. Quito: Abya-Yala.
- Belote, J. y Belote, L. (1985). “Vertical Circulation in Southern Ecuador”. En M. Prothero y M. Chapman (Eds.), *Circulation in Third World Countries*. London: Routledge & Kegan Paul, 160-177.
- Butler, J. (2002 [1993]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’*. Buenos Aires: Paidós.
- Cannell, C. y Kahn, R. (1993). “La reunión de datos mediante entrevistas”. En L. Festinger y D. Katz (Comps.), *Los métodos de investigación en las ciencias sociales*. Barcelona: Paidós, 310-352.
- Cáritas (2017). “Presupuesto 2017”. [En línea], s/p, disponible en: http://www.caritas.es/cCaritas_financiacion.aspx (consultado el 10/10/2018)
- Castells, M. (1998). *La Era de la Información. Economía Sociedad y Cultura: la sociedad red* (Vol.1). Madrid: Alianza Editorial.
- CIS (2014). *Barómetro octubre de 2014*. [En línea], disponible en: http://www.cis.es/cis/opencm/ES/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=14119 (consultado el 14/10/2018)
- Cruz Zúñiga, P. (2014). “La migración de pueblos indígenas de Bolivia y Ecuador en España”. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. [En línea], s/p, disponible en: <http://alhim.revues.org/4974> (consultado el 14/10/2018)
- Cruz Zúñiga, P. (2010). “Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España”. *Rev. Inter. Mob. Hum.*, XVIII(34), 81-98.

- Darvishpour, M. (2003). "Immigrant women challenge the role of men: How the changing power relationship within Iranian families in Sweden intensifies family conflicts after immigration". *Journal of Comparative Family Studies*, 33(2), 271-296.
- De la Torre, R. y Gutiérrez C. (Coords.) (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: El Colegio de Jalisco, El Colegio de la Frontera Norte, CIESAS, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación y Universidad de Quintana Roo.
- Durand, J. y Massey, D. (2001). *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*. México: El Colegio de San Luis, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Durkheim, E. (2008 [1912]). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal.
- Ebaugh H. y Chafetz, J. (2000). *Religion and the new immigrants: Continuities and adaptations in immigrant congregations*. Walnut Creek: Altamira Press.
- Espinosa, V. (1999). "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco". *Estudios Sociológicos*, XVII(50), 375-418.
- Esteban-Guitart, M., Vila, I. y Bastiani J. (2010). "El carácter fronterizo de las identidades contemporáneas. El caso de Chiapas". *Aposta Revista de Ciencias Sociales*, 44, 1-19, disponible en: <http://www.apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/m0ises2.pdf> (consultado el 10/10/2018).
- Frédéricks, M. y Nagy, D. (2016). *Religion, Migration and Identity: Methodological and Theological explorations*. Leiden: Brill.
- Furseth, I. y Repstad, P. (2006). *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate Pub Co.
- Galaviz, G., Odgers Ortiz, O. y Hernández, A. (2009). "Tendencias del cambio religioso en la frontera norte de México". En C. Rivera y A. Hernández (Eds.), *Regiones y religiones en México. Estudios de la transformación socioreligiosa*. Tijuana: El Colef/ Ciesas/Colmich, 227-239.
- García, P. (2008). "El carácter transnacional de las creencias y prácticas religiosas de los inmigrantes latinoamericanos en España". Comunicación presentada en el I Congreso "Nuevos retos del Transnacionalismo en el estudio de las migraciones", 14 y 15 de febrero. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona, disponible en <https://docsGEDIME.files.wordpress.com/2008/02/tc-paola-garcia.pdf> (consultado el 14/10/2018)
- García Canclini, N. (1999). "La globalización: objeto cultural no identificado". En N. García Canclini (Comp.). *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós, 45-65.
- Giddens, A. (1995). *La Constitución de la Sociedad. Bases para una Teoría de la Estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Gluckman, M. (1987). "Análisis de una situación social en Zululandia moderna". En B. Feldman Bianco (Comp.), *Antropología de las sociedades contemporáneas*. São Paulo: Global, 227- 344.
- Guber, R. (2001). *La Etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

