

Entre la lógica transnacional y la estatal: las migraciones indígenas contemporáneas*

Between Transnational and State Logic: Contemporary Indigenous Migration

Andrea Ruiz Balzola**

*** Investigadora posdoctoral del Gobierno Vasco en el Equipo Retos Socioculturales y Derechos Humanos en un Mundo en Transformación, Instituto de Derechos Humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto. Avenida de las Universidades 24, 48007, Bilbao (España). <andrearuizbalzola@gmail.com>.*

Resumen

A partir de los casos de los migrantes zapotecos (México) y kichwa otavalo (Ecuador), el presente artículo tiene como objeto realizar una reflexión acerca de la relación identidad-territorio. El análisis etnográfico permitirá mostrar cómo los procesos de desterritorialización y de construcción de comunidades transnacionales están apuntando a unos procesos de movilidad que quiebran la lógica territorializada de los Estados-nación. En ese sentido, se plantean los posibles retos y problemáticas que estas comunidades transnacionales indígenas presentan a un orden jurídico anclado en última instancia en el territorio y la pertenencia a un Estado-nación.

Palabras clave: movilidad, identidad, territorio, derecho.

Abstract

The purpose of this article is to reflect, from the cases of Zapoteco migrants (Mexico) and kichwa otavalo (Ecuador), on the relation between identity and territory. An ethnographic analysis will allow to show how the processes of deterritorialization and transnational community building aim to mobility processes that break the logic of territorialization of the nation states. In this sense, the possible challenges and issues these transnational indigenous communities represent to a legal order that is anchored in its territory and their belonging to a country is analyzed.

Key words: mobility, identity, territory, right.

Introducción

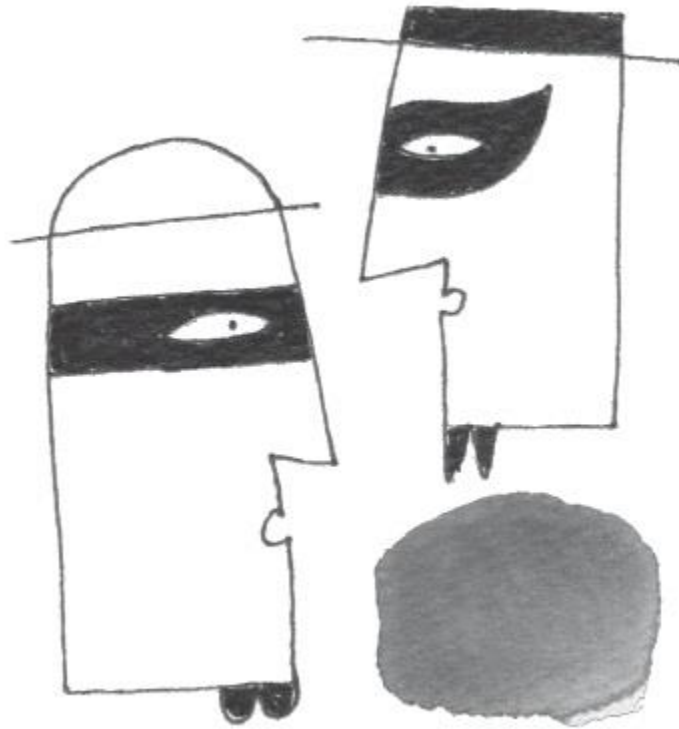
...se puede afirmar que pensar la inmigración es pensar el Estado y que es el Estado el que se piensa a sí mismo al pensar la inmigración.

Abdelmalek Sayad

Actualmente, los estudios de los movimientos migratorios transnacionales constituyen un ámbito privilegiado para el análisis de las transformaciones que en el contexto de la globalización se están sucediendo. En particular, la reorganización de la experiencia temporal y espacial (Harvey, 1998; Giddens, 1990) y la desterritorialización de la cultura (Inda y Rosaldo, 2002) han provocado que se empiece a considerar el componente espacial como constitutivo del orden cultural, y que se redefinan los vínculos entre las relaciones sociales y el territorio.

En este contexto, y a partir de la peculiar inserción de dos poblaciones indígenas en el sistema global capitalista, trataré de mostrar cómo estos movimientos apuntan a unos procesos de construcción de territorios de movilidad, cambiantes, y con límites ajenos a los creados por el Estado-nación, en el que los vínculos sociales, parentales y étnicos configuran un espacio social continuo, aunque físicamente discontinuo. En esta singular territorialidad de los migrantes indígenas aparecen y se construyen nuevas identidades. Es cierto que el lugar de origen sigue siendo una referencia fundamental, pero junto a él surgen otras localidades e itinerarios, que ya no son aquellos lugares (propicios a la lenta integración) que son pensados por las instituciones del Estado-nación (Tarrius, 2007).

Abordar el estudio etnográfico de estos grupos conllevó el desafío metodológico de ir más allá de una perspectiva localizada y de ser capaz de ejercitar una mirada etnográfica transnacional. Siguiendo la propuesta de la etnografía multilocal (Marcus, 1995) intenté cartografiar una dinámica migratoria en la que el otro ya no habita contextos locales traducibles a partir de categorías y conceptos clásicos (territorio, cultura, Estado-nación, etcétera). Así, en el caso zapoteco, el trabajo de campo que comenzó en el lugar de origen tuvo continuación en California y Nuevo México a través de dos estrategias: seguir a los migrantes y seguir a los tapetes (los tejidos artesanales que producen). En el caso otavalo, el trabajo de campo se inició en los sitios de tránsito y venta (País Vasco sobre todo) y prosiguió en las comunidades de origen (Otavalo y Peguche).¹ Las herramientas metodológicas empleadas fueron: observación participante, entrevistas semiestructuradas, historias de vida y genealogías.



La especificación de los dos casos permitirá, en un tercer apartado, examinar las tensiones que se generan entre la movilidad de estos grupos y las lógicas territorializadas del Estado-nación. Son estas tensiones las que abren una serie de interrogantes que trataré en el apartado cuarto y que, básicamente, atañen a la significación de estas movilizaciones y de estos procesos de desterritorialización para las comunidades indígenas en términos de derechos.

Identidades y textiles

La ciudad de Rosarito, en Baja California, se extiende a lo largo de la costa y constituye un centro turístico para el público estadounidense y mexicano. Sin duda, fue el turismo el que hizo que Manuel, indígena zapoteco de Teotitlán del Valle,² se trasladase con parte de su familia (desde la cercana ciudad fronteriza de Tijuana) a esta ciudad costera, y se instalase con su puesto en el mercado de artesanías. También éste es el motivo por el que Rodrigo y Clara, indígenas kichwa otavalo del norte de la sierra ecuatoriana, decidieron abrir un local sobre la avenida principal de esta ciudad, el Boulevard Benito Juárez, con el nombre de Arte Oaxaca. Tanto Manuel como Rodrigo y Clara proceden de familias de tejedores, y ahora se dedican a la venta de diferentes y variadas artesanías tanto de Oaxaca como de otros lugares de la república mexicana.

