

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador

Departamento De Sociología Y Estudios De Género

Convocatoria 2022 - 2024

Tesis para obtener el título de Maestría En Ciencias Sociales Con Mención En Género Y
Desarrollo

HABITAR EN MOVIMIENTO: PROCESOS DE TERRITORIALIZACIÓN DE MUJERES
RROM EN ECUADOR.

Cejudo Rocha Adriana

Asesora: Vega Solís Cristina

Lectores: Gómez Martín María Del Carmen, Vásquez Arreaga Jorge Daniel

Quito, marzo de 2025

Índice de contenidos

Resumen	6
Agradecimientos	7
Introducción.....	8
Metodología.....	14
Caracterización de la familia Zambrano	17
Capítulo 1. Movilidad espacial y dinámicas de territorialización	22
1.1 Transnacionalismo y redes familiares transnacionales.....	23
1.1.1 Territorio circulatorio.....	27
1.1.2 Transterritorialidad	29
1.2 Naciones sin Estado: paradojas del nacionalismo, género y diversidad.....	30
1.2.1 La nación como concepto construido	31
1.2.2 Nación sin Estado y estatalidades subalternas	34
1.2.3 Género en la construcción nacional y transmisión cultural	36
1.3 Territorialización local y subjetividades espaciales	38
1.3.1 Territorialización y movilidad desde sectores subalternos	41
Capítulo 2. Contexto histórico de desplazamiento rrom en América Latina.	44
2.1 Movilidad transatlántica hacia América	45
2.1.1 Primer momento migratorio: colonialidad y construcción de otredad.....	46
2.1.2 Segundo momento migratorio: “húngaros” y “gitanos”	48
2.1.3 Migraciones siglo XIX y XX	50
2.2 Reconocimiento del pueblo rrom como nación emergente	51
2.3 Población rrom en Ecuador	56
2.3.1 Reconocimiento y organización rrom en Ecuador: ASOROM.....	59
2.3.2 Situación del pueblo rrom durante la pandemia COVID-19	61
2.4 Quito: asentamientos barriales.....	62
2.4.1 Panorama actual en barrios	65

Capítulo 3. Entre la integración y la diferencia: la población rrom en el Ecuador plurinacional	68
3.1 La construcción del Estado plurinacional en Ecuador.....	69
3.1.1 El territorio como eje de identidad y conflicto para las comunidades rrom	73
3.2 Nacionalidad y derechos de ciudadanía.....	74
3.2.1 Caminos posibles: experiencia de reconocimiento en Colombia	79
3.3 Participación comunitaria y representación femenina en la lucha por el reconocimiento	82
3.4 Acceso a derechos fundamentales: desafíos para la población rrom.....	86
3.4.1 Oportunidades de educación y acceso al conocimiento.....	87
3.4.2 Derechos de salud y bienestar de la población rrom.....	90
Capítulo 4. Familia, etnicidad y estrategias de (in)movilidad de la comunidad rrom.....	93
4.1 Origen, estructura familiar y cosmovisión: estudio de caso familia Zambrano	95
4.1.1 Tradiciones y costumbres rrom.....	99
4.1.2 Oportunidades laborales, división sexual del trabajo y trabajo de cuidado	104
4.1.3 Espiritualidad y creencias: la religión como constructora de redes y prácticas comunitarias	107
4.2 Memorias de movilidad y asentamiento	112
4.2.1 Semi nomadismo o transición al sedentarismo	114
4.3 Ser-gitano: sobredeterminación de sujetos étnicos-raciales	120
4.3.1 Antigitanismo y cambios en el imaginario de lo rrom.....	125
Conclusión.....	129
Referencias	134

Lista de ilustraciones

Fotografías

Fotografía 2.1 Barrio Solanda, 1989	63
Fotografía 2.2 Integrantes de la <i>kumpania</i> de Quito	64

Gráficos

Gráfico 0.1 Árbol familiar Zambrano	18
Gráfico 2.1 Movilidad transatlántica hacia América	46

Mapas

Mapa 2.1 Delimitación de barrios Parroquia San Bartolo	66
Mapa 4.1 Movilidad transatlántica de las familias Zambrano y Cedeño	96
Mapa 4.2 Presencia y movilidad de la población rrom en Ecuador	117

Declaración de cesión de derecho de publicación de la tesis

Yo, Adriana Cejudo Rocha, autora de la tesis titulada “Habitar en movimiento: procesos de territorialización de mujeres *rrom* en Ecuador”, declaro que la obra es de mi exclusiva autoría, que la he elaborado para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Género y Desarrollo, concedido por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO Ecuador.

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

Quito, marzo de 2025.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'Cejudo', is written over a horizontal line. Below the line, the word 'Firma' is printed in a small, black, sans-serif font.

Adriana Cejudo Rocha

Resumen

La población *rrom* en América Latina ha sido históricamente invisibilizada y marginada en las agendas de investigación y políticas públicas. Este estudio se centra en las mujeres *rrom* en Ecuador, analizando sus prácticas de territorialización a través de una perspectiva interseccional que considera las dimensiones espacial, temporal y simbólica del territorio. Al hacerlo, se busca contribuir a una comprensión más profunda de las experiencias de movilidad, formas de habitar y sentidos de pertenencia de este grupo social.

A través del cuestionamiento de la noción tradicional de territorio como un espacio estático y homogéneo, propongo, en cambio, una aproximación histórica, política y subjetiva que reconoce la co-constitución del espacio y las relaciones sociales. En este sentido, el territorio se concibe como un producto de procesos sociales y culturales, en los que las relaciones étnico-raciales y de género juegan un papel fundamental.

Este estudio contribuye al campo de los estudios sobre movilidad, género y etnicidad, al ofrecer una mirada detallada a las experiencias de territorialización de las mujeres *rrom* en un contexto urbano latinoamericano. Al analizar las dinámicas de movilidad espacial y las estrategias de territorialización de este grupo social, se busca visibilizar sus prácticas y resistencias, así como desafiar las representaciones estereotipadas y discriminatorias. Asimismo, los resultados de esta investigación pueden servir como punto de partida para futuras investigaciones que promuevan la inclusión social y la justicia espacial para las poblaciones *rrom* en América Latina.

Agradecimientos

A la comunidad *rrom* de Quito, con profunda gratitud y respeto. Espero que esta investigación contribuya en su lucha por construir un futuro más justo, donde se reconozca plenamente su identidad étnica y se traduzca en mejores condiciones de vida.

A los investigadores que, con su trabajo, abrieron camino para comprender las múltiples dimensiones de la experiencia *rrom* en Ecuador. Sus investigaciones fueron mi guía en este proceso.

A mi familia y amistades, cuyo amor y apoyo me acompañaron en este viaje. Gracias por ser mi sostén y por celebrar conmigo cada logro.

Introducción

La historiografía clásica no ofrece documentos escritos que brinden información detallada sobre el origen del pueblo *rrom* (Paternina y Gamboa 1999). Es a partir de estudios lingüísticos alemanes que se presenta una evidencia más sólida sobre sus orígenes ubicados en la región del Punjab, en el noroeste de la India. Desde allí, a partir del siglo XI, iniciaron una larga diáspora que los llevó a Europa y Asia (Galletti 2019; Paternina y Gamboa 1999; Fundación Secretariado Gitano 2018).

Su posterior llegada al continente americano se dio en diferentes periodos históricos a través de momentos migratorios transatlánticos como forma de escape de las políticas de persecución y asimilación forzada llevadas a la práctica en países de Europa, principalmente en España. Cada periodo migratorio estuvo marcado por estrategias de movilidad que eludieron las restricciones y prohibiciones impuestas tanto en sus países de origen como en los de destino (Giménez, Comas y Carballo 2020).

Es por ello que su arribo, a menudo clandestino, se vio permeado por imaginarios estigmatizantes, perpetuando una alteridad ya presente en los contextos coloniales. Así, la figura del “gitano” se construyó como un símbolo peyorativo y de otredad, producto de una compleja interacción entre las experiencias migratorias *rrom* y las dinámicas sociales de los países receptores (Galletti 2021; Torbágyi 2018).

La llegada y presencia del pueblo *rrom* en América Latina es un tema que “apenas ha merecido atención por los historiadores, bien debido a la escasa importancia económica que tuvieron respecto a los demás grupos sociales, bien por su pequeña representación poblacional” (Martínez 2010, 71). A pesar de esta invisibilización histórica, actualmente el pueblo *rrom* busca el reconocimiento oficial en diferentes países del continente. A través de organizaciones pertenecientes al Consejo de Organizaciones y Kumpania Rom de las Américas (SKOKRA) intentan consolidar un movimiento asociativo que aporte al proceso de visibilización del pueblo en la región (Declaración del Pueblo Rom a las Américas 2001).

En Ecuador, la presencia de población *rrom* es muy reducida y mucho menos documentada que la de otros grupos étnicos (Villota 2019). La Asociación Nacional del Pueblo Rrom del Ecuador (ASOROM) estima que son aproximadamente 1 100 personas, pero la falta de datos oficiales dificulta una cuantificación exacta. Esta población no cuenta con un reconocimiento oficial como grupo étnico con derechos específicos y, a pesar del esfuerzo organizativo que

han realizado durante décadas, siguen invisibilizados social, cultural y políticamente. A través de ASOROM exponen que

se precisa el reconocimiento explícito de que el pueblo Rom, dada su proyección transnacional y su larga presencia en el continente, es también un pueblo americano que ha aportado de manera relevante a la construcción de una América Latina multiétnica y pluricultural (ASOROM 2005).

Es importante pensar esta demanda de reconocimiento en el contexto ecuatoriano, ya que en 2008 Ecuador es declarado “un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, unitario, intercultural, plurinacional y laico” (Constitución de la República del Ecuador 2008). Bajo este marco, surgen cuestionamientos en torno a cuáles son los factores que impiden reconocer la identidad histórica y cultural que tiene la población *rrom* en Ecuador y de qué manera impacta en su vida cotidiana la falta de este reconocimiento.

Los elementos de mayor peso para comprender el problema de reconocimiento e inclusión de los *rrom* en las políticas estatales van en torno a su pertenencia como grupo étnico no originario y al nomadismo estructural que les ha impedido tener un territorio ancestral.

El nomadismo ha marcado su devenir histórico. A diferencia de diversas experiencias de éxodos en donde las comunidades se remiten a un origen, a una raíz, a un lugar referente que ayude a dar un sentido identitario, las configuraciones territoriales *rrom* permiten replantear estas ideas a partir de lo móvil, de los desplazamientos, del movimiento constante y no enraizado o enraizado en múltiples lugares.

Se trata de un grupo étnico que no tiene una posesión o dominio de territorio, sin embargo, esto no significa que no existan formas de territorialización. Mientras que el territorio requiere de una base material, es decir, un espacio geográfico definido, la territorialidad puede existir en un ámbito simbólico-cultural. Para Castaño Aguirre et al., la territorialización es “asociada a un proceso en el cual un sujeto, comunidad o grupo social apropia y se vincula a un lugar físico, en cuanto el espacio geográfico es marcado con las experiencias, memorias y la producción de sentido de los sujetos en un momento determinado” (Castaño et al. 2021, 206).

La territorialización en comunidades *rrom* es un proceso complejo y cargado de significado. No se limita a la posesión física de un espacio, sino que involucra dinámicas de poder, identidad y construcción social, tanto en contextos de movilidad como de asentamiento. Se trata de formas diversas de habitar los territorios que buscan el reconocimiento étnico e inclusión de la comunidad *rrom* dentro de un territorio no *rrom*.

Hasta este punto se ha puesto de manifiesto el componente étnico, sin embargo, otro de gran importancia que me interesa abordar es el de género. Desde las geografías feministas se agrega la mirada de género para entender cómo “el espacio (re)produce las relaciones de género y las relaciones de género (re)producen el espacio” (Colectivo Cartografías Críticas 2018, 4). Es decir, las prácticas, relaciones sociales, experiencias, estrategias para mantener la memoria e identidad en el lugar que habitan está permeado por la manera en que se conceptualiza y experimenta la masculinidad y la feminidad.

Entonces, hablar de territorialidad *rrom* implica pensar en las configuraciones étnicas y de género, es decir, las identidades, desigualdades, formas de control y resistencia que se construyen y reproducen dentro del grupo de manera diferenciada y en co-relación con el espacio que habitan.

Con lo anteriormente expuesto, busco entender la manera en que una población étnica tradicionalmente móvil y dispersa construye territorialidad y sentido de pertenencia, y cómo estas dinámicas varían según el género. Es así que planteo como pregunta de investigación ¿cómo las mujeres *rrom* de Ecuador generan procesos de territorialización a partir de sus dinámicas de movilidad espacial? Para dar respuesta a esta pregunta parto de tres objetivos específicos que son: 1. Reconstruir los procesos de movilidad de la población *rrom* a nivel histórico y en distintas escalas territoriales; 2. Mostrar las problemáticas que participan en la construcción de un proyecto nacional sin territorio dentro de Estados-nacionales como el ecuatoriano y el papel de las mujeres en la construcción de la nación y; 3. Entender las formas en que se producen los procesos de territorialización, particularmente por medio de la participación de las mujeres *rrom*.

Para ello, realizo un acercamiento a partir de las experiencias de itinerancia y el paulatino asentamiento de la familia Zambrano que actualmente habita en el sur de Quito. Se trata de una familia *rrom* transnacional (cuyos integrantes tienen orígenes en Ecuador, Colombia y México) que mantuvieron una vida itinerante dentro de Ecuador hasta la década del 2000, cuando inician su asentamiento en los barrios del sur de Quito. A partir de ese momento comienzan a generar dinámicas de seminomadismo vinculadas al trabajo informal que mantienen las lógicas de movilidad constante, pero con matices que ya no involucran el cambio de domicilio.

Basada en la historia familiar, su movilidad, vínculos transnacionales, relacionamientos y tensiones con el Estado y las formas en que desarrollan su vida cotidiana, sugiero una aproximación teórico-metodológica en tres escalas territoriales:

- 1) Transnacional enfocándome principalmente en la historización de la movilidad transatlántica y regional de la población *rrom* y las redes familiares extensas más allá de las fronteras estatales;
- 2) Estado-nacional en la que cuestiono las formas de reconocimiento étnico en el Ecuador plurinacional, exclusiones institucionales y el entendimiento y construcción de nación *rrom*;
- 3) Local donde se enfatizan las relaciones intersubjetivas, la creación de un sentido de pertenencia *rrom*.

Cuando menciono las escalas, hago referencia a las distintas formas en que los individuos se aproximan y experimentan ciertos procesos dentro de un mismo territorio. Su perspectiva puede variar significativamente según la amplitud de sus relaciones sociales: desde las más cercanas y personales hasta las más amplias y colectivas. En este sentido, la vivencia del espacio es siempre contextualizada por las conexiones que cada individuo establece.

Basado en lo expuesto, estructuro esta investigación en cuatro capítulos y una conclusión que lejos de ofrecer respuestas cerradas, busca incentivar una indagación más profunda sobre la comunidad *rrom* en nuestros contextos. Invito a explorar los aportes históricos en la construcción de las naciones, las dinámicas de poder y exclusión que operan de manera interseccional sobre sus cuerpos, con especial énfasis en género y etnia, y su compleja relación con la movilidad y el Estado-nación.

En el Capítulo 1 “Movilidad espacial y dinámicas de territorialización” realizo una aproximación teórica de la construcción territorial en contextos de movilidad multiescalar. A través de las categorías propuestas desde los estudios migratorios y el “giro de las movilidades”, exploro la compleja relación entre movilidad, territorio y territorialización.

La movilidad transnacional ha redefinido las nociones tradicionales de territorio y nación, dando lugar a formas más fluidas y dinámicas de identidad y pertenencia. A través de una perspectiva crítica, se busca cuestionar la idea del Estado-nación como una entidad fija y homogénea, destacando cómo las mujeres, en particular, han desempeñado un papel crucial en la construcción de naciones.

Estas relaciones macro estructurales se entretajan con las relaciones intersubjetivas, por ello examino cómo la experiencia de habitar un espacio concreto varía según los cruces migratorios, étnicos y de género. Se argumenta que el sedentarismo no es la única forma de construir territorio, y que las personas pueden mantener prácticas que conectan diferentes espacios, desafiando así las nociones tradicionales de pertenencia y nacionalidad.

El Capítulo 2 “Contexto histórico de desplazamiento *rrom* en América Latina” enfatiza la importancia de analizar las experiencias espaciales de los *rrom*, no solo en términos de lugares de origen y destino, sino también en relación con las múltiples y dinámicas formas de habitar el espacio. A través de un recorrido histórico y territorial, se busca comprender cómo las políticas restrictivas de movilidad han construido una narrativa negativa sobre los *rrom*, perpetuando la discriminación y limitando sus oportunidades de movilidad e inclusión social.

El capítulo se adentra en esbozar un panorama de la presencia *rrom* en Ecuador, sus esfuerzos organizativos y un acercamiento a los barrios que habitan actualmente. Aquí también resulta importante plantear el proyecto de Nación Rom que cuestiona la adscripción a un territorio definido geográficamente y centra el análisis desde la transterritorialidad.

El tercer capítulo titulado “Entre la integración y la diferencia: la población *rrom* en el Ecuador plurinacional” está enfocado en profundizar cómo se inscribe —o no— el proyecto de Nación Rom translocalizado y multisituado dentro del Estado Plurinacional y Multiétnico de Ecuador. Me interesa aterrizar la reflexión en esta escala territorial ya que es donde se adscribe su ciudadanía y el espacio físico en el que desarrollan su existencia.

A partir de la falta de reconocimiento como grupo étnico, es posible plantear un panorama particular que permite comprender las formas de exclusión y marginalidad dentro del sistema, específicamente vinculado a estructuras sociales de salud y educación.

En el último capítulo “Familia, etnicidad y estrategias de (in)movilidad de la comunidad *rrom*” hago un análisis de la movilidad y asentamiento de las familias *rrom* en Quito como estrategias de supervivencia y perpetuación del grupo, considerando factores como las costumbres, tradiciones y religión. Se aborda la movilidad como estrategia de supervivencia que ha permitido a la población *rrom* establecer redes familiares amplias y evitar formas de discriminación y asimilación forzada. Su asentamiento progresivo forma parte de la misma estrategia de adaptación frente a los cambios en las políticas urbanas y de condiciones de vida de la población *rrom*.

Se destaca el papel de las mujeres en la preservación de la cultura y en la resistencia frente a la discriminación, así como los recientes cambios en torno al liderazgo político y religioso. Además, expongo cómo la población *rrom* ha reapropiado términos como “raza” y “gitano” para reafirmar su identidad colectiva, a pesar de las connotaciones negativas que generalmente son asociadas a estos conceptos.

A partir de los planteamientos realizados a lo largo del documento, esta investigación contribuye a explorar las experiencias y perspectivas de la población *rrom* en torno a la interacción entre género, etnia y territorio. Si bien, la población *rrom* en Quito es escasa, sus vivencias han detonado reflexiones que giran en torno a estrategias de movilidad y asentamiento, cuestionamientos al Estado-nación, así como el debate de la (im)posibilidad de reconocimiento étnico en el Estado plurinacional.

Desde un enfoque interseccional es posible analizar la forma en que se distribuye y ejerce el poder en sus vidas, el accesos y control de los recursos y espacios. Al mismo tiempo, puede revelar estrategias para enfrentar las opresiones y discriminaciones a través de las redes que se construyen dentro de la organización social de la comunidad.

A modo de cierre introductorio, considero fundamental aclarar la terminología empleada en este estudio. Si bien se profundizará en ella más adelante, es crucial establecer una base común de entendimiento.

A pesar de que la población *rrom* cuenta con un limitado reconocimiento oficial como grupo étnico, las prácticas de discriminación y estigmatización denominadas como “antigitanismo” (Piasere 2018; Cortés 2021; Alianza contra el antigitanismo 2021) permanecen vigentes a partir de las figuras difundidas mediáticamente, la construcción de narrativas discriminatorias y formas peyorativas de nombrarles. El pueblo *rrom* se ha pronunciado al respecto, durante la “Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” llevada a cabo en Durban en el año 2001, se presentó un consenso en el que aclaran la utilización y el respeto hacia el único nombre por el que quieren ser reconocidos: Roma.

La referencia *rrom*, utilizada en este documento, sigue los principios propuestos por Koen Peeters (2004) que sugiere respetar las denominaciones que los grupos utilizan para referirse a sí mismos. Los integrantes de la familia colaboradora se autodenominan “gitanos”, pero en diferentes ocasiones mencionaron que algunas personas les nombran así en un sentido

peyorativo. Para evitar alguna confusión hago referencia a familia y pueblo *rrom*, y utilizo el término “gitano” en citas de autores y testimonios de la familia.

Según Peeters, para el uso de la ortografía también se respeta la utilizada por el grupo, en caso de haberla, y se respalda con la forma estandarizada aprobada en el IV Congreso Mundial Gitano en Varsovia en mayo de 1990. Ahí se propone el uso de la doble erre (*rrom*) por tratarse de una pronunciación que no es la erre simple. En la literatura de Colombia y Ecuador es más usual la escritura *rrom*.

Neyra Patricia Alvarado (2022) hace énfasis en que si bien este es el término que se ha aceptado por la comunidad a nivel internacional, también es importante contextualizar los nombres con los que se autodesignan las personas. En el caso de Reino Unido y España los términos “*gypsy*” y “gitano” han sido reapropiados por las propias comunidades *rrom*, también sucede en algunos contextos latinoamericanos en donde deja de tener una carga negativa y representa una actualización de las costumbres y estilos de vida tradicionales.

Metodología

En esta investigación busco comprender los procesos de territorialización de comunidades *rrom*. Me refiero al territorio como una construcción a partir de las interacciones, percepciones y significaciones que se generan en él, con esto se entiende que los datos que se esperan no son estandarizados, sino expresiones de subjetividad de las personas involucrada. Es por ello que la investigación se enmarca en una metodología cualitativa. A partir del vínculo de la información empírica con los aportes teóricos existentes, llevo a cabo un análisis interpretativo de esa realidad social específica.

Debido a que la población *rrom* en Quito es reducida y no hay datos oficiales que faciliten un mayor acercamiento, realicé un estudio de caso que permite tener un conocimiento concreto, profundo y contextual de la comunidad, reconociendo que existe una diversidad dentro del grupo poblacional. El lugar en el que se encuentra ubicada la familia Zambrano es en sectores del sur occidente de Quito, específicamente los barrios IESS-FUT y 14 de enero.

Es importante aclarar que la unidad de estudio son las mujeres pertenecientes a la familia Zambrano. Esta decisión se fundamenta en los postulados de las geografías feministas que invitan a analizar cómo las relaciones sociales, las experiencias y las identidades dentro de un territorio están influenciadas por las construcciones de género, particularmente la masculinidad y la feminidad (Ibarra y Escamilla 2016). El estudio se centra en las mujeres *rrom*, reconociendo la importancia de analizar las intersecciones de género y etnia en sus

experiencias. Mi objetivo es explorar tanto las diferencias internas al grupo relacionadas con los roles de género tradicionales como las desigualdades en relación con las mujeres de la sociedad mayoritaria.

Al abordar el análisis territorial desde una perspectiva relacional, reconozco que los procesos sociales y espaciales no pueden ser comprendidos aisladamente. Por ello, exploro las conexiones entre diferentes escalas geográficas, reconociendo que un problema puede tener raíces en escalas locales, regionales o globales y que su análisis requiere una comprensión integral de estas interrelaciones. Es así que planteo las siguientes escalas:

- 1) Transnacional enfocándome principalmente en la historización de la movilidad transatlántica y regional de la población *rrom* y las redes familiares extensas más allá de las fronteras estatales;
- 2) Estado-nacional en la que cuestiono las formas de reconocimiento étnico en el Ecuador plurinacional, exclusiones institucionales y el entendimiento y construcción de nación *rrom*;
- 3) Local donde se enfatizan las relaciones intersubjetivas, la creación de un sentido de pertenencia *rrom*.

Propongo estas escalas como un ejercicio para no naturalizar las configuraciones de territorialidad estatal como la única contenedora de las relaciones socio-económicas y político-culturales. Si bien, el Estado sigue siendo un importante referente geográfico de poder social, también ha tenido transformaciones del espacio político en la era de la globalización (Brenner 1999).

Mi intención es esbozar histórica y espacialmente las relaciones que se han dado entre la población *rrom* y los lugares de tránsito y asentamiento. Para esta investigación limito la escala transnacional en el análisis contextual y como planteamiento de movilidad familiar, ya que el alcance del trabajo de campo no me permite plantear un capítulo analítico de tal amplitud, sin embargo, sí me ayuda a contextualizar para comprender las dinámicas territoriales de llegada, dispersión y asentamiento de la población *rrom* en América y particularmente en Ecuador.

Las técnicas de levantamiento de datos que utilicé fueron las siguientes: la observación participante, relatos de vida espacializados con mujeres de la *kumpania*, así como entrevistas semiestructuradas con actores sociales clave en los barrios mencionados.

A través de la observación participante fue posible dar cuenta de las formas de movilidad interurbana, las relaciones de proximidad en sus redes familiares y con la población no *rrom*, así como la apropiación de espacios públicos que suelen ser parte de sus actividades económicas.

Para indagar con profundidad sobre temas específicos o emergentes llevé a cabo relatos de vida espacializados de manera individual a mujeres de la *kumpania*. Dentro de las ciencias sociales, los giros narrativo y biográfico ofrecen una mirada profunda a la intersección entre lo individual y lo social. Al analizar las historias de vida, estos enfoques permiten comprender cómo las experiencias singulares de cada sujeto se articulan con las estructuras sociales y los contextos espaciales en los que se desarrollan. La integración de los relatos y narrativas a las investigaciones espaciales abre campos de posibilidad para “reconocer de manera explícita la capacidad de las palabras para construir los lugares y las prácticas espaciales” (Lindón 2011, 18). Es decir, los lugares no sólo se construyen de manera material, también se hacen a través de procesos inmateriales más complejos que pueden manifestarse al hablar de ellos.

De esta manera, la relación entre discurso, biografía y espacio se expresa en relatos o narrativas de vida que no son sino una

aproximación a los lugares a partir del relato de las experiencias espaciales del propio habitante, constituido en narrador de su vida y de su habitar. En otras palabras, estas narrativas dan cuenta de los lugares practicados, usados, significados, experimentados, modificados, recordados por sujetos particulares (Lindón 2011, 22).

Alicia Lindón (2011) menciona que la integración de las narrativas autobiográficas al espacio tiene dos papeles fundamentales: el de localizar los acontecimientos narrados y el de otorgarle lugaridad a los acontecimientos narrados. El primer punto refiere a poder ubicar o referenciar dónde suceden los acontecimientos y, el segundo, otorga características y significados sociales y culturales a esos lugares.

Con los relatos de vida espacializados me interesa conocer las trayectorias de territorialización para realizar un análisis desde una lógica singular (en la reconstrucción de cada historia) y transversal que permitiera ver las continuidades y discontinuidades entre historias. Con esta metodología se intenta generar un conocimiento multiescalar que pusiera en el centro las experiencias de las mujeres, mientras que el cruce de género y etnia agrega un enfoque interseccional que pone el foco en las formas diferenciadas de producir y habitar el espacio.

Al estar situados los lugares de residencia actual de las mujeres *rrom* es necesario un acercamiento contextual. Los datos relacionados a las temporalidades y formas de habitar de la población *rrom* en los barrios IESS FUT y 14 de enero son escasos, por ello realicé cinco entrevistas semiestructuradas a varios actores clave: dos dirigentes barriales, un ex director de la cooperativa, una vecina y un arrendatario. A través de estas entrevistas es posible dar cuenta de elementos centrales para la investigación: la transición de vivienda (de carpas a casas o departamentos), actividades económicas y formas de relación social.

La información obtenida por fuentes primarias ayuda a contextualizar los espacios que habitan, permite comprender las características del entorno y las percepciones de la población mayoritaria que, al mismo tiempo, es complementaria a los relatos de las mujeres *rrom*. Esta complementariedad no pretende contrastar o develar una verdad, en todo caso, intenta visibilizar los acercamientos y tensiones que se presentan en el habitar de los espacios micro sociales.

Caracterización de la familia Zambrano

El acercamiento a la población *rrom* de Quito lo realicé a través de la familia Zambrano, Mireya y Alba fueron las primeras personas con quienes conversé para explicar las intenciones de esta investigación y poder conocer a los demás miembros de la familia. A continuación, me interesa describir a los miembros de la familia para comprender el rol que asumen dentro del grupo; cabe aclarar que la familia busca mantener relaciones endogámicas, al ser un grupo poblacional muy reducido en Quito, casi todos los integrantes mantienen un parentesco cercano.

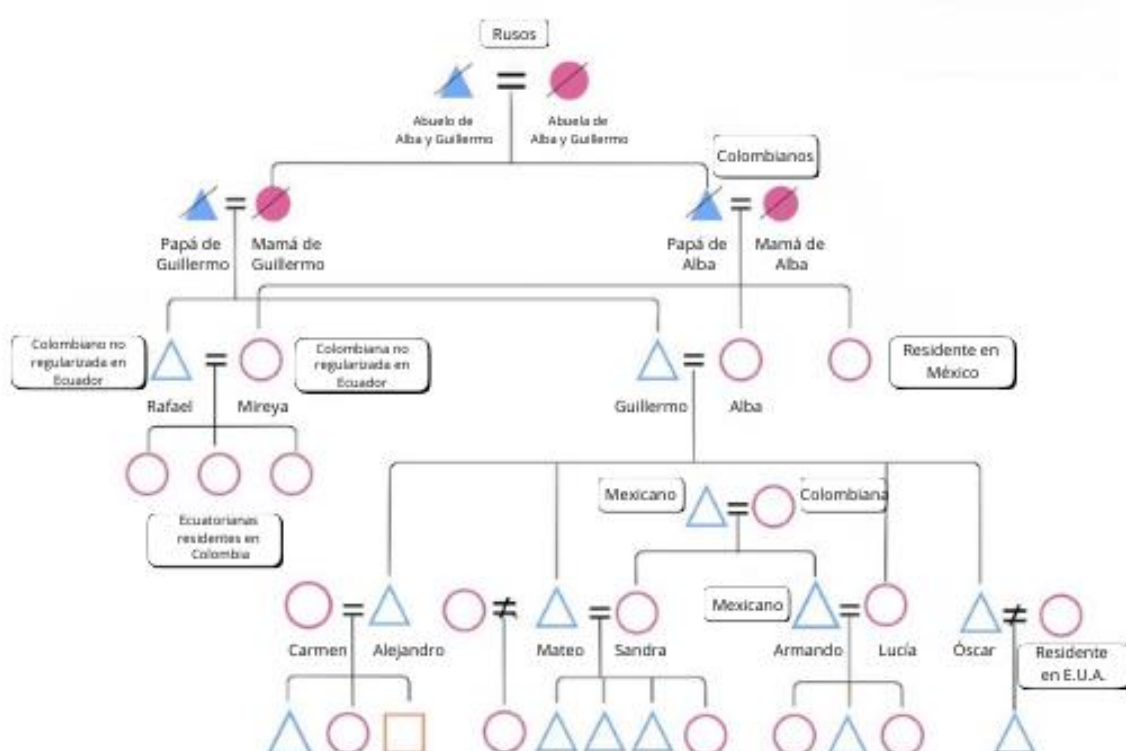
A través de los relatos familiares, se reconstruye una historia de migraciones transatlánticas que comienza con la llegada de una primera generación de rusos a Colombia en la década de 1930. Esta rama de la familia Zambrano se establece en Colombia y, posteriormente, una segunda generación mantiene la itinerancia y llega a Ecuador en los años 70 y 80. En Ecuador nacen nuevos miembros de la familia, consolidando así su presencia en este país.