- Gurak, D. y Caces, F. (1998). "Redes migratorias y la formación de sistemas de migración". En G. Malgesini (Comp.), *Cruzando fronteras. Migraciones en el sistema mundial*. Barcelona: Icaria- Fundación Hogar del empleado, 75-112.
- Hernández, A. (2007). "El cambio religioso en México: crecimiento y auge del pentecostalismo". En C. Rivera Farfán y E. Juárez Cerdi (Eds.), *Más allá del espíritu. Actores, acciones y prácticas en iglesias pentecostales*. México: CIESAS/El Colegio de Michoacán, 53-90.
- Herrera, G. (2005). "Mujeres ecuatorianas en las cadenas globales del cuidado". En G. Herrera, C. Carrillo y A. Torres (Eds.), *La migración ecuatoriana. Transnacionalismo, redes e identidades*. Quito: FLACSO Ecuador, 281-304.
- Herrera, G. y Martínez, A. (2002). *Género y migración en la región Sur*. Informe de investigación. Quito: FLACSO Ecuador.
- Herrera G., Moncayo M. I. y Escobar, A. (2012). *Perfil migratorio del Ecuador 2011*. Quito: Organización Internacional para las Migraciones (OIM).
- Hervieu-Leger, D. (1996). "Por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas". En G. Giménez (Coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*. México: IFAL/IIS-UNAM, 23-46.
- Hirschkind, L. (1995). "History of the Indian Population of Cañar, Colonial Latin". *American Historical Review*, 4(3), 311-342.
- INEC (2010). "Censo Nacional de Población y Vivienda 2010. Ecuador". INEC Ecuador [en línea], disponible en: <http://www.ecuadorencifras.gob.ec/censo-de-poblacion-y-vivienda/> (consultado el 17/09/2017).
- Kurtz, L. (1995). *Gods in the Global Village. The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Kyle, D. (2000). *Transnational Peasants, Migrations, Networks and Ethnicity in Andean Ecuador*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Leach, E. R. (1954). *Political Systems of Highland Burma*. London: Bell.
- Levitt, P. (2003). "You Know, Abraham was really the First Immigrant: religion and transnational Migration". *International Migration Review*, 37(3), 847-873.
- Levitt, P. y Jaworsky, N. (2007). "Transnational Migration Studies: past developments and future trends". *Annual Review of Sociology*, 33, 129-156.
- López, D. y Oso, L. (2007). "La inmigración latinoamericana en España. Tendencias y estado de la cuestión". En I. Yépez y G. Herrera (Eds.), *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balance y desafíos*. Quito: FLACSO-OBREAL-UCL-UB, 31-67.
- Mallimaci, A. (2016). "Prácticas religiosas en contextos de migración. Algunas articulaciones entre transnacionalidad, localidad e identidades". *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, 1. [En línea], disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=76544802010> (consultado el 14/10/2018).
- Martínez-Ariño, J. et al. (2011). "Inmigración, diversidad religiosa y centros de culto en la ciudad de Barcelona". *Migraciones*, 30, 101-133.
- Massey, D. (2004). "Lugar, identidad y geografías de la responsabilidad en un mundo en proceso de globalización". *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 57, 77-84.

- Maussen, M. (2004). "Policy discourses on mosques in the Netherlands 1980-2002: contested constructions". *Ethical Theory and Moral Practice*, 7(2), 147.
- Menjívar, C. (2003). "Religion and immigration in comparative perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, DC, and Phoenix". *Sociology of Religion*, 64(1), 21-45.
- Morcillo, J. M. (2012). "Una breve revisión de las teorías de las migraciones desde una perspectiva de género. Mujeres rompiendo estereotipos. IV Congreso Virtual sobre historia de las mujeres. [En línea], s/p, disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4714900> (consultado el 13/10/2018).
- Moscovici, S. (1989). "Des représentations collectives aux representations sociales: elements pour une histoire". En D. Jodelet (Ed.). *Les Représentations Sociales*. Paris: PUF, 62-86.
- Moscovici, S. (1963). "Attitudes and opinions", *Annual Review of Psychology*, 14, 231-260.
- Navarro, O. (2002). "Representaciones sociales de la cultura adaptativa en un pueblo indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)". *Investigación y Desarrollo*, 10(2), 208-221.
- O' Connor, M. (2001). "Evangelicals in the Lower Mayo Valley". En A. R. Sandstrom y J.W. Dow (Eds.), *In Holy Saints and Fiery Preachers: The Anthropology of Protestantism in Mexico and Central America*. New York: Praeger, 25-56.
- Ogders Ortiz, O. (2014). "Migración y cambio religioso en México: perspectivas de análisis y agenda de investigación". *Cultura y religión*, 8(1), 151-167.
- Ogders Ortiz, O. (2006). "Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio". *Frontera Norte* 18(35),111-134.
- Pedone, C. (2002). "El potencial del análisis de las cadenas y redes migratorias en las migraciones internacionales contemporáneas". En F. G. García Castaño y C. Muriel Lopez (Eds.), *Actas del III Congreso sobre la inmigración en España. Contextos y alternativas*. Granada: Laboratorio de Estudios Interculturales, 223-235.
- Pérez-Agote, A. (2016). "La religión como identidad colectiva: las relaciones sociológicas entre religión e identidad". Papeles del CEIC. *International Journal on Collective Identity Research*, 2, 1-29.
- Pérez-Agote, A. (2012). *Cambio religioso en España: Los avatares de la secularización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Pérez-Agote, A. y Santiago, J. (2009). *La nueva pluralidad religiosa*. Madrid: Ministerio de Justicia de España.
- Pérez Gañan, R. y Neira, A. (2017). "Las abuelas de la migración. Cuidados, reciprocidad y relaciones de poder en la familia transnacional". *Migraciones*, 41, 55-77.
- Pérez Orozco, A. (2006). *Laboratorio Feminista. Transformaciones del trabajo desde una perspectiva feminista: producción, reproducción, deseo y consumo*. Madrid: Tierra de Nadie.
- Rivera Cusicanqui, S. (2010). *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.