Manuel forma parte de las familias teotitecas que desde finales de los setenta, en momentos de expansión de la producción y comercialización textil, instalaron en Tijuana talleres de producción de tapetes o los "subían" desde Teotitlán del Valle para venderlos en los mercados de "curious" a un numeroso público estadounidense. Manuel llegó a Tijuana con 12 años, llevado por sus tíos, para quienes trabajó como

empleado en su local de venta de artesanías. Hoy en día es propietario de un local en el mercado de artesanías de Rosarito, y desde hace un año viaja a Teotitlán cada dos meses para participar en las fiestas y visitar a familiares y amigos.

Manuel también tiene familiares del otro lado de la línea, en Santa Ana (California). Estos familiares trabajan sobre todo en el sector servicios y, en el caso de las mujeres, en el servicio doméstico. Además de en Santa Ana, estas familias teotitecas se asientan en lugares como Ventura, Oxnard, Moorpark, Santa María, Nipomo y la ciudad de Los Ángeles. El origen de estos movimientos parece haber sido la legalización de alrededor de 25 personas en Colorado una vez finalizado el Programa Bracero. Algunas de ellas se mudaron a California y se establecieron en Santa Ana, y fue a partir de la década de los ochenta que de manera sistemática comenzó a llegar gente de Teotitlán (López y Runsten, 2004).

Los tapetes que vende Manuel en el mercado de Rosarito y que han sido elaborados por las familias tejedoras de Teotitlán pueden encontrarse también en tiendas de artesanía indígena en Flagstaff y Hoolbrok (Arizona); en galerías de arte de Santa Fe y Taos (Nuevo México) o en tiendas de Colorado. En efecto, son varios los importadores estadounidenses que a través de intermediarios mexicanos, o directamente con familias de Teotitlán, compran, exportan y comercializan estos tapetes en áreas que con el incremento del turismo nacional en la década de los ochenta necesitaron crear artesanías "indígenas" o "nativas" (Wood, 2008). En la actualidad, ciudades como Santa Fe y Taos se han convertido en dos puntos importantes en el mercado internacional de artesanías, en el que participan los indígenas zapotecos de la lejana comunidad de Teotitlán del Valle.

En una de las galerías del centro de Taos, Alice y su marido Roger llevan 30 años trabajando con esta comunidad oaxaqueña y han creado una línea de venta específica que cuida sobremanera la calidad del hilo, el proceso de tintado y el respeto por los diseños tradicionales que combinan con nuevas influencias andinas, asiáticas y de grupos nativos norteamericanos, como los navajo o los hopi. Para ellos esta línea de trabajo constituye un proyecto de arte particular en el que los diseños de los tapetes llegan a cobrar vida. Pedro, a quien Alice ha visto crecer desde que comenzó a trabajar con su padre, es el administrador de un grupo de aproximadamente 10 familias: dirige y controla la correcta ejecución de los diseños, los plazos de entrega y los envíos de Oaxaca a Taos.

Rodrigo y Clara son de San Rafael, una comunidad indígena cercana a la ciudad de Otavalo en la sierra norte de Ecuador.³ Ambos han viajado por países como Colombia, Chile, Venezuela o México vendiendo sus artesanías indígenas en diferentes ferias y mercados. Decidieron establecerse en Rosarito tras un breve viaje en el que comprobaron que la venta en el lugar era buena. En este año (2014) Rodrigo tiene previsto viajar a Burgos (España), donde vive uno de sus primos. A tan sólo dos horas de Burgos, en otra localidad del norte de España, Luis y Rosa diseñan desde principios del 2000 sus rutas de venta y enfrentan los nuevos contextos internacionales y locales marcados por la dolarización en Ecuador y la imposición de la visa por parte del Estado español. Las trayectorias de ambas familias forman parte del incipiente proceso de modernización que comenzó en las décadas de los cuarenta y cincuenta en el área de Otavalo, un proceso imparable y que a la larga llevó a una impresionante expansión del comercio textil otavaleño no sólo por el continente americano sino también por Europa e incluso Asia. Las bases sociales y reproductivas que han sustentado esta expansión comercial están constituidas por las relaciones de parentesco, tanto real

como ficticio, con las que se van urdiendo una serie de redes familiares que van a extenderse más allá del espacio y de los tiempos propios de la comunidad de origen.

A pesar de que desde este lado del océano podemos ver a Rosa y Luis como una familia nuclear, una mirada transnacional vuelve la situación más compleja y revela que las estrategias de ellos y de sus familiares son elementos de una estrategia común mayor, que desde hace bastante tiempo incorporó a su actividad fundamental de productores y comerciantes de textiles los desplazamientos dentro y fuera de Ecuador. Así, Rosa y Luis pertenecen a un grupo familiar cuyos miembros se reparten entre el País Vasco (España), Peguche (Ecuador), Chicago (Estados Unidos) y México. Los movimientos de todos ellos, de la mercadería, la información, los regalos y la comida van conformando un espacio social que se crea y recrea más allá de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad de origen. Los ritmos vitales de Rosa y Luis en el País Vasco y de sus familiares en Peguche o Chicago incluyen cotidianidades que tienen lugar a miles de kilómetros y que sin embargo son vividas de manera simultánea. La toma de decisiones, la creación y resolución de conflictos domésticos, operan en un marco más amplio de relaciones y afectos que trasciende el lugar de origen. Por ello, el grupo familiar se transnacionaliza.

Tanto los textiles de los zapotecos como los de los kichwa otavalo muestran más de una similitud en la inspiración y el origen de los diseños. Los dibujos de M. C. Escher⁴ o ciertos motivos de origen navajo u oriental pueden verse en ellos. Estas similitudes encierran dos historias en las que es posible encontrar importantes paralelismos. El control, más parcial en el caso de los zapotecos, sobre la producción y comercialización de textiles, el *boom* turístico, la extensión de los contactos comerciales, entre otros, son procesos que estas comunidades han compartido. En general, los dos casos ejemplifican la flexibilidad y la capacidad de adaptación a distintas épocas y periodos, lo que contrarresta la imagen más clásica y conservadora de las poblaciones indígenas como entidades fijas en el tiempo y atadas a la tierra.

Para los dos grupos, esta habilidad se registra asociada a una estrategia de capitalización de la diferencia, de modo que su identidad cultural se manifiesta como un aspecto dominante de su inserción en los mercados nacionales e internacionales. Tal y como señala Stephen (1991), la producción de artesanías indígenas para el turismo y mercados extranjeros depende de la comercialización de la identidad indígena. Lo llamativo de los casos zapoteco y otavalo es que, contrariamente a lo que en un principio podría pensarse, este proceso ha llevado a un refuerzo considerable de su identidad en cuanto grupo indígena.