Mireya y Alba Zambrano, pertenecientes a la tercera generación en Ecuador; son figuras centrales en la familia. Mireya, de origen colombiano, está casada con su primo Rafael (también colombiano), con quien tiene tres hijas que durante su adolescencia se casaron con hombres *rrom* colombianos y actualmente viven en Colombia. Mireya ha centrado sus esfuerzos en la regularización migratoria de ambos, lo que ha limitado su movilidad. A pesar de ser las figuras mayores, la salud de Rafael ha relegado a un segundo plano su liderazgo

dentro de la familia. Mireya, por su parte, busca el reconocimiento de la comunidad *rrom*, pero las dificultades burocráticas y de salud han sido un obstáculo constante.

Alba, nacida en Ecuador y casada con su primo Guillermo (hermano de Rafael), ha asumido un rol protagónico en la lucha por los derechos de la comunidad *rrom*. Su liderazgo se manifiesta tanto en el ámbito religioso como en la representación de la comunidad ante las instituciones gubernamentales. Guillermo, por su parte, representa el pilar económico de la familia.

Gráfico 0. 1 Árbol familiar Zambrano



Elaborado por la autora con información del trabajo de campo

La cuarta generación, conformada por los hijos de Alba y Guillermo, presenta una diversidad de experiencias y perspectivas. Alejandro, casado con Carmen, una mujer no *rrom*, muestra una nueva dinámica familiar. Tienen un hijo de seis años, una hija de tres años y está en espera de una hija más. Mateo, por su parte, ha tenido un matrimonio previo y su vida personal se mantiene en cierta medida privada, actualmente está casado con su prima en segundo grado, Sandra Noemí Cedeño, con quien tiene tres hijos y una hija.

Lucía, casada con Armando Cedeño (hermano de Sandra), tiene dos hijas y un hijo. Han destacado por su interés en preservar las tradiciones *rrom* y compartirlas con quienes no las conocen. Armando, de origen mexicano, ha aportado una nueva perspectiva a la familia, enfatizando la importancia de la cultura *rrom* como herramienta para combatir la discriminación.

Óscar, el menor de los hermanos de la cuarta generación, tiene una hija de una relación anterior que reside en Estados Unidos. Actualmente él vive con sus padres.

Como mencioné anteriormente, mi primer acercamiento fue con Alba y Mireya. Durante nuestras conversaciones se planteó como forma de retribución impartir clases de lectoescritura a los nietos de Alba que no se encuentran inscritos al sistema escolar. Sin embargo, debido a la constante movilidad de los demás familiares, la mayor parte de las actividades se llevaron a cabo con la familia de Lucía y Armando.

Para impartir estas clases, conté con el apoyo de mi compañera Dalia Guevara, integrante de la organización "Leer para soñar" localizada en San Salvador, y estudiante de la maestría de género con la que también compartí el taller de tesis. La organización tiene el objetivo de construir espacios seguros de aprendizaje para la niñez y adolescencia a través de proyectos sociales que puedan formar y sensibilizar en temas de derechos humanos e igualdad de género. Gracias a su experiencia diseñamos un plan de clases que se llevó a cabo del 5 de marzo al 11 de abril. Las sesiones, realizadas dos veces por semana, se enfocaron en desarrollar las habilidades de lectoescritura de los niños. Lamentablemente, la frecuencia de los viajes de la familia de Lucía dificultó la continuidad de las clases después de abril. No obstante, continuamos interactuando con toda la familia en reuniones informales en casa de Alba.

Apunte metodológico

A partir de la experiencia que tuve en el trabajo de campo me interesa puntualizar algunas reflexiones éticas y metodológicas que considero de suma importancia para el desarrollo y presentación de esta investigación. Particularmente quiero señalar dos aspectos fundamentales: el cuidado de las personas o colectivos colaboradores y el cuidado personal.

Desde la ética de cuidado en colectivo se busca que la colaboración con individuos o grupos se haga partiendo del respeto por la integridad y dignidad de las personas. Para que esto sea posible es necesario situar las experiencias en sus contextos sociales, culturales e históricos y así comprender la situación de vulnerabilidad en la que se encuentran diversos grupos.

Históricamente, la población *rrom* ha sido objeto de discriminación y prejuicios, lo que ha generado estereotipos negativos y dificultado su integración en la sociedad. Con el fin de contribuir a mejorar sus condiciones de vida y abordar las desigualdades que enfrentan, he priorizado una representación respetuosa y libre de estereotipos en esta investigación. Por esta razón he decidido no utilizar información que pudiera perpetuar prejuicios arraigados. Además, en línea con su deseo de cuidar su imagen, he optado por no mostrar fotografías y mantener sus nombres en anonimato. Esta investigación es un ejercicio de colaboración y respeto mutuo que espero contribuya a visibilizar sus experiencias y a promover cambios positivos.

En este proceso también es esencial co-construir con la comunidad *rrom* los objetivos y los mecanismos de devolución de esta investigación. La familia Zambrano ha expresado claramente su deseo de ser visibilizada como una población étnica en Ecuador. Aunque esta investigación no logra responder a todas sus demandas, puede contribuir a sus esfuerzos organizativos y a la construcción de un conocimiento más justo acerca de la comunidad.

Asimismo, es importante reflexionar sobre las experiencias de violencia vividas durante el trabajo de campo y cómo estas se relacionan con las denunciadas en la investigación. En este sentido, abordaré la importancia del cuidado personal en el proceso investigativo.

El 9 de enero de 2024, el presidente Daniel Noboa decretó un “conflicto armado interno” contra 22 grupos del crimen organizado que operan en Ecuador y una declaratoria de estado de excepción en todo el territorio nacional. Estas medidas, que implican un reforzamiento de la seguridad por parte de las Fuerzas Armadas y la Policía Nacional, han generado un impacto diferencial en el territorio nacional. Mientras que en algunas provincias se concentraron los enfrentamientos directos, en Quito se ha acentuado la polarización social y de clase, especialmente en el sur de la ciudad, como reflejo de las tensiones generadas a nivel nacional.

El contexto en el que realicé esta investigación estuvo permeado por estas condiciones, marcado por la inseguridad y la limitación de acceso a ciertos lugares debido al miedo y a la sensación de vulnerabilidad. Sin embargo, logré establecer contacto con algunos vecinos dispuestos a compartir sus recuerdos y percepciones sobre la población *rrom*. Estas entrevistas se llevaron a cabo principalmente en espacios comunitarios, como casas barriales, y con personas reconocidas por los mismos miembros de la comunidad.

Si bien la mayoría de las entrevistas transcurrieron sin incidentes, una de ellas, realizada con un representante barrial, resultó particularmente violenta. Fui objeto de comentarios sexistas,

clasisitas e insinuaciones sexuales, lo que me colocó en una situación de gran vulnerabilidad. El entrevistado hizo un constante alarde de su posición dentro de la Policía Nacional para justificar su comportamiento violento.

Ante esta situación, decidí tomar medidas para garantizar mi seguridad y bienestar. Por un lado, interrumpí el contacto con el entrevistado y, por otro, solicité el acompañamiento de mi compañera y amiga Dalia en las visitas y entrevistas posteriores. Su apoyo fue fundamental durante todo el trabajo de campo.

Esta experiencia evidencia la importancia de contar con redes de apoyo y colaboración en la investigación, especialmente siendo mujeres en contextos complejos y potencialmente peligrosos. Asimismo, resalto la necesidad de reevaluar constantemente los protocolos institucionales de cuidado para garantizar la seguridad de las investigadoras. Es crucial recordar que, aunque institucionalmente se presente una investigación individual, el proceso investigativo, acompañamiento y cuidados son, en esencia, una construcción colectiva.

Capítulo 1. Movilidad espacial y dinámicas de territorialización

Los movimientos migratorios masivos de finales del siglo XIX y principios del siglo XX fueron objeto de interés para problematizar el papel de los Estados y plantear cambios en las políticas migratorias. En la investigación social fue un proceso que tardó décadas en ser asumido como objeto científico y con determinación política. Es a partir de su constitución como problema social que comienza a tener producción analítica en los países del norte global.

Actualmente, los estudios migratorios se han consolidado desde una vocación multiescalar y multisituada que abre campo a nuevos paradigmas conceptuales, destacando el transnacionalismo y el “giro de las movilidades” que buscan dar explicación a la creciente complejidad y diversificación de los tipos de flujos.

En este capítulo me interesa hacer una revisión teórica de la construcción territorial en contextos de movilidad multiescalar. Recurro a conceptos planteados desde los estudios migratorios para dar cuenta de lo indeterminado que pueden ser los límites geográficos y las implicaciones que tienen en la redefinición constante de límites físicos y simbólicos, así como los significados que toman las ideas de nación, frontera, identidad dentro de estas dinámicas sociales contemporáneas. Este fenómeno no se limita a la (des)ocupación de un espacio geográfico, en realidad la intersección entre movilidad y territorialidad en sus diferentes escalas, ya sea transnacional, nacional o local, desencadena procesos dinámicos en los que los individuos y las comunidades establecen vínculos con los espacios que habitan y/o transitan.

Es así que retomo postulados de la geografía crítica para pensar la forma en que las relaciones sociales crean espacios y, al mismo tiempo, los espacios configuran y condicionan las relaciones de individuos y grupos. Se pueden entender como dimensiones co-constitutivas en las que es necesario develar los componentes de desigualdad que marcan las experiencias socioespaciales de cada sujeto.

Los componentes étnicos y de género son ejes transversales para pensar en las formas de territorialización *rrrom*, por ello, se busca reconocer las identidades, desigualdades, formas de control y resistencia que se construyen y reproducen en co-relación con el espacio.

El abordaje va de la dimensión más amplia a la más concreta. De inicio me enfoco en la escala internacional, para comprender la forma de organización social y familiar de la población a partir de los conceptos: transnacionalismo, territorio circulatorio y transterritorialidad. Estas aproximaciones dan cuenta de las redes y lazos que se crean más

allá de las fronteras estatales, se hace énfasis en el papel de las mujeres en el trabajo de cohesión y cuidados de la comunidad en contexto internacional.

La segunda entrada es a partir de los estudios de nación y nacionalismo, retomo los cuestionamientos al Estado-nación como una ficcionalización que naturaliza la hegemonía de un colectivo a partir de la exclusión de otros grupos. Desde los estudios de género retomo a Nira Yuval-Davis para exponer la importancia que han tenido las mujeres en la construcción de las naciones llevando a cabo la reproducción biológica, configuración de identidades y transmisión cultural.

Por último, a nivel local retomo la conceptualización de territorio, territorialidad y territorialización para comprender la manera en que habitar un espacio concreto es una experiencia diferenciada según los cruces migratorios, étnicos y de género. La vivencia del espacio, en su complejidad multidimensional, se posiciona como un eje nodal en la comprensión de las prácticas de apropiación del espacio en realidades cotidianas.

A partir de este análisis es posible comprender cómo se entretajan las relaciones sociales, identitarias y culturales con la movilidad espacial y dinámicas de territorialización. La articulación de las redes familiares transnacionales (entendidas como procesos macro estructurales) con las relaciones intersubjetivas (aspectos micro sociales) permite comprender que el sedentarismo no es la única forma de construir territorio. Estos conceptos desafían las nociones tradicionales de pertenencia y nacionalidad mostrando cómo las personas mantienen prácticas constantes que conectan diferentes espacios. Sin embargo, las condiciones de movilidad no son homogéneas, se presentan formas diferenciadas de habitar y relacionarse en contextos locales, nacionales y transnacionales según el género, la etnia, entre otros factores.

1.1 Transnacionalismo y redes familiares transnacionales

El concepto transnacionalismo surge en el marco de la globalización para hacer visibles las prácticas políticas, sociales y económicas que desarrollan nuevos actores no estatales a través de las fronteras. Nace de los estudios migratorios anglosajones y cobra mayor relevancia en la década de los noventa. Si bien existen varias definiciones del concepto con énfasis económico y cultural, todas coinciden en la referencia a algún tipo de red transfronteriza (Lafleur y Yépez 2014).

El concepto aloja una discusión en la que se desnaturaliza el Estado-nación, la idea de nacionalidad y ciudadanía o las fronteras. Con la construcción del Estado-nación se forjó la idea de unidad o de homogeneidad sobre un territorio delimitado. En países europeos se

impulsó en un primer momento a partir de un discurso de unidad cultural –noción francesa de *jus solis*– y de pertenencia racial –noción alemana de *jus sanguinis*–. Posteriormente, después de la II Guerra Mundial, la idea de ciudadanía cobró mayor sentido en los principios de los Estados Democráticos de Derecho, sin embargo, en los países latinoamericanos la violencia institucionalizada del Estado-nación como expresión política del control económico y social de las élites proyectó una idea de ciudadanía basada en ideales elitistas (Guizardi y Nazal 2017).

De esta manera, se extiende la narrativa de que las demarcaciones y adscripciones se dan de forma natural, asumiendo que “la gente y los pueblos están arraigados territorialmente a un espacio inamovible, lo que podríamos denominar un ‘sedentarismo metodológico’, o una visión sedentariocéntrica de los procesos sociales” (Sutcliffe 1998 en Guizardi y Nazal 2017, 7). Entonces, en tanto este sedentarismo es impuesto y naturalizado, se puede entender que las migraciones internacionales son un invento derivado del invento del Estado-nación moderno. Bajo estos cuestionamientos, las fronteras y la migración toman una perspectiva diferente en la que los territorios son reconfigurados a partir de las movilidades, de las redes y anclajes que construyen las personas al migrar.

Los anclajes suponen una espacialización hecha de vínculos que articulan nodos entre los que transcurren desde la vida cotidiana hasta los proyectos migratorios. Son puntos a partir de los cuales se reconfiguran las prácticas espaciales y sus relaciones con el lugar escogido como residencia, con el barrio y con la ciudad (Sassone y Lapenda 2019, 5).

No obstante, no se puede dejar de lado el papel que tienen los Estados (de origen, destino y tránsito) ante estas dinámicas, es decir, esta mirada hace una articulación de aspectos macro estructurales con enfoques preocupados por aspectos micro sociales de la vida migrante (Guizardi y Nazal 2017).

Desde los estudios de migración se han propuesto diversos conceptos para explicar el fenómeno migratorio como una red de relaciones multidimensionales. Estos aportes han abonado para distinguir al transnacionalismo por

su comprensión de que la complejidad y la densidad de los vínculos entre países potenciados por la experiencia migrante en la globalización resultan en la producción de una *simultaneidad* entre los fenómenos sociales que tienen vida en dos o más localidades (situadas en países diferentes). Esa simultaneidad constituye un principio de co-producción de la realidad social y podría expresarse en dimensiones económicas, políticas, culturales, rituales o familiares (Glick Shiller et al. 2005 en Guizardi y Nazal 2017, 18).

Esta simultaneidad produce que la población que migra devenga “transmigrante”, pues actúa, toma decisiones y desarrolla subjetividades e identidades insertas en redes de relaciones que la conectan con dos o más Estados-nación (Bash, Glick y Szanton 1994). Cabe resaltar la agencia que tiene la población transmigrante, sus formas de relación no dependen enteramente del Estado, sino que se construyen en las prácticas cotidianas en diferentes territorios.

Alejandro Portes (2005) menciona que existen tipologías que distinguen la forma en que se presenta el transnacionalismo. Denomina “desde arriba” a las actividades de los gobiernos y corporaciones multinacionales, mientras que el transnacionalismo “desde abajo” se centra en las iniciativas de la gente común para establecer vínculos y duraderos a través de las fronteras nacionales. En este último punto es en el que se ha centrado la mayor parte de la literatura que distingue las actividades no burocratizadas de los actores de base para mantener conexiones que no se reducen al intercambio económico y que en el contexto actual han tenido mayor impulso gracias a las nuevas tecnologías de las telecomunicaciones y los transportes que agilizan los intercambios a través de las fronteras nacionales.

Aquí, el papel de la familia es fundamental para entender y problematizar estas conexiones. La familia transnacional, también nombrada como familia multilocal, transcontinental, internacional o *multi sited*, es entendida como “Families that live some or most of the time separated from each other, yet hold together and create something that can be seen as a feeling of collective welfare and unity, i.e. “familyhood”, even across national borders” (Bryceson y Vourela 2002, 2).

Este concepto de familia transnacional cuestiona las concepciones tradicionales que

asocian la co-residencia y la presencialidad como elementos fundamentales para su comprensión, ya que las relaciones que se construyen entre sus miembros trascienden espacialidad y fronteras físicas, generando nuevas modalidades de cuidado y diferentes formas de entender la maternidad y paternidad dentro de un espacio transnacional (Zapata 2009).

Esta identificación familiar no es sinónimo de una fragmentación o quiebre, se trata de la creación de mecanismos que permiten establecer y mantener los vínculos. A estos intercambios algunos autores han llamado “remesas sociales” definidas como “el conjunto de valores, estilos de vida, pautas de comportamiento y capital social que se da entre las comunidades de origen y destino” (Levitt 2001 en Zapata 2009, 1753).

Las remesas sociales son parte de un tipo de intercambio social y cultural que constituye beneficios intangibles y que hace visible los lazos que mantienen las familias transnacionales.

Por su parte, las remesas económicas no se limitan al envío de montos de dinero para la manutención de las familias que se encuentran en el lugar de origen, también son consideradas como una “materialización de las conexiones transnacionales” (Parella y Cavalcanti 2006 en Zapata 2009, 1753). Además de la importancia monetaria, las remesas refrendan el compromiso de la persona que migra, el dinero adquiere significado, “se convierte en un medio para mantener las interrelaciones afectivas a través de la distancia” (Zapata 2009, 1754).

De esta manera, la migración internacional constituye un hecho individual, familiar y social ya que incluye a diferentes actores que se convierten en fuente de apoyo para la persona migrante. Las llamadas redes transfamiliares “se construyen a partir del establecimiento de vínculos de parentesco, amistad y vecindad, pero también a través de vínculos religiosos y laborales” (Zapata 2009, 1760) que ayudan a cumplir las funciones de apoyo y cuidado familiar, asumen las tareas domésticas, la administración de remesas y ayudan a amortiguar los impactos emocionales que se generan tras la separación familiar.

A través del estudio de las redes transnacionales se hace visible el protagonismo que toman las mujeres frente a estos fenómenos. La literatura y representaciones sociales han tenido un enfoque androcéntrico sobre la figura del migrante. Es a partir de los años setenta, debido al desarrollo de los estudios sobre la mujer (*Women's Studies*) y el feminismo, que comienza a hablarse de las mujeres en las migraciones y las relaciones de género que se hacen presentes en este fenómeno.

La feminización de los flujos migratorios ha visibilizado el impacto de las distancias y los cambios en las relaciones que se presentan en el interior de las familias. A través de los estudios sobre maternidad transnacional se ha hecho énfasis en un campo de estudio en torno a las cadenas globales de cuidados. Se trata de un término acuñado por Hostchild para entender la feminización de las migraciones latinoamericanas a Europa (Herrera 2016), que

Denuncia la existencia de un sistema global de explotación que favorece la migración de las mujeres del Sur hacia el Norte para trabajar en el sector formal e informal de los cuidados, dejando a sus propios hijos al cuidado de miembros de su familia o de trabajadoras remuneradas (Merla 2014, 90).

Este concepto permite entender los cuidados en clave multidimensional, a través de diversas estrategias que permiten el aprovisionamiento, vínculos e interacción entre los miembros de la familia. Baldassar y Merla hacen un acercamiento cuestionando los grados y formas de participación que pueden tener los miembros de la familia, por ello proponen el concepto de

circulación de cuidados entendido “as the reciprocal, multidirectional and asymmetrical exchange of care that fluctuates over the life course within transnational family networks subject to the political, economic, cultural and social contexts of both sending and receiving societies” (Baldassar y Merla 2014, 22).

Con esta mirada se puede entender que las posibilidades para recibir y proporcionar cuidados son variables, al igual que las formas de relación entre los miembros de las familias. La circulación de cuidados “vincula a los miembros a las familias en redes intergeneracionales de reciprocidad y obligaciones, de amor y de confianza, que son simultáneamente atravesadas por tensiones, cuestionamientos y relaciones de poder desiguales” (Merla 2014, 92).

Estos conceptos permiten pensar en otras configuraciones de organización familiar que, por un lado, evidencian las formas desiguales de movilidad que parten de la separación de trabajo remunerado y no remunerado en función de género y, por otro lado, permite pensar en las familias transnacionales como estructuras sociales en las que la movilidad y las ausencias son parte de la vida familiar y no excepciones a la regla (Herrera 2016).

El transnacionalismo como categoría analítica permite superar las dicotomías global-local, hace énfasis en los vínculos y relaciones que sostienen las personas y teje un puente entre los procesos micro y macro sociales, sin embargo, no es la única vía explicativa. Retomo también conceptos en torno a la circulación para problematizar la idea de origen-destino, así como las temporalidades y movilidades que pueden tener los movimientos migratorios.

1.1.1 Territorio circulatorio

Los conceptos circulación migratoria, campo migratorio y territorio circulatorio surgen en Francia durante los años ochenta para “dar cuenta de los fenómenos de movilidad que no pueden ser descritos únicamente en el marco de las relaciones entre dos países o Estados-nación” (Lafleur y Yépez 2014, 74). Buscan evidenciar el vínculo que establecen los migrantes con los lugares y espacios, las prácticas sociales y la construcción de identidades que no se reducen a asimilación o integración en una sociedad de destino.

Los tres conceptos forman parte de un engranaje de análisis: la circulación migratoria busca dar cuenta del movimiento (itinerarios, medios de transporte y prácticas durante los recorridos); el campo migratorio se enfoca en la estructuración interna del espacio social; y el territorio circulatorio refiere a la apropiación del espacio por los migrantes (Lafleur y Yépez 2014). Aquí la noción de circulación introducida por Alain Tarrius considera las diversas

formas de migrar, las idas y vueltas y el carácter circular de los itinerarios (Tapia, Liberona y Contreras 2017).

Si bien, los tres son conceptos complementarios, me interesa enfocarme en el de territorio circulatorio que

constata la socialización de espacios según lógicas de movilidad. Esa noción introduce una doble ruptura en las acepciones comunes del territorio y de la circulación; en primer lugar nos sugiere que el orden nacido de los sedentarismos no es esencial a la manifestación del territorio, después exige una ruptura con las concepciones logísticas de las circulaciones, de flujos, para conferir sentido social al movimiento espacial (Tarrius 2000, 55-56).

Cabe aclarar que no se trata de un estado previo al sedentarismo, estas movilidades tampoco se reducen únicamente a los recorridos, tienen destinos colectivos (con temporalidades variables) que ponen en relación a la sociedad y el lugar de origen con el de recepción. En el imaginario colectivo se les distingue como entidades territoriales “otras” que se superponen a las locales. Siguiendo esta misma lógica, los individuos que construyen estos territorios de movilidad son concebidos como extraños frente a los “autóctonos legítimos” (Tarrius 2000).

El migrante circulante se desplaza entre diferentes destinos,

saber migrar para algunos analistas como Claudia Arab es *saber circular*, es decir desarrollar una capacidad de movilización individual y de la red migratoria, de sus conocimientos y de la puesta en marcha de estrategias para vencer los obstáculos y poder desplazarse (Lafleur y Yépez 2014, 80).

Los principales migrantes circulantes a los que hace referencia Tarrius son los nómadas, los pueblos diaspóricos y los vagabundos. También se han realizado estudios sobre esta circularidad en territorios fronterizos donde se da una constante movilidad ya sea por turismo, necesidades económicas, estudios, ocio, etc. que implica un cruce de frontera, pero no un cambio de residencia.

Desde esta postura se hace una diferenciación con el transnacionalismo migrante. Este último “emana de un territorio nacional y de ahí se extiende a uno o más países” (Sinatti 2008 en Tapia, Liberona y Contreras 2017, 121). Es decir, mientras que en el transnacionalismo las prácticas para mantener vínculos en otros territorios se realizan siempre *desde* un lugar, en el territorio circulatorio se desafían los flujos unidireccionales (origen-destino) a través de desplazamientos continuos, cíclicos que vinculan dos o más lugares.

Hasta aquí, me interesa exponer lo que se entiende por transnacionalismo y circulación migratoria, sin embargo, es importante hacer mención de la configuración de las familias *rrom* para tener presente en qué medida se pueden ampliar teóricamente estos conceptos para el entendimiento de las redes familiares en contextos de movilidad particulares.

1.1.2 Transterritorialidad

El concepto de transterritorialidad es propuesto por Teresa Sordé, Ramón Flecha y Teodor Mircea (2013) en los estudios de población *rrom* en Colombia y está relacionado con la organización familiar y de movilidad propias de la comunidad.

Es difícil hablar de una categorización específica de la familia *rrom*. En la literatura se hace énfasis en que dentro de la comunidad “se entiende como familia algo más que los padres y los hermanos. El entorno familiar englobaría a todos los parientes cercanos. Se trata de una familia que tiende a vivir agrupada procurando estabilizarse lo más cerca posible” (García 2006, 32).

Los cambios que se han dado en los estilos de vida, principalmente el paulatino proceso de sedentarización y la reducción de los espacios de vida en la urbe, han modificado las formas tradicionales de familia extensa que anteriormente distinguía a esta población. Cada vez se hace más presente la familia nuclear (padre, madre, hijos) con menos miembros, pero esto no significa que estén desvinculados de la familia extensa “la familia sigue siendo para los gitanos el eje central de su vida y la institución principal de organización social de la comunidad” (García 2006, 28).

El pueblo *rrom* está organizado en comunidades llamadas *kumpeñy* (*kumpania* en singular) que se componen de grupos familiares basados en el parentesco, fundamentalmente en la patrilinealidad y patrilocalidad.¹ Ana Dalila Gómez Baos (2010) menciona que

La *kumpania* se configura a partir de grupos de parentesco de donde los individuos reciben su reconocimiento como miembros de derecho dentro de la comunidad y por ende su personalidad social [...] La red de grupos de parentesco se articula en linajes patrilineales que, a la vez, fija como regla de residencia la patrilocalidad. Este linaje patrilineal se conforma a partir de un grupo de personas que se consideran descendientes de un antepasado común y al cual todos están relacionados en la medida en que se den conexiones por vía siempre masculina; es decir, los hijos pasan a formar parte integral del linaje del padre [...] Los

¹ Patrilinealidad hace referencia a la pertenencia étnica a partir del padre y patrilocalidad indica que la toma de decisiones recae sobre el hombre cabeza de familia (Gómez 2010).

patrigrupos familiares que habitan en o se desplazan, debido a razones culturales o económicas, a otros lugares y no consiguen constituir, ya sea por su reducido número o por su temporalidad, una *kumpania* siguen perteneciendo a la *kumpania* en donde se encuentran sus familiares por línea paterna más próximos (Gómez 2010, 35-36).

De esta manera es posible plantear que, independientemente de la itinerancia o sedentarismo que presenten los grupos familiares, siempre se encuentran vinculados y determinados por una *kumpania*.

Si se compara con las concepciones territoriales de los pueblos indígenas, afrodescendientes y raizal que enseñan límites definidos con mediana claridad, la delimitación espacial de las *kumpeñy* es imprecisa y fluctuante. Gráficamente se diría que la espacialidad de las *kumpeñy* se asemeja a las variopintas formas que adquiere una ameba en movimiento: no porque mude de forma deja de verse como una unidad (Gómez 2010, 36).

Debido a esta forma de organización espacial, autores como Teresa Sordé, Ramón Flecha y Teodor Mircea (2013) proponen entender a la comunidad *rrom* desde una identidad transterritorial. Mencionan que la comunidad gitana desde su definición como un pueblo que no tiene ni busca consolidarse en un Estado, llevan a cabo un proceso que está transformando la forma de entender la relación entre territorio e identidad.

El concepto gitano de transterritorialidad no centra la identidad sobre un territorio ni la adscribe a sus fronteras. El pueblo gitano es transterritorial porque ni tiene ni quiere tener un territorio en exclusiva, sino compartir convivencia con todos los pueblos en todos los territorios (Sordé, Flecha y Mircea 2013, 7).

La transterritorialidad deja de poner en el centro la identificación primaria hacia un Estado-nación, la persistencia de valores culturales, formas de organización y construcción de sentimientos de pertenencia e identidad van más allá de las fronteras nacionales. Este concepto atiende a una identidad que no está estructurada en clave de territorio fijo, delimitado o histórico, sino que responde a una alianza de los miembros bajo representaciones diversas.

1.2 Naciones sin Estado: paradojas del nacionalismo, género y diversidad

Pensar en las relaciones migratorias que se dan en los escenarios internacionales nos obliga a descender hacia la construcción de los Estados-nación. Como se mencionó anteriormente, en términos históricos e ideológicos, los Estados-nación fueron contruidos bajo la premisa de unificación y homogeneidad poblacional marcados por límites específicos llamados fronteras.

Una de las definiciones de Estado más influyentes dentro de la teoría sociológica y de la ciencia política es la propuesta por Max Weber (1919), quien lo entiende como una entidad que posee el monopolio legítimo del uso de la fuerza en un territorio específico. Esta definición está relacionada a la capacidad coercitiva que tiene el Estado para mantener el orden social a través de aparatos que asientan su autoridad y legitimidad en un territorio definido. En estos términos, el Estado es una estructura, un conjunto de instituciones políticas reguladoras cuyos límites de acción se encuentran delimitados por fronteras geográficas.

Siguiendo la idea del papel coercitivo del Estado, el Estado-nación “trata de unir a las personas sujetas a su gobierno mediante la homogeneización, creando una cultura, símbolos y valores comunes, reviviendo tradiciones y mitos del origen y, en ocasiones, inventándolos” (Guibernau 1998, 116). Montserrat Guibernau identifica como diferencia principal entre nación y Estado-nación la idea de que

si bien los miembros de la nación tienen la conciencia de formar una comunidad, el Estado-nación trata de crear una nación y formar un sentimiento de comunidad que surja de ella.

Mientras que la nación posee una cultura, valores y símbolos comunes, el Estado-nación tiene como propósito crear una cultura, símbolos y valores comunes (1998, 116).

Esto implica que en el interior de un Estado-nación puedan estar inscritos diferentes panoramas políticos y culturales de naciones diversas. Los Estados albergan una pluralidad de expresiones étnicas, raciales, religiosas, que suelen ser invisibilizadas para naturalizar los proyectos nacionalistas hegemónicos.

Esta diversidad cultural y política, lejos de ser una excepción, es un reflejo de los procesos históricos que han dado forma a las naciones. A continuación, esbozo brevemente algunos argumentos clave acerca de la naturaleza construida de las naciones, el papel del colonialismo en la configuración de las identidades nacionales, el concepto de naciones sin Estado y sin territorio, así como el papel de las mujeres en la construcción nacional.

1.2.1 La nación como concepto construido

La teorización en torno a los conceptos de nación y nacionalismo resulta problemática e indeterminada. Martha Lucía Márquez Restrepo (2011) hace una revisión teórica en torno a la construcción de la nación y clasifica cuatro grandes grupos: “los modernistas que entienden la nación como un dato; los modernistas constructivistas; los perennialistas que conciben la nación como un dato, y los que sostienen que hay una permanencia histórica de la nación como construcción” (Márquez 2011, 592).

La postura perennialista asume que la nación es premoderna, con un origen en la Edad Media. Sostienen que existe un continuum de la nación, no existe una ruptura, sino que la identidad de los grupos culturales se modifica lentamente, pero la estructura “esencial” de la nación permanece (Azkune 2021).