- Rivera Sánchez, L., Odger Ortiz, O. y Hernández Hernández, A. (2017). *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso*. México D.F.: El Colegio de México, El Colegio de la Frontera Norte.
- Romizi, F. (2014). *El Dios en la maleta*. Los caminos de la significación mítica de la realidad de los ecuatorianos católicos en Barcelona y New York. Tarragona: Publicaciones URV/FLACSO Ecuador.
- Saint-Blancat, C. (2002). "Islam in diaspora: between reterritorialization and extraterritoriality". *International Journal of Urban and Regional Research*, 26, 138-151.
- Sánchez, D. y Cruz Zúñiga, P. (Eds.). *Pueblos indígenas, identidades y derechos en contextos migratorios*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Sayad, A. (1999). *La double Absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris: Seuil.
- Soper, C. y Fetzer, J. (2007). "Religious institutions, Church-State history and muslim mobilisation in Britain, France and Germany". *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(6): 933-944.
- Stewart, N., Belote, J. y Belote, L. (1976). "Transhumance in the Central Andes". *Annals of the Association of American Geographers*, 66(3), 377-397.
- Stepick, A. (2006). "God Is Apparently Not Dead: the obvious, the emergent, and the still unknown in immigration and Religion". En K. Leonard et al. (Eds.), *Immigrant faiths: transforming religious life in America*. Oxford: Altamira Press, 11-38.
- Tapia, M. (2011). "Género y migración: trayectorias investigativas en Iberoamérica". *Revista Encrucijada Americana*, 4(2), 115-147.
- Torres, C. (2004). "Globalization, Education and Transformative Social Justice Learning". En K. Mündel y D. Schugurensky (Eds.). *Lifelong Citizenship Learning, Participatory Democracy and Social Change*, Vol. 2. Toronto: OISE-Universidad de Toronto, 562-570.
- Tual, A. (1979). "Apuntes sobre dos migraciones de los saraguros". *Revista de Antropología*, 6, 117-129.
- Valles, M. (2002). *Entrevistas cualitativas*. Cuadernos metodológicos 32. Madrid: CSIC.
- Van Dijk, T. (2003). *Ideología y discurso*. Barcelona: Ariel.
- Van Dijk, T. (1990). *La noticia como discurso: Comprensión, estructura y producción de la información*. Barcelona: Paidós.
- Walmsley, E. (2001). "Transformando los pueblos: la migración internacional y el impacto social a nivel comunitario". *Ecuador Debate*, 54, 155- 174.
- Warner, S. y Wittner, J. (Eds.) (1998). *Gatherings in Diaspora. Religious Communities and the New Immigration*. Filadelfia: Temple University Press.
- Wodak R. (2002). *Methods of Critical Discourse Analysis*. Londres: SAGE.
- Yeates, N. (2005). "Global Care Chains: a Critical Introduction". *Global Migration Perspectives*, 44, 1-19, disponible en: http://www.iom.int/jahia/webdav/site/myjahiasite/shared/shared/mainsite/policy_and_research/gcim/gmp/gmp44.pdf (consultado el 14/10/2018)

BREVE NOTA BIOGRÁFICA

ROCÍO PÉREZ GAÑAN. Doctorado Internacional en Antropología Social y Cultural. Máster Iberoamericano en Cooperación Internacional y Desarrollo. Máster en Género y Políticas públicas. Investigadora Postdoctoral del CONICET con centro de trabajo en el Centro de Estudios de la Argentina Rural (Universidad Nacional de Quilmes). Investigadora del Euro-Mediterranean University Institute (EMUI). Publicaciones destacadas: Pérez Gañán, Rocío y Gorka Moreno (2018). “La emigración académica España-Ecuador durante el periodo de recesión económica: ¿Una geoestrategia de supervivencia de docentes e investigadores españoles?” *Iberoamerican Journal of Development Studies*, 7(1): 6-28; Pérez Gañán, Rocío (2018). “El fuego que arde en las calles, también arde en la cocina”. *Mujeres indígenas y otras formas de hacer política en los espacios rurales del Buen Vivir ecuatoriano y el Vivir Bien boliviano*. *Revista Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 25(1): 95-121; “North-South Migrations and the Asymmetric Expulsions of Late Capitalism: Global Inequality, Arbitrage, and New Dynamics of North-South Transnationalism”, *Migration Studies*, 2017, 5 (1): 116-135. Líneas de Investigación: 1) Identidad(es), sistemas políticos y desarrollo en América Latina, 2) Movilidades contemporáneas, globalización y desarrollo, 3) Género, territorio y medioambiente. ORCID 0000-0002-2199-5962

Recibido: 02-10-2017

Aceptado: 24-10-2018