No es menos cierto que este proceso ha supuesto la aparición de significativas diferencias y fracturas socioeconómicas en los dos grupos. En un mercado basado en esencia en el turismo y los compradores extranjeros ha emergido una clase privilegiada, los llamados "acaparadores" en Teotitlán y los empresarios transnacionales en Otavalo, que sustentan su privilegio, sobre todo, en el control de la información. Las tensiones o conflictos de clase que se han generado en un contexto cada vez más competitivo no han llegado, sin embargo, a estallar. En cuanto a Otavalo, se han conjugado diferentes procesos para actuar como válvula de escape; entre ellos el traslado de la élite comercial a ciudades americanas y europeas, y la incorporación de productos de otros grupos indígenas y mestizos como una alternativa para expandir la producción (Kyle, 2000). En el caso zapoteco, estas tensiones han sido redirigidas por un sistema de reproducción social sustentado en la reciprocidad y la cooperación (Stephen, 1991). Pero también, al igual que en Otavalo, el incremento

de la migración en Teotitlán encuentra explicación, entre otros factores, en la emergencia de esta clase de comerciantes que acapara y controla el mercado. Para dar cauce a las tensiones que se producen en la comunidad, se han puesto en marcha cooperativas o se han instalado talleres en lugares de expansión turística, como lo fueron Tijuana y Rosarito y lo es en la actualidad Bahías de Huatulco.

Con todo, la identidad étnica de estos grupos se ha fortalecido. Los teotitecos han reconstruido y reconvertido la etnicidad indígena mexicana en un bien escaso para aquellos que vivimos en un mundo de objetos industriales. En este proceso, la élite teotitlana se apropia de conceptos e ideas construidos históricamente por el Estado mexicano posrevolucionario y, más tarde, por los empresarios mexicanos y estadounidenses. La etnicidad otavala deriva asimismo de un proceso histórico poscolonial que adquirió especiales matices para este grupo indígena, al que las mismas élites blanco-mestizas definieron como la excepción a la regla general del atraso indígena. A su vez, deriva de la habilidad paralela que las élites de tejedores y comerciantes tuvieron para, en esta situación, vehicular y articular su identidad dentro de la lógica del comercio transnacional.

La situación de los otavales y de los zapotecos es representativa de lo que García Canclini llama una: "reelaboración heterodoxa -pero autosugestiva- de las tradiciones" (2001: 222). Creo que estos procesos de venta de "artesanías auténticamente inauténticas" (Kyle, 2000: 104) no deben contemplarse en términos de pérdida de costumbres y tradiciones, más bien al contrario. Así, estamos de acuerdo en que el capitalismo global ha generado: "una maquila internacional de artesanías típicas que ha desembocado en una apropiación comercial de identidades culturales como la producción de tapetes de modelos indios estadounidenses en telares de Oaxaca" (Novelo, 2004: 13). Pero no creemos que este proceso suponga, en términos de identidad, ningún problema para los otavales y los zapotecos. Sobre todo, porque esta identidad externa, aparente, con la que son identificados en mercados y ferias de América o Europa, es para ellos una herramienta o instrumento en el ámbito de su principal actividad. Al respecto, Comaroff y Comaroff han mostrado cómo la comercialización o mercantilización de la identidad étnica puede suponer una recreación de la identidad que: "(re)anima la subjetividad cultural, (re)carga la conciencia colectiva de sí trazando nuevos perfiles de socialidad, inscriptos todos en el mercado" (2011: 48-49).

Con lo dicho no estoy sugiriendo que estos grupos carezcan de identidad real ni tampoco me estoy adhiriendo a las tesis o visiones más *instrumentalistas* acerca de la etnicidad. Estoy de acuerdo con los Comaroff (2011) en que no se trata de realizar un ejercicio de tipificación de la identidad, sino de poner de manifiesto su doble cara. Con objeto de mostrar esta doble faz, con la que creo es vivida la identidad por sus propios sujetos, "como un inalienable precipitado de esencia natural [...] por el otro lado, como una función de la autocreación voluntaria" (Comaroff y Comaroff, 2011: 68), es que hablo de una dimensión doble, externa e interna, de la identidad étnica kichwa otavala y zapoteca. Así, junto a esta dimensión externa de la identidad indígena zapoteca y otavala ligada a la comercialización de los tejidos y artesanías, convive una dimensión interna de la identidad, menos exhibida al público, que en ningún caso constituye una entidad monolítica sino que es móvil, fluctuante y contestada.

Movilidades, transformaciones y continuidades

Esta dimensión, que he denominado interna, se puede mostrar precisamente a partir de las transformaciones que ha sufrido la identidad en relación con el territorio, a consecuencia de los movimientos migratorios de los teotitecos y otavalos en el pasado y presente siglos, como se verá a continuación.

Prácticas ciudadanas transnacionales: los teotitecos

Una de las frases que más escuché en Teotitlán fue: "Aquí no entran los partidos políticos. Aquí tenemos usos y costumbres". En efecto, los municipios indígenas oaxaqueños se rigen por un sistema que implica la elección de las autoridades por medio de una asamblea general entre una serie de candidatos que han de cumplir con un conjunto de exigencias que se inscriben en el sistema de cargos de la comunidad. Así, los potenciales candidatos han de ser ciudadanos (y de la comunidad), y para obtener tal estatus han de haber desempeñado cierto número de cargos, efectuado los tequios (trabajo comunitario), aportado las cooperaciones y cumplido con una mayordomía. La tenencia de la tierra es comunal y su uso y explotación están reservados a los miembros de la comunidad que han cubierto sus obligaciones tal y como lo establece la costumbre. Por tanto, como señala Hernández-Díaz (2007), lo que la legislación oaxaqueña⁵ denomina formas consuetudinarias evoca conceptualmente lo que la antropología ha denominado sistema de cargos.

El sistema de cargos supone el servicio en diferentes y numerosos cargos públicos, que abarcan dimensiones sociales, políticas, económicas y religiosas. Dar servicio, participar en este sistema, es un requisito para ser considerado miembro de la comunidad, para, en palabras de los teotitecos, ser ciudadano. La obligación de prestar servicio comienza cuando un joven varón adulto se convierte en jefe de familia. A partir de que adquiere este estatus, el jefe de familia y los otros miembros de ésta entran al sistema de cargos. Se trata de un sistema jerárquico donde el nuevo ciudadano va rotando por los diferentes cargos, dando servicio y adquiriendo cada vez mayor responsabilidad y prestigio.⁶ La rotación y el desempeño de los cargos, no remunerados, abarcan muchos años y finalizan cuando la persona termina de cumplir con la comunidad. Hay que señalar la flexibilidad del sistema en la medida en que son habituales las negociaciones y los arreglos para conciliar el cumplimiento de un cargo con las circunstancias vitales de la persona. Lo que no se permite en ningún caso es que la persona incumpla sus obligaciones como ciudadano.