El paradigma de la modernización asocia el concepto de nación a “la transición de un mundo campesino, tribal y feudal, a un mundo urbano y capitalista, caracterizado por la centralización del poder de los Estados” (Márquez 2011, 572). Esta perspectiva niega que exista una continuidad de las identidades premodernas y modernas y asume que son los gobernantes y las élites estatales quienes construyen una identidad nacional que funciona como una cultura política.

Autores como Ernst Gellner, Eric Hobsbawm y Benedict Anderson sostienen que la nación es un dispositivo construido históricamente. Gellner (1988 en Márquez 2011) retoma factores socioeconómicos para argumentar que las naciones son un fenómeno inherente a las sociedades modernas e industriales. La dinámica propia de estos contextos, caracterizada por el cambio constante y la movilidad, exige la creación de identidades colectivas que faciliten la cohesión social. En este sentido, no sólo se considera el papel de las élites como impulsoras del nacionalismo, también rescata la importancia de la construcción de una fuerza de trabajo homogénea. Según Gellner, la idea de nación supone

Los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos [...] llegan a ser nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros y eso es así porque comparten una cultura en común, es decir, unos códigos de conducta y comunicación (Gellner 1988 en Márquez 2011, 575).

Según Hobsbawm (1998, en Márquez 2011), la construcción de la nación es un proyecto político más que económico. Si bien existen identidades previas, es el Estado quien juega un papel fundamental en la consolidación de la nación, “los Estados y el nacionalismo crean las naciones para controlar a la población y lo hacen a través de mecanismos como la estandarización de la lengua y la invención de las tradiciones” (Márquez 2011, 576). También señala la democratización de la política como un elemento que favorece la idea de nación ya que permite que los ciudadanos puedan participar y se perciban como iguales, es decir, como comunidad.

Sin embargo, el nacionalismo ha tenido transformaciones, Hobsbawm distingue un nacionalismo gubernamental (promovido por los Estados entre 1830 y 1870) que se distingue

por su carácter cívico y el principio de territorios con poblaciones suficientemente grandes que podían constituirse como Estados soberanos. Posteriormente, el nacionalismo etnolingüístico (entre 1870 y 1914) defiende el derecho de autodeterminación de naciones y grupos más pequeños, es decir, se introduce la lengua y raza para definir la nación. Con estas distinciones, Hobsbawm plantea el nacionalismo cívico y étnico, y propone estudiarlo “desde arriba, analizando las ideas y prácticas gubernamentales y, desde abajo, estudiando los sentimientos y creencias populares que sustentan la comunidad” (Márquez 2011, 577).

Por su parte, Benedict Anderson (1993) destaca los aspectos subjetivos al concebir la nacionalidad o “la calidad de nación” como artefactos culturales de una clase particular. El autor argumenta que estos artefactos han cambiado sus significados a través del tiempo, se han trasladado a diversos terrenos sociales con diferentes mezclas políticas e ideológicas. Frente a lo incierto que es el concepto de nación, Anderson lo define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (Anderson 1993, 23).

Esta comunidad es imaginada debido a que, a pesar de que los miembros no se conocen entre sí, mantienen una idea de comunión. Esta invención no quiere decir que la unión de esa comunidad sea falsa o ilegítima o que se oponga a comunidades “verdaderas”, ya que absolutamente todas las comunidades, así sean las más primigenias, son imaginadas. Se refiere a que cada nación tiene formas particulares entendidas como formatos modulares bajo las que fueron creadas. También afirma que son limitadas porque siempre tienen fronteras finitas que, si bien pueden ser elásticas, mantienen los límites con otras naciones. Son soberanas en tanto que dentro de esa extensión territorial cuentan con ciertas libertades que ya no responden a los reinos dinástico jerárquicos (Anderson 1993).

Estos postulados de Anderson han sido una de las propuestas teóricas más sugerentes dentro de los estudios sobre la nación y el nacionalismo. No obstante, desde una perspectiva poscolonial, Partha Chatterjee (2002) se pregunta por la existencia de una *comunidad imaginada ¿por quién?* Con esta pregunta hace alusión a que, si la idea de nación en el resto del mundo tenía que elegir entre ciertos formatos modulares ya existentes en Europa y Norteamérica, qué es lo que se dejaba a la imaginación. Para el autor, la imaginación nacionalista en los países colonizados “radica no solamente en una identidad sino más bien en una diferencia con los formatos modulares de las sociedades nacionales propagadas por el Occidente moderno” (2002, 46). Es aquí donde propone que la representación de nacionalismo de Anderson no se reproduce tal cual en las naciones colonizadas, sino que se presentan atisbos anticoloniales que forjan un espacio de soberanía dentro de la sociedad. El

autor distingue algunos elementos del campo interior del nacionalismo: el primero de ellos es la lengua que se asume como

un sentido de pertenencia dentro del campo de la identidad cultural y a la cual había que mantener apartada del colonizador intruso. Por consiguiente, la lengua se convierte en un espacio sobre el cuál la nación tiene primeramente que reafirmar su soberanía para entonces transformarla y adaptarla al mundo moderno (Chatterjee 2002, 47).

El segundo de los elementos que retoma es la familia² que, en su forma y estructura tradicional, era considerada como “salvaje”. El movimiento nacionalista comienza a luchar por los controles de poder tradicionales, especialmente sobre el tratamiento hacia las mujeres, para formar un nuevo orden patriarcal que fuera explícitamente diferente al orden de la familia occidental. “La ‘nueva mujer’ tenía que ser moderna, pero manteniendo todos los caracteres de la tradición nacional y, por lo tanto, ser diferente a la mujer occidental” (Chatterjee 2002, 49).

Me interesa rescatar esta postura de nación a partir de cierta soberanía de elementos culturales como la lengua y la estructura familiar ya que abre un camino de particularidades para pensar en la construcción de la llamada Nación Rom que expondré más adelante y que parte de la idea de nación sin Estado.

1.2.2 Nación sin Estado y estatalidades subalternas

La idea de nación, desvinculada de la estructura estatal, ha sido objeto de un intenso debate académico en las últimas décadas. Autores como Benedict Anderson y Eric Hobsbawm han explorado cómo se construyen y mantienen las identidades nacionales, incluso en ausencia de un Estado soberano. Sin embargo, a pesar de los avances en la comprensión de este fenómeno, persisten desafíos conceptuales y metodológicos en la delimitación precisa de lo que constituye una nación sin Estado.

Monserrat Guibernau (2001) reconoce que cuando se habla de naciones sin Estado existe como característica común “el grado de insatisfacción que sienten la mayoría de sus miembros por la situación en que se encuentra su comunidad [...] lo que provoca la aparición de sentimientos nacionalistas con distintos objetivos políticos” (Guibernau 2001, 759). La autora sostiene que el trato a las minorías nacionales depende de la naturaleza del Estado, sin

² Partha Chatterjee realiza este análisis desde su experiencia en la India, pero contiene elementos que se replican, con algunos matices, en diferentes países coloniales.

embargo, los movimientos nacionalistas pueden incidir en un cambio o reforma. Propone tres posibles respuestas políticas: reconocimiento cultural, autonomía política y federalismo.

Sin embargo, estos movimientos también se enfrentan a dilemas fundamentales como la viabilidad económica que les permita mantener formas de autogobierno sin depender económicamente del Estado al que están integradas; y el reconocimiento de la diversidad interna.

Uno de los mayores retos a los que se encuentran sometidas estas naciones sin estado concierne a la manera en que deben reaccionar a la diversidad interna dentro de sus territorios. Diversidad que se ve acentuada como resultado de la circulación transnacional de personas, cultura y recursos financieros (Guibernau 2001, 785).

Es decir, se trata de evitar la paradoja de buscar una identidad diferenciada a través de mecanismos que, irónicamente, repliquen los patrones de negacionistas y represivos que se pretenden combatir.

Marc Bou i Novensà (2005) reconoce que el Estado-nación tiene transformaciones o mutaciones constantes. Pone especial énfasis en el que denomina “desde abajo”, donde las reivindicaciones territoriales de las llamadas “naciones sin Estado” exigen formas de autogobierno y capacidad de decisión. Cuando habla de las naciones sin Estado las define como

comunidades territoriales históricas con identidad propia dentro de las fronteras de un Estado y con un deseo explícito de autogobernarse. En términos generales, el territorio donde se asientan estas minorías nacionales fue incorporado en los límites de un Estado más amplio generalmente de forma involuntaria [...] Estas naciones carentes de un Estado propio, luchan para que sean reconocidos constitucionalmente como actores políticos independientes, con personalidad diferenciada y capacidad para decidir su propio futuro en los distintos foros públicos (Bou i Novensà 2005, 168).

Cabe resaltar que en esta definición se entiende que las naciones sin Estado han permanecido en un territorio que fue invadido, es decir, las naciones se componen de poblaciones originarias de un lugar.

Este enfoque en las poblaciones originarias y su relación con el territorio resulta clave para comprender las demandas nacionalistas contemporáneas. Jon Azkune Torres (2021) retoma los aportes teóricos más sobresalientes sobre nacionalismos y el Estado para proponer el término estatalidades subalternas que refiere a

Fijaciones espaciotemporales de territorio, autoridad y derechos que llevan a la práctica su poder estatal de acuerdo con la capacidad política cedida por el Estado matriz. Se refiere a lo que tradicionalmente han sido consideradas naciones sin Estado [...] Por ello, las estatalidades subalternas son estatalidades dentro del Estado matriz y producen y reproducen democracias subalternas dentro de democracias matrices y naciones subalternas dentro de naciones matrices (Azkune 2021, 77-78).

Con esto el autor plantea que la cuestión fundamental no es la diferencia cultural o étnica, sino la competición de proyectos diferentes para reconstruir comunidades políticas en diferentes niveles. Es decir, existen comunidades que se encuentran subordinadas y que mantienen un nivel de dependencia al Estado matriz que representa su “afuera constitutivo” o su “enemigo mayor”.

Para Azkune, la subalternidad está mediada por el tipo de relación que pueda tener con el Estado matriz, esta idea defiende una visión estatalista al otorgar un papel central al Estado en la configuración de las identidades y las relaciones de poder. Al centrarse en los aspectos formales y estructurales del poder, podría perder de vista las experiencias concretas de las poblaciones subalternas y sus luchas cotidianas ya sea en movimientos sociales, organizaciones no gubernamentales o las redes transnacionales.

Casos como el nacionalismo quebequés, el País Vasco, Catalunya, Kurdistán son ejemplos de respuestas políticas que se han dado a los nacionalismos de las llamadas naciones sin Estado. Pero ¿qué pasa cuando no solo se busca romper con el ordenamiento político del Estado, sino que también se rompe con el ordenamiento situado de naciones territorializadas? Aquí la pregunta se vuelve más compleja, implica cuestionar no solo las fronteras políticas existentes, sino también los mismos conceptos de nación y territorio. Sugiere que algunos movimientos nacionalistas podrían buscar redibujar completamente el mapa político, desafiando las nociones tradicionales de soberanía y Estado-nación.

1.2.3 Género en la construcción nacional y transmisión cultural

El debate de la construcción del Estado-nación no se da únicamente en torno a elementos étnicos, Nira Yuval-Davis (2004) subraya cómo la burocracia y la intelectualidad han desempeñado un papel fundamental en la construcción de narrativas nacionalistas que han dominado el debate público. Esta hegemonía discursiva ha marginado a otros grupos sociales, entre ellos las mujeres.

Históricamente excluidas de los espacios sociales, de poder y de producción intelectual, las mujeres han sido marginadas de las teorías sobre la formación de las naciones, a menudo asociadas a esferas más privadas y vinculadas a la naturaleza; sin embargo, son ellas quienes reproducen las naciones biológica, cultural y simbólicamente (Yuval-Davis, 2004). Han desempeñado un papel central en la construcción y reproducción nacional, pero su inclusión en los análisis teóricos de la nación y los nacionalismos es relativamente reciente.

Es así que Yuval- Davis realiza un análisis deconstructivista donde expone las maneras en que los discursos sobre género y nación se intersectan y se construyen mutuamente. La autora diferencia tres dimensiones en las que se han construido los discursos nacionales y el papel de las mujeres en cada uno de ellos.

La primera de ellas, *Volknation* entendida también como mito de origen indica que la pertenencia a la colectividad nacional se da por el hecho de haber nacido en ella. Se asigna a las mujeres a la reproducción biológica de la nación por lo que las políticas para el control de matrimonio, procreación y sexualidad son altas en las agendas nacionalistas. La *Kulturnation* es la construcción cultural de las colectividades, es la mitificación de las “comunidades imaginadas” que comparten códigos culturales específicos.

Es frecuente que las mujeres simbolizan la colectividad nacional, sus raíces, su espíritu, su proyecto nacional. Además, a menudo las mujeres simbolizan el “honor” nacional y colectivo [...] suelen ser las únicas a quienes se asigna el rol social de transmisoras de tradiciones culturales, de costumbres, canciones, cocina y por supuesto, lengua materna (Yuval-Davis 1996, 170).

Finalmente, *Staatnation* tiene que ver con la ciudadanía relacionada al Estado y su engañosa naturaleza “universalista”. Contrario a los discursos socialdemócratas, la ciudadanía tiene diferentes capas de exclusión relacionadas a las comunidades locales, étnicas, estatales, “la ciudadanía de mujeres en estas comunidades es usualmente de naturaleza dual: por un lado, está incluida en el cuerpo general de ciudadanos; por otro, siempre hay normas, regulaciones y políticas que son específicas para ellas” (Yuval-Davis 2004, 45).

Estas dimensiones son de utilidad para comprender los discursos que operan en la asignación del papel de las mujeres en la reproducción biológica y simbólico-cultural de la colectividad, así como los dispositivos de control y disciplinamiento de los cuerpos que se implementan a través de la construcción de agendas y políticas nacionalistas orientadas a regular identidades y prácticas sexuales (Herrera y Prieto 2007).

De esta manera, los discursos nacionalistas construyen representaciones de género estereotipadas. Se erige una identidad nacional masculina y viril, en oposición a una feminidad pasiva y maternal. La mujer es frecuentemente asignada al rol de 'madre patria', encarnando valores tradicionales y la continuidad histórica de la nación. Esta construcción binaria de género, donde las mujeres y la familia son vistas como instituciones inmutables, implica que cualquier ruptura representa una amenaza al orden social establecido.

Los mitos nacionales no son solamente recreados o imaginados por los estados, las élites o la mirada masculina. Las representaciones de las mujeres y las relaciones de género las disputan las propias mujeres en el terreno de las imágenes, de las prácticas sociales, tanto públicas como privadas, y en contextos donde las excluyen (Sánchez-Blacke 2001 en Herrera y Prieto 2007, 32).

Esta construcción esencialista del género se pone en disputa a través de diversas formas de autorrepresentación que interseccionan raza, clase, etnia y otras categorías sociales. Estos discursos buscan deconstruir el orden social jerárquico, donde los hombres dominan los espacios públicos y las mujeres son relegadas a la esfera privada.

Si bien la construcción de la narrativa nacional busca cohesionar al Estado, también es importante reconocer que las naciones paralelas y separadas del Estado generan sus propias representaciones identitarias. Estas narrativas, al tiempo que buscan reconocimiento interno, contribuyen a la construcción de fronteras simbólicas y a la diferenciación respecto a otros grupos.

1.3 Territorialización local y subjetividades espaciales

Para entender los procesos de territorialización que se dan en una localización concreta, la tercera escala analítica propuesta, es necesario diferenciar algunos conceptos. En las visiones clásicas, el territorio suele relacionarse a un área o superficie terrestre delimitada, esto corresponde en gran medida a la soberanía territorial westfaliana en donde se desarrollan formas de orden político y de control del Estado sobre la población que lo habita. Frente al debate de esta idea, en los estudios territoriales surgen abordajes que buscan dar cuenta de las imbricaciones simbólicas y materiales que se presentan en las apropiaciones del espacio.

La multiplicidad de usos dados al concepto de territorio desde los ámbitos académicos, sociales y políticos oscila entre la relación jurídico-política, la simbólico-cultural, naturalista y económico-materialista, principalmente. Para Guy Di Meo el territorio no se limita al espacio geográfico, está constituido por varios elementos entre los que destaca:

El espacio social, es decir, los lugares de la biósfera entrecruzados por las relaciones sociales y espaciales; el espacio vivido, es decir, la relación existencial, subjetiva que el individuo socializado establece con la Tierra; las ideas de pertenencia, identidad colectiva, inserción de los individuos en uno o varios grupos sociales; las modalidades de partición y control del espacio que garantizan la especificidad, la permanencia y la reproducción de los grupos que lo ocupan (es decir, la dimensión política); las formas de ordenamiento por parte de las sociedades, es decir, el nivel simbólico que se manifiesta mediante la producción de formas materiales emblemáticas, a partir, por ejemplo, de valores patrimoniales; la importancia de la larga duración en la construcción simbólica de los territorios (Di Meo 2001 en Beuf 2017, 8).

Di Meo diferencia entre los conceptos de territorialidad y territorio, entendiéndolo la primera en referencia al sujeto social, a su espacio vivido y apropiado de manera simbólica, mientras que el territorio lo entiende como un producto y un objeto (Beuf 2017). Por otra parte, es común que se haga uso de conceptos como espacio y territorio de manera indiferenciada, no obstante, autores como Milton Santos, Rogerio Haesbaert o Claude Raffestin hacen la distinción, aludiendo al espacio como un concepto más amplio enfocado principalmente en una base material concreta sobre la que ocurren las relaciones sociales, es decir, sobre la que se forja el territorio. Desde una visión relacional se interpreta que “el objeto/sujeto solo se define por la relación que construye a través de y con el espacio” (Haesbaert 2013, 20).

De esta manera, el espacio deja de ser algo estático y pasa a ser un relacionamiento en el que construye al mismo tiempo que es construido. Se trata de un ámbito más amplio estrechamente ligado a los procesos de territorialización. Rogerio Haesbaert (2013) aclara que el territorio siempre requiere de una base material, no se puede hablar de territorios únicamente en el plano simbólico y, al mismo tiempo, el territorio no puede reducirse al espacio físico. Sin embargo, al referir al ámbito puramente simbólico se puede hacer uso del concepto de territorialidad, de esta manera

puede existir una territorialidad sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica –como los judíos y su “tierra prometida”–, y hacen cosas en nombre de estas representaciones. Pero puede no existir un territorio (concreto) correspondiente a este campo de representaciones (Haesbaert 2013, 27).

Castaño Aguirre et al., (2021) también hacen la distinción entre el territorio, como el espacio concreto, área o red materializada, la territorialidad como los valores asignados a ese territorio y la territorialización como

Asociada a un proceso en el cual un sujeto, comunidad o grupo social apropia y se vincula a un lugar físico, en cuanto el espacio geográfico es marcado con las experiencias, memorias y la producción de sentido de los sujetos en un momento determinado. La territorialización se soporta en la relación espacio-tiempo, lo cuál hace que sea dinámica y se transforme de acuerdo con el contexto social, cultural y político (Castaño et al. 2021, 206).

Es decir, la territorialización es un proceso en el que hay una apropiación tanto material como simbólica, se construye a partir de una dinámica entre lo concreto y lo abstracto. Al no ser territorios estáticos se transforman, mutan, se (re)construyen constantemente, pero este dinamismo no es neutral. La construcción social del espacio habitado también implica conflictividad y disputas por la apropiación espacial, esto agrega un componente político a los procesos de territorialización.

En las últimas décadas se aprecia un “enfoque integral, relacional y multidimensional del territorio, desde la comprensión de la relación espacio temporal, las relaciones socio-históricas y geohistóricas espaciales en una integración dialéctica de las dinámicas que generan las estructuras de poder en el tiempo” (Gómez y Medina 2022, 62).

Es por ello que gran parte de las definiciones del territorio implican una apropiación del espacio geográfico, esto no (necesariamente) refiere a la posesión en el sentido de propiedad privada de la tierra, sino a las relaciones que en él se generan. La apropiación se “plantea en el orden simbólico, haciendo muchas referencias a los significados que las sociedades tejen con los lugares que habitan” (Beuf 2017, 9). Sobre este punto Alice Beuf retoma como punto de diálogo el concepto de identidad territorial y menciona que

si bien ya no se puede sostener seriamente que el territorio tiene identidad propia, como solían hacerlo los geógrafos regionales, se piensa, por un lado, el territorio como un productor de identidades individuales y colectivas y, por otro, la movilización e instrumentalización de las identidades para controlar territorios de diversas formas: electorales, apartheid, resguardos, etc. (Beuf 2017, 9).

Desde una lectura urbanista, Ana Cristina Herrera (2023) retoma el concepto de identidad propuesto por Castells para entender la identidad territorial como

construcciones colectivas que se dan mediante un proceso de *individualización*, a partir de la interrelación de diversos factores propios de un contexto (Castells, 1998). Estos factores están asociados con actividades y relaciones que prescriben las formas de vida de una zona geográfica determinada (Harner, 2001). Es así como la identidad compone un proceso

continuo a través del tiempo, en el cuál las sociedades procesan los elementos propios del contexto y los reordenen, imprimiéndoles características particulares (Herrera 2023, 4).

Es así que la identidad territorial forma parte de un entramado de relaciones materiales, simbólicas, históricas y geográficas que dan pauta a diversas interpretaciones de un mismo tiempo-espacio y pone valor en elementos y prácticas compartidas y reconocidas individual y colectivamente.

1.3.1 Territorialización y movilidad desde sectores subalternos

Frente a la constelación de lecturas sobre el territorio y los procesos que en y de él emergen, se presenta una variable (en ocasiones implícita): el poder. Siguiendo la idea de poder de Foucault, Haesbaert (2013) retoma la importancia de analizar las prácticas de poder en la producción del espacio y explica que, si el poder se entiende como una relación de fuerzas desiguales, entonces la producción multiescalar de los territorios también se constituye a través de múltiples relaciones de poder que coexisten y se manifiestan de formas diversas.

Ejemplo de ello es la dominación y apropiación como formas de acceso al territorio en términos político-económicos y simbólicos, pero comúnmente son efectuadas por diferentes actores “en general, los grupos hegemónicos se territorializan más por dominación que por apropiación, mientras que los pueblos o los grupos más subalternizados se territorializan mucho más por apropiación que por dominación” (Haesbaert 2013, 27). De esta manera,

El poder en el sentido relacional no sólo debe abarcar las relaciones sociales concretas. Debe sumarse además las representaciones de las que éstas son portadoras, por lo que el territorio en términos relacionales (orientado al componente espacial de poder), sería el resultado de la interacción de múltiples dimensiones económicas, políticas, jurídicas, sociales y simbólicas, que dan lugar a varias modalidades o *formas de codificación o marcaje* que se “territorializan”, en expresión de las prácticas asociadas a la *defensa, apropiación, control y dominación* del territorio (Gómez y Medina 2022, 72).

Así mismo, la ocupación del espacio en términos de inclusión/exclusión se produce en forma jerárquica social y geográficamente, “mientras que las personas que poseen el capital financiero, cultural y social tienen poder sobre el espacio y tienden a autosegregarse, las personas con bajos niveles de capitales tienden a estar confinados a espacios que ellos no escogen” (Jirón 2007, 180).

Los cruces migratorios, clasistas, raciales y de sexo-género marcan una experiencia diferenciada para habitar, significar y accionar sobre los territorios, así como las formas de

movilidad. Tienden a asociarse con los procesos de desterritorialización vinculados a las movilidades, “especialmente cuando está asociada a la precarización de las condiciones materiales de vida, lo que equivale a un menor control del territorio” (Haesbaert 2013, 33).

Sin embargo, Haesbaert (2013) menciona que se ha hecho un uso desmedido del concepto de desterritorialización. Éste puede entenderse en un sentido negativo, cuando se refiere a la pérdida o fragilización del control territorial y, al mismo tiempo, tiene una potencia en la que “cualquier proceso y relación social implican siempre simultáneamente una destrucción y una construcción territorial. Por lo tanto, para construir un nuevo territorio hay que salir del territorio en el que se está, o *construir allí mismo otro distinto*” (Haesbaert 2013, 13).

Siguiendo esta idea de posibilidades de dominación/apropiación desde una lógica desigual de poder, la movilidad/inmovilidad también se encuentran condicionadas a las posibilidades y accesos de los sujetos. Desde el llamado “nuevo paradigma de las movilidades” se propone un conjunto de preguntas, teorías y metodologías que buscan dar cuenta de la aceleración del movimiento que crea zonas de conectividad y centralidad en algunos casos y, en otros, desconexión, exclusión e inmovilidad.

Fundamentally affirms the kind of analysis in which “Mobility and control over mobility both reflect and reinforce power. Mobility is a resource to which not everyone has an equal relationship” (Skeggs, 2004, page 49; Morley, 2000). It is not a question to privileging a “mobile subjectivity”, but rather of tracking the power of discourses and practices of mobility in creating both movement and stasis (Sheller y Urry ,211).

Estas formas diferenciadas de movilidad atañen a las diferentes temporalidades y dimensiones que se encuentran interconectadas. Cabe planear que la manera más inmediata en que los individuos, familias y grupos sociales articulan diversas formas de movilidad a lo largo de su vida es en los espacios cotidianos.

Thierry Lulle y María Mercedes Di Virgilio retoman a Urry (2000) para pensar en la movilidad como una dimensión transversal de todas las prácticas sociales, “una forma elemental de la vida cotidiana” que complejiza las relaciones sociales. Para los autores la movilidad cotidiana se entiende como “el conjunto de prácticas de desplazamiento de una población en su entorno habitual” (Orfeuil 2002 en Lulle y Di Virgilio 2021, 7), por lo que los cuestionamientos se orientan hacia la forma en que las prácticas de desplazamiento de individuos y grupos construyen espacios de vida e identidades territoriales. Se trata de entender lo cotidiano como

aquellos eventos que de otra manera serían imperceptibles e irrevocablemente perdidos, y que quizás sean los más personales (Dewsbury 2003). El enfoque de lo cotidiano intenta develar estos aspectos de la vida, que permanecen escondidos por análisis abstractos cuantitativos o por las perspectivas cualitativas que intentan indagar sobre comprensiones más amplias de la realidad (Jirón 2007, 175).

Desde esta perspectiva, la movilidad “remite a una práctica social que involucra dimensiones espacio-temporales, corporales, interaccionales, simbólicas y afectivas, desigualmente vividas en relación con la clase, el género, la edad y la etnia, entre otras dimensiones de la desigualdad y la diferencia” (Chaves et. al., 2017, 45).

Las experiencias se presentan de forma diferenciada para distintos sectores de la sociedad. En el caso de las asimetrías de género y étnicas se puede ver manifiesto en el acceso desigual a recursos básicos como la tierra, agua o educación, debido a prácticas discriminatorias arraigadas en las estructuras sociales. La violencia de género y étnica es otra constante presente en la movilidad cotidiana en espacios públicos derivada de estigmas y estereotipos sociales y reforzada a través del escaso acceso a la justicia e impunidad. Otro factor de influencia es el cultural, la existencia de normativas y restricciones que regulan la movilidad de mujeres y minorías étnicas dificultan su capacidad para acceder a empleo, educación, atención médica.

Estos son algunos ámbitos en que las formas de territorialización y movilidad cotidiana se hacen visibles de manera diferenciada creando un impacto en la autonomía y libertad de movimiento, seguridad personal, acceso a oportunidades económicas y educativas, participación en la vida pública, influencia en las relaciones familiares y comunitarias, así como la percepción de sí mismos y de los demás.

Capítulo 2. Contexto histórico de desplazamiento *rrom* en América Latina.

No se puede hablar de una historia oficial de la población *rrom*. Al no existir fuentes escritas es difícil tener certeza de su origen y recorridos. Es a través de los decretos oficiales, escritos de cronistas y recopilación de fuentes orales que es posible plantear un esbozo sobre la movilidad que ha tenido esta población en Europa, así como su llegada y distribución en América.

La versión más extendida sobre su origen se basa en los estudios lingüísticos del Romanó donde se indica que provienen de Punyab, en el Noroeste de la India. Los motivos por los que inician su movilidad no son claros. Diversos autores (Giménez, Comas y Carballo 2020; Peeters 2004) señalan que pudo derivarse de un contexto de guerras y crisis, presión de otros grupos sedentarios o un escape de la esclavitud. Cualquiera de estas razones implica que el éxodo *rrom* buscaba garantizar su libertad. Se estima que en el siglo XI inician un recorrido hacia el Occidente por diferentes lugares de Europa hasta llegar a la península ibérica en el siglo XV.

Es en el territorio español que logran un mayor asentamiento debido a que se promovía una política de asimilación forzosa —a diferencia de las políticas de expulsión en la mayor parte de países de Europa—. Es en este continente donde se manifiesta en mayor medida la hostilidad hacia la población *rrom*

más de 250 pragmáticas antigitanas que promovían la expulsión, el castigo, la prisión, la mutilación, la tortura, la esclavitud e incluso el exterminio, se promulgaron desde 1499 hasta 1749. El fin de este plazo culminó con el que se conoce como el primer intento de exterminio de la comunidad gitana en Europa: La Gran Redada (Giménez, Comas y Carballo 2020, 161).

Estos episodios de odio y persecución son parte de una historia olvidada o negada que marcó las formas de representación en estereotipos y estigmas sobre la población *rrom*. Este precedente histórico es fundamental para comprender las expresiones de antigitanismo que se van perpetuando en otros territorios, principalmente, los que fueron invadidos en América.

Para hacer un acercamiento a la forma de habitar los territorios es necesario plantear un breve recorrido histórico sobre su movilidad, retomar las configuraciones geográficas que han tenido para comprender el papel y la importancia histórica que tienen los *rrom* como parte de la población. Es por esto que este capítulo tiene como objetivo perfilar las geografías trasatlánticas, regionales, nacionales y locales por las que ha circulado la población *rrom*. Inicio con un breve recorrido histórico de la movilidad trasatlántica hacia América en

diferentes momentos migratorios. En cada periodo se va construyendo un imaginario de otredad en torno a la denominación de “gitano”, que adquiere un sentido peyorativo. También planteo la forma en que a través de las prohibiciones en las políticas migratorias para el ingreso a países de América Latina se fueron perpetuando las ideas de los *rrom* como personas no gratas para la sociedad. Frente a esto y a través de organizaciones en diferentes escalas, el pueblo *rrom* busca su reconocimiento como nación emergente.

Posteriormente, abordo la llegada de la población *rrom* a Ecuador, los posibles orígenes y tránsitos, así como datos poblacionales de la situación actual. Resalto la organización nacional y regional que tienen a partir del año 2000, la búsqueda de reconocimiento y atención por parte del gobierno, así como la desatención y el impacto que tuvo la pandemia COVID-19 para el pueblo *rrom*.

Finalmente, retomo investigaciones que se han realizado específicamente en Quito, así como entrevistas que realicé con gente de los barrios IESS-FUT, 14 de enero y Biloxi para tener un acercamiento al contexto local en el que se han establecido algunas familias desde hace más de cuarenta años.

No se trata únicamente de señalar los lugares de nacimiento, llegada, tránsito o, en su caso, de asentamiento, me interesa identificar cómo “esos puntos dejan ver formas dinámicas y múltiples de vivir el espacio, en desplazamientos cambiantes en tiempo, pero reconocibles en sus miembros” (Alvarado 2022, 21).