Estamos entonces ante una estructura en la cual las personas fundan y asumen su filiación comunitaria, y mediante la que se identifica a los integrantes de una unidad política. Por ende, y en la práctica, con el reconocimiento legal de los usos y costumbres de Oaxaca se aceptan una serie de mecanismos de elección y, además, "una serie de prácticas y un conjunto de principios que se originan en una matriz cultural distinta a la de la sociedad nacional" (Anaya, 2006: 19). Como dice una de las jóvenes que trabaja en el cabildo de la localidad: "los usos y costumbres son como estatus morales más que leyes. Es más como una conciencia que se va inculcando desde la casa. De percibir lo que nos rodea".

Lo que nos interesa señalar en esta peculiar construcción de la ciudadanía es que el criterio para definirla no queda anclado al territorio. Quienes migran a la zona

fronteriza o a California y allí se asientan no son exonerados de sus responsabilidades comunitarias y deben cumplirlas. Esta situación ha supuesto modificaciones en el sistema de usos y costumbres. Por un lado, la ausencia de los jefes de familia ha provocado una mayor representación y participación de las mujeres en las asambleas del pueblo, un espacio tradicionalmente masculino, supliendo a sus maridos ausentes. Por el otro, los migrantes han desarrollado la práctica de pagar a otras personas que quedan en su lugar de origen para que desempeñen el cargo que les corresponde a ellos; otros más, en la medida de sus posibilidades, aprovechan su regreso a Teotitlán para hacer frente a sus responsabilidades y prestar los servicios a que están obligados. Incluso se combinan las dos cosas tal y como Manuel cuenta desde Rosarito:

Mi cuñado recibió un cargo de la iglesia el año pasado [dice], se fueron desde octubre hasta allá para bautizar a la niña y para el Día de Muertos. El bautizo fue en diciembre, cuando se escogen los cargos para el año siguiente. A mi cuñado le mandaron el requerimiento allí y le dieron el cargo. Él lo tuvo mientras estaba ahí, luego al volver dejó a alguien encargado pagando.

Al preguntar a uno de los informantes por sus relaciones con los del norte me cuenta cómo las casas de los migrantes las suelen cuidar y vigilar quienes permanecen en el pueblo. Cuando regresan, dice Pedro, los paisanos se benefician de los servicios del pueblo: "luego han de prestar servicio y poner dinero para el Comité del Templo Católico. Si no lo hacen ya pierden sus raíces, se desarraigan". Encontramos este mismo argumento en las palabras de Miguel que, recién llegado de Oxnard, dice: "los migrantes dejan sus casas y es el pueblo quien cuida de ellas. Además, cuando regresan se benefician de los servicios de agua, drenaje... gozan de todos los derechos".

Hace dos años se creó en Santa Ana un Comité de Enlace. Este comité, formado por jefes de familia, surgió a raíz del proyecto de recaudar dinero entre los paisanos del norte para mejorar la biblioteca de Teotitlán y abrir un centro cultural. En el desarrollo del proyecto (concebido hace cuatro años), me cuenta Manuel, "vinieron primeramente cuando recorrieron esta zona el presidente municipal, dos del cabildo y el secretario. Vinieron para las cuotas, los servicios, para atender a la gente de acá. Vinieron para proponer un proyecto de renovación del museo". A pesar de que la cooperación que se realizó entre las familias no fue la esperada, sí se pudo aportar al proyecto una importante suma. Cierta presión parece necesaria, pero no es menos cierto que hay personas que espontáneamente colaboran para, como dicen desde Teotitlán, "seguir vigente entre la gente".

Las relaciones entre los miembros del actual cabildo y el Comité de Enlace no han sido fáciles. Al parecer, los del comité llegaron al pueblo y de buena voluntad se ofrecieron para llevar a efecto algunos servicios. Los del cabildo, cuenta Pedro, lo tomaron al pie de la letra y les dieron cargos, y "no era justo porque ya estaban con el proyecto de la biblioteca y el museo. No se entendieron". Además, al comentar las obligaciones de los paisanos del norte con la comunidad, Miguel relata como discutían el tema en Oxnard. Desde esa ciudad californiana argumentaban que en cuanto miembros de la comunidad ponían o daban a ésta 200 dólares anuales. Pero, razona Miguel, cuando pagan a alguien por cumplir con un servicio que a ellos les corresponde pueden llegar a pagar a una persona hasta 150 pesos al día durante dos años, lo que da una cifra mucho mayor (saca la calculadora y hace cuentas). "Hay algo que falla. Entiendo que no pueden venir a cumplir porque tienen que regresar al trabajo, la familia. Pero

precisamente por ello tenemos que reunirnos los de allí y los de acá, para hablar de este tema. Claro que no va a ser fácil."

Estas relaciones, a veces tensas, entre los ciudadanos de un Teotitlán que se dibuja a través de sus prácticas nos muestran un proceso constante de desterritorialización y reterritorialización, en el que la comunidad va dibujando sus límites y fronteras y, además, las tensiones mencionadas revelan diferentes sentidos de comunidad que se oponen o enfrentan y que ponen de manifiesto que la comunidad no es algo dado, sino que está en permanente construcción (Besserer, 2010: 324).

Podemos decir que Teotitlán se desterritorializa en la medida en que los migrantes están ejerciendo una práctica ciudadana en una localidad del territorio mexicano que incluye la participación en actividades comunitarias y en puestos de gobierno municipal. Así, como establecen Oliver Rubalcaba y Torres (2012), para el caso de las comunidades mixtecas, la ciudadanía comunitaria se ha convertido en algo móvil, portable, ya que se construye en parte sobre relaciones de participación y desde luego no exclusivamente sobre la relación de los individuos con el territorio. El sistema de cargos está sufriendo un proceso de transnacionalización y, junto a la ciudadanía formal, aparecen ciudadanías políticas que se despliegan no en el diálogo con el Estado-nación sino con la comunidad indígena (Castro Neira, 2006). En consecuencia, como advierte Varese, estamos ante "una ciudadanía indígena específica con derechos y deberes comunales no concretos, imprescriptibles y obligatorios" (2002: 160). La identidad étnica viene dada por la membresía ciudadana comunal. Secundariamente, esta identidad étnica se ve ampliada a la región étnica e incluso a la condición de indígena tal cual lo muestra el fenómeno organizativo de indígenas oaxaqueños en el exterior.

El carácter en tránsito de los kichwa otavalo

Desde las exitosas décadas de los ochenta y noventa, los movimientos y el comercio de los kichwa otavalo han experimentado varias transformaciones, lo que permite ver la heterogeneidad de un grupo que suele ser presentado en la literatura en términos de éxito y poder.⁷ Los cambios que aquí interesa subrayar devienen de la modificación operada en la legislación española en el 2003 y que supuso para el ciudadano ecuatoriano la necesidad de visa para entrar a España.

Esta reforma ha tenido un impacto directo en uno de los rasgos clave de la historia de estos tejedores y comerciantes: la movilidad. De nuevo, frente a una visión clásica y no exenta de cierto romanticismo que contempla a las poblaciones indígenas como "atadas" a la tierra, viajar se ha convertido en una particularidad propia de la identidad otavala. El sujeto otavalo es móvil, no sólo por los numerosos circuitos que (en cuanto comunidad) ha ido estableciendo en el mapa y por los que transita continuamente, sino porque de algún modo la movilidad se ha convertido en un valor (Maldonado, 2004). Viajar por el mundo se ha vuelto el principal referente de identidad étnica y cultural para los otavalo, con independencia de si salieron al extranjero o nunca fueron más allá de la ciudad de Otavalo. De hecho, las mujeres y los hombres otavalos que he conocido en Europa se denominan a sí mismos viajeros o comerciantes y nunca les he escuchado autodenominarse migrantes.

Sin embargo, la imposición de visado y el endurecimiento de las políticas de control en las fronteras europeas han llevado a que muchas familias migrantes se hayan visto "atrapadas" en una nueva coyuntura legal. Los impactos económicos y políticos de la última década han supuesto la sedentarización parcial de muchas familias en localidades como Orduña (País Vasco), pues, como dice Luis:

La dolarización hizo muchísimo daño. Yo aquí estoy por cuestión de dolarización. Si no igual no iba a estar aquí. También por cuestión de visado. Más que todo el visado, porque la gente trabajaba, salía del país, trabajaba... estaba más tranquilo, contentos, así, venía a Holanda, a Suiza...

Este asentamiento, más o menos permanente, de Luis, su esposa, hermanos y cuñadas, ha provocado que tengan que interactuar con las instituciones locales, proceso que ha generado una visibilización de los kichwa otavalo en la sociedad autóctona, lo cual sugiere una problemática interesante: mientras más visible se hace el otro, más necesario es encuadrarlo en una lógica codificable a través de las agencias del Estado. Los administradores y trabajadores autóctonos conciben la movilidad y actividad peculiar de este grupo como una anomalía que quedará subsanada en las siguientes generaciones. No es de extrañar que a la pregunta de si las familias otavalas se quedarán definitivamente en la localidad se conteste, desde el ayuntamiento y otras instituciones, afirmativamente. Sin embargo, esta apresurada respuesta, motivada más por una expectativa institucional que por una tendencia derivada de los hechos, es parte de una visión unilateral que sólo contempla el aquí o el allá como posibilidad de existencia. Entonces, del modo en que advierte Suárez Navaz (2007), las continuas referencias a los "nuevos ciudadanos" o a los "nuevos vecinos", que aparecen en múltiples instancias, manejan y consideran de manera implícita la residencia en el territorio nacional como elemento esencial en la construcción de la ciudadanía.

Las tensiones derivadas del carácter en tránsito de los otavalo y las formas dominantes de la subjetividad moderna, el sedentarismo y el arraigo, han llevado a desarrollar nuevas estrategias para recuperar la movilidad perdida. En la primavera de 2008, Rosa, la esposa de Luis, me enseñaba contenta su recién adquirido documento nacional de identidad español. Al cabo de unas semanas, y siempre con algo de mercadería, Rosa partía con su nacionalidad española a Chicago para visitar a un pariente y comprobar *in situ* cómo estaba allí la venta. Poseer la ciudadanía española para esta mujer y su marido supone el beneficio adicional de poder retomar pautas de movimiento del pasado, cuando sin la necesidad de visado partían a comienzos del verano a Europa y regresaban en febrero a su comunidad para las fiestas del carnaval. Además, una vez transcurridas las celebraciones, ahora pueden considerar algún viaje a Estados Unidos, eximidos como están, por su nueva y complementaria condición de nacionales españoles, de la necesaria visa. A la larga, con la obtención de la ciudadanía las expectativas de esta familia se han cumplido y, desde aquel pequeño pueblo vasco, son varias las familias que comienzan a plantearse y desarrollar la misma estrategia.

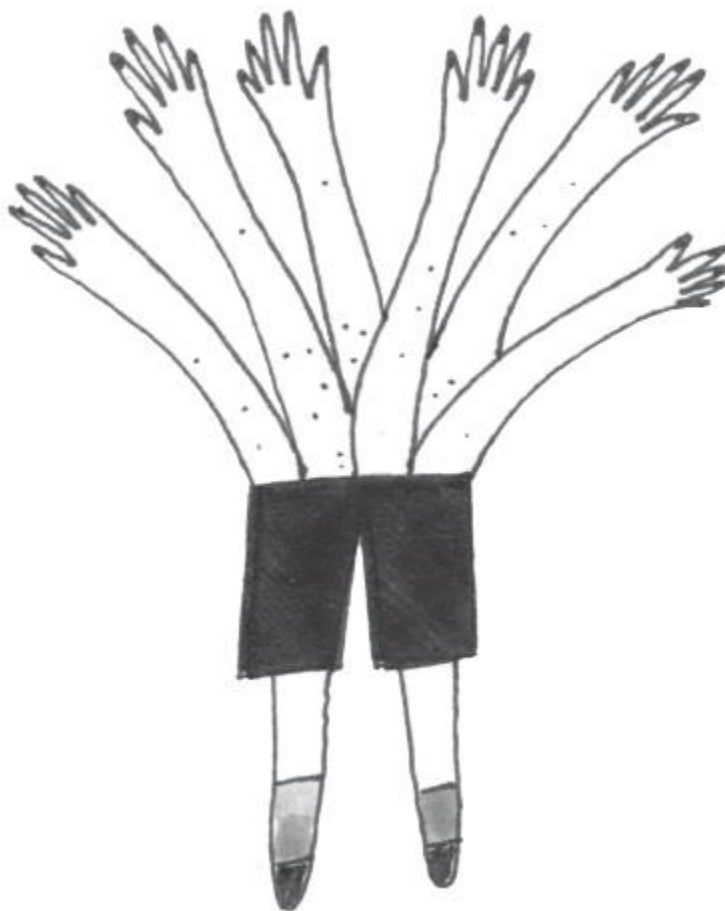
Por lo anterior, obtener la nacionalidad española se revela como un instrumento para poder atravesar de nuevo las fronteras con fluidez y escapar, hasta cierto punto, a la situación estática a la que los había obligado la imposición del visado para entrar a Europa. No deja de ser paradójico que, precisamente, sea la recuperación de la movilidad la que parece estar detrás del interés en obtener una ciudadanía. Porque, conseguir la ciudadanía, tradicionalmente se ha presentado como un proceso jurídico a través del cual el sujeto se naturaliza, siendo que uno de los elementos clave que se

da por supuesto en tal proceso es la residencia y permanencia estables dentro de los límites del Estado-nación. Mientras que, para los kichwa otavalo, la naturalización es sólo una estrategia para ampliar la movilidad. En otras palabras, la movilidad otavala entra en conflicto con la lógica territorializada de la ciudadanía clásica y genera nuevas estrategias para conservar aquel rasgo.