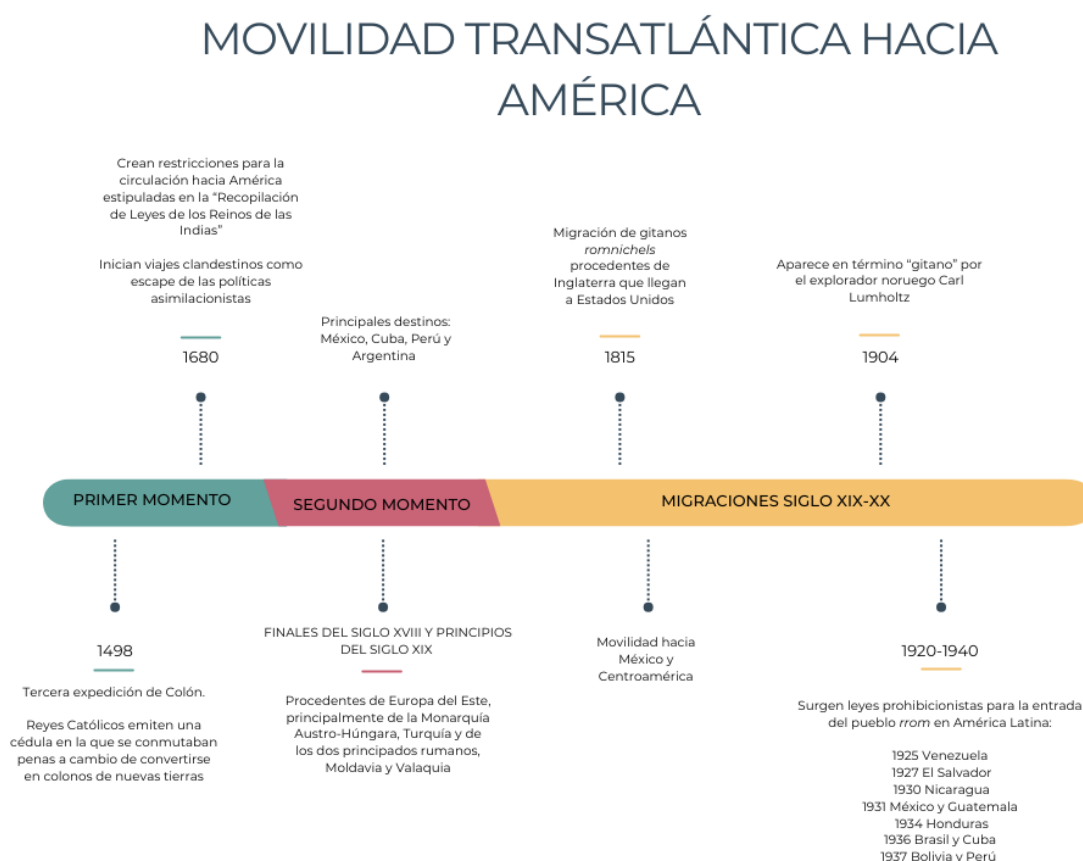
Me interesa realizar este recorrido histórico y territorial para entender la manera en que a través de las diferentes políticas restrictivas de movilidad instauradas desde la colonia y hasta los años recientes, se fue construyendo una lectura de la población *rrom* como una otredad desdibujada o ausente en el imaginario nacional. Esta narrativa se preserva hasta la actualidad y tiene sus repercusiones en las formas de vida y movilidad de la población que continúa habitando en Ecuador. A pesar de que ya no existen decretos oficiales que prohíban la entrada o tránsito a la población *rrom* por motivos étnico-raciales, las prácticas discriminatorias se mantienen.

2.1 Movilidad transatlántica hacia América

La migración de grupos *rrom* a América ha tenido muy poca atención, en parte por la escasa documentación que hay —mayormente recopilada por historiadores a partir de fuentes primarias y secundarias— y por la poca representación poblacional que este grupo significaba. Sin embargo, esta minoría étnica tiene presencia en el continente a partir de diversos

momentos de llegada procedentes de países europeos. Para entender cómo se desarrollaron estas llegadas y hacia donde los siguientes subepígrafes desarrollan el siguiente esquema:

Gráfico 2.1 Movilidad transatlántica hacia América



Elaborado por la autora

2.1.1 Primer momento migratorio: colonialidad y construcción de otredad

Manuel Martínez Martínez (2010) y Patricia Galletti (2021) mencionan que los primeros registros de población *rom* en tierra americana se presentan en la tercera expedición de Colón, como parte de una improvisada política colonizadora. En 1497 los Reyes Católicos emiten una cédula en la que se conmutaban penas a cambio de convertirse en colonos de nuevas tierras, de esta manera muchas personas condenadas serían desterradas al nuevo continente (Martínez 2010).

En el caso de familias *rom* se partía de la prenoción de maldad innata, por lo que se pone una serie de condiciones para que pudieran emprender el viaje, entre ellas: “que en cada pueblo residiesen pocas familias; que a los jóvenes se les mezcle con los “naturales de la región”

favoreciendo el mestizaje, enviando a las mujeres a la América continental y a los hombres a territorios insulares” (Galleti 2021, 114).

Esta política fue rápidamente cambiada para evitar que América se convirtiera en una especie de prisión de delincuentes y para evitar expandir “el problema gitano”, en su lugar serían enviadas familias campesinas y artesanas. A partir de ese momento, se crean restricciones para la circulación hacia América estipuladas en la *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias* en donde se especifica la obligatoriedad de contar con licencia del rey o de la Casa de Sevilla para poder circular libremente. A esta declaratoria prohibitoria se sumaron “los judíos y musulmanes no bautizados, los conversos, los moriscos y cristianos nuevos, los condenados por la Inquisición..., hasta llegar a los gitanos, considerados por la corona como delincuentes potenciales” (Martínez 2010, 76).

El argumento se centraba en la presunta conflictividad que causaba su presencia por tres razones principales: la mala influencia que podían ser para los indios de América, su resistencia a recibir órdenes de funcionarios del rey y su predisposición al comercio ilegal y deslealtad a la corona española (Galleti 2021). Siempre se hizo presente la necesidad de control y desarticulación de las actividades y formas de vida *rrom*.

A pesar de las prohibiciones, se siguieron presentando viajes clandestinos hacia América como forma de escape de las políticas de asimilación, expulsión o exterminio fuertemente impulsadas en España. Las formas de viaje son irregulares y se presume que muchos optaron por aprender un oficio que les permitiera viajar como mano de obra especializada para asegurar el repoblamiento de los nuevos territorios conquistados. Otra de las estrategias que se mencionan fue su enlistamiento en la marinería. La dificultad para conseguir reclutas hizo que los capitanes aceptaran a personas que no cumplían con los requisitos legales estipulados. Esto permitió que pudieran conseguir un transporte gratuito y burlar los controles de tránsito a las Indias (Martínez 2010).

La condición de irregularidad en que se vieron forzados a viajar, así como la presunción de “maldad innata” que se tenía de la población *rrom* desde su movilidad por Europa, y en mayor medida en la metrópoli española, hizo que llegaran a América como una representación de otredad y de modelo negativo para las poblaciones que habitaban la sociedad colonial. Los imaginarios creados en el Viejo Mundo presentaban así una continuidad en el Nuevo Mundo. La construcción del *rrom* como el “otro étnico” en España

se convertía en una unidad de medida para crear estrategias de control del “otro desconocido” que representaba el indio,

bajo la mirada imperial los indios y los gitanos formaban parte de un mismo repertorio de otredad [...] fueron acusados de realizar prácticas supersticiosas, guiados por el pensamiento mágico antes que el racional, y de actitudes bárbaras tales como asesinatos sanguinarios, canibalismo, secuestro de blancos subalternos (niños y mujeres), saqueos de indios en malón o gitanos en caravana (Galletti 2021, 119).

Es importante entender las condiciones bajo las que arribaron al continente, ya que es a partir de ello que se entienden las experiencias discriminatorias hacia los *rrrom* en las nuevas tierras a las que llegaron como un continuum de la discriminación en la metrópoli española. La visión de los *rrrom* como “el lado del mal en América era consecuencia directa de la matriz de alteridades española, justificando la segregación gitana a partir de un juicio axiológico de base racial” (Galletti 2021, 124).

Para Patricia Galletti (2021), en un primer momento tanto indios como gitanos fueron leídos bajo el lente del “buen salvaje”, en oposición a la sociedad moderna, en otros momentos ya no se ve “lo gitano” equiparado a lo indio, sino como representantes de la otredad, en oposición al conquistador español y a los valores que representaba.

La presencia gitana en la América española durante los siglos XVI y XVII fue por tanto, marginal y clandestina, construyendo una especie de población invisible que consiguió, al igual que en la península, sortear cuantas disposiciones se promulgaron para sortear su eliminación dentro de la sociedad americana (Martínez 2010, 88).

Los registros de viajeros, cronista y jesuitas indican que entre el siglo XVI y XIX los principales lugares donde había presencia de población *rrrom* fue en México, Cuba, Perú y Argentina.

A falta de estadística y de otros documentos no tenemos nada concreto sobre el volumen de la migración gitana a América Latina en la época colonial, pero es seguro que la mayoría del pueblo Rom llegó más tarde, en el siglo XIX puesto que casi la totalidad de los gitanos latinoamericanos manifiestan a través de la tradición oral que su presencia se remonta a esa época (Torbágyi 2018, 131).

2.1.2 Segundo momento migratorio: “húngaros” y “gitanos”

Peter Torbágyi identifica una segunda llegada a finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX “procedentes de Europa del Este, principalmente de la Monarquía Austro-Húngara, Turquía y de los dos principados rumanos, Moldavia y Valaquia” (Torbágyi 2018, 131). En el

caso de la Monarquía Austro-Húngara sucedió un cambio histórico en las políticas de control para la población *rrom* en la que “se prohibía el uso de la lengua gitana, de los vestidos y oficios tradicionales y además eran obligados a educar a sus hijos en familias no gitanas” (Torbágyi 2018, 131).

Estas políticas de asimilación forzada pudieron impulsar una migración masiva que, al llegar a América, fue identificada como *húngaros*. Torbágyi (2018) menciona que esta transnominación generalizó la creencia de que los gitanos eran húngaros y los húngaros gitanos, teniendo como consecuencia repercusiones negativas y estigmas hacia los migrantes procedentes de Hungría.

Con el tiempo esta denominación fue cambiando, el explorador noruego Carl Lumholtz describe encuentros con esta población a la que nombra como *gitanos*. En lengua castellana aparece en 1904 en los escritos de dicho explorador al registrar su encuentro con ellos en México (Torbágyi 2018; Alvarado 2022). Si bien no se sabe con precisión el origen de este término, el mayor consenso de investigaciones indica que hace referencia a Egipto —a pesar de que no se considera su lugar de origen— surgen modificaciones del gentilicio *egipcio*: “[e]*gitanos* en castellano, [*e*]*gitanos* en catalán, *ijito* en vasco, [*e*] *Gitans* en francés, [*e*]*Gypsy* en inglés, en griego [*E*]*gyphtos*, en albaniano *jevg*, *Magjup*; en macedonio *Gjupci*—, incluso uno de los nombres húngaros para los *gitanos* es *Fáraó nép*, ‘pueblo del Faraón’” (Peeters 2004a, 17).

Para Leonardo Piasere (2018) el uso de este gentilicio lleva en sí mismo una acepción discriminatoria, menciona que, si bien el antigitanismo ha comenzado a ser centro de reflexiones, la palabra gitano ya lleva impreso ese sentido:

hasta hace pocos años bastaba con pronunciar la palabra “gitano” para hacer referencia a las prácticas antigitanas: los gitanos eran esas personas que, por el simple hecho de serlo, sufrían diferentes grados de descrédito por parte del resto de la población allá donde estuviesen.

Desde este punto de vista, la historia del antigitanismo coincide con la historia de los gitanos, es decir, con la historia de aquellos a quienes se llama gitanos (Piasere 2018, 29).

A lo que el autor se refiere no es a la historia de los *rrom*, *sintis*, etc., en sus particularidades, sino al proceso de gitanización que han tenido todos los grupos hablantes del romaní. Se trata de un reconocimiento o identificación que nombra y cosifica bajo una serie de prácticas ofensivas.

Neyra Patricia Alvarado enfatiza en la importancia de “ubicar y contextualizar los nombres con los que son designados o se autodesignan en la construcción de estereotipos, positivos o negativos” (2022, 11). En las descripciones que presenta la autora, es evidente la ambivalencia en el uso del término que puede ser bajo calificativos positivos o desde la hostilidad, esto demuestra la forma en que esta población transita entre estereotipos.

2.1.3 Migraciones siglo XIX y XX

A partir de 1815 se presenta una fuerte migración de *gitanos* “*romnichels*” procedentes de Inglaterra que llegan a Estados Unidos, al igual que en otros países, se dedican a trabajar en el comercio y la buenaventura. Posteriormente se da otro periodo de migración de Europa hacia Estados Unidos entre 1880 y 1890 que coincide con el crecimiento económico del país y se extiende hasta 1924, cuando se instaura una nueva ley contra la inmigración (Peeters 2004a). Muchos comienzan a movilizarse hacia el sur, dejando registro de su presencia en México y Centroamérica.

Durante esta época, las migraciones europeas hacia Estados Unidos y América Latina seguían la ruta trasatlántica trazada durante la época colonial. Estas nuevas llegadas fueron principalmente de campesinos y artesanos excluidos del modelo industrial; aunque también se presentó una diáspora judía derivada del ascenso y consolidación del nazismo.

Durante el siglo XIX las políticas de inmigración de los países latinoamericanos eran bastante flexibles, esto permitió la llegada de caravanas *gitanas* que buscaron tener ingresos económicos en la industria, el comercio y la cultura. Muchos de ellos se dedicaron a la industria recreativa como espectáculos circenses, bailes de animales y música centroeuropea. A partir de estos trabajos lograron moverse por todo el continente, destacando en países como Paraguay, Puerto Rico y Brasil. Para el caso de México y América Central se distinguieron por la difusión del cine ambulante que impulsó la industria mexicana del cine y el servicio de luz eléctrica en pueblos y rancherías donde aún no se contaba con esos servicios (Torbágyi 2018).

Para el siglo XX cambia el contexto de la migración. En las décadas de 1930 y 1940 hay una creciente protección del mercado laboral para la población local y un ensalzamiento de la identidad nacional. Es bajo esta coyuntura política y económica que se dictan leyes para frenar las migraciones, muchas de ella basadas en formas de discriminación racial y por orientación política. Es así que se propagó un estereotipo negativo del pueblo *rrrom* que trajo consigo la prohibición de entrada a diversos países bajo las denominaciones de “gitanos,

bohemitos, húngaros” –además de los judíos, chinos, negros, turcos, sirios, armenios, palestinos–: “Como consecuencia directa prohibieron efectivamente la inmigración gitana en 1925 en Venezuela, en 1927 en El Salvador, 1930 en Nicaragua, 1931 en México y en Guatemala, 1934 en Honduras, 1936 en Brasil y en Cuba y por fin, en 1937 en Bolivia y en Perú” (Torbágyi 2018, 134).

De nuevo, las migraciones *rrrom* se mantuvieron en la clandestinidad. Si bien muchos ya habían ingresado al continente en momentos anteriores, las formas de movilidad dentro y entre los países continuaron siendo complejas. En los años siguientes fueron cambiando las restricciones de movilidad. Algunos países modificaron esta restricción en sus leyes de migración, mientras que otros simplemente dejaron de aplicarla, pero cualquiera que haya sido el escenario, los estigmas como población no deseada han seguido persistiendo.

En cualquier caso, han sido múltiples las formas de estudiar los desplazamientos de la población *rrrom* desde su llegada a América Latina, atendiendo, por ejemplo, a “los lugares de nacimiento, las nacionalidades, las asociaciones para desplazarse, los matrimonios, la circulación en un país o en el continente americano, los cambios de apellidos muestran con claridad la diversidad y multiplicidad de trayectorias históricas de redes en construcción” (Alvarado 2022, 20). Sin embargo, la falta de registros oficiales hace que permanezcan sin esclarecer muchos de los recorridos, el tiempo que tienen habitando en el continente y su papel en la construcción de las naciones de los países en los que se instalaron.

2.2 Reconocimiento del pueblo *rrrom* como nación emergente

El 8 de abril es el “Día Internacional del Pueblo *Rom*” establecido en el Primer Congreso Mundial Gitano celebrado en Londres en 1971. Ahí se presentó la bandera celeste y verde con una rueda roja que identifica a la comunidad, así como el himno “Gelem, Gelem”. Esta celebración marcó el primer paso para el reconocimiento internacional como pueblo con un origen común en la India.

En el V Congreso de la Unión Romaní Internacional (URI) llevado a cabo en Praga en julio del 2000, el entonces presidente Emil Scuka hizo un pronunciamiento en el que se hacía explícito el deseo de conformar una nación romaní. En su declaración menciona que

Nosotros, los gitanos, hacemos una llamada para conseguir el reconocimiento de nuestro pueblo como nación, una nación que no desea convertirse en estado [...] Somos una misma nación, compartimos una misma tradición, una misma cultura, un mismo origen, una misma lengua [...] Ofrecemos nuestra cultura, nuestra tradición, nuestro deseo histórico de no querer

construir un estado y tener una mentalidad transnacional: la mentalidad más acorde con los nuevos tiempos. Por ello buscamos representación y nuevas maneras para que los individuos se sientan identificados, independientemente de que pertenezcan a una u otra nación (2001, 4-5).

Estas palabras presentan el debate sobre la posibilidad de pensar la nación sin que esté vinculada a un Estado. Para ello es necesario diferenciar primeramente los conceptos Estado y Estado-nación para poder entender el posicionamiento de la Nación Rom.

Esto no necesariamente funciona así para la Nación Rom, si bien se habla de un origen en la India no significa que fuera una nación romaní constituida, posteriormente su movilidad histórica les ha llevado a habitar en Estados en los que no son reconocidos.

Desde el punto de vista de la organización social la itinerancia desarrollada por el pueblo Rom no ha posibilitado que se constituya en el seno de dicho grupo una organización etnopolítica y social con característica centralista. De hecho, los gitanos han construido unas formas relacionales muy peculiares donde no tiene cabida una concepción de Estado. Un tipo de arreglo organizativo y político como este supone unas prácticas sedentarias de vida y la existencia de un territorio como presupuesto sociológico donde él pueda cumplir sus funciones reguladora y ordenadora de la sociedad (Paternina y Gamboa 1999, 161).

A pesar de no formar parte del concepto tradicional de nación, la nación romaní cuenta con diversos elementos que la articulan. Las variadas formas de vida y organización social no están restringidas a una región específica o confinadas dentro de fronteras estatales. Se trata de grupos heterogéneos que conservan organizaciones primarias que se integran a redes más extensas, tanto a nivel nacional como internacional.

Las *Kumpanias* como forma de organización independiente se reestructuran constantemente de acuerdo a la movilidad de los grupos, si bien la itinerancia impide que tengan una estructura centralista, permite otras formas de control social y administración de justicia, “los Rom autorregulan sus conflictos y procuran definir propias formas de control social, sin que medie más autoridad que ellos” (Paternina y Gamboa 1999, 163).

Además, dentro de estas se preservan los sentidos culturales e identitarios, Alejandro Gamboa y Juan Carlos Paternina (1999) diferencian elementos relacionados a la comunidad o identidad étnica:

a) La idea de un origen común y una historia compartida; b) la larga tradición nómada y su formación en nuevas formas de itinerancia; c) tener una lengua propia; d) la valoración del grupo de edad y el sexo como principios organizadores del status; e) cohesión interna y

diferenciación frente al no gitano; f) organización social basada en grupo de parentescos; g) articulación del sistema social con base en la existencia de linajes patrilineales dispersos, independientes y autónomos (Gamboa y Paternina 1999, 165).

Según lo anterior, existe una idea muy específica de lo que es ser parte de la comunidad *rrom*. La *Romipen* o *Romanipen* se puede entender como “una forma de ser y estar en el mundo atravesada por unos valores concretos que funcionan como nexo de unión entre los diferentes pueblos y comunidades que el término Rromá aúna” (Aizpuru 2020, 23). Dentro de este sistema de valores resaltan la “solidaridad, responsabilidad colectiva, el sentido de comunidad y colectividad y la importancia de la familia” (Aizpuru 2020, 24).

Otro elemento que es importante resaltar es la lengua, ya que se ha convertido en una forma de reconocimiento y de reivindicación de grupos minoritarios que forman parte de los Estados. Estos reconocimientos evidencian las complejidades que aloja el concepto de Estado-nación “ya que suscitan cuestiones geopolíticas complejas: reconocer una lengua significa muy a menudo reconocer el territorio sobre el que es o podría ser hablada” (Garó 2004, 34).

En el caso del pueblo *rrom*, la lengua romaní se ha convertido en la unificadora de la nación. El estudio lingüístico del romaní ha permitido trazar su historia; a través del rastreo de la lengua se ha asentado una idea de origen y pasado común ubicado en la India, así como el registro y estudio de sus trayectorias migratorias a través de los siglos. Con sus respectivas modificaciones, esta lengua se habla en más de cincuenta Estados, principalmente en Europa central y oriental que es donde hay más concentración de población, seguido de Asia central y América (Garó 2004).

Paradójicamente, la lengua que los identificaba como parte de un pueblo excluido, rechazado y perseguido se convirtió en un símbolo de identidad que agrupa a una nación dispersa. A partir de 1971, en el contexto europeo se emprendió un proyecto de estandarización de la lengua llamado “lengua de la unificación” en el que se buscaba una grafía común a todos los dialectos. Para el 8 de abril de 1990 “se adoptó un alfabeto adaptado a todos los dialectos y se definió su funcionamiento en veintiún puntos. Ello abocó en diferentes resoluciones sobre la lengua y a la petición de su reconocimiento como lengua nacional de los *romà*” (Garó 2004, 36).

Debido a su dispersión geográfica, al no ser mayoritarios en ninguna sociedad y no tener pretensiones de constituirse como un Estado, la estandarización de la lengua romaní pretende

funcionar como un parámetro de identidad nacional y cultural. Retomando lo expuesto anteriormente por Partha Chatterje, la imaginación nacionalista de la Nación Rom se constituye a partir de la soberanía de ciertos elementos culturales: la lengua como símbolo de unificación, las *kumpeñy* como modelos de estructura familiar y social, así como las regulaciones de justicia transnacional y preservación cultural.

Con estos preceptos claros, se han creado figuras de organización política enfocadas en el reconocimiento. Para el año 2001, Gratan Puxon distingue la presencia de la Unión Romaní Internacional (IRU), el Congreso Nacional Rom (RNC), la Asociación Rom de los Países Escandinavos (CIS), la Asociación del Pueblo Banjara de la India (ABSS), la Federación Romaní Transeuropea, el Consejo de Organizaciones y Kumpeniyi *Rom* de las Américas (SKOKRA), entre otras organizaciones y grupos *rrom* de diversos países.

Bajo esta representación general, han llevado un proceso de construcción de la Nación Rom que inicia en los años setenta y depende de las organizaciones que buscan crecer en el tiempo. Sus aspiraciones y demandas

Siguen siendo las mismas que plantearon durante el Primer Congreso Mundial celebrado en el año 1971, en el que se proclamó el derecho de los *Rom* a ser reconocidos como un pueblo de origen indio. Los asistentes a ese histórico congreso plantearon que el pueblo *Rom* debería ser considerado como una Nación [...] El V Congreso Mundial del Pueblo *Rom*, celebrado en Praga (República Checa), consideró para los Rom el estatuto de Nación sin territorio [...] De la misma manera, en la Conferencia Mundial contra el Racismo que tuvo lugar en Durban (Sudáfrica), los aproximadamente sesenta representantes gitanos que participaron lograron posicionar con relativo éxito la cuestión del pueblo (Nación) *Rom*, a pesar de las frustraciones sobre la esclavitud originada por las posiciones de Estados Unidos y otros países occidentales (Puxon 2003, 5).

Sobre la “Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia” llevada a cabo en Durban en el año 2001, existen posicionamientos al respecto. La conferencia se centraba en examinar los progresos de la lucha contra el racismo y la discriminación, particularmente desde la adopción de la Declaración Universal de Derechos Humanos. La representación de la comunidad *rrom* fue a través de 12 organizaciones de países como Colombia, España, Ecuador, Rusia, Hungría, Rumania, República Checa, Macedonia, Bulgaria, entre otras que se presentaron de manera individual y como delegaciones estatales.

La Unión Romaní Española, así como PRORROM denuncian que no fueron tratados puntos importantes como los presentados en el documento “Discriminación racial y violencia contra los Roma en Europa” elaborado por el European Roma Rights Center (ERRC) en el que se hace énfasis en la participación de los gobiernos para asegurar que la población *rrom* sea parte de la planeación, implementación de políticas públicas, su oportunidad de participación en cargos públicos, una postura firme en materia de antidiscriminación y no violencia.

De igual forma, protestan sobre la denominación del pueblo *rrom* en los documentos oficiales de Durban reclamando

la utilización y el respeto hacia el único nombre por el que los gitanos de todo el mundo quieren ser reconocidos, Roma, y la aceptación del termino Sinti únicamente cuando se refiera a un grupo de gitanos alemanes que se reconocen así mismo como tal. También se aceptaba el término de gitanos o gypsy cuando se habla de gitanos españoles o de un determinado grupo poblacional (Aguilera 2001, 8).

Otros de los puntos que exponen es sobre el concepto de ciudadanía mundial que lleva implícita su movilidad y presencia, no obstante, rechazan el calificativo de nómadas o *travellers* como una expresión universal hacia el pueblo. También denunciaron el genocidio en los campos de concentración del nazismo y la limpieza étnica a la que se han visto sometidos históricamente en diferentes países de Europa.

Es importante resaltar que las denuncias que realizan son enfocadas en discriminación étnica, sin embargo, en su misma declaratoria pasan inadvertidas otras formas de violencia que se entrecruzan y están presentes en el mismo grupo, como la de género, clase y edad.

En la mayoría de los países de América Latina no hay una aceptación oficial de la población *rrom* como grupo étnico. En este contexto es importante mencionar la excepción del caso colombiano que a través de la organización PRORROM logra el reconocimiento de los *rrom* como grupo étnico perteneciente a la diversidad étnica y cultural de Colombia. Ana Dalila Gómez Baos (2010) mediante el Departamento Nacional de Planeación (DNP) de Colombia expone que es en 1998 cuando surge el Proceso Organizativo del Pueblo Rrom (Gitano) de Colombia (PRORROM). A partir de ese momento la organización ha buscado la visibilización y el reconocimiento de sus derecho económicos, culturales, políticos y sociales, así como hacer ver que la diversidad étnica y cultural de Colombia no cabe en los límites del mundo indígena, afrocolombiano y raizal, sino que va hasta los confines que configuran esa realidad etnocultural que irrumpe con fuerza en el país.

Menciona Gómez Baos que debido a este reconocimiento los *rrom* han “conjugado una serie de recursos simbólicos, políticos, sociales y de diverso carácter que les han permitido su inclusión en distintas normas del Estado, estar presentes en los tres últimos planes nacionales de desarrollo, ser incorporados al Sistema General de Seguridad Social en Salud (SGSSS), en políticas de visibilización en los medios, entre otros” (2010, 10). Este reconocimiento es un hecho único en América Latina que contrasta con la negación de esta población en los demás países.

2.3 Población *rrom* en Ecuador

No hay registros de migración *rrom* proveniente de Europa con destino directo a Ecuador, por ello se presume que su paso por el país fue de forma secundaria, es decir, se trató de un tránsito posterior a su llegada a México, Centroamérica, Argentina, Chile, Brasil y Uruguay principalmente.

Según la tradición oral de los *rrom* de los *grèko* de la *kumpania* de Quito, los primeros *rrom* de su *vića*, procedentes de la región de Serbia en la antigua Yugoslavia, llegan a Latinoamérica a finales del siglo diecinueve o principios del veinte, probablemente embarcados desde Italia hasta Argentina (Peeters 2004a, 27).

Por las fronteras del sur con el Perú y del norte con Colombia, comenzaron en su éxodo los primeros Rom en el Ecuador, transitaban en pequeños grupos de los siguientes clanes o *kumpanias*: familias Grecos, Mihai, Bolochok, Xorax, Boyasa, Rusos, Calderas, Lovaria (ASOROM 2005).

Koen Peeters (2004b) menciona que el testimonio más temprano encontrado con referencia a los *rrom* en Colombia y Ecuador es de 1913. Ofrece “La historia de Todoro” en la que a partir de la tradición oral recogida en Quito relata la llegada de uno de los grupos *rrom* procedentes de Serbia a América Latina a finales del siglo XIX.

La narrativa inicia en Yugoslavia, lugar de origen del padre y abuelo y su posterior migración a América teniendo como lugar de llegada Argentina. La ruta que traza es la siguiente: de Argentina viajan a Bolivia, en los años treinta llegan a Perú donde permanecen aproximadamente tres o cuatro años. De Perú viajan al Ecuador en 1934 “de Perú entramos a Ecuador por la frontera Macará, que era la única frontera que había, porque no había más, de ahí se pasaba a caballo, en burro, porque no había carro” (Peeters 2004b, 11). En Ecuador permanecen dos años y se encuentran con más familias *rrom* que ya estaban en Milagro provenientes de España. Viajan a la frontera norte y por Tulcán cruzan a Colombia.

En Colombia es donde tendrían una estancia más prolongada de 35 años moviéndose de manera interna hasta que finalmente deciden irse a Guatemala, hacen un recorrido por Panamá, Costa Rica, Nicaragua y Honduras. Finalmente parten a México y permanecen ahí. En el relato se hace evidente la constante movilidad que ha tenido la familia, así como otros grupos con los que se han encontrado en esos tránsitos. También describe las formas de vida y trabajo que fueron teniendo en cada lugar al que llegaban, así como las relaciones familiares que se fueron construyendo y rompiendo al mismo tiempo. La historia de Todoró ayuda a ejemplificar uno de los recorridos familiares que se dieron en una época en la que incrementó la migración *from* hacia América Latina, mostrando las posibles rutas que se iban trazando y que involucraron a Ecuador.

Al igual que en otros países de América Latina, Ecuador puso restricciones para la circulación migratoria. Como se mencionó anteriormente, durante el siglo XIX y XX se dio un auge de migraciones masivas que tuvieron gran acogida en países de América Latina. Durante este periodo de tiempo, en Ecuador se desarrolló un enfoque migratorio que Jaques Ramírez (2012) denomina “aperturismo segmentado” el cual,

implicó la puesta en escena de algunos elementos centrales: lo étnico, o lo vinculado al mejoramiento de la «raza» —como se pensaba entonces—; lo económico, vinculado con la idea de progreso; lo socio-cultural, vinculado a los «buenos» valores y costumbres; y lo geográfico, vinculado al origen del inmigrante y a la necesidad de poblar ciertas zonas del país. El fin último era la construcción de un Estado-nación moderno y civilizado (Ramírez 2012, 35).

La estrategia que se implementó fue vincular el perfil de extranjeros con normas, decretos, leyes y acuerdos en los que los inmigrantes de la región andina tuvieron algunos privilegios; los europeos y norteamericanos fueron bienvenidos; mientras que a otros extranjeros, como chinos o los gitanos no se les admitió y fueron rechazados y expulsados (Ramírez 2012, 15).

Desde este enfoque de aperturismo segmentado, el primer grupo conformado por personas provenientes de países de la región no fue considerado como extranjero, se les reconoció como ciudadanos o se les dio las facilidades para la naturalización. El segundo grupo, compuesto de europeos y norteamericanos, fue el más beneficiado debido a que les concedieron liberaciones aduaneras y pasajes gratuitos para reforzar el ideal de construir un Estado-nación blanco-mestizo, moderno y civilizado.

En el tercer grupo se ubicaron a los excluidos, a los no deseables, representados principalmente por los chinos. En la promulgación de la primera Ley de Extranjería de 1886 y en el Decreto Supremo de 1889

se construyó un discurso que directamente etiquetó a los inmigrantes [...] como sujetos perniciosos. A través de esas etiquetas se empieza a esencializar a los «otros» como personas que pueden causar daño y ser perjudiciales para la sociedad ya que pertenecen a una raza no blanca, una cultura diferente; pueden llegar muchos y, por lo tanto, alterar el mercado local (Ramírez 2012, 19).

Koen Peeters menciona que “en Ecuador, la Ley de Migración basada en el Decreto Supremo de 1899 [...] estipula en el Capítulo IV, Artículo 9, Numeral 9, que entre los extranjeros no elegibles para visado se incluye a aquellos afectados por el gitanismo” (2004a, 30).

A finales del siglo XIX los temas migratorios comienzan a politizarse. Si bien se trataba de un tema que estaba en la agenda prioritaria de gobierno anteriormente, para este momento —mucho antes de la masiva llegada de migrantes de finales del siglo XX— ya existía un debate interno que culmina en una cuarta Ley de Inmigración en 1930. En el siguiente Código Penal de 1938 no hay sanciones específicas hacia los gitanos, pero menciona actividades que deberán ser sancionadas como “no poseer un domicilio permanente, tener tiendas abiertas, comerciar en las calles, emplear vestimentas no convencionales y practicar oficios de adivinanza, pronóstico o explicación de sueños” (Villota 2019, 43). Todas estas restricciones aplican al modo de vida de la población *rom* en general, por lo que, a pesar de no estar dispuesta específicamente hacia ellos, si representaban una limitante.

Debido a esta politización, “el enfoque de aperturismo segmentado es desplazado por el de control y seguridad nacional, que domina hasta finales de los noventa” (Ramírez 2012, 21). Es hasta inicios del siglo XXI que surge un tercer enfoque migratorio denominado “enfoque de derechos en materia migratoria” que convive en tensión con la perspectiva securitista (Ramírez 2012).

Los distintos modelos permiten ver la manera en que, a través de las políticas migratorias del Estado, se ha construido una idea del extranjero aceptado y del no deseado, teniendo un impacto en los imaginarios sociales. Estos son

los cimientos que se fueron solidificando a lo largo del siglo XX y que perduran hasta nuestros días para estigmatizar a los extranjeros inmigrantes en general, clasificando o diferenciando entre «malos y buenos» inmigrantes; entre migrantes deseables y no deseables; entre quienes necesitan visa y quienes no la necesitan, etc. (Ramírez 2012, 19).

2.3.1 Reconocimiento y organización *rrom* en Ecuador: ASOROM

Al igual que en muchos otros países, no existen datos precisos del número de población *rrom* en Ecuador. La Asociación Nacional del Pueblo Rrom del Ecuador (ASOROM) declara que su estancia en el país es de larga data, llevando una trayectoria itinerante por las provincias de Carchi, Imbabura, Cotopaxi, Pichincha, Tungurahua, Chimborazo, el Oro, Manabí y el Guayas (ASOROM 2005). Estiman que se trata de aproximadamente 1, 100 personas, de las cuales 800 son Kalderash y 300 Ludar, no hay registros de población Caló.

Los Kalderash se distribuyen en dos grandes *kumpeñ* ubicadas en Milagro (Guayas), donde reside cerca del 60% de la población total, y en Quito (Pichincha), donde estaría el restante 40%. No obstante, en los últimos años se han venido configurando a partir de *patrigrupos*³ familiares itinerantes, pequeñas *kumpeniyi* que son satélites de las dos anteriores y que se localizan en Cuenca (Azuay), Manta (Manabí), Lago Agrio (Sucumbíos) y Santo Domingo (Santo Domingo de los Tsachilas). Por su parte, los Ludar residen y circulan por distintos cantones de las provincias de Esmeraldas, Guayas y Santa Elena (ASOROM 2021, 42).

Sus principales actividades económicas son la compra y venta de automóviles usados, reparación de maquinaria, circos, juegos mecánicos y artes adivinatorias. Se trata de economías informales que tienen lugar a partir de lo que denominan *vortechía*, que es la alianza de varios *rrom* que deciden juntar sus capitales, hacer recorridos conjuntos para realizar sus emprendimientos y negocios entendiéndose como trabajadores independientes (ASOROM 2021).

En noviembre del año 2000 se celebró en Quito el “Foro Andino por la Diversidad y la Pluralidad” organizado por la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE), la Agencia Latinoamericana de Información (ALAI) y el Foro Ecuatoriano por la Diversidad y Pluralidad. En este encuentro tuvieron presencia más de 70 organizaciones indígenas, afroandinas, gitanas y de otros sectores discriminados de los cinco países andinos (Bolivia, Colombia, Ecuador, Perú y Venezuela) con el objetivo de buscar acuerdos y consensos para propiciar la modificación de conductas racistas y medidas discriminatorias a partir de la identificación de las especificidades de los países andinos.

³ En la articulación de las familias *rrom*, los “patrigrupos o comunidad local de parientes, puede estar formado por una sola familia extensa, en cuyo caso se funden en un solo grupo [...] en otras ocasiones se trata de una comunidad más amplia que agrupa varias familias extensas (encabezadas por lo general por un grupo de hermanos) unidas patrilinealmente” (García 2006, 25).

En ese espacio los miembros del pueblo *rrom*, a través de las organizaciones PRORROM y ASOROM, declararon que a pesar de su existencia en América Latina y en la subregión andina desde la época colonial y pese a la significativa presencia demográfica que tienen en la región, siguen manteniéndose bajo la invisibilización de los Estados. Denuncian las históricas prácticas racistas, discriminatorias, xenófobas e intolerantes que han llevados a los demás pueblos y culturas a considerarlos bajo los peores y más peyorativos calificativos.

Así mismo, hacen un llamado a la solidaridad de los pueblos indígenas y las comunidades afrodescendientes para apoyar las aspiraciones, demandas y reivindicaciones encaminadas a conseguir que el pueblo *rrom* trascienda de su situación de marginalidad, exclusión y muchas veces precarias condiciones de vida y se reconozca plenamente su existencia como pueblo,

en ese contexto se precisa el reconocimiento explícito de que el pueblo Rom, dada su proyección transnacional y su larga presencia en el continente, es también un pueblo americano que ha aportado de manera relevante a la construcción de una América Latina multiétnica y pluricultural (ASOROM 2005).

Para ello, apelan al Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre “Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes”, que es aplicable “a los pueblos tribales en países independientes, cuyas condiciones sociales, culturales y económicas les distingan de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (OIT 2014). De no ser válido y aplicable este instrumento para ellos se trataría de posiciones racistas, discriminatorias y xenófobas.

En el marco del “Foro Andino por la Diversidad y Pluralismo”, en el 2001 Quito también fue sede del encuentro “El pueblo Rom: El Otro hijo de la Pacha Mama. Conclave continental de las Américas”. Ahí fueron planteadas las consideraciones, denuncias y demandas dirigidas a la Organización de las Naciones Unidas (ONU), a la Organización de los Estados Americanos (OEA), a los Estados y gobiernos de las Américas, a las organizaciones no gubernamentales y las agencias de cooperación.

Además, fue el lugar en el que se gestó una instancia de coordinación a nivel continental: “Consejo de Organizaciones y Kumpania Rom de las Américas (SKOKRA)” cuya misión es “contribuir a la consolidación del movimiento asociativo de nuestro pueblo en todo el continente y en todo el mundo, aportando al proceso de visibilización del pueblo Rom en el contexto de la comunidad internacional” (Declaración del Pueblo Rom a las Américas 2001, 12).

A partir del surgimiento de SKOKRA, no sólo se aglutinaron las organizaciones existentes, sino que también comenzaron a surgir nuevas organizaciones que buscaban incorporarse en los preparativos de su participación en Durban de ese mismo año.

En 2001, ASOROM también busca su reconocimiento por parte del Estado. El entonces Ministerio de Bienestar Social otorga el Acuerdo a la Personería Jurídica N° 2467 que permite el derecho a la libre asociación con fines pacíficos. Este hecho indica que se acepta su forma de organización en la figura de ASOROM, pero no es sinónimo de un reconocimiento como asociación de grupo étnico, hasta la fecha siguen sin existir artículos específicos que incluyan a este grupo poblacional como parte del Ecuador plurinacional e intercultural.

A partir de 2005 disminuyen los comunicados emitidos por la Asociación, no hay registros que puedan dar seguimiento a las actividades con otras organizaciones o de forma independiente. Es hasta 2021 que presentan un último comunicado registrado sobre la situación que enfrentan en la pandemia COVID-19.

2.3.2 Situación del pueblo *rrom* durante la pandemia COVID-19

En junio de 2021 la Organización Panamericana de la Salud (OPS) y la Organización Mundial de la Salud (OMS) llevaron a cabo una reunión virtual titulada “Situación del pueblo rom en las Américas durante la pandemia de COVID-19”. En el documento escrito mencionan la preocupación por el acceso a la salud sin ningún tipo de discriminación hacia grupos étnicos, entre ellos indígenas, afrodescendientes y romaní, que son quienes han experimentado sistemáticamente distintas formas de discriminación y opresión. En este informe se nombra de manera explícita al pueblo *rrom* como grupo étnico que enfrenta condiciones adversas e inequidades en diversos ámbitos como la salud, trabajo e ingresos.

En la transcripción del discurso de Ana Coates, jefa de la oficina de Equidad, Género y Diversidad Cultural de la OPS, expone que como parte de las acciones para enfrentar las desigualdades de la región se aprobó la “primera política sobre etnicidad y salud en 2017 y seguidamente, en 2019, la Estrategia y plan de acción sobre etnicidad y salud 2019-2025; en ambos documentos se hace referencia expresa a la población romaní.

Es así que a través de SKOKRA, algunos países miembros ofrecieron un breve panorama sobre la situación del pueblo *rrom* en el contexto de la pandemia COVID-19. En el documento firmado por Carlos Yancovich Gómez, Coordinador de ASOROM hace un punteo de problemas derivados de las medidas de aislamiento y cuarentena establecidas por el gobierno nacional entre las que destacan:

- Los casos de enfermedad fueron manejados de forma particular por cada patrigrupo familiar y nunca por las instituciones del Estado.
- Las restricciones de movilidad y circulación afectaron los ingresos monetarios que recibían, hasta el punto en que algunos patrigrupos familiares atravesaron por crisis alimentarias, las cuales ante la desatención gubernamental se suplieron con la solidaridad de grupos *rrom* de otros países.
- El encierro y las circunstancias causaron efectos negativos en la salud mental, sumadas a “otro tipo de enfermedades psicológicas y subjetivas derivadas específicamente de su universo cultural, de sus usos y costumbres, del *zakono romanó*, que desencadena enfermedades psico-culturales” (2021,44).
- Los patrigrupos familiares que en su itinerancia tradicional aún utilizan carpas e instalan campamentos se han visto obstaculizados, por lo que sienten que han quedado atrapados.

En las declaraciones de grupos *rrom* de otros países, la constante que se mantiene es la obstaculización para el servicio público de salud, así como actos de racismo y discriminación. De esta manera, los principales objetivos del pueblo *rrom* en este escenario de pandemia fueron: aumentar su visibilidad y aparecer en las estadísticas; ser escuchados mediante el diálogo; y recibir atención de salud sin discriminación y sin violencia.

De forma específica, ASOROM no propuso estrategias para aplicar en el Ecuador. En su informe mencionan personas contagiadas, pero no hay números exactos ni estimados, hasta ese momento no habían contado defunciones. También es importante señalar que, a diferencia de Colombia y Argentina, no ofrecen un panorama más detallado de las condiciones de la comunidad en general, ni detallan más sobre aspectos singulares de su condición de vida en Ecuador.

2.4 Quito: asentamientos barriales

Koen Peeters señala que en el año 2004 en Ecuador existen dos principales *kumpanyi*: una en Milagro y otra en Quito. En la *kumpanyi* de Quito la mayor parte de los hombres pertenecen a dos *vići*: la de los *grèko* seguida de los *mirraj*. De las mujeres la mayoría son *grèko*, otras son *mirraj* o *xoraxa* y algunas pertenecen a *vići* minoritarias (Peeters 2004a, 92).

En los años ochenta las *kumpania* comienzan a tener un relativo establecimiento o semi-sedentarización debido a un

mayor control al tránsito humano en zonas fronterizas de los estados nacionales, pasando por un incremento de la inseguridad que dificulta su libre y amplio trasegar, hasta la transformación de las nociones sobre comodidad y/o prosperidad asociadas, por ejemplo, a tener una casa o un trabajo “estable” (Villota 2019, 51).

Sin embargo, no se puede aseverar una sedentarización, ya que continúa la movilidad, pero bajo dinámicas diferentes. Ya no son las familias completas sino personas específicas que migran en periodos no superiores a dos años y, a su vez, llegan personas o familias de otras ciudades o países. De esta manera, cambian las formas de movilidad que ya no comprometen a la *kumpania* en su totalidad y cuya temporalidad es más reducida (Villota 2019).

En esta época comenzaron a instalarse familias *rrom grèko* en barrios de las periferias de la zona suroccidente de Quito que se encontraba en proceso de urbanización y crecimiento poblacional. Habitantes de la zona narran que, en los primeros años de residencia, las familias *rrom* instalaron carpas en terrenos no construidos de los sectores de Solanda, Mena, Biloxi y Ajaví.

Fotografía 2.1 Barrio Solanda, 1989



Fuente: Archivo Diario El Comercio⁴

⁴ <https://www.paralaje.xyz/ciudad-modelo-memoria-del-barrio-solanda/>

A través de una comunicación personal que llevé a cabo con Genoveva, habitante del barrio La Biloxi, narró que debido a que su casa colindaba con dichos terrenos era posible observar las carpas desde la terraza y la forma en que vivían: “carpas grandes y bien hechas en las que habitaban muchas personas, a pesar de que el piso era de tierra o pasto usaban alfombras finas, compartían un espacio destinado para ducha y hacían fiestas frecuentemente” (entrevista a Genoveva, Quito, 25 de septiembre de 2023).

Fotografía 2.2 Integrantes de la *kumpania* de Quito



Fuente: Villota (2019, 115), lugar y fecha de fotografía no especificados.

Estas zonas fueron creciendo paulatinamente debido a la expansión de la ciudad y la migración rural-urbana.

Al crecer la urbanización fueron perdiendo lugares para instalar las carpas, también fue más difícil acceder a servicios como el agua y la luz. Hace aproximadamente 15 años que dejaron de vivir en carpas, cuando estuvo poblado casi por completo se vieron obligados a rentar en casas donde solían estar familias numerosas (entrevista a Genoveva 25 de septiembre de 2023).

También hay versiones en las que se menciona que los mismos habitantes intentaron desalojarlos y por presión tuvieron que irse, acomodándose en casas y departamentos; aunado a que el municipio no les permitió seguir en carpas (notas de campo, Quito, 24 de septiembre de 2023).

De esta manera, a principios de los años 2000 se fue intensificando (aunque no necesariamente consolidando) el proceso de sedentarización. El contexto de la ciudad de Quito, en específico los sectores periféricos, presentaron un crecimiento en la economía formal e informal que facilitaba el trabajo realizado por las familias *rrom* como el comercio de vehículos y la lectura de cartas. Muchos de ellos también accedieron a terrenos para construir casas, esto marcó una pauta para cambiar o intensificar las formas de relacionamiento social, religioso y económico a nivel local.

2.4.1 Panorama actual en barrios

Algunas familias *rrom* actualmente siguen habitando en las ciudadelas IESS FUT y 14 de enero pertenecientes a la Parroquia San Bartolo de la Administración Zonal Eloy Alfaro. En el Mapa 1 se identifican en color morado y amarillo la delimitación correspondiente a los barrios mencionados, ambos tienen acceso principal por la Avenida Mariscal Sucre y están separados por la Avenida Ajaví, una de las más transitadas y con gran actividad comercial (ver Mapa 2.1).

La Cooperativa de Vivienda IESS FUT (Frente Unitario de Trabajadores) surge en 1989 como una forma de conquista sindical de los trabajadores del Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS). Apelando a los derechos laborales señalados en los contratos colectivos, en un inicio se hizo una toma de los terrenos pertenecientes al IESS, posteriormente la toma termina por ser aceptada y se ceden una franja de terrenos para empleados del IESS. Con este antecedente se formó la Cooperativa de Vivienda IESS FUT que se compone de 926 lotes estimando de 5 mil a 6 mil habitantes (entrevista a Jorge Navarro, ex director de la Cooperativa de Vivienda IESS FUT, Quito, 9 de noviembre de 2023).

Nelson Gómez, presidente del Comité de Barrio IESS FUT, menciona en una entrevista que hace 20 años las familias *rrom* ya arrendaban casas, sin embargo, nunca tuvieron aceptación de las personas de la localidad. La Cooperativa se divide en super manzanas con un coordinador en cada una; esa persona se encargaba de reportar problemas en las asambleas. En relación a la población *rrom* se denunciaban quejas debido a sus costumbres y estilo de vida, había resistencia a ellos y nunca hubo un intento de integración, sino todo lo contrario. En las asambleas barriales se decretó que evitaran arrendar a los gitanos (notas de campo, Quito, 9 de noviembre 2023).

66

Separados por la Avenida Ajaví, el barrio contiguo es el 14 de enero conformado por 3 500-4 000 habitantes. La organización se lleva a cabo mediante el Comité barrial, que actualmente está dirigido por José Loja. En comunicación personal con el dirigente barrial fue posible constatar que no hay registros oficiales que den cuenta de datos demográficos de la población *rrom*. Este vecino menciona que hace cinco años se intentó realizar un censo a nivel barrial, pero fue cancelado por motivos de inseguridad y falta de respaldo de la comunidad.

Debido a esto, no hay un número exacto de cuántos habitantes *rrom* pueden habitar en el barrio, sin embargo, José Loja logra distinguir familias que llevan más de diez años viviendo en el sector. Menciona que las familias *rrom* no tienen vínculos vecinales ni formas de participación en las asambleas, las relaciones sociales que sostienen son exclusivamente familiares. Es por ello que, al igual que otros entrevistados, tiene gran desconocimiento de sus actividades económicas, estilos de vida o formas de organización (comunicación personal con José Loja, Quito, 14 de enero de 2023).

La información ofrecida sobre los actuales asentamientos de la población *rrom* tienen una base testimonial con pobladores y dirigentes barriales debido a que no hay datos precisos de dependencias gubernamentales. El departamento de Planeación y participación ciudadana de la Administración Zonal Eloy Alfaro no tienen registros demográficos ni de atención hacia la población *rrom* y hace aproximadamente seis años que dejaron de tener contacto con ellos. A nivel barrial, la Cooperativa IESS FUT se encuentra en proceso de liquidación por lo que no hay acceso a documentos hasta que se dé por concluida la transición a Barrio IESS FUT.

Capítulo 3. Entre la integración y la diferencia: la población *rrom* en el Ecuador plurinacional

En el capítulo anterior, tracé un recorrido histórico de la movilidad transatlántica y regional de la población *rrom*, analizando cómo se han construido estereotipos discriminatorios a lo largo del tiempo. Asimismo, presenté un panorama de su presencia y organización en Ecuador, lo que permite vislumbrar sus demandas políticas hacia el Estado.

Es por ello que, de manera general, abordo las formas en las que la población *rrom* se ha vinculado con el Estado ecuatoriano, así como los encuentros y desencuentros que tienen con las instituciones que regulan cuestiones relativas a la nacionalidad, el acceso a servicios y la permanencia en los sistemas estatales de educación y salud.

Debo señalar que se trata de una relación en dos niveles. El primero de ellos es la pertenencia al Estado que engloba vínculos jurídicos, políticos y sociales que unen a los individuos con la entidad. Si bien las formas de pertenencia son diversas, me interesa abordarlo a partir de la ciudadanía y la nacionalidad en el marco del Estado plurinacional. El otro nivel al que hago referencia es las formas de regulación que tiene esa pertenencia, es decir, la conexión con el sistema estatal.

Es por ello que, en el primer apartado, “La construcción del Estado plurinacional en Ecuador”, abordo el contexto de politización étnica en el que se da esta declaratoria constitucional para el reconocimiento de pueblos y nacionalidades. Exploro las diferencias entre la población *rrom* y los grupos étnicos constitucionalmente reconocidos para comprender las barreras institucionales que atraviesan y la forma en que se constituyen como una nación sin Estado.

En el segundo apartado, “Nacionalidad y derechos de ciudadanía”, abordo el sentido de pertenencia que se da a la Nación Rom en primera instancia, seguido de la necesidad de ciudadanía en el Estado ecuatoriano. Expongo brevemente la experiencia de reconocimiento de la población *rrom* en Colombia como un referente político en la región, pero también como un referente de experiencias que tiene presente la familia Zambrano a través de sus lazos familiares transnacionales.

En relación al segundo nivel relacionado a las formas de regulación a través de organizaciones institucionales, propongo el tercer apartado titulado “Participación comunitaria y representación femenina en la lucha por el reconocimiento” donde me interesa presentar la importancia que tuvo ASOROM como organización que representaba las

demandas de la comunidad *rrom* frente al Estado ecuatoriano, así como los cambios que se han dado en la representación política de los *rrom*. A pesar de la marcada estructura patriarcal, las mujeres están tomando liderazgos políticos, religiosos y culturales.

Finalmente, retomo los testimonios de la familia Zambrano que plantean un panorama sobre el “Acceso a derechos fundamentales: desafíos para la población *rrom*” de educación, empleo y salud que permiten comprender las formas de exclusión y marginalidad dentro del sistema. Es por ello que el análisis de esta investigación no puede prescindir del papel del Estado como parte estructurante de relaciones sociales desiguales. Si bien el reconocimiento étnico dentro de un Estado plurinacional busca promover la inclusión de la diversidad, las estructuras de poder patriarcales y las desigualdades socioeconómicas preexistentes limitan el alcance de este reconocimiento para los diversos grupos étnicos, perpetuando así dinámicas de opresión.

3.1 La construcción del Estado plurinacional en Ecuador

La fundación de las repúblicas a comienzos del siglo XIX tuvo como prioridad la implementación de proyectos de unificación que tenían como punto de partida la integración de la población indígena a partir de la asimilación, esto implicaba dejar de ser indígena para convertirse en campesino mestizo (Cruz 2012). Con los movimientos indígenas de los años setenta y ochenta se cuestiona el modelo de nación homogénea y se propone una integración nacional desde el reconocimiento de la diferencia.

En el caso de Ecuador, en 1990 se detona un levantamiento indígena y campesino que cuestiona la idea del Estado-nación homogéneo mestizo y exige el reconocimiento de las “nacionalidades” indígenas. La Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) presenta un pliego con 16 puntos entre los que se exigía la declaración del Ecuador como estado Plurinacional, señalando la distinción entre grupo étnico, pueblo y nación.

La interpretación que se le daba a la nacionalidad era a partir de la reafirmación identitaria en un territorio, las nacionalidades

serían grupos étnicos que reclaman la extensión de su autoridad sobre un territorio definido por razones culturales o históricas. Mientras el plano de las demandas se mantiene en un plano estrictamente “cultural”, la etnicidad los recubre. Pero cuando la política del grupo étnico los lleva a reivindicar un espacio para ejercer su autonomía, se produce un salto distinguible hacia la reivindicación nacional (Ospina 2010,203).

Mientras que, desde el derecho internacional

El término pueblo está vinculado al derecho a la libre determinación; éste se asigna a todo sujeto colectivo denominado pueblo, y comprende el derecho y la libertad de decidir colectivamente su estatuto político y su rumbo económico y sociocultural. En cambio, el término minoría se asocia a ciertos derechos culturales (religión, lengua y vida cultural propia) que se otorgan a las personas pertenecientes a alguna minoría (religiosa, lingüística, étnica, etcétera) y pueden ejercerlos individual o colectivamente dentro de los estados nacionales existentes (Sánchez 2010, 272).

Las organizaciones indígenas en Ecuador fueron enfáticas en ser nombradas como pueblos y nacionalidades. “La pluralidad que reivindican los pueblos indígenas implica transformaciones profundas de orden político, económico, cultural y jurídico de sus respectivos Estados” (Sánchez 2010, 279) y se oponen a las políticas integracionistas que son vistas como expresiones colonialistas de políticas del capitalismo neoliberal.

Después de años de tensiones, en 2008 la nueva constitución ecuatoriana declara en su Artículo 1: “El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada” (Constitución de la República del Ecuador 2008). Cuando se habla de un Estado plurinacional no se refiere a la desintegración del Estado o la creación de diversos Estados dentro de uno mismo, en realidad

se concibe como un arreglo institucional que dota a los distintos grupos culturales, pueblos o naciones indígenas de márgenes de autonomía y autogobierno, así como de formas especiales de representación y derechos específicos en función del grupo, con el fin de hacer más igualitarias sus relaciones (Cruz 2013, 58).

Para ello se hicieron modificaciones de diversos artículos que reconocen las nacionalidades indígenas como parte del Estado ecuatoriano: incorpora aspectos de sus cosmovisiones, se oficializaron los idiomas ancestrales junto al castellano, se reconocieron derechos colectivos a comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades para mantener la propiedad de la tierra y se declaró como deber del Estado desarrollar y proteger la educación intercultural bilingüe (Cruz 2012). En los arreglos constitucionales se reconoce a los pueblos ancestrales, indígenas, afroecuatorianos y montubios como sujetos de derechos a territorios y autonomía.

Las personas que colonialmente fueron identificadas como indios, indígenas, nativos, etc., se han autodefinido en el actual Estado Plurinacional y Multiétnico de Ecuador como “nacionalidades” que incluyen:

al pueblo o conjunto de pueblos milenarios anteriores y constitutivos del Estado ecuatoriano, que se autodefinen como tales, que tienen una común identidad histórica, idioma, cultura, que viven en un territorio determinado mediante sus instituciones y formas tradicionales de organización social, económica, jurídica, política y ejercicio de autoridad propia (Maldonado 2006, 99).

Por su parte, la población montubia en su mismo término alude al lugar de nacimiento que es el monte o campo. Patricia Violeta Gavilanes (2013) menciona que se trata de un pueblo con un origen múltiple, descendientes de los Daulis, Chonacas en el Valle del Daule, Chonos, Huancavilcas, Babahoyus, Yaguachis, entre otros, con más de dos siglos de existencia, son producto de la unión de los indígenas originarios con otros grupos humanos.

Según el Consejo de Desarrollo del Pueblo Montubio de la Costa Ecuatoriana y Zonas Tropicales de la Región Litoral (CODEPMOC),

el montubio es el resultado de un complejo proceso histórico de adaptación y transformación étnica, interregional y socio-cultural que se dio en el litoral donde se fusionaron indios, blancos y negros; de esta fusión provenimos los montubios con cultura e identidad propia y particular realidad, que nos diferencia de mestizos y campesinos de la sierra y otros pueblos del país (Hidekazu 2011, 48).

En 2001 el Estado Ecuatoriano los reconoció de manera legal y con personería jurídica mediante el Decreto Ejecutivo N° 1394. En la Constitución de 2008 se reconoce al pueblo montubio con “derechos colectivos para garantizar su proceso de desarrollo integral, sustentable y sostenible, las políticas y estrategias para su progreso y sus formas de administración asociativa a partir del conocimiento de su realidad y el respeto a su cultura, identidad y visión propia” (Gavilanes 2013, 11).

En el caso de la población afroecuatoriana, John Antón (2015) menciona que es reconocida constitucionalmente como un pueblo con derechos colectivos en la medida en que “su historia y desarrollo cultural anteceden a la creación del Estado ecuatoriano (1830), posee su propia conciencia de identidad, determinada por orígenes raciales, étnicos, cosmogónicos y lingüísticos propios de la diáspora africana” (Antón 2015, 115). Además, menciona la existencia de territorios ancestrales propios: la provincia de Esmeraldas y Valle del Chota, la Concepción y Salinas en Imbabura y Carchi; donde se desarrollan prácticas de producción y saberes tradicionales.

Si bien, cada uno de los grupos mencionados tiene sus particularidades, todos cuentan con una identidad histórica y cultural que precede a la constitución del Estado. Esto conduce a pensar

que, pese a que la población *rrom* llegó a América en diferentes momentos migratorios desde la época colonial, transportados con fines esclavistas o desde la clandestinidad, son muy pocos los registros históricos que lo demuestran. En el caso particular de Ecuador, los primeros indicios de presencia *rrom* son en 1913, como resultado de un proceso migratorio dentro del continente (Peeters 2004b). Es decir, su llegada parecería producirse en este país mucho tiempo después de la consolidación del Estado de Ecuador como país independiente.

Según el Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), la nacionalidad está estrechamente relacionada a los pueblos originarios, que tienen raíces ancestrales, comparten una historia, territorio, lengua, cultura, cosmovisión y, sobre todo, que tienen una conciencia de identidad (Antón 2014). De estas características me interesa resaltar la importancia que tiene la ancestralidad, ya que desde esta óptica se hace referencia a la existencia de una comunidad precolonial.

A partir de estudios realizados con migrantes indígenas, María Eugenia Hernández y Laura Velasco mencionan que la ancestralidad

detona un proceso relacional con el origen que condensa: el lugar físico y social como territorio de los ancestros; la vida comunitaria, en particular el sistema de cargos y el tequio; y la lengua indígena. A la vez, estas tres dimensiones constituyen ejes de identidad cultural en una dialéctica de adscripción y diferencia (Hernández y Velasco 2015, 134).

Para las autoras se trata de una forma de “transmisión de la historicidad” que se actualiza en las nuevas interacciones culturales y en los nuevos contextos sociales (Hernández y Velasco 2015). En este sentido se habla de evocar al lugar de origen, mantener la vida comunitaria y la lengua.

Con esto busco reflexionar sobre el carácter ancestral de lo *rrom*. No se puede negar que exista una ancestralidad, ya que se asume un lugar de origen común localizado en Punjab, India; también persisten las formas de vida y estructuras comunitarias, así como la lengua romanés. Lo que se plantea es que ese sentido ancestral u originario no se encuentra territorializado, es decir, en Ecuador no existe un espacio geográfico en el que históricamente hayan desarrollado sus prácticas productivas y culturales. La constante movilidad y la falta de intención de asentamiento territorial le impide a la población *rrom* hablar de un espacio geográfico ancestral, ya que sus prácticas culturales siguieron la tradición itinerante durante mucho tiempo.

De esta manera, la falta de tierras y el nomadismo ha hecho que los Estados sitúen históricamente a la población *rrom* en un lugar periférico donde su aceptación y participación dentro de la sociedad se encuentra limitada o no considerada.

3.1.1 El territorio como eje de identidad y conflicto para las comunidades *rrom*

Bajo estas reivindicaciones, el territorio cobra mayor relevancia al ser el espacio en el que las colectividades pueden ejercer su autonomía, autogobierno y formas de justicia. El territorio se convierte en una demanda importante debido a que

Es el asiento de sus comunidades; proporciona el medio y los elementos para las actividades de producción (agricultura, pastoreo, caza, recolección, pesca, etc.) y de reproducción material, social, cultural, espiritual y simbólica de la colectividad y de sus miembros. Para que la comunidad siga existiendo como tal, es necesaria la reproducción de las relaciones entre el individuo y su comunidad bajo las condiciones objetivas y subjetivas de apropiación de la tierra-territorio (Sánchez 2010, 265).

Consuelo Sánchez (2010) aborda la importancia de reconocer el derecho territorial sobre el que las colectividades ejercen su autonomía, ya que conduce a un entendimiento de carácter político, social, cultural, económico, administrativo, simbólico y ecológico. Menciona que, dentro de la plurinacionalidad, el territorio se configura como un piso firme o una base política a partir de la cuál podría pensarse una nueva forma de ordenamiento político-territorial nacional, con nuevas entidades territoriales que sean parte de una nueva distribución de poder no concentrada en el gobierno central.