Los límites del derecho y el cierre territorial de la identidad

El hecho de entrar al proceso de migración transnacional no significa que uno entra sin una identidad previa, sino que ésta se ve deconstruida tanto por la propia praxis del viaje como por las exigencias de negociación y adaptación a las circunstancias más locales. Desde una perspectiva de oposición tradicional *versus* la modernidad, podría pensarse que para las poblaciones indígenas ello va a suponer una pérdida de lo que precisamente los constituye como indígenas. Esta idea pasará por la cabeza de no pocas personas al contemplar a un joven kichwa otavalo que, vestido con zapatillas Nike, bermudas y una camiseta de alguna estrella del fútbol europeo, vende en alguna feria bufandas del Athletic Club Bilbao o juguetes de obvia facturación asiática. Incluso puede causar rechazo ver a un grupo de jóvenes otavalo que, ataviados con plumas y mocasines según nuestro imaginario del indio estadounidense, con instrumentos andinos interpretan la canción *Bso* de *El último mohicano*. No obstante, la identidad kichwa otavala en estos procesos de deconstrucción y resignificación aparece muy clara para los propios sujetos: su trabajo como comerciantes y músicos que se aventuran y descubren mercados cada vez más lejanos se convierte en un elemento -a la vez prescriptivo y performativo- que configura y define esa misma identidad.

Son procesos como éstos los que nos imponen una reconsideración de la clásica relación establecida entre identidad y territorio, siendo que esta reflexión es de especial relevancia para las poblaciones indígenas en la medida en que el discurso sobre los derechos de los pueblos indígenas está pensado y concentrado en la idea de una población localizada y con una identidad fija, anclada en un territorio que se considera ancestral. Empero, tanto el caso de los kichwa otavalo como el de los zapotecos de Teotitlán muestran lo limitado de esta perspectiva para tratar con poblaciones que se viven y construyen en un espacio social, político, económico y cultural que atraviesa las fronteras geográficas. Así, señala Martínez de Bringas, los procesos migratorios plantean: "la necesidad de pensar y fundamentar estos derechos de manera flexible, desarraigados de sus fundamentos originarios, con una dimensión suficientemente móvil" (2012: 100).



En efecto, los derechos personales y colectivos de estas comunidades se piensan y elaboran desde uno de los principios que constituyen el Estado-nación: el principio de territorialidad. Mas este anclaje y sujeción de los derechos a un territorio es precisamente el que está siendo puesto en cuestión por estos procesos. En efecto, como señalan Gupta y Ferguson (2008), es esta lógica, propia de la modernidad, la que se ha visto desbordada y con la que, por tradición, se han construido dos naturalismos: el que vincula naturalmente a un grupo con una cultura y un territorio; y aquel que asocia a los ciudadanos con los territorios del Estado-nación. Ante este nuevo panorama: ¿cómo se van a garantizar los derechos específicos de las personas indígenas en contextos migratorios?

Para abordar esta cuestión es necesario mencionar los dos instrumentos jurídicos internacionales clave en la materia: el Convenio sobre Pueblos Indígenas y Tribales de 1998 (Convenio 169), de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de 2007. La ratificación del Convenio 169 vincula a los Estados respecto de las poblaciones indígenas que viven en su territorio. Pero ocurre que hay países, como España y los Países Bajos, que ratifican ese Convenio sin pensar en la posibilidad de contar con población indígena en sus respectivos territorios nacionales. Pero el hecho de que tanto España como los Países Bajos cuenten con población indígena migrante cambia el escenario; más aún si tenemos en cuenta que parte de la población indígena que reside en ellos posee, desde hace tiempo, la ciudadanía nacional de estos países.⁸

En este contexto, la pregunta es obvia: ¿podría aplicarse el Convenio 169 a la población indígena migrante o nacional española que reside en territorio español? En sentido afirmativo se ha pronunciado Berraondo (2009) en un somero análisis de las implicaciones que la ratificación del Convenio tiene para el Estado español. Plantea el autor, en primer lugar, que si tomamos el artículo 1 del Convenio, en el que se describe a los pueblos indígenas, éstos no pierden su condición de tales por desplazarse dentro del territorio nacional o más allá de las fronteras estatales. En segundo lugar, el artículo 4 del Convenio insta la obligación de adoptar una serie de medidas especiales para la salvaguarda de los pueblos indígenas compatibles con los derechos generales de ciudadanía. Por último, argumenta Berraondo, el artículo 34 introduce un criterio de flexibilidad en su aplicación que permitiría la implementación del mismo en España. Sin embargo, matiza el autor, no todos los derechos garantizados por el Convenio serían de aplicación a los indígenas migrantes, en concreto aquellos cuyo ejercicio está vinculado al territorio considerado ancestral, pero sí tendrían cabida los derechos educativos, culturales y laborales.

A pesar de que el Convenio 169 abre sin duda una puerta para la protección específica de estas poblaciones migrantes en aquellos Estados nacionales que lo hayan ratificado, hay una serie de cuestiones que no quedan resueltas. Es obvio que existe la problemática de las poblaciones indígenas que viven en países que no han ratificado el Convenio, como Estados Unidos, donde, además de la población zapoteca, residen importantes grupos indígenas como los mixtecos o triquis. Además, si los derechos garantizados por el Convenio 169 son de carácter educativo, laboral y cultural podría argumentarse que este tipo de derechos ya están garantizados por el Estado en cuanto sujetos migrantes. El hecho de reconocer estos derechos también sobre la condición de ser indígenas podría plantear un conflicto de dualidades entre unas migraciones y otras. Asimismo, reclamar la aplicación del Convenio 169 por la población indígena residente en España o en los Países Bajos requeriría la autoadscripción y organización política de ésta. Pero, por el momento, más allá de la creación de ciertas asociaciones en el terreno de lo cultural, que promueven diferentes actividades de corte étnico-folclórico, no encontramos organizaciones que busquen mayores alcances con sus demandas.

Hay derechos cuyo ejercicio está vinculado exclusivamente a la residencia en el territorio originario como, por ejemplo, aquellos asociados al desarrollo de los sistemas de justicia propios. Es decir, que la problemática que supone el anclaje y sujeción de los derechos a un territorio definido y delimitado por el Estado-nación sigue viéndose cuestionada por estos procesos de movi­lidades transnacionales. Y es que, sin duda, el caso particular de las poblaciones indígenas es un elemento de una problemática mayor, esto es, uno de los problemas clave de los procesos migratorios contemporáneos: el quiebre del modelo nacional de ciudadanía, un modelo anclado en nociones territorializadas de pertenencia cultural.

Con base en la consideración de esta problemática, parece oportuno tratar de trascender los instrumentos jurídicos internacionales que de forma inevitable siguen teniendo como telón de fondo una sujeción territorial en el marco de los Estados-nación. En esta disyuntiva, propongo retomar algunas propuestas que en su día realizó el pensador austromarxista Otto Bauer. En su obra *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia* este pensador define a la nación como el conjunto de seres humanos vinculados por una comunidad de destino en una comunidad de carácter. No voy a entrar al análisis de esta definición ni al tratamiento que de ella hace Bauer, aunque sí diré que es mucho más compleja y elaborada de lo que a primera vista

parece. Lo que aquí, y en relación con nuestra temática, nos interesa es que el territorio no forma parte de la definición de nación de Bauer.

Bauer se enfrentaba a la disgregación nacionalista y a las reivindicaciones de tipo nacionalista en un Estado en el que las comunidades nacionales estaban entremezcladas sin un asiento territorial definido. Justamente para mantener al Imperio austrohúngaro sin que se fraccionase en naciones es por lo que intentó prescindir del territorio como elemento esencial del concepto de nación. El territorio, la separación espacial, no impide per se la existencia de una comunidad de cultura, y sólo cuando el lugar común sea condición de la comunidad de cultura lo será de la nación (un caso, este último, que para Bauer es cada vez menos frecuente por el efecto de la impresión de libros, del correo, del telégrafo, de los ferrocarriles y de los barcos de vapor). Imaginemos lo que este pensador diría sobre esta cuestión bajo la actual economía global fruto, en gran medida, de la revolución tecnológica de la información.

La propuesta de Bauer implica volver a algo que parecía superado en el Estado moderno, el reconocimiento del estatuto personal en la aplicación del derecho, en cuanto principio opuesto al estatuto territorial. Este reconocimiento a comunidades culturales, étnicas o religiosas singularizó al sistema jurídico de origen germánico prevaleciente en Europa en la Edad Media. En la actualidad, el hecho de que existan estas comunidades transnacionales reclama romper con esa especie de cierre forzoso entre territorio e identidad que ha caracterizado al Estado-nación. Se trata de superar este cierre y de admitir la posibilidad de estatutos personales a comunidades que en sus particulares procesos de inserción al capitalismo global están construyendo nuevos territorios y resignificando su sentido de pertenencia. Frente a la frontera territorial, López apunta que el principio de personalidad va más allá de las protecciones específicas para minorías puesto que: "asegura que estas no estén sujetas a las mayorías en cuestiones culturales, gracias a que cuentan con sus propias organizaciones transterritoriales, con un estatus de corporación pública" (2011: 36).

Reflexión final

Los desplazamientos y movimientos de grupos indígenas, como los zapotecos y los kichwa otavalo, ponen de relieve la aparición de nuevas formas de construcción del territorio y de la identidad vinculada a él. Esto supone un reto para los investigadores sociales que han de generar una lógica de investigación que permita incorporar la discontinuidad, el indeterminismo y la no localidad en el análisis (Besserer, 2010); una lógica diferente y a veces opuesta a la lógica territorializada que distinguió a la etnografía más clásica y que no es sino una traducción al plano de las ciencias sociales de lo que se ha denominado el *nacionalismo metodológico* (Wimmer y Glick Schiller, 2002).

De modo paralelo, estos desplazamientos quiebran el principio de territorialidad del Estado-nación y cuestionan las formas de ciudadanía a él asociadas. Lo anterior no significa para lo indígena negar la importancia del territorio "original", puesto que continúa siendo un punto de referencia vital y simbólico para la comunidad indígena, pero junto a eso aparecen diferentes localidades insertadas en trayectorias e itinerarios a través de los que la comunidad está en permanente proceso de construcción.

En este contexto, y frente a la dura lógica de los Estado-nación, parece interesante retomar o cuando menos repensar propuestas como las de Bauer amén de la posibilidad de rescatar el principio de personalidad nacional para que la situación de translocalidad de estos grupos se incluya en el estatus de ciudadanía, de tal manera que puedan ser ciudadanos de primera y puedan ejercer sus derechos en los múltiples países y localidades por donde se extiende su comunidad (Besserer, 1999). Se trata, en suma, de un ejercicio de pensar y situar a la ciudadanía más allá de los márgenes territoriales.

Bibliografía

Anaya, Alejandro 2006 *Autonomía indígena, gobernabilidad y legitimidad en México. La legalización de usos y costumbres electorales en Oaxaca*, Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, México. [[Links](#)]

Atienza de Frutos, David 2009 *Viaje e identidad. La génesis de la élite kichwa-otavaleña en Madrid, España*, Abya-Yala, Quito. [[Links](#)]

Bauer, Otto 1979 *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*, Siglo XXI Editores, México. [[Links](#)]

Berraondo, Mikel 2009 *La ratificación del Convenio no. 169 por España. Reflexiones en torno a sus implicaciones*, Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid. [[Links](#)]

Besserer, Federico 1999 "Lugares paradójicos de la Mixteca", en *Alteridades*, año 9, núm. 17, enero-junio, pp. 29-42. [[Links](#)]

----- 2010 "Luchas transculturales y conocimiento práctico", en Marina Ariza y Alejandro Portes, *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, Instituto de Investigaciones Sociales-Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 323-349. [[Links](#)]

Castro Neira, Yerko 2006 "La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena", en *Alteridades*, año 16, núm. 31, enero-junio, pp. 61-72. [[Links](#)]

Comaroff, Jean y John Comaroff 2011 *Etnicidad* S. A., Katz Editores, Madrid. [[Links](#)]

Cruz Zúñiga, Pilar 2010 "Pueblos indígenas, migración transnacional e identidades. Retos y desafíos en la migración de los pueblos indígenas de Ecuador hacia España", en *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, año XVIII, núm. 34, pp. 81-98. [[Links](#)]

García Canclini, Néstor 2001 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Paidós, Buenos Aires. [[Links](#)]

Giddens, Anthony 1990 *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, Stanford [[Links](#)]versión en español: 1995, *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Editorial, Madrid] [[Links](#)].