En el V Congreso Mundial de la Unión Internacional Romaní, la comunidad *rrom* se autodefine como una nación, sin embargo, dentro del Ecuador las premisas de territorialidad y ancestralidad son irrefutables para este reconocimiento. Esto pone a debate la forma en que en el marco de la plurinacionalidad se sigue reproduciendo la idea estadocentrista en la que el reconocimiento de una nación, pueblo o grupo culturalmente diferente debe estar anclado a un espacio geográfico definido.

Retomando el concepto de nación sin Estado de Marc Bou i Novensà (2005), “las naciones carentes de Estado propio, luchan para que sean reconocidos constitucionalmente como actores políticos independientes, con personalidad diferenciada y capacidad para decidir su propio futuro en los distintos foros públicos” (2005,168). Bajo esta idea se inserta la lucha de la Nación Rom que busca identificar y reconocer la presencia de actores políticos colectivos que no están definidos desde el territorio o, en el mejor de los casos, comprender otras formas

territoriales que replantean la idea de nación. En palabras de Chatterjee (2002, 52) “el proyecto [de nación] entonces, consiste en reclamar para nosotros, los una vez colonizados, la libertad de imaginación”.

Diversas teorizaciones sobre los Estado-nación apuestan por una separación cada vez más visible de ambos conceptos: no todas las personas y colectividades tienen acceso a poderes, recursos y participación política dentro del Estado, así como existen naciones que no tienen un Estado o se encuentran en diferentes Estados.

Juan Bustamante (2012) afirma que el pueblo *rrom* no reivindica una nacionalidad histórica, tampoco buscan que se les reconozcan territorios propios en los Estados pues su identidad étnica no está compuesta por este elemento.

El hecho cierto que nuestro ancestral nomadismo e itinerancia nos haya vedado la posibilidad de controlar territorios, no implica necesariamente que nuestro pueblo sea considerado menos americano que otros pueblos, máxime si se tiene presente que nunca hemos tenido una especie de patria de referente —al respecto baste indicar que hoy en día ningún Rom reivindicaría el retorno a la India como “patria ancestral”, como si lo hacen los Judíos con Israel, los Árabes con Palestina o los Kurdos con Kurdistán (Bustamante 2012, 35).

Por lo tanto, no existe un territorio geográfico *rrom*; lo que existe es un proyecto de nación *rrom* translocalizado y multisituado al que se adscriben sus integrantes localizados en los diferentes Estados que habitan. Se trata de una transterritorialidad (Sordé, Flecha y Mircea 2013) en la que, a pesar de estar dispersos geográficamente, comparten una identidad cultural, histórica y lingüística que los une como nación.

Pensar en la nación transterritorial desafía la idea de que una nación debe tener un territorio definido y un gobierno centralizado. Sin embargo, su localización en diferentes Estados constituidos implica una revisión de las políticas estatales en cuanto al reconocimiento de la diversidad cultural, redefinición de ciudadanía y formas de cooperación internacional.

3.2 Nacionalidad y derechos de ciudadanía

Cuando se habla de pertenencia y formas de organización del Estado es necesario abordar la nacionalidad y los derechos de ciudadanía como elementos fundamentales. Me interesa aclarar estos conceptos para comprender cómo es que la familia Zambrano se vincula a los aparatos estatales a partir de estas identificaciones.

Nacionalidad y ciudadanía son conceptos que se han transformado acorde a las estructuras democráticas de los Estados. Actualmente, desde el Derecho Internacional se define a la

nacionalidad como un vínculo jurídico entre el individuo y el Estado que no sólo le da un sentido de pertenencia e identidad; también le otorga el derecho a la protección del Estado y le aporta un fundamento legal para el ejercicio de diversos derechos civiles y políticos (ACNUR 1998).

Es decir, la nacionalidad conferiría el “derecho a tener derechos” (Arendt 1998) dentro de un Estado determinado. Hannah Arendt introduce el concepto de desnacionalización como una herramienta clave para comprender la naturaleza y los mecanismos de los regímenes totalitarios. La desnacionalización, en el contexto de la Europa de la posguerra, no se refiere simplemente a la pérdida de la ciudadanía o a la expulsión de un territorio, es un proceso complejo que implica la deshumanización, el aislamiento y la vulnerabilización de individuos y grupos.

Los judíos, los gitanos y otros grupos minoritarios fueron objeto de campañas sistemáticas de desnacionalización. Al privar a las personas de sus derechos y de su pertenencia a una comunidad política, quedan expuestas a la arbitrariedad del poder y a la persecución.

Los tratados de minorías expresaban en un lenguaje claro lo que hasta entonces sólo habíase hallado implicado en el sistema de funcionamiento de las Naciones-Estados, es decir, que sólo los nacionales podían ser ciudadanos, que sólo las personas del mismo origen nacional podían disfrutar de la completa protección de las instituciones legales, que las personas de nacionalidad diferente necesitaban de una ley de excepción hasta, o a menos que, fueran completamente asimiladas y divorciadas de su origen (Arendt 1998, 231).

Vinculado a la nacionalidad, el concepto moderno de ciudadanía

deviene en un recurso formal de vinculación de los miembros de la comunidad con el Estado o poder político, un estatus legal que confiere derechos a los miembros de la sociedad y que el Estado reconoce como el basamento de su estructura institucional y fin. Supone el fluir de dinámicas sociales que continuamente reinventan su concreción política: el registro, adscripción o forma de acceso al goce y garantías de los derechos individuales y colectivos (García 2014, 50).

Si bien en el caso de la familia Zambrano no se presenta un proceso de desnacionalización, es importante aclarar esto debido a que, al tratarse de una familia transnacional, existe una diferencia en las formas de acceso a instituciones y servicios básicos. La mayor parte de la familia que actualmente radica en Ecuador ha nacido en el país, pero no todos cuentan con cédulas o partida de nacimiento ya que en los viajes y mudanzas han extraviado documentación. Si bien existe registro oficial de su pertenencia como ciudadanos

ecuatorianos, en los imaginarios sociales de la población mayoritaria se mantiene la idea de extranjería.

En las entrevistas realizadas a residentes del barrio para comprender el contexto local, indagué sobre sus opiniones respecto a la población *rrom* como grupo étnico. Se hicieron evidentes dos posturas: por un lado, quienes aseguran que no hay motivos para que tengan el reconocimiento debido a que no pertenecen a la población ecuatoriana y, por otro lado, quienes sugieren que de haber nacido en el país y en caso de seguir viviendo en él, pueden buscar dicho reconocimiento. Ambas posturas tienen como base la idea de otredad, no pertenencia; se observa la tácita negación de que existe un porcentaje (mínimo) de población *rrom* que compone el Ecuador.

Esta percepción afecta profundamente la identidad y el sentido de pertenencia a la comunidad. La repetición de términos como “olvidados” y “marginados” en todas las entrevistas permiten ver la exclusión social que experimentan y alimenta la sensación de alienación y desarraigo.

No nos quieren reconocer, no nos quieren dar nada. Ellos dicen que nosotros no somos ecuatorianos porque como todo el mundo cree que nosotros no somos de aquí, hasta que no les mostramos la cédula. Tenemos todos los documentos, el tío de mi marido fue el que hizo la Asociación Rrom, luchó tanto y por nada porque al fin y al cabo ni nos reconocieron, no hicieron nada por nosotros, no nos reconocen como una cultura ni nada. Nosotros estamos perdidos, no tenemos una raza, no tenemos nada en este país (entrevista a Lucía, Quito, 7 de marzo de 2024).

Es importante mencionar el caso de dos integrantes de la familia que son nacidos en Colombia; pero viven desde su infancia en Ecuador cuando llegaron acompañados de sus familiares y nunca regularizaron su estatus migratorio. Mencionan que por su estilo de vida y al no cruzar fronteras internacionales, nunca lo vieron necesario. Sin embargo, actualmente la necesidad de atención en el sistema de salud les ha obligado a buscar esta regularización. Mireya menciona que a pesar de residir en el país toda su vida, ella y su esposo no han tenido pleno acceso servicios debido a la falta de regularización de su documentación. En este caso existe un componente de extranjería que se convierte en una barrera, sin embargo, el resto de la familia nacida en Ecuador también tiene acceso limitado a los sistemas, principalmente de salud y educación como lo abordaré en los siguientes apartados.

En relación al sentido de pertenencia al Estado ecuatoriano, éste se asume en un segundo lugar. Hay un primer nivel de identificación hacia lo *rrom*, la familia se afirma en primera instancia como “gitana”, seguida de ecuatoriana/colombiana. La frase “soy gitana antes que

cualquier otra cosa” (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024) repetida por miembros de la familia hace alusión a la preeminencia que tiene su identificación cultural, en la que se reconocen, mientras que la identificación como ciudadanos ecuatorianos se da en un sentido práctico, relacionado con la asistencia y los beneficios institucionales otorgados por el Estado.

A pesar de tener una fuerte afirmación identitaria, es difícil que ésta se traduzca un reconocimiento a nivel institucional. Ejemplo de ello es la falta de estadísticas de población *rrrom* en el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC), donde la autoidentificación étnica reconoce a la población indígena, afroecuatoriana, negra, mulata, montubia, mestiza y blanca. Existe una casilla de selección denominada “otro”, sin embargo, en el Análisis preliminar del CENSO 2022 con enfoque en Pueblos y Nacionalidades” realizado por la Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades, no se desglosa cuáles son las adscripciones étnicas a las que refiere esta casilla.

Alba menciona que en los censos han solicitado que se les ponga como “gitanos”: “yo les digo, yo no soy mestiza porque soy pura gitana, a mí no me pongan mestiza porque no lo soy, yo soy gitana y ponen otro” (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024); a pesar de su insistencia siguen sin aparecer en las estadísticas. Es por esta razón que no se cuentan con cifras oficiales del número de población que habita en el país, tampoco se cuenta con información sobre su movilidad interna o sobre los patrones de migración internacional.

Otro de los retos es el reconocimiento de nombres en romaní. Es una realidad que muchos de los apellidos se perdieron hace tiempo como parte de una estrategia migratoria transatlántica, pero también hay una falta de aceptación para el registro oficial de los nombres en un idioma desconocido. Carmen es la única en la familia que, al no ser *rrrom*, no tiene nombre gitano, no obstante, sus hijos mantienen la tradición, ella cuenta que: “Es que siempre les ponen el nombre de aquí porque no van a aceptar registrarles con otro nombre extranjero, a veces es medio difícil ponerles nombres que no saben, pero cada uno tiene en gitano su nombre, todos los niños tienen su otro nombre gitano” (entrevista a Carmen, Quito, 9 de abril de 2024).

Estos ejemplos sirven para comprender que existen demandas muy concretas relacionadas con el reconocimiento de derechos colectivos o de tercera generación. Por su origen histórico, los derechos se clasifican en: primera generación, también llamados derechos individuales, que refieren a los derechos civiles y políticos; segunda generación o derechos de igualdad, que

incluyen los económicos, sociales y culturales y; tercera generación conocidos como derechos colectivos y del medio ambiente. Estos últimos se caracterizan por

ser derechos de solidaridad, participativos y no excluyentes, de alto espectro en cuanto no constituyen un sistema cerrado a la evolución social y política, que pertenecen a todos y a cada uno de los individuos y que como tales, exigen una labor anticipada de protección y una acción pronta de justicia, inicialmente dirigida a impedir su afectación y, en su defecto, a lograr su inmediato restablecimiento, lo cuál precisamente, se logra a través de las llamadas acciones colectivas, populares y de grupo (Corte Constitucional 2007 en Sánchez, Higuera y Saavedra 2023, 9).

En Ecuador se reconocen constitucionalmente como derechos colectivos los ambientales, étnicos y de los consumidores. La Constitución de 2008 en su artículo 57 reconoce y garantiza a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas “mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social” (Constitución de la República del Ecuador 2008). Se reconocen derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas, pueblo afroecuatoriano y pueblo montubio. Estos derechos no son extensivos a otras colectividades étnicas no reconocidas por el Estado.

De esta manera es que colectividades étnicas como los *rrom* deben asumir la búsqueda de derechos individuales, aún cuando se trate de demandas que buscan un beneficio colectivo. Álvaro Bello (2004) menciona que este tipo de demandas

operan en el plano material y simbólico, y que conjugan eventos y agravios presentes y pasados, todos ellos articulados en torno de la condición étnica del grupo y configurados con relación al Estado u otros actores a quienes se ve como causantes o responsables finales de esas demandas. Las demandas étnicas se expresan por medio de un discurso que integra los distintos niveles señalados y opera, frecuentemente, sobre la base de la simbolización étnica (Bello 2004, 26).

Son las expresiones más inmediatas de las relaciones estructurales que se han dado entre los colectivos y el Estado y se pueden visibilizar a través de movimientos sociales, rebeliones, protestas, pero también a través de mecanismos de intermediación con el Estado que permiten la negociación y reformulación de derechos. En el discurso multiculturalista, la posibilidad de gestar nuevos proyectos colectivos es amplia, no obstante, muchos de ellos terminan siendo instrumentalizados y abanderan proyectos de inclusión sin un trasfondo redistributivo o de equidad.

Para la familia Zambrano este discurso se convierte en letra muerta, ya que su experiencia permite ver los obstáculos que atraviesan los grupos étnicos no originarios para poder hacer valer sus derechos colectivos. Las denuncias que hacen al Estado tienen una base a partir de la comparación con otros países, principalmente con Colombia en donde la visibilidad, representación y condiciones de vida de la población *rrom* son diferentes debido al reconocimiento del Estado.

3.2.1 Caminos posibles: experiencia de reconocimiento en Colombia

En 1991 Colombia ratificó el Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes. A partir de esto se hace un cambio constitucional en el que se reconoce a los grupos étnicos como sujetos de derechos que cuentan con formas de autogobierno, autonomía de autoridades tradicionales y relación con el territorio. Los grupos étnicos que se reconocen oficialmente se agrupan en: 1) pueblos, naciones, comunidades y tribus originarios; 2) diversidad de poblaciones afrocolombianas NARP (negros, afro, raizales y palenqueros) y; 3) pueblos Rom, comunidades gitanas en Colombia hablantes de la lengua romaní o caló, mezcla de español castellano, catalán y vasco (Derechos en el territorio s.f.).

Debido a una larga lucha que precedió este cambio constitucional, la población *rrom* fue considerada como pueblo tribal, el cual se entiende como: “pueblos en países independientes que se distingan por sus condiciones sociales, culturales y económicas de otros sectores de la colectividad nacional y que estén regidos total o parcialmente por sus propias costumbres o tradiciones o por una legislación especial” (OIT 2014, Art. 1).

La lucha de las organizaciones *rrom* fue fundamental para el reconocimiento constitucional, sin embargo, este no trajo cambios sustanciales para la población, ya que no existía un conocimiento demográfico, político, ni académico sobre sus necesidades. La pugna de las organizaciones continuó hasta lograr que el 6 de agosto de 2010 se expida un “Marco normativo para la protección integral de los derechos del grupo étnico Rom o Gitano”. Este hito sitúa al pueblo *rrom* como parte del proceso de consolidación del Estado Social de Derecho en el que se desarrolla Colombia (Ministerio de Justicia y de Derecho 2020).

En el decreto se considera: el reconocimiento como grupo étnico, el registro de *Kumpaňy*, la conformación de la Comisión Nacional de Diálogo como espacio de interlocución entre el pueblo gitano y el Estado, acceso a vivienda, inclusión educativa, acceso al Sistema General de Seguridad Social Integral, así como mecanismos para proteger y promover las prácticas culturales y tradicionales de este grupo étnico (Ministerio del Interior y de Justicia 2010).

Según el Censo Nacional de Población y Vivienda- CNPV 2018, se autorreconocieron como Rrom o gitanas 2649 personas (DANE 2021).

La familia Zambrano cuenta con redes cercanas que viven en Colombia. Las hijas de Mireya migraron para casarse y formar sus propias familias, también se encuentran tías(os) y primas(os). Es a partir de esas experiencias que la familia hace el comparativo de las condiciones de vida a las que podrían aspirar si logran visibilizarse como población étnica reconocida por el Estado.

Aquí en el Ecuador somos olvidados, el pueblo gitano es olvidado. Usted se va a otros países que los han reconocido como etnias y tienen sus derechos, tienen como enseñar lo que sabemos hacer, tienen sus plazas de negocio, les ayudan en los emprendimientos, el gobierno les da bonos, les da a casas y les ayudan, pero aquí es donde estamos marginados (entrevista a Alba, Quito, 27 de febrero de 2024).

La mayoría de los gitanos en Colombia ya tienen sus nacionalidades, sus casas, tienen reconocimientos, ya es diferente en Colombia. Eso queremos también aquí en el Ecuador para que no haya tanta discriminación hacia nosotros (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

La Unión Romaní y Proceso Organizativo del Pueblo Rom en Colombia (PRORROM) son las principales organizaciones comunitarias a las que pertenecen la mayor parte de la población *rrom* de Colombia. A través de estas organizaciones es que se representan los intereses, demandas y quejas de la población frente a instancias gubernamentales, principalmente en la Comisión Nacional de Diálogo.

Las hijas de Mireya migraron para casarse con hombres *rrom* colombianos. Ella cuenta que sus hijas están vinculadas a PRORROM y han sido beneficiarias de diferentes programas gubernamentales:

Sí están mis dos hijas, como tienen hijos colombianos y ecuatorianos sí les han ayudado. Ahora en diciembre les dieron un mercado, les dieron una ayuda económica. En Colombia hay esto de que el gobierno viene para mostrar la gastronomía gitana, les dan un apoyo para hacer esas muestras del baile, de las costumbres. En Colombia sí, mis hijas, dos de ellas están en eso (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Para Hugo Paternina (2014), la auto-invisibilidad de la población *rrom* en Colombia fue una estrategia de autonomía frente a las políticas asimilacionistas del Estado: entre menos relación entablaran con el Estado mayor sería la preservación cultural. El autor menciona que el primer desafío para la búsqueda de reconocimiento fue interno en el grupo, ya que

El temor de los Rom al ser visibilizados o visibilizarse tenía que ver con el hecho de cómo este pueblo había sido testigo a través del tiempo de la violencia ejercida por el Estado contra otros grupos étnicos y contra aquellas expresiones políticas o ideológicas que han demandado inclusión social y participación en el escenario político (Paternina 2014, 677).

La disminución de la movilidad geográfica, el deterioro de otras prácticas culturales y las precarias condiciones materiales orillaron a la población *rrom* a salir de la invisibilidad epistémica y política. Es así que en 1990 comienzan a llevar procesos de organización para el reconocimiento de derechos étnicos, culturales, socioeconómicos y políticos para el colectivo. Para 1997 surge PRORROM como organización etno-política para la representación de la población *rrom* frente al Estado (Paternina 2014).

En el caso de la población *rrom* en Ecuador se puede interpretar un símil con ciertos matices. El estilo de vida que describe la familia Zambrano hasta antes de su asentamiento comparte la idea de auto-invisibilidad, ya que no había un interés por vincularse al aparato estatal. Pareciera que en la misma itinerancia se resolvían necesidades desde la organización de la *kumpania*. Esto les permitía prescindir en mayor medida del Estado, aunque también vivían con muchas carencias que no lograban resolver de manera efectiva.

En el capítulo 4 expondré testimonios acerca de la forma de vida en las carpas. Se menciona que el acceso a servicios públicos como la energía eléctrica, alcantarillado, recolección de basura y todo lo relacionado a las condiciones de vivienda eran solventados a través negociaciones con los habitantes de los lugares donde instalaban las carpas.

El proceso de asentamiento transforma sustancialmente el estilo de vida tradicional y genera nuevas demandas. Si bien la *kumpania* era la estructura fundamental de organización comunitaria durante la itinerancia, la sedentarización ha llevado al debilitamiento del grupo familiar extendido y a la pérdida de la co-residencia. Como resultado, la población *rrom* se ve obligada a buscar soluciones a sus necesidades a través de las instituciones estatales. En relación con el Estado, en particular en lo que respecta a servicios básicos como salud y educación, se reconfigura y surge la necesidad de ser visibilizados para que se reconozcan sus derechos colectivos.

La experiencia *rrom* en Colombia también ha marcado un precedente sobre las formas de entender la relación con el Estado. A partir de sus redes familiares en el país, han establecido un referente comparativo que evidencia de manera contundente que el reconocimiento de sus derechos colectivos, incluyendo el derecho a preservar su identidad cultural y a vivir de

acuerdo con sus propias costumbres, es fundamental para garantizar su bienestar sin que esto implique procesos de asimilación forzada.

El reconocimiento de derechos étnicos a una población que no se identifica como ancestral u originaria pone diferentes manera de abordar la plurinacionalidad, ya que asume al Estado como un territorio diverso no sólo en su origen o fundación, sino en el desarrollo que tiene hasta la actualidad, reconociendo e integrando el papel de la población *rrom*.

Es así que las lógicas de pertenencia política y de ciudadanía no necesariamente han estado de la mano de las formas de (auto)identificación étnico-racial. La lucha por el reconocimiento se puede entender como una disputa por el entendimiento de otras formas territoriales de vivir lo étnico.

3.3 Participación comunitaria y representación femenina en la lucha por el reconocimiento

La participación de las comunidades, pueblos y nacionalidades en procesos políticos hace referencia a la inclusión activa, consciente y voluntaria de estos grupos en la toma de decisiones y formulación de políticas que tengan impacto significativo sobre sus vidas individuales y comunitarias (Chirino 2016). Este término es sumamente utilizado en el discurso público, muchas veces con ambigüedad, pero usualmente se refleja en formas de representación política, consultas, autogobierno y autonomía, mecanismos de participación directa, inclusión en movimientos sociales, pertenencia a partidos políticos, etc.

Si bien existen diversas formas de participación, me interesa abordar desde la participación social comunitaria que Galeana y Sainz definen como “un proceso de manifestación, cooperación y movilización de diversos grupos o la población de una comunidad, que se integran para enfrentar problemas y gestionar requerimientos que permitan dar respuestas a sus necesidades o demandas” (Galeana y Sainz 2001 en Chirino 2016, 21). Partir de esta idea implica reconocer los cargos y formas de participación que tenía la población *rrom* dentro de la *kumpania*, así como el actual protagonismo que tienen las organizaciones en el proceso de demanda de derechos colectivos frente al Estado.

Los testimonios recabados evidencian que, durante los periodos de mayor concentración de población *rrom* en la *kumpania* de Quito, surgió un movimiento de lucha por el reconocimiento liderado por Alfredo Yankovich. Bajo su impulso, en 2001 se fundó la Asociación Nacional del Pueblo Rrom del Ecuador (ASOROM) a través del Ministerio de Bienestar Social, siendo reconocida como una asociación signada con número 2647.

ASOROM surge con el objetivo de establecer vínculos con otras organizaciones latinoamericanas y presentarse ante las instituciones gubernamentales como una comunidad étnica organizada, con símbolos propios, una lengua y una estructura interna sólida.

El proyecto de integración, vinculación y búsqueda de reconocimiento de ASOROM se alineaba a las pautas generales de las organizaciones *rrom* de la región presentadas en el 51 Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Santiago de Chile en julio de 2003 donde exponen los siguiente:

promover la cultura romaní y su especificidad; detener el racismo; apoyar otros grupos étnicos o pueblos en peligro que sufren discriminación, tales como los pueblos indígenas de América y otros; seguir el movimiento global romaní y sus demandas internacionales; y a un nivel muy local, preservar la cultura, lengua, kumpeniyi, kriss⁵ y valores; apreciar la contribución de la educación formal a la cultura Rom; generar la promoción de nuestro pueblo, mientras mantenemos al interior nuestros valores tradicionales; y consolidar una permanente asesoría legal para hacer frente a los problemas en nuestras comunidades. (Informe de la Comisión Internacional al 51 Congreso Internacional de Americanistas, 2003).

Además, se enfatiza en el fortalecimiento del proceso ecuatoriano a partir de ASOROM para definir políticas públicas extensivas al pueblo *rrom* del Ecuador.

Después de 20 años en la representación, Alfredo Yankovich dejó ASOROM y migró a México. La pérdida de representante, aunado a la pandemia COVID-19 y las migraciones de muchas familias hacia la costa y hacia Estados Unidos, derivó en la suspensión del proyecto. Las opiniones sobre el avance son diversas, se reconoce que hubo un esfuerzo de muchos años, pero no se logró lo propuesto. Armando Cedeño, sobrino de Alfredo, reconoce el trabajo:

Sí, eso era hace mucho tiempo. Él era mi tío, él organizó eso bastante: presentó nuestra comunidad, nuestra bandera, nuestra nacionalidad. O sea, sí hubo bastantes proyectos antes, pero ahorita queremos un proyecto que esté estable, no que esté por el viento, queremos algo que ya esté estable (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Actualmente no se registra actividad de la organización como tal, ya no se habla de la presencia de ASOROM en Quito ni en otros lugares donde habitan familias *rrom*, lo que sí se habla es de la necesidad de generar proyectos estables que puedan lograr el reconocimiento

⁵ La *Kriss Romaní* es el sistema jurídico del pueblo *rrom*, también llamada “Ley Gitana”. La integran el conjunto de formas y prácticas adoptadas por los *rrom* para ordenar, restablecer el equilibrio, impartir justicia en la perspectiva de mantener cotidianamente la pervivencia en el seno de cada *kumpania*.

étnico y el apoyo del Estado. Por esta razón, nuevamente buscan acercamientos con instituciones en las que puedan presentar el proyecto de nación, ya no a nombre de ASOROM, sino de manera individual en representación del pueblo *rrom*.

Alba Zambrano se ha convertido en la nueva líder y vocera y menciona, en este sentido, que simplemente representa “al pueblo gitano de Ecuador”, pero no se nombra desde una organización específica, ya que no han logrado consolidarla: “no hay todavía, hemos tratado de hacer el año pasado eso, yo soy la representante, pero no hemos llegado a ningún lado” (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

Este liderazgo femenino resulta fuera de lo común dentro de la colectividad, ya que tradicionalmente la toma de decisiones públicas recae en los hombres de mayor edad; las mujeres suelen tener una representación en un sentido cultural, a través del porte de símbolos identitarios, pero no suelen ser parte de los imaginarios políticos como voceras o negociadoras.

Esto puede tener una relación con las transformaciones que se han dado en la estructura familiar a partir de su asentamiento. La movilidad de la *kumpania* implicaba la dirección de un líder que mantenía la unión de todas las familias pertenecientes. Con el paulatino asentamiento y la imposibilidad de vivir en coresidencia, las familias nucleares se fueron dispersando en un primer momento por la ciudad, y después hacia otras provincias y países. Esta desestructuración trajo consigo una réplica de liderazgo en los núcleos familiares. En la familia Zambrano, los mayores siguieron tomando las decisiones hasta su fallecimiento. Basado en el árbol familiar, la tercera generación es la que actualmente lleva el liderazgo por edad, pero los hombres mayores padecen problemas de salud que les impide mantenerse a la cabeza de la familia.

Los problemas de salud de los hombres mayores, aunados al involucramiento en la organización de cultos religiosos han llevado a Alba a tomar el liderazgo. También hay que agregar el acceso a la educación que tuvo en su infancia, ya que es de las pocas personas que se integraron en un sistema escolarizado, desarrollando mayor práctica en la lectura y escritura. Se trata de circunstancias particulares que han permitido a las mujeres tener un liderazgo en este grupo familiar, no se puede generalizar a los demás grupos *rrom* de Ecuador, aunque es importante acotar que en otros países como Colombia sí se han documentado cambios estructurales al respecto.

Es así que Alba y Mireya se han dado cita con personas de diferentes departamentos gubernamentales (aunque ninguna tiene claridad para identificar dichos departamentos) durante el gobierno de Guillermo Lasso donde han expuesto lo siguiente:

Buscamos el reconocimiento de nuestra etnia. Deben reconocernos como una etnia ecuatoriana y que hagan respetar nuestros derechos [...] debería de ser algo igualitario para todas las personas, para todas las etnias, tener el mismo derecho que tiene todo el mundo, no por un rasgo social o por lo que se tiene, sino por lo que se es ya como persona con derechos humanos, tener los mismos derechos que tienen todos (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

Las entrevistadas mencionan que después de varias citas recibieron promesas de apoyo en salud, educación y vivienda que hasta la fecha no se han cumplido. Debido a la crisis política de enero de 2023, en donde se presenta la destitución del presidente y disolución de la Asamblea, el clima político se torna complicado para dar seguimiento y pedir el cumplimiento de estas promesas.

Aparte de eso hay un amigo que tiene amistades en el gobierno, le ayudó a la Alba. Estábamos hablando, hablamos con la ministra no sé de qué para que nos ayudara, eso se quedó ahí. Pedimos que ayudara a los niños a que aprendieran a leer y para otras muchas cosas porque nos tienen como nada, como que no existiéramos [...] Actualmente está este amigo que le digo, dice que nos va a ayudar para que nos puedan dar el bono para mi esposo; para arreglar la documentación mía porque yo no tengo ninguna clase de documento, yo aquí no existo. O sea, no tenemos ningún apoyo, al contrario, aquí la gente es muy racista, nos ve y piensa que nos comemos los niños, que somos lo peor que puede haber, por eso con el gobierno nunca hemos hecho nada (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Reconocen que es un panorama aún más difícil ya que antes la mayor parte de la población *rrom* estaba concentrada en Quito. Los gobiernos anteriores habían tenido apertura para atender los casos –aunque esto no asegurara una resolución–, y estaban conformados organizativamente como ASOROM, que también los vinculaba con otras organizaciones nacionales como la CONAIE, Alba menciona que estas organizaciones sí les reconocen como grupo étnico, “sí, ellos sí reconocen, ellos también estuvieron ayudando, pero como le digo no se llegó a ningún lado” (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

Actualmente, mencionan con desilusión que las condiciones no les favorecen: la poca madurez organizativa, frágiles alianzas interétnicas, el desconocimiento del funcionamiento de los aparatos estatales, entre otros factores, les ha impedido tener una representación con

mayor incidencia. Sin embargo, piensan insistir hasta lograr recibir los apoyos prometidos, su mayor desafío es “lograr algo con el gobierno, ese es el más grande desafío. Y con la gente de que nos acepte, porque es algo, vamos a hacer un poco negativas, imposible. Eso queremos para poder vivir tranquilos” (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Me interesa señalar que la insistencia de atención está relacionada con los problemas personales que atraviesa la familia, pero no deja de ser un reflejo de las condiciones de vida de la mayor parte de la población *rrom* en el país. Entonces, la participación que en un primer momento puede pensarse como un ejercicio individual, se convierte en un beneficio común al exigir que estos apoyos en salud, educación y vivienda sean a partir del reconocimiento como grupo étnico.

Si bien existe el reconocimiento constitucional de plurinacionalidad, esto no significa que las instituciones estatales y las prácticas sociales cambien radicalmente. Se presentan diversos mecanismos de frontera entendidos como procesos y estructuras sociales que mantienen y refuerzan divisiones y exclusiones en términos de raza, género, clase, etnia, etc. Es decir, son marcadores diferenciales y jerárquicos que ponen en tensión la pertenencia y no pertenencia. Es aquí donde surgen encuentros y desencuentros de la población *rrom* con el Estado, ya que son partícipes de diversas formas de institucionalidad, al mismo tiempo que reclaman la exclusión de ellas.

La lucha por la visibilización del pueblo *rrom* es, en esencia, una demanda por la plena ciudadanía. Los *rrom* aspiran a ser reconocidos como ciudadanos de pleno derecho, con todos los derechos y responsabilidades que ello conlleva, pero sin renunciar a su identidad cultural.

3.4 Acceso a derechos fundamentales: desafíos para la población *rrom*

La legislación internacional sobre derechos humanos insta a los Estados a proteger los derechos de las minorías y combatir la discriminación. La población *rrom* es internacionalmente reconocida bajo esta figura, pero este reconocimiento no necesariamente se refleja en los Estados en donde se encuentran dispersos. Es así que la relación entre la población *rrom* y los aparatos estatales dependen del nivel de reconocimiento que tengan en cada país.

Me interesa recordar que el panorama que planteo a continuación está basado en las experiencias de la familia Zambrano, no obstante, es un reflejo de un problema estructural en el que las diferencias étnico-raciales han sido históricamente relegadas de la política nacional, entendiendo a ésta como política blanco-mestiza. Muchos cambios se han generado a partir

del reconocimiento multiétnico y pluricultural, pero la falta de representación de la población *rrrom* frente a las instancias políticas y de toma de decisiones, dificulta la posibilidad de abogar por sus derechos colectivos como pueblo étnico y de materializar los esfuerzos por establecer un diálogo y cooperación más estrechos con el Estado.

Retomo las experiencias de la familia Zambrano para abrir un panorama donde la discriminación estructural en las instituciones del Estado limita su acceso a los servicios básicos como educación y salud, perpetuando la exclusión social y económica. Estas necesidades que no son cubiertas institucionalmente generan una carga mayor en las familias y, específicamente, en el trabajo de las mujeres.

3.4.1 Oportunidades de educación y acceso al conocimiento

Los *rrrom* se han considerado un pueblo ágrafo ya que no se cuentan con registros escritos sobre su historia. La transmisión de la lengua, saberes, conocimientos y tradiciones se ha dado de manera oral a lo largo de los siglos. Es hasta años recientes que comienzan a incorporarse a los sistemas de educación (en mayor o menor medida dependiendo del país), sin embargo, las brechas educativas continúan siendo amplias para esta población bilingüe.

En la familia Zambrano, Alba y sus hermanos son los únicos que en su infancia se incorporaron al sistema de educación básica. Cuenta que asistieron pocos años con la finalidad de aprender a leer y escribir, después de eso abandonaron la escuela. Ninguno de los integrantes tiene certificado de educación básica. Los hijos de Alba y Luis no fueron a la escuela debido a la movilidad en carpas que dificultaba su permanencia en los ciclos escolares. Algunos aprendieron a leer y escribir en un nivel muy básico gracias a personas de su entorno que les enseñaron, otros adquirieron ese conocimiento en la práctica cotidiana.

El ingreso de las y los niños al sistema educativo es un tema polémico en la familia Zambrano. Por un lado, reconocen la importancia que tiene la lectoescritura en la vida cotidiana, señalan las dificultades que han tenido a lo largo de su vida debido a eso. Por otro lado, mantienen cierta renuencia a incorporar a sus hijos debido a la discriminación que tienen en esos espacios.

Carmen es quien tiene mayor insistencia en que sus hijos vayan a la escuela. A pesar de los cuestionamientos de la familia, ella inscribió a su hijo mayor, sin embargo, después de un tiempo se percataron de la discriminación que vivía. En una de las reuniones familiares se abordó el tema. Al llegar a la casa “estaba toda la familia discutiendo (en romaní). Alejandro,

el hermano mayor, luce molesto y muy serio, habla poco. Carmen dice que ya no puede llevar al niño a la escuela después de lo que sucedió” (notas de campo, Quito, 12 de marzo de 2024).

En ese momento, no se proporcionaron más detalles sobre la situación. Sin embargo, cuando la mayoría de la familia se había retirado, Lucía expresó su profunda preocupación, revelando que "tuvieron un problema grave con el niño que asistía a la escuela y que ahora lo iban a sacar. Además, mencionó que Carmen había cambiado de opinión y ya no quería que sus hijos continuaran estudiando por temor a que sufrieran un incidente similar” Ese mismo día, Alba intentó comunicarse con una persona que se había comprometido a ayudarles con la inscripción escolar, pero descubrió que ya no trabajaba en la institución. Ante esta nueva dificultad, la familia dedicó el resto del día a buscar a alguien más que pudiera apoyarles en esta situación (notas de campo, Quito, 12 de marzo de 2024).

Carmen comentó que terminó por negociar con la escuela una educación en casa que le permita terminar el ciclo escolar a su hijo. Ella se muestra preocupada ya que realizar el trabajo en casa tiene muchas limitaciones, no es la misma dinámica y hay mucho desinterés. Cuenta que su hijo le ha dicho que “no necesita estudiar porque ya sabe vender carros y con eso tiene suficiente” (notas de campo, Quito, 8 de abril de 2024). A pesar de que ella intenta explicarle la importancia que tiene la educación en su vida, carece de credibilidad, ya que los trabajos tradicionales que realiza la familia aparentemente “no requieren esa preparación”; de cualquier manera, Carmen insiste:

Sí, o sea si pensaba yo mandarle a la escuela, pero ya empezó con esto de que le pegaban a Mustafá, entonces bueno, como está chiquito todavía le dije: vamos a esperar. Yo lo que sí quiero es que aprenda a leer, a escribir porque si es necesario. O sea, ellos también se han dado cuenta que sí es necesario porque hay muchas personas aquí que no saben leer o escribir, o si no, aprenden lo básico de leer y escribir y como que sí es un poquito de impedimento. Por ejemplo, mi esposo sabe leer, él sabe leer bien pero no sabe escribir, por teléfono sí puede escribir y todo porque están las teclas y las letras las sabe, pero en papel él no puede escribir, entonces cuando tiene que hacer una diligencia o llenar unos datos ahí ya no puede. Entonces él se da cuenta que si es algo necesario y por eso decidimos mandarlo a la escuela, pero como ya vemos que estaba poco, que a mi niño ya empezaron a pegarle y que ya no quiere ir, entonces ya no le mandamos, pero sí estoy esperando si ya crece un poquito más y ya está un poquito con la mente más madurita y ya le pueda mandar otra vez porque bueno, para mí sí es necesario que aprendan a leer y a escribir porque sí se necesita para todo (entrevista a Carmen, Quito, 8 de abril de 2024).

Además de la discriminación que viven en los espacios educativos, otro problema que se presenta para la familia es relacionado a los contenidos que tienen los programas de estudio. Como se abordará en el siguiente capítulo, los temas de sexualidad son vetados en la familia, no se pueden dialogar entre adultos y mucho menos dar información a los menores. Al ser abordados en la escuela se convierte en otro motivo por el que no aceptan que los niños asistan. En una conversación informal, Alba nos dice que “antes eran otros tiempos, cuando ella y sus hermanos estudiaron era una educación más tradicional y ahora se enseñan otro tipo de cosas que no comparten con sus valores” (notas de campo, Quito, 26 de marzo de 2024). No mencionó temas específicos, pero la conversación fue en referencia a cuestiones de género y sexualidad.

Esta restricción está vinculada a los tabúes tradicionales y roles de género que operan como forma de control del cuerpo y sexualidad, principalmente de las mujeres. Se refuerzan con el conservadurismo religioso en el que cuestiones como las relaciones homosexuales, la anticoncepción, las enfermedades de transmisión sexual, entre otros, suelen ser abordados desde la prohibición.

Otro de los componentes que dificultan el ingreso y permanencia en el sistema educativo es la movilidad que tienen. A pesar de tener una residencia fija en Quito continúan movilizándose por motivos de trabajo. En cada viaje va la familia completa provocando que no haya una continuidad en los ciclos escolares, menciona Sandra: “todavía no van a la escuela, o sea no los puse porque estamos viajando” (entrevista a Sandra Noemí Cedeño, Quito, 9 de mayo de 2024). Sandra tampoco asistió a la escuela, tiene nociones básicas de lectoescritura que adquirió en la cotidianidad a través de la televisión, el uso del teléfono, letreros en las calles y con asesoría de algunas personas.

Como mencioné en la metodología, el acercamiento más constante fue con la familia de Lucía Zambrano debido a las clases de lectoescritura impartidas a sus hijos. La niña mayor de 9 años de edad, mencionó que en alguna ocasión tomó clases con una profesora que brindaba el servicio en un local ubicado en el barrio, pero únicamente fue un par de veces porque la profesora dejó de ir. Misael, de 6 años también tomó esas clases, pero al ser menor se le dificultó el progreso.

Durante el tiempo que acudimos a las sesiones, hicimos uso del método de los 20 días también conocido como “BaCaChaDaFa” con el que se busca un aprendizaje rápido y eficaz de lectura y escritura para niños de educación pre-básica y básica. Les brindamos material de

apoyo para el trabajo en las sesiones y las tareas de clase, también algunos ejercicios audiovisuales como una forma de apoyo más dinámica que pudieran repetir constantemente en casa.

Si bien el método se proyecta a 20 días, la realidad fue que el desarrollo de las sesiones tuvo dificultades ya que al inicio había problemas en la familia que no les permitían tener estabilidad en casa, pasaban algunos días con la abuela y otros en su casa. En dos ocasiones se mudaron de casa y, al estabilizarse, hicieron varios viajes de trabajo fuera de la ciudad. Estos inconvenientes y rutinas de vida impiden tener una constancia en la enseñanza-aprendizaje, aunado a la falta de espacios apropiados para el desarrollo de las clases. En la primera casa a la que acudimos, el espacio estaba más adaptado: cada uno tenía una mesa y silla individual infantil, había un pizarrón y el espacio era iluminado. En la segunda y tercera casa ya no tenían mesas ni sillas infantiles, hacían uso de la mesa principal y el sillón de la sala para realizar los ejercicios de clase.

Finalmente, la no incorporación de la población *rrom* al sistema educativo tiene consecuencias significativas en aspectos esenciales de la vida. La educación formal proporciona habilidades básicas, así como habilidades críticas para el pensamiento analítico y resolución de problemas; también está estrechamente relacionada a las oportunidades de empleo y niveles de ingreso.

Quiero aclarar que la educación formal no es la única alternativa de acceso al conocimiento, sin embargo, dentro de la sociedad es la que tiene mayor validez, ya que ofrece una estructura, recursos, apoyos y acreditación en el sistema oficial. Las tutorías ofrecidas fueron parte de una visión de educación alternativa, más afín a las expectativas que la familia Zambrano tiene sobre la educación de los niños. El problema radica en la falta de recursos y constancia que impiden un avance óptimo y hacen que la brecha educativa siga creciendo.

3.4.2 Derechos de salud y bienestar de la población *rrom*

Debido a la empleabilidad en el sector informal, los miembros de la familia no cuentan con afiliación al Instituto Ecuatoriano de Seguridad Social (IESS), por lo que la atención médica que reciben es en hospitales y centros de salud pertenecientes al Ministerio de Salud Pública.

En relación al embarazo y parto, narran que muchos nacieron en las carpas, es decir, las mujeres fueron atendidas por parteras, aunque no hay claridad si eran pertenecientes a la *kumpania* o eran parteras de las comunidades en las que se encontraban. Ahora, al preguntarles por el lugar de nacimiento de sus hijos, la mayoría menciona que fue en el

Hospital Gineco Obstétrico Isidro Ayora ubicado en Quito. Carmen, quien durante la realización de este trabajo estaba embarazada, compartió que realizaba el control prenatal en dicho hospital y esperaba tener ahí su parto. Ninguna de ellas denuncia mala atención o formas de discriminación en esa instancia.

En diferentes conversaciones mencionaron que una de las enfermedades más fuertes y persistentes en la familia es la diabetes. Guillermo Zambrano y su hermano han vivido durante muchos años con esta enfermedad, ambos han tenido complicaciones graves en diferentes momentos y ha sido notoria la diferencia en el acceso a los servicios debido a la nacionalidad. Guillermo estuvo mucho tiempo internado por una complicación de gangrena en una pierna, recibió la atención necesaria y se logró recuperar. Su hermano actualmente necesita recibir tratamiento de diálisis, pero ha tenido dificultades debido que su residencia en el país no está regularizada. Su esposa Mireya comparte el caso:

En el momento que mi esposo llegó a la diálisis nosotros hablamos con la trabajadora social de la clínica para que nos dieran bonos de ayuda porque mi esposo es un enfermo catastrófico. No puede recibir ayuda por los documentos, a pesar de que mi esposo está aquí desde los 6 años, los documentos de cuando él entró en el país con la mamá, él entró en un pasaporte que era múltiple en ese entonces, venía la mamá con los hijos. Como la mamá ya murió, el pasaporte también porque imagínese, son como 90 años que tenía la mamá. Él nunca renovó sus documentos porque siempre ha estado aquí y al menos en eso no han molestado; tenía su licencia, pero para que él pudiera recibir la ayuda del gobierno para el bono, teníamos que tener una cédula vigente. Como no pudimos hacer eso, nos fuimos a la plataforma de aquí del sur, porque no le querían hacer la diálisis por falta de documentación, como estábamos en este problema yo me fui a ver la forma de que me ayuden para poder hacer el documento de él para poder cobrarle al gobierno la diálisis que a él le hacen.

La cuestión es que tuve que andar a un lado y a otro lado, me conseguí una persona allá en la plataforma, en el quinto piso, una señora muy amable que ayuda a la gente, ella me ayudó. Nos hizo un viaje de acá de Quito a la frontera de Colombia, que no habíamos ido nosotros nunca desde que llegamos, nos dieron una entrada y una salida porque necesitaban para hacer un documento. Me tocó comprar un pasaporte, me fui a la embajada colombiana, me hicieron pagar un pasaporte y una cédula colombiana que nunca me la entregaron desde hace dos años. Con ese pasaporte me sacaron aquí una cédula temporal por dos años nada más, siendo que toda la vida he estado aquí. Me cambiaron el número anterior y me dieron un número actual, ahora no se sabe cuál es el número que está vigente, digamos. En el mes de noviembre se me venció la fecha, y no he podido sacar porque me cobran 50 dólares para renovarla. Como no he tenido el medio para poder sacarlo, está sin documentación con la cédula anterior.

Ahora necesito sacar la cédula para que le puedan hacer diálisis. Me piden un montón de documentos que no puedo ir a buscarlo porque tengo libre martes y jueves solamente y el martes y el jueves tengo que buscar la forma de cómo sostenernos porque no hay forma de cómo mantenernos económicamente (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Además de esta situación, Mireya cuenta que también padece una enfermedad, aunque no especifica cuál, y denuncia que han recibido tratos discriminatorios en la atención:

Aparte de eso el otro día nos fuimos al hospital porque yo estaba enferma, yo estoy enferma. Y uno de los doctores que estaba de guardia ahí dice “¡ah! otra vez ustedes gitanos”, le digo ¿y acaso los gitanos no tenemos derecho de enfermarnos? O sea, porque éramos gitanos no podíamos ir al hospital (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Otro de los factores que incide en las enfermedades de la familia es el tabaquismo. Todos los adultos de la familia son fumadores activos desde muy temprana edad, Guillermo nos cuenta que él empezó a fumar desde los 11 o 12 años, “en alguna ocasión intentó dejar de fumar, pero no pudo porque disfruta mucho de fumar y tomar café” (notas de campo, Quito, 8 de abril de 2024). La familia no habla de las consecuencias en la salud que les ha causado o que les puede causar, sin embargo, constantemente presentan enfermedades respiratorias que podrían estar relacionadas; tampoco hay medidas de cuidado hacia los niños ya que el consumo es dentro y fuera del hogar.

Las condiciones mencionadas permiten ver que la familia enfrenta múltiples desigualdades para el acceso a los servicios de salud derivadas principalmente de la falta de documentos, la irregularidad laboral e incluso formas de discriminación étnica.

En este capítulo me enfoqué en abordar la manera en que la población *rrom* enfrenta y negocia su identidad dentro de un Estado que no reconoce plenamente sus derechos o su existencia como grupo étnico. La lucha por el reconocimiento étnico en un Estado plurinacional es parte de un proceso de territorialización constante, ya que implica la reivindicación de una nación dentro de la estructura política y social del país.

Capítulo 4. Familia, etnicidad y estrategias de (in)movilidad de la comunidad rrom

Históricamente, la población *rrom* ha vivido complejos procesos de exclusión social marcados por factores culturales, políticos y económicos. Latinoamérica y específicamente Ecuador, han sido escenarios en los que estas dinámicas excluyentes no son tan visibles socialmente debido al número de población y falta de reconocimiento oficial, sin embargo, estas prácticas existen y se presentan en diferentes niveles: desde el desconocimiento, rechazo o indiferencia estatal hasta formas de discriminación en las relaciones más inmediatas.

Formar parte de una sociedad no se reduce a estar físicamente en ella, existen elementos subjetivos que nos permiten crear conexiones e identificaciones personales con un grupo, comunidad o entorno específico. Pedro Güell (2011) retoma el concepto de sentido de pertenencia visto desde las ciencias sociales que

remite en general a la problemática dinámica que permite que un particular pueda vincularse con universal sin dejar de ser ambos lo que son y, más específicamente, refiere a las dinámicas subjetivas que posibilitan este tipo especial de lazo en la relación entre individuos y grupos, entre estos y las sociedades nacionales, entre estas y las regiones culturales, y entre estas y los flujos globales de comunicación (Güell 2011, 151).

Se refiere a la tensión que se genera entre lo individual y lo colectivo, así como otras dicotomías propias del pensamiento moderno que no hacen sino develar la crisis política, institucional y cultural que se mantiene en la actualidad. Los sentidos de pertenencia, inclusión y exclusión social que experimenta la población *rrom* ubicada en barrios del sur de Quito tienen una estrecha relación con la identidad cultural que buscan preservar, a partir de esto han tejido estrategias de relacionamientos y de (in)movilidad que les permiten sortear los prejuicios de la sociedad mayoritaria.

Me interesa comprender los patrones de movilidad y asentamiento en la ciudad de Quito como estrategias de inclusión social y protección de la familia. Tomo en consideración las costumbres, tradiciones y sistema de creencias ya que tienen un papel central en la movilidad y redes comunitarias que se tejen a nivel local y transnacional. Es así que esbozo algunas preguntas en torno a ¿qué factores han transformado la movilidad de la familia Zambrano? ¿qué estrategias se emplean frente a las políticas de asimilación y sedentarización del Estado? ¿qué roles específicos desempeñan las mujeres en la construcción de redes familiares y comunitarias? ¿cómo influyen las costumbres, tradiciones y prácticas religiosas en la construcción del territorio?

Es así que este capítulo se divide en tres apartados principales. En el primero de ellos expongo los lazos y redes familiares que han permitido los desplazamientos territoriales a nivel nacional y transnacional tomando como estudio de caso a la familia Zambrano, así como a miembros de la familia Cedeño con quienes mantienen lazos matrimoniales y sanguíneos. Estas familias han sido presentadas en la parte metodológica. A partir de los testimonios de sus miembros examino la llegada y permanencia de la familia en Ecuador, así como la estructura familiar para comprender las interacciones y formas de participación. También abordo las características culturales que definen estilos de vida *rrom* permeadas por diferencias de género, así como el papel de la religión como mecanismo de conexión con población *rrom* de otros países.

La importancia de la familia extensa y la lealtad al grupo son valores fundamentales en la cultura *rrom*. Estos valores influyen en las decisiones de movilidad, ya que a menudo se toman de manera colectiva y considerando el bienestar del grupo.

En un segundo apartado titulado “Memorias de movilidad y asentamiento”, retomo los relatos de itinerancia y vida en las carpas para entender los motivos que los llevaron al asentamiento. También exploro las dinámicas actuales de (in)movilidad que permiten plantear la idea de un semi nomadismo o una práctica de circulación cotidiana. Es decir, el movimiento constante que llevan a cabo en un espacio determinado, ya sea dentro de la ciudad o entre regiones. Sin afán de normalizar la movilidad o inmovilidad, me interesa exponer cómo la población *rrom* se encuentra en un vaivén entre sedentarismo e itinerancia que no es más que una estrategia de sobrevivencia y perpetuación del grupo.

Finalmente, en el apartado *Ser-gitano*: sobredeterminación de sujetos étnicos-raciales, abordo las configuraciones identitarias que evidencian una reapropiación del término gitano y el papel de las mujeres en la resistencia étnico-racial del grupo. El abordaje como sujetos étnico-raciales es retomado de las narrativas de la familia, donde adoptan el término “raza” como una forma de afirmar su identidad colectiva y los mecanismos de pertenencia al grupo. Es importante aclarar que este uso es parte de una construcción social discriminatoria y estigmatizadora, que actualmente ha sido reapropiada por población *rrom* de diferentes países. Al respecto, señalo las experiencias de antigitanismo que experimenta la familia, así como los cambios en los imaginarios de la familia para construirse como sujetos “gitanos”.

4.1 Origen, estructura familiar y cosmovisión: estudio de caso familia Zambrano

Al igual que en la literatura consultada, los integrantes de la familia Zambrano hablan de un origen general de la población *rrrom* localizado en la India. Existe un (re)conocimiento étnico histórico y de trayectorias migratorias por Europa, así como de las persecuciones que orillaron a sus ancestros a viajar hacia América durante la primera mitad del siglo XX.

Con la expansión del control nazi por Europa y el estallido de la Segunda Guerra Mundial, comenzó una persecución que pretendía evitar la mezcla de sangre gitana (calificada como “racialmente inferior”) con sangre alemana. Al igual que con la población judía, los gitanos fueron perseguidos y exterminados en campos de concentración, “los nazis emplearon un triángulo café como distintivo para ubicarlos dentro de los campos. El 31 de julio de 1944, el campo gitano de Auschwitz fue “liquidado”. Todos sus hombres, mujeres y niños fueron enviados a las cámaras de gas” (MMyT 2024).

Alba Zambrano hace referencia a este suceso cuando relata:

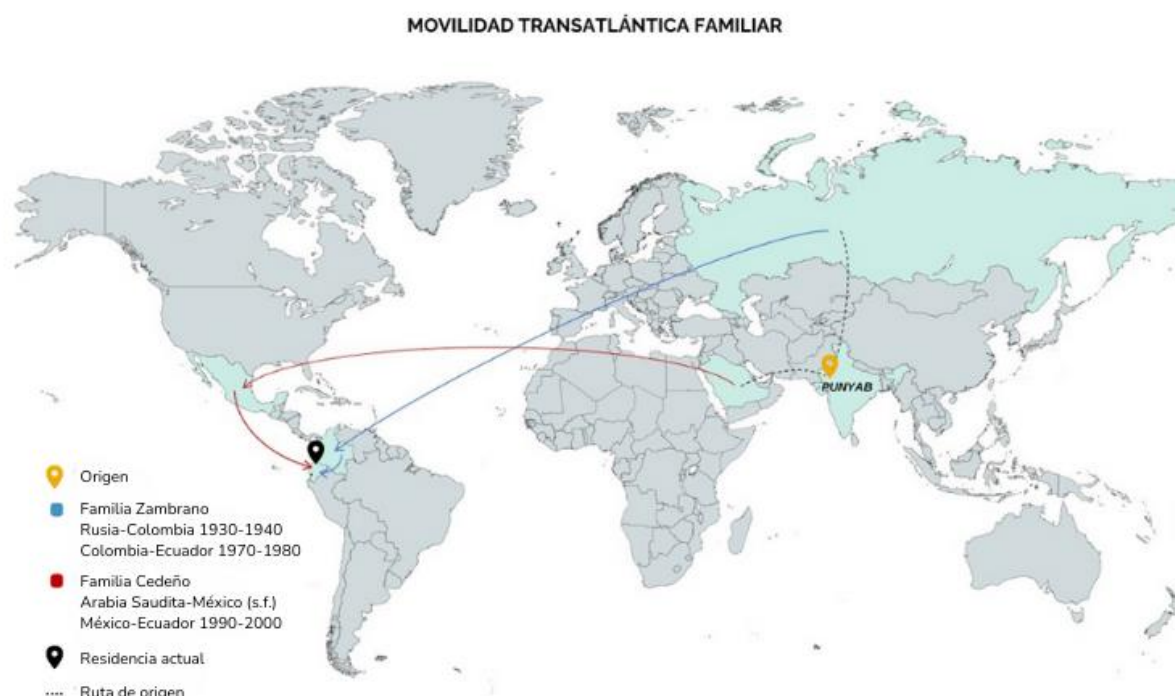
hace años mis tatarabuelos emigraron hacia estos países cuando hubo la Segunda Guerra Mundial, cuando hubo la persecución, de ahí tuvieron que emigrar hacia aquí, hacia Latinoamérica. Algunos están en México, algunos en Chile, Argentina, Venezuela, Colombia. Entonces todos han ido emigrando y de ahí nació la generación de nosotros, ya nosotros somos nacidos aquí, mis hijos son nacidos aquí, mis nietos (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

Según la información obtenida, la ascendencia de la familia Zambrano es rusa, mientras que la de la familia Cedeño es de origen árabe, si bien no hay claridad del país, asumen que es de Arabia Saudita. Las familias no cuentan con registros de fechas exactas en las que llegaron los primeros miembros de la línea familiar a América. En el caso de los Zambrano se presume que llegaron a Colombia en la década de 1930, mientras que los Cedeño mencionan haber arribado a México hace más tiempo, pero no se precisa cuánto. Posterior a estas migraciones transatlánticas, se han seguido movilizandopor toda la región latinoamericana, ya sea en busca de trabajo, por matrimonio u otros vínculos familiares. Esta movilidad constante tiene como resultado la composición de familias transnacionales distribuidas principalmente en México, Colombia y Ecuador. Se trata de cuatro generaciones de nacimiento y residencia en los tres países mencionados:

Mis ascendentes son árabes, todos ya saben que nuestra vida gitana siempre fue envuelta en diferentes países y nosotros nos criamos prácticamente aquí en el Ecuador. Mi papá es mexicano y mi mamá es colombiana [...] estaban ahí en México, vivieron en México como 20

años, el hermano quería casarse con una gitana que es aquí del Ecuador, entonces dejaron todas las cosas ahí en México y se vinieron aquí en el Ecuador. El sentido de ella era casarse y regresar a México, pero como mi abuelita a ella le gustaba bastante Ecuador, a sus familiares le gustaba vivir en carpas. Entonces eso pasó y nos quedamos aquí en el Ecuador (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Mapa 4.1 Movilidad transatlántica de las familias Zambrano y Cedeño



Elaborado por la autora con información del trabajo de campo

Debido a la costumbre nómada característica de la población *rrom*, algunos de los miembros de la familia nacieron en lugares de tránsito o en los que habían permanecido por periodos, pero que no necesariamente eran asentamientos prolongados. Tampoco se trataba de una estrategia en busca de una nacionalidad o por mejores condiciones de vida, según testimonios, los nacimientos se daban de forma fortuita en el lugar en que se encontraran. Tal es el caso de Mireya Zambrano y su esposo:

Yo nací en Colombia, cuando yo nací en Colombia mi mamá y mi papá se vinieron para acá, para el Ecuador. Usted sabe que entre nosotros siempre nos unimos, a veces entre familia, primos, primos lejanos y eso. Bueno, cuando nosotros nos vinimos acá, mi hermana nació acá, Alba nació acá. El papá de mi esposo, ellos vinieron emigrando, los abuelos de mi esposo, ellos vinieron emigrando de otros países, o sea ya la descendencia, como ellos vinieron poco a

poco, poco a poco, ya se quedaban un tiempo, ya. Ellos estuvieron no sé si un año o dos años en Colombia, el papá de mi esposo, estuvieron allá en Colombia y mi suegra ya estaba embarazada. Justo dio a luz en el momento que estaban en Colombia y de allá se vinieron para acá, para el Ecuador. Cuando ya vinieron acá mi esposo se crio acá. (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Como menciona Mireya, se busca que los matrimonios sean entre personas *rrom*, es decir, se trata de una práctica endogámica que busca la continuidad sanguínea y de tradiciones, por lo que es común que se lleven a cabo entre familias cercanas o lejanas. Al ser una población reducida en Ecuador, los medios digitales hacen puentes para la conexión:

ahora hay el Internet, como hacen entre ustedes, se enamoran por el internet donde esté ahí van y se encuentran y se casan. Ahora con la tecnología, antes eran por fotos, ahorita es por internet, por el chat. Yo soy hija de tal y tal, todos los gitanos nos conocemos “ah esta es la hija de una prima lejana que yo tengo, vámonos a verla”, le pedimos la mano y se casan (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

En el Gráfico 0.1 (presentado en el apartado metodológico) se representa la estructura familiar en la que es visible la unión en casos de parentesco por consanguinidad en primer y segundo grado. Las primeras tres generaciones son las que mantienen estas uniones de manera más directa, a partir de la cuarta generación se buscan ampliar las relaciones matrimoniales con personas *rrom* que tengan mayor distanciamiento sanguíneo.

Los matrimonios interétnicos son un tema controversial en la familia, las posturas al respecto tienen una marcada diferencia generacional y de género. Los hombres jóvenes siguen manteniendo como ideal los matrimonios entre la misma comunidad, sin embargo, muestran cierta apertura a la posibilidad de unión interétnica:

Los casamos con gitanas igual y eso queremos también para nuestros hijos. Como te dije ahorita, como es más moderno, ya van creciendo nuestros hijos y conociendo. Ahora yo no puedo decir u obligar “cásate con una gitana o cástate con un gitano”, ellos ya deciden porque tú ves que la modernización ya es muy grande en el país, en todas partes [...] o sea, no les voy a decir, no les voy a discriminar como hacían antes, yo no los voy a botar de mi carpa, no, ellos deciden lo que ellos quieran hacer, yo les apoyo y a mi familia les voy a apoyar siempre (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Para las mujeres es diferente ya que, según la norma, al contraer matrimonio, las mujeres se van a vivir con los suegros y adquieren las costumbres de la familia, por lo tanto, la unión con un hombre *gaye*, es decir, no perteneciente a la comunidad *rrom* significa que renuncia a las

costumbres *rrom* y adquiere las de la sociedad mayoritaria. Lucía Zambrano explica que esto sucede “sólo entre gitanos, o sea entre hombres y mujeres no gitanas si se casan. Yo tengo una cuñada que no es gitana, pero mujeres no se casan y si se da el caso se van y ellas ya no son gitanas, las destierran” (entrevista a Lucía Zambrano, Quito, 7 de marzo de 2024). Se trata de un acto de destierro en el que la familia las desconoce como parte de la comunidad, sin embargo, Lucía menciona que si la mujer termina su matrimonio puede solicitar a los mayores de la familia la reincorporación a la comunidad *rrom*.

Debido a la cantidad de población *rrom* en Ecuador, mantener esta tradición se convierte en un desafío, Sandra lo asume al decir que “los desafíos aquí en Ecuador es que la gitana no se puede casar con otra persona que no sea de nuestra raza, ese es el principal desafío más grande” (entrevista a Sandra Noemí Cedeño, Quito, 9 de mayo de 2024). Bajo estas normas, las mujeres se encuentran frente a dos panoramas principales: mantener vínculos endogámicos con familiares o desplazarse a otros lugares donde puedan vincularse con personas *rrom* no consanguíneas. Paradójicamente, entre más asentadas están menor es la posibilidad de matrimonio no consanguíneo, eso orilla a que las mujeres busquen desplazamientos para vincularse en pareja. Las hijas de Mireya Zambrano, buscando alternativas a las limitaciones impuestas por las tradiciones endogámicas, decidieron migrar a Colombia para contraer matrimonio con hombres sin vínculos sanguíneos cercanos. Aunque estos matrimonios no son concertados, sí permiten ampliar lazos familiares transnacionales.

Por el lado contrario, las mujeres *gadje* que deciden casarse con un hombre *rrom* deben asumir la forma de vida y tradiciones de la familia a la que llegan, estas costumbres se detallarán en el siguiente apartado. Carmen Rodríguez es la única integrante de la familia Zambrano que no es de origen *rrom*, cuenta que para ella no fue un proceso difícil porque desde el inicio supo que tenía que adaptarse, lo más complejo fue aprender el idioma romaní y ser aceptada por los demás miembros. Aun así, ella es consciente de las dificultades (principalmente para las mujeres) y asume que lo más conveniente es que sus hijos se relacionen con otras personas *rrom*:

como que no hay mujeres que estén casadas con hombres que no sean gitanos. Aquí en todo el Ecuador parece que sólo hay una mujer que está casada con una persona que no es gitana y de ahí ninguna más o no sé si yo no haya escuchado, pero no y los hombres como que sí, más hacen eso, pero como que no todos. Entonces no sé, cuando ya sean grandes me imagino que mi hija no, el papá no va a permitir que ella se case, no sé permitirá que se case primeramente, sea con quien sea. Y entonces mi hijo no sé, pero mi esposo dice que sí quiere que se case con

una persona que sea gitana como es la tradición, pero a veces los jóvenes en la calle ya se hacen amistades, ya conocen chicas, así como él en la calle hizo amistad y ya ahí, entonces no se sabe, pero en nuestros planes si está eso de casarle con una muchacha que sea gitana cuando ya sea grande, pero no se sabe (entrevista a Carmen Rodríguez, Quito, 9 de abril de 2024).

Se puede apreciar que en el origen familiar se presentaba una mayor movilidad transnacional relacionada al arraigo de las tradiciones nómadas que permitían vínculos con población *rrom* de otras ciudades o países. Actualmente, las generaciones más jóvenes viven en mayor asentamiento y disgregación familiar por lo que comienzan a abrirse –con limitaciones en función de género– a vínculos multiétnicos.

Para la población *rrom*, “la familia extensa es su unidad estructural básica y la principal vía de transmisión y perpetuación de la cultura” (García 2006, 27). La cohesión familiar se da a través de la figura del patriarca, representado por el hombre de mayor edad que es quien hace la toma de decisiones. En la familia Zambrano se mantiene esta idea, toda decisión debe ser aprobada por Guillermo. Sin embargo, las prácticas muestran cambios en los que las mujeres de mayor edad son quienes están a cargo de la representación del grupo, resolución de conflictos y liderazgos religiosos, como se desarrollará más adelante.

En el siguiente apartado abordaré los cambios en las formas de movilidad y asentamiento, no obstante, es importante hacer mención de este cambio generacional ya que tiene implicaciones en la estructura familiar extensa.

4.1.1 Tradiciones y costumbres *rrom*

Las tradiciones y costumbres son elementos fundamentales que expresan sentidos de pertenencia e identidad del grupo. Para la población *rrom*, estas características culturales adquieren un significado profundo ya que representan la continuidad de una historia milenaria que no cuenta con registros escritos ni se encuentra localizada en un territorio. Al no existir un Estado de origen, es decir, al carecer de una nacionalidad estatal *rrom*, surge una necesidad de exaltar los símbolos étnicos que les pueden caracterizar como parte de un pueblo o nación independientemente del lugar en el que residan.

Es por ello que existe un “marco de filiación cultural compartido entre los romaníes de todo el mundo” (Alianza contra el Antigitanismo 2021, 27) conocido como *Romipen* o *Romanipen* que se entiende como “una forma de ser y estar en el mundo atravesada por unos valores concretos que funcionan como nexo de unión entre los diferentes pueblos y comunidades que el término *Rromá* aúna” (Aizpuru 2020, 23).

De esta manera y siguiendo a Partha Chatterjee (2002), resalto dos elementos culturales que son centrales para la construcción de nación y en la preservación de formas de vida *rrom*: la familia –que comprende normas de género, formas de autoridad y jerarquías generacionales, valores tradicionales, patrones de residencia, elementos identitarios– y la lengua. Como se mencionó anteriormente, la familia es una parte central no sólo en un sentido organizativo, también es la transmisora de los elementos culturales e identitarios. Las mujeres tienen un papel predominante en este ámbito ya que

los íconos esencializados de las mujeres como significantes de estabilidad y reproducción cultural, los cuerpos femeninos como portadores de diferencias tanto nacionales como étnicas, o como encarnación de la familia o la heteronormatividad, son imágenes recurrentes en los diversos periodos de construcción nacional (Franco 1989, Sommer 1990). Las mujeres y la familia aparecen como instituciones que aparecen en medio de las transformaciones sociales y políticas y se las imagina como espacios de refugio frente a las incertidumbres y embates de lo público, la ley y las instituciones (Prieto y Herrera 2007, 31-32).

Es así que desde niñas reciben enseñanza para las labores del hogar y cuidado de los menores, también son portadoras de la vestimenta que les distingue étnicamente y llevan a la práctica una serie de normas que reflejan el respeto hacia los hombres de familia, acentuando la jerarquía patriarcal. En esta jerarquía destaca la importancia de edad y género: los mayores son respetados y escuchados debido a su experiencia y conocimiento de las tradiciones; las mujeres ocupan un papel secundario, aunque desempeñan funciones vitales en la familia. De esta manera, la figura principal es la del patriarca, que es el hombre de mayor edad que asume un papel de liderazgo, toma decisiones importantes para la familia y la representa frente a la comunidad. En menor rango se encuentra la matrona, que por lo general es la esposa del patriarca, y cuyo rol es elemental como transmisora de las tradiciones y valores.

Estas diferencias en función de género se ven reflejadas en diversas costumbres, menciona una de las entrevistadas:

Las solteras si pueden usar pantalones y esas cosas, pero las casadas no, entonces siempre tenemos que usar nuestra falda que es larga hasta abajo, no puede ser más corta ni pegada al cuerpo, tiene que ser así, ancha, larga [...] De ahí que no se puede hacer mucha amistad con los hombres, solamente con las mujeres. Igual cuando hay reuniones los hombres por allá, las mujeres por acá. El respeto a los suegros, que no puede uno pasar por delante del suegro, siempre tiene uno que pasar por detrás, igual de los otros hombres que son casados y así, no puede uno pasarse por delante, tiene que rodear porque es falta de respeto. Igual las nueras levantarse temprano porque en principio las nueras viven con los suegros en las casas de los

suegros, entonces la nuera tiene que levantarse, tenerles listos el cafecito cuando se levantan porque toman mucho café, tiene uno que estar despierta antes que los suegros, no despertarse después porque eso no está bien y bueno, ayudar en la casa como todo mundo (entrevista a Carmen Rodríguez, Quito, 9 de abril de 2024).

También describen que al contraer matrimonio deben usar un pañuelo en la cabeza que es indicio de que ya no son mujeres disponibles y que ahora pertenecen a la *kumpania* del esposo. Anteriormente debían mantener su uso cotidiano, pero debido a la discriminación dejaron de hacerlo. Ahora lo llevan el día de la boda y durante una temporada después del matrimonio. Este pañuelo termina siendo un símbolo de honor colectivo y marca un sentido de pertenencia del hombre y la familia.

Estas son algunas de las costumbres más mencionadas por las mujeres entrevistadas, Carmen es quién tiene más presente esto, ya que son prácticas que ella adquirió a partir de su matrimonio. Menciona que para las mujeres de la familia son hábitos naturalizados al haberse desarrollado en ese ambiente. A pesar de que las demás mujeres de la familia han interiorizado estas normas, no dejan de asumirlas como “costumbres muy estrictas” ya que implican una constante autorregulación para asumirse como personas de respeto, es decir, no es algo innato, sino que se obtiene en la práctica.

Los atributos de pureza y virginidad de la mujer hasta contraer matrimonio son centrales en la cultura *rrom*. Los imaginarios sociales actuales otorgan gran importancia a las relaciones sexuales premaritales como condicionantes para la valoración o estigmatización de la mujer. Mara Viveros (2008) expone la forma en que la intersección de las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad han construido prácticas y discursos nacionales en los que las mujeres tienen una presencia

ya sea como reproductoras de la descendencia que va a conformar la población nacional, ya sea como productoras de ciudadanos nacionales o como símbolos de las fronteras y las identidades nacionales [pero] también pueden ser percibidas como una amenaza posible para el cuerpo de la nación si su comportamiento sexual no es adecuado (Viveros 2008, 9).

En este sentido, se construye una moralidad normativa y prescriptiva en la que los temas de sexualidad se mantienen como tabú, no se permite en los diálogos cotidianos ni se recibe educación sexual. Las muestras de afecto también son vistas como faltas de respeto hacia las demás personas adultas, en especial hacia los suegros. Se permiten relaciones exclusivamente heterosexuales que responden a la creencia cultural y religiosa:

los niños los criamos con valores, no hablamos de sexo delante de los niños, no nos gusta el homosexualismo, respetamos mucho, pero o sea no es algo que lo veamos normal, no es normal porque hasta en la biblia lo dice, nuestras costumbres son bíblicas (entrevista a Alba, Quito, 27 de febrero de 2024).

Estas normativas hacen visibles y explícitas las formas en que operan los dispositivos de control de la sexualidad y la “heteronormatividad obligatoria” (Rich 1996) para la comunidad. Lo que se busca es la reproducción biológica y la continuidad de la cultura *rrrom*; bajo el discurso de lo que se considera o no “natural” se refuerza una naturaleza servil a la estructura patriarcal familiar.

Desde el contexto español, Paloma Gay y Blasco (2018) analiza el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres gitanas, influenciado por una moralidad específica de su cultura que contrasta con la de los payos o la sociedad mayoritaria. Explica que en las sociedades gitanas se pone un fuerte énfasis en el control sexual de las mujeres para construir un estándar jerárquico dual de las relaciones masculinas/femeninas. En este contexto, el ideal de feminidad se convierte en el símbolo clave de la rectitud de la comunidad. A través de prácticas que subrayan la virginidad premarital y la fidelidad posmarital de la mujer, se observa un control del deseo sexual que se traduce en una forma de encarnación de la diferencia y superioridad moral sobre la población paya.

La moral de género gitana se centra en una conceptualización y experiencia del cuerpo femenino que es esencialmente diferente a la de los payos, no simplemente una inversión o réplica. Esta diferencia le da a dicha moral una fuerza experiencial significativa. Por ello, la regulación del comportamiento femenino entre los gitanos muestra tanto una gran similitud como una gran diferencia en relación con los payos, reflejando una experiencia gitana más amplia (Gay y Blasco 2018, 257).

Aunque la comunidad *rrrom* considera la rectitud de las mujeres como una característica distintiva de sus normas internas, las prácticas morales de género y el control del cuerpo y la sexualidad de las mujeres son parte integral de la historia social y cultural de diversos pueblos y naciones.

Por otra parte, el segundo elemento que me interesa resaltar es la lengua. La importancia cultural y lingüística del romaní o romanés reside en diferentes puntos: el romaní tiene su origen en el sánscrito y es a partir de los estudios lingüísticos que se ha logrado concluir que la población *rrrom* proviene de la India, es decir, a través de la lengua se traza una genealogía de lo *rrrom*. Como mencioné anteriormente sobre la construcción de la nación Rom, la lengua

funciona como elemento cohesionador para facilitar la comunicación y mantener los lazos comunitarios de la población independientemente de su lugar de residencia. También es fundamental para la identidad cultural ya que su transmisión permite mantener vivas las tradiciones, valores e historia. Es un símbolo de pertenencia y unidad, su uso continuo es un acto de resistencia frente a la discriminación y asimilación cultural forzada que han enfrentado los *rrom* históricamente.

Todos los integrantes de la familia tienen esto muy presente, mencionan en múltiples ocasiones la importancia que tiene el romaní en su vida personal y colectiva y hacen énfasis en que al perder la lengua se perdería la “esencia de lo gitano”. Al interior de la familia todos se comunican a través del romaní dejando al español como segunda lengua que se emplea para la comunicación con el resto de la sociedad. Por esta razón hay mucha oposición a los matrimonios interétnicos que pueden impedir la transmisión generacional. Para Carmen esto ha significado un reto ya que tuvo que aprenderlo para poder transmitirlo a sus hijos:

a mí no se me ha hecho muy muy duro, bueno el idioma sí como que a los 2 años ya aprendí a hablar porque primero solo lo entendía porque tiene como unos acentos así medio complicados, pero bueno la que me enseñaba más [era] mi suegra porque es con la que vivíamos al principio, ella era la que me enseñaba de todo, las palabras, las cosas cómo se decían eh todo, todo, todo. Igual si viene alguien que hay que atenderle, darle café y bueno sí, ella era la que me enseñaba el idioma y a los 2 años ya aprendí a pronunciar, primero sólo entendía lo que decían y yo contestaba en mi idioma, pero igual luego mi suegra me decía “es que tiene que empezar a hablar, no importa si se equivoca, nosotros le vamos a ir corrigiendo, pero si no habla no va a poder”, entonces claro después empecé a hablar, a hablar y ya dominé (entrevista a Carmen, Quito, 9 de abril de 2024).

La principal necesidad de Carmen en aprender romaní era cumplir con el rol de la mujer como portadora y transmisora de la cultura. Las labores de cuidado y reproducción de la vida también implican mantener vivos los símbolos identitarios de la comunidad, por lo tanto, cuando se enseña a los hijos la lengua se está procurando la sobrevivencia étnica colectiva.

A pesar de tener claridad sobre la importancia de la resistencia lingüística, las estrategias migratorias del pasado y la actual discriminación les han orillado a cambiar sus nombres *rrom* por otros acordes al contexto. En los registros oficiales todos tienen nombres castellanos, pero al interior del grupo cada quien hace uso de su nombre *rrom* con el que la mayoría siente mayor identificación.

Otros elementos a resaltar son las celebraciones que se convierten en momentos para reafirmar la identidad a través de la música, la gastronomía, la vestimenta y la ratificación de normas. Las celebraciones *rrom* se enfocan más en aspectos familiares, es decir, pedidas de mano, bodas, cumpleaños, aunque también se celebra el 8 de abril que se conmemora el Día Internacional del Pueblo Gitano.

Se distinguen platillos tradicionales como las sarmitas, envueltos de col, prosime, sarni acompañados por otros platos locales o asados y hornados. La gastronomía *rrom* se ha nutrido gracias a las migraciones por Europa y la llegada a América. Si bien se compone de ingredientes sencillos, la elaboración se va adecuando a los lugares en los que se encuentran. Es enseñada de manera oral y a través de la práctica cotidiana, tiene un papel de unión comunitaria y de celebración de la tradición.

Al preguntarles por los cambios en las costumbres relacionadas con el paulatino asentamiento, aseguran que sus costumbres siguen sin modificarse, lo único que ha cambiado es que dejaron de vivir en carpas y pasaron a vivir en casas:

o sea no cambió nada, sólo que vivimos en casa porque nuestras tradiciones, nuestro hablado, nuestro andar de faldas, eso no cambió, sólo lo que cambió un poquito las faldas que ya no nos ponemos tan grandes, pero igual nos ponemos cuando hay fiestas, en eso nos ha afectado (entrevista a Sandra Noemí Cedeño, Quito, 9 de mayo de 2024).

El ayudarnos unos a otros, estar en comunión. Todo, todo lo de los gitanos. Respeto, unión, el dialecto, todo. O sea, lo único que cambia es que ya no vivimos en carpas, al resto todas las costumbres están iguales. No cambiamos esas costumbres porque es algo parte de nosotros y es algo que personalmente yo creo que es, para mí es un orgullo de ser, porque tenemos cosas que tal vez el mundo no lo ve, pero que son buenas. Porque el respeto hacia las personas, respeto hacia nosotros mismos eso es importante porque son valores que nosotros llevamos desde muy niños, que nos han enseñado nuestros padres y los padres de nuestros padres les han enseñado. Entonces no cambiamos eso, por lo menos en nuestro entorno no ha cambiado eso (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

4.1.2 Oportunidades laborales, división sexual del trabajo y trabajo de cuidado

Debido a los desafíos de integración social y acceso a la educación, la población *rrom* se ha desempeñado en trabajos en el sector informal, así como trabajos enfocados en artes y oficios tradicionales. Durante el tiempo que vivieron en la itinerancia, las principales formas de ingreso eran a través del trabajo en el cobre, venta de caballos y la lectura de mano. Conforme

se fueron estableciendo en la ciudad, cambiaron el enfoque a los autos, Armando lo relata de la siguiente forma:

La mayoría de las mujeres, tú sabes que ellas nacieron con eso de la mano. Y los varones, nosotros lo que hacemos, nos dedicamos, antes nuestros abuelitos se dedicaban a hacer pailas y todo lo que es eso. Después comenzaron a hacer trabajos más pesados, lo que es maquinaria pesada. Entonces hasta ahorita seguimos eso de la maquinaria pesada y ahora también nos dedicamos a compra y venta también de vehículos. Los varones hacemos ese trabajo cuando no hay negocio de entrada de carros, hacemos lo que es gatos, montacargas, reparaciones. Entonces los hombres nos dedicamos más a eso y las mujeres se dedican más a cuidar a su familia, estar con sus hijos en su casa. Y siempre y cuando ellas quieran, salen a leer la mano, eso depende de ellas (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de mayo de 2024).

Guillermo Zambrano nos comparte que, durante mucho tiempo, su padre, su hermano y él se dedicaron a la reparación de camiones de carga, pero su hermano tuvo un fuerte accidente que le incapacitó la pierna y tuvieron que dejar ese trabajo. Ahora sólo les interesa la compra y venta de autos (notas de campo, Quito, 9 de abril de 2024). Al ser trabajadores informales no tienen ningún tipo de beneficios laborales y tampoco cuentan con afiliación al sistema de salud.

La compra-venta de autos la realizan a través de anuncios en sus redes sociales personales, ofertando a compradores anteriores o en la Feria de autos Guamaní, al sur de Quito; también mantienen viajes constantes a otras ciudades del país, principalmente a Ibarra, Ambato y Guayaquil. Cuentan que esos viajes tienen como objetivo principal hacer compra-venta de autos, pero también son aprovechados para buscar otras oportunidades de ingreso, ya sea ofreciendo otros autos, buscando hacer negocio con nuevas personas o en la lectura de manos que hacen las mujeres.

En diferentes ocasiones mencionaron tener problemas económicos, ya que los viajes que tenían planeados no se pudieron llevar a cabo, esto les causa una notoria molestia y frustración. Las mujeres mencionan que cada vez tienen menor ingreso en la lectura de mano ya que son pocos los espacios en los que aún pueden realizarlo, además de la escasa disponibilidad de tiempo que tienen.

Los miembros de la familia enuncian una clara división sexual del trabajo: las mujeres se dedican a la quiromancia y los hombres a la comercialización de autos. A pesar de esta claridad, en la práctica las mujeres están inmersas en el trabajo de los hombres ya que viaja la familia completa o una parte de ella (algunas veces dejan hijos con otros familiares ya que es

un gasto menos durante el viaje) y son las esposas quienes en muchas ocasiones apoyan con los trámites y firmas de documentos. De manera indirecta, también son quienes sostienen las actividades productivas a través del trabajo de cuidados.

Aquí es importante hacer una breve mención del aporte de la economía feminista que señala “un (sub)sistema de reproducción, el trabajo doméstico que tiene lugar en él y las relaciones de desigualdad de género bajo las que se articula” (Pérez 2014, 55). Más allá de mencionar las relaciones de producción-reproducción que se insertan en la división sexual del trabajo familiar, quiero acotar la importancia que tiene el trabajo de cuidados que se realiza de manera cotidiana para el sostenimiento de la vida.

Ante un capitalismo racista patriarcal, donde los países del sur global “se inserta[n] en un marco más amplio de crisis de reproducción social, donde la mayoría de la población no accede a niveles de vida adecuados” (Pérez 2014, 67), las personas leídas bajo criterios de racialización y etnicidad son quienes tienen derechos de menor calidad y una más injusta distribución de la riqueza. En estas condiciones, la ausencia de agentes económicos que incidan en los cuidados (principalmente instituciones públicas) carga sobre las mujeres la sostenibilidad de la vida. Las mujeres de la familia no sólo resuelven las necesidades vitales de la familia y del conjunto social (entendido como la *kumpania*), también asumen las labores de educación, salud y responsabilidades como proveedoras.

La ausencia de las instituciones encargadas de cubrir estas necesidades hace que las mujeres tengan una sobrecarga de responsabilidades al interior del hogar, y con ella, una crisis constante que detona en problemas familiares, económicos y de salud, principalmente.

Pastora Filigrana (2020) retoma estas diferencias estructurales (raciales y de género) del sistema político y económico para ofrecer una hipótesis en torno a la histórica marginación de la población *rrrom*. Su punto de partida es reconocer que una de las mayores victorias del sistema socio-económico es hacer creer que la única forma válida y reconocida como trabajo productivo es aquella que vende la fuerza de trabajo a cambio de salario. Bajo esta premisa, cualquier otra actividad es infravalorada o no reconocida, tal como los trabajos de cuidados antes mencionados y diversos oficios.

Es así que Filigrana expone la existencia de una “economía gitana” que no sucumbe ante el chantaje renta-trabajo, sino que se sustenta en la cooperación y trabajo familiar, donde se pone en común los medios de producción y la fuerza de trabajo.

En todas partes han optado por ocupaciones laborales que les permitieran tener control sobre la organización de su trabajo, así como cierta movilidad y flexibilidad. La autonomía ha sido una piedra angular en sus estrategias económicas, priorizando los oficios independientes, no asalariados. Y esto es posible gracias a formas de articulación de la economía basada en los núcleos familiares con fórmulas cooperativas (2020, 25).

La autora menciona que, históricamente, la población gitana ha buscado vías de fuga para escapar de la política económica hegemónica a partir de las redes de cooperación amplias, formas de vida en otros valores que priman el grupo, la libertad, la comunidad, por encima de la riqueza y prosperidad individual. Se prima la vida en comunidad y cercanía familiar. Esta forma de contracultura ha hecho que el pueblo *rrom* sea perseguido y castigado.

Entonces, no es fortuito que las formas de economía sean la compra-venta de autos, trabajo de maquinaria pesada, lectura de mano, venta de cobre, entre otros oficios mencionados por la familia. Se trata de formas de organización económica que durante mucho tiempo permitieron la itinerancia, la resistencia de elementos culturales propios de la comunidad y, principalmente, mantuvieron “la independencia de la unidad de producción cooperativa que es la familia” (Filigrana 2020, 26).

Ninguno de los miembros de la familia Zambrano trabaja de manera individual bajo contrato ni perciben un salario fijo. Todos participan de una economía familiar que promueve la movilidad de algunos miembros (principalmente los más jóvenes) y busca mantener la firmeza de los lazos comunitarios ya que “allí donde la vida no está sostenida ni por el Estado ni por el consumo, solo queda el grupo como apoyo” (Filigrana 2020, 18).

4.1.3 Espiritualidad y creencias: la religión como constructora de redes y prácticas comunitarias

El movimiento evangélico-pentecostal dentro de la comunidad *rrom* surge en Francia durante los años cincuenta cuando el pastor *gadjo* Clément Le Cossec de la Asamblea de Dios decide formar la primera congregación gitana conocida actualmente como Iglesia Evangélica Filadelfia (Ripka 2007). A partir de este hecho, el movimiento pentecostal en la población *rrom* se difunde por diferentes países de Europa y América.

Para el caso ecuatoriano, Jesús Villota (2019) documenta que, durante el tiempo de vida itinerante, la religión no desempeñaba un lugar importante, posiblemente la ubicación en lugares periféricos y los constantes traslados a zonas rurales dificultaba la llegada de misioneros o predicadores. No obstante, los grupos familiares se asumían dentro un

“catolicismo celebrativo” en el que no se tenía mucho acercamiento a los ritos religiosos, pero sí se celebraban a vírgenes y santos.

A mediados de la década de los ochenta, pastores cristianos evangélicos comienzan a visitar los campamentos teniendo gran recibimiento por parte de los líderes familiares. Poco a poco se va fortaleciendo el pentecostalismo debido a la inserción de un líder religioso *rrom* en la *kumpania* de Quito. Esta persona, de origen colombiano y residente en Ecuador, viaja a México bajo los objetivos del “Nuevo Movimiento” y a su regreso comienza a organizar cultos, vigiliass y actividades de evangelización que terminan convirtiendo a las familias *rrom* al pentecostalismo y a él en el primer pastor *rrom* en Quito (Villota 2019).

En este contexto, la religión no se limita a la profesión de fe, es un componente político, étnico y cultural que rige los valores colectivos, así como los vínculos con redes locales y transnacionales.

El viejo tema de la integración, la modernización y el desarrollo de las minorías segregadas se plasma en maneras específicas de buscar, aceptar, eludir o jugar con su visibilidad como minoría étnica en la esfera pública, y produce modos muy distintos de identificación o desafección con la realidad democrática del Estado. Las iglesias evangélicas desempeñan un papel de influencia creciente en estos procesos, mediando para procurar un reconocimiento formal como minoría étnica y religiosa, y tratando a la vez de salvaguardar su diferencia cultural, generando nuevos liderazgos y formas concretas de mediación, control y autogobierno de las comunidades gitanas, desplegando estrategias territoriales definidas, negociando la pacificación de los conflictos y dialogando con las tradiciones gitanas (Cantón-Delgado 2018, 4).

Como menciona Manuela Cantón-Delgado (2018), el evangelismo *rrom* se posiciona desde una minoría étnica vinculada a una minoría religiosa. Cabe mencionar que su plataforma política no se sustenta desde/en relación con el Estado, sino desde las redes internacionales *rrom* y evangélicas. En Ecuador es un esfuerzo naciente que ha tenido múltiples dificultades para su consolidación y crecimiento debido a la reducida población y las migraciones que se han dado en los últimos años. Actualmente la familia Zambrano se asume dentro de la religión cristiana evangélica y, cuentan que hace tiempo tenían un lugar de reunión con un pastor *rrom* perteneciente a la comunidad. Con la llegada de la pandemia de la COVID-19 se suspendieron las reuniones y muchas familias de la *kumpania* migraron, incluyendo el pastor. Alba Zambrano cuenta que en 2023 retomaron las reuniones en donde ella toma un papel protagónico:

Nos reunimos hace 6 meses, comenzamos a reunirnos acá en la casa a hacer oración justamente por mi familia, por mis nietos, por mis hijos. Nosotros tuvimos un tiempo muy duro, hace un año y medio a mi esposo le dio gangrena, él es diabético y le dio gangrena arriba [señala su pierna], pero gracias al Señor, el Señor lo sanó. Los médicos decían que no tenía más esperanza de vida, que podía fallecer en cualquier momento, pero estuvimos en ayuno, en oración y el Señor escuchó nuestra petición, salimos al mes y mi esposo sanó con su pierna. Dios hizo grandes cosas en nuestra vida, empezamos a predicar en los hospitales, en las calles y bueno de ahí el Señor nos ayudó y alquilamos un local, estamos en ese local hace tres meses y estamos haciendo reuniones los domingos, los martes y los viernes (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

El evangelismo *rrom* se convierte en un movimiento de apropiación de tradiciones religiosas adaptadas a las costumbres y, al mismo tiempo, trastoca las costumbres *rrom* modificando liderazgos tradicionales. Si bien se mantiene una patrilocalidad en la estructura familiar, también se hace visible el liderazgo evangélico de una de las mujeres de mayor edad. Este liderazgo también la posiciona como vocera política frente a las instancias gubernamentales, como abordaré en el siguiente capítulo. Debido a que es una figura importante en su iglesia, Alba ha dejado la práctica de la quiromancia. En el cristianismo evangélico, como en otras ramas del cristianismo, consideran que la lectura de mano, adivinación y otras prácticas esotéricas son contrarias a los principios bíblicos; son vistas como superstición, idolatría o creencia en poderes sobrenaturales fuera de la fe en Dios. Alba menciona que estas actividades ahora son incompatibles con su fe cristiana.

Las demás mujeres se asumen dentro del cristianismo, pero al no ser lideresas ni llevarlo a la práctica con la misma devoción que Alba, siguen realizando la lectura de mano. Entre las mujeres de la familia no es mal visto que se siga llevando a cabo dicha práctica, pero son conscientes que no es una opinión compartida con los demás devotos que asisten al culto.

Estos espacios de hibridación cultural dan apertura a interacciones interétnicas. Por un lado, la familia reconoce la necesidad de contar con una iglesia propia para celebrar el culto, dado que han sido discriminados en otros grupos ya establecidos. Por otro lado, entienden que no puede ser un lugar exclusivo para la comunidad *rrom*, por lo que extienden una invitación abierta a los vecinos del barrio para que se sumen:

bueno como hay en todas las iglesias, tanto en las iglesias gitanas y no gitanas. Siempre ha habido ese problema en las iglesias y en el evangelio: la gente siempre busca y selecciona a las personas ¡no! El Señor nos envía para que seamos unidos, para que no importe la religión que sean, que no nos importe el color ni la raza, ni nada porque el pueblo del señor somos uno

solo. Entonces ¿qué estamos haciendo? Estamos predicando a las personas para que conozcan la palabra del Señor y pueda llegar esa salvación a todo el mundo, no solamente a personas escogidas (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

La transnacionalización de las iglesias funciona como apoyo integrador, cuando se pregunta por sus relaciones con personas *rrom* de otros países, la respuesta está vinculada a las redes familiares, pero también a las redes religiosas: “yo porque soy cristiana, estoy en los grupos de cristianos gitanos de Estados Unidos, México, entonces sí mantengo relación” (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024). Estos vínculos son en su mayoría virtuales, con visitas esporádicas principalmente de las personas que llegan de México. Basado en las experiencias familiares, Armando menciona la importancia que tiene este país en el ámbito religioso: “ellos tienen una iglesia grande ya, es reconocido por todo el mundo. La iglesia se llama Satélite Gitano” (entrevista a Armando, Quito, 21 de marzo de 2024). No da detalles sobre la iglesia, pero menciona que ha crecido mucho debido a la cantidad de personas que acuden, principal pero no exclusivamente, de la comunidad *rrom*.

De esta manera, se entiende que la religión permea múltiples ámbitos de la vida *rrom*: crea y sostiene redes internacionales con personas *rrom* que profesan el cristianismo, también abre una puerta a la reconfiguración de las formas tradicionales de liderazgo que recaían exclusivamente sobre los hombres de mayor edad, y amplía las relaciones barriales. Al mismo tiempo, los valores y preceptos morales de las tradiciones *rrom* se integran a las normas religiosas y crean un ideal de las formas de relación y roles que deben cumplir hombres y mujeres, acentuando en todo momento que el papel de la mujer debe ser como cuidadora y relegada al ámbito privado.

Este es un cambio importante de señalar, ya que las mujeres *rrom* se han distinguido por practicar la quiromancia en espacios públicos, es decir, su rol tradicional no ha sido completamente relegado a lo privado. Con el tiempo y bajo los preceptos del patriarcado colonial, los hombres de la familia comenzaron a entender que la libertad de las mujeres se encuentra en la posibilidad de permanecer en casa y participar económicamente como apoyo en el trabajo de los hombres.

Este sincretismo ha generado cambios en los relacionamientos y estructuras jerárquicas familiares y grupales, pero al mismo tiempo, ha acentuado las formas de opresión y sujeción hacia las mujeres. Es decir, se configura lo que Julieta Paredes (2014) nombra como “entronque patriarcal”, que en este caso articula los mandatos étnico-culturales y religiosos. Muestra la ambivalencia en la que, por un lado, se presenta la posibilidad de reestructurar la

organización y vínculos tradicionales, mientras que, por otro, se acentúan las formas de opresión patriarcal.

Aquí es oportuno abordar la crítica que propone Filigrana (2020) acerca de la existencia de un patriarcado gitano. Si bien, no niega que en las comunidades gitanas y racializadas existan prácticas de opresión masculina que afectan a la igualdad material de las mujeres, dichas prácticas no quedan fuera de un patriarcado global. Es decir, el occidente blanco es el principal beneficiario de la acumulación de riqueza que