Gupta, Akhil y James Ferguson 2008 "Más allá de la cultura: espacio, identidad y las políticas de la diferencia", en *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, núm. 7, julio-diciembre, pp. 233-356. [[Links](#)]

Harvey, David 1998 *La condición de la posmodernidad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires. [[Links](#)]

Hernández-Díaz, Jorge 2007 "Dilemas en la construcción de ciudadanías diferenciadas en un espacio multicultural: el caso de Oaxaca", en Jorge Hernández-Díaz (coord.), *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres en Oaxaca*, Siglo XXI Editores/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca, México, pp. 35-87. [[Links](#)]

Inda, Jonathan xavier y Renato Rosaldo (eds.) 2002 *The Anthropology of Globalization*, Blackwell, Padstow. [[Links](#)]

Kyle, David 2000 *Transnational Peasants: Migrations, Networks, and Ethnicity in Andean Ecuador*, Johns Hopkins University Press, Baltimore. [[Links](#)]

López, Damián 2011 "La cuestión nacional según Otto Bauer. Notas críticas en torno a un clásico", en *Estudios Sociales*, núm. 41, segundo semestre, pp. 9-40. [[Links](#)]

López, Felipe H. y David Runsten 2004 "El trabajo de los mixtecos y los zapotecos en California: experiencia rural y urbana", en Jonathan Fox y Gaspar Rivera-Salgado (coords.), *Indígenas mexicanos migrantes en los Estados Unidos*, H. Cámara de Diputados, LIX Legislatura/Universidad de California-Santa Cruz/Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 277-309. [[Links](#)]

Maldonado, Gina 2004 *Comerciantes y viajeros. De la imagen etnoarqueológica de "lo indígena" al imaginario del kichwa otalavo "universal"*, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales-Ecuador/Abya-Yala, Quito. [[Links](#)]

Marcus, George E. 1995 "Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multisited Ethnography", en *Annual Review of Anthropology*, núm. 24, pp. 95-117. [[Links](#)]

Martínez de Bringas, Asier 2012 "Pueblos indígenas migrantes. Un análisis del impacto de los procesos migratorios sobre los derechos a la identidad y a la cultura indígena", en David Sánchez Rubio y Pilar Cruz Zúñiga, *Pueblos indígenas: identidades y derechos en contextos migratorios*, Icaria, Barcelona, pp. 61-104. [[Links](#)]

Novelo, Victoria 2004 "La fuerza de trabajo artesanal en la industria mexicana", ponencia presentada en el simposio La Historia Económica en la Perspectiva Arqueológico-Industrial, Segundo Congreso Nacional de Historia Económica. La Historia Económica Hoy, entre la Economía y la Historia, México, 27 a 29 de octubre. [[Links](#)]

Oliver Rubalcaba, Daniela y Cristian Torres 2012 *Excluidos y ciudadanos. Las dimensiones del poder en una comunidad transnacional mixteca*, Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, México. [[Links](#)]

Ruiz Balzola, Andrea 2006 "Espacios de poder transnacional: diferencias en la migración kichwa otavalo", en Rosa Santibáñez y Concepción Maiztegui (eds.), *Inmigración: miradas y reflejos. Historias, identidades y claves de intervención social*, Universidad de Deusto, Bilbao, pp. 43-58. [[Links](#)]

Stephen, Lynn 1991 "Culture as a resource: four cases of self-managed indigenous craft production in Latin America", en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 40, núm. 1, pp. 101-130. [[Links](#)]

Suárez Navaz, Lilitana 2007 "Identitat, territori i ciutadanes en el camp migratori transnacional", en *Revista d' Etnologia de Catalunya*, núm. 30, pp. 45-69. [[Links](#)]

Tarrius, Alain 2007 *La mundialización por abajo: el capitalismo nómada en el arco mediterráneo*, Hacer Editorial, Barcelona. [[Links](#)]

Torres, Alicia 2004 "El espejismo de la igualación: comunidad, clase y etnia en la emigración de los kichwa otavalo", ponencia presentada en el IV Congreso sobre la Inmigración en España, mesa 6, Girona. [[Links](#)]

Varese, Stefano 2002 "Oaxacalifornia: migración indígena transnacional, diáspora, identidades y derechos colectivos", en Françoise Morin y Roberto Santana (eds.), *Lo transnacional. Instrumento y desafío para los pueblos indígenas*, Abya-Yala, Quito, pp. 147-168. [[Links](#)]

Wood, William Warner 2008 *Made in Mexico. Zapotec Weavers and the Global Ethnic Art Market*, Indiana University Press, Bloomington. [[Links](#)]

Wimmer, Andreas y Nina Glick Schiller 2002 "Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences", en *Global Networks*, vol. 2, núm. 4, pp. 301-334. [[Links](#)]

Notas

¹ El trabajo de campo con los zapotecos se ha desarrollado en el marco de una estancia posdoctoral en la Universidad Iberoamericana de México entre 2012 y 2013. En cuanto a los otavales, los datos ofrecidos forman parte del trabajo de campo que se llevó a cabo entre 2005 y 2008 cuando elaboraba la tesis doctoral.

² Teotitlán del Valle se localiza en el distrito de Tlacolula, al este del Valle de Oaxaca, uno de los tres brazos que forman la región de los Valles Centrales (los otros dos se extienden hacia Ocotlán, al sur, y hacia Etla, al norte).

³ La ciudad de Otavalo, rodeada de parroquias rurales como San Rafael, Miguel Egas Cabezaz (Peguche) o San Juan de Ilumán, pertenece a la provincia de Imbabura que forma parte de la región de la sierra.

⁴ Artista holandés conocido por sus litografías y grabados sobre figuras imposibles, ciclos, metamorfosis, etcétera.

⁵ Ley de Derechos de los Pueblos y Comunidades Indígenas del Estado de Oaxaca, promulgada el 19 de junio de 1998.

⁶ En la actualidad también existen cargos que desempeñan las mujeres y que adquieren carácter obligatorio en el caso de las madres solteras que forman su propio hogar. Estos cargos están relacionados con los roles tradicionales de género asignados (salud, educación, secretarial).

⁷ Sobre esta cuestión véase el trabajo de Torres (2004), Atienza de Frutos (2009) y Ruiz Balzola (2006).

⁸ A pesar de su invisibilidad, España es escenario de desplazamientos de población indígena desde hace ya varias décadas. Así lo muestra Cruz Zúñiga (2010) en un trabajo sobre la migración transnacional de indígenas procedentes de Ecuador a España, en el que detecta la presencia de los siguientes grupos: kichwa otavalo, kichwa cañari, kichwa saraguro, kichwa salasaca y shuar.

Fuente: RUIZ BALZOLA, Andrea. Entre la lógica transnacional y la estatal: las migraciones indígenas contemporáneas. Alteridades [online]. 2014, vol.24, n.48 [citado 2015-11-09], pp. 87-97 . Disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-70172014000200008&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0188-7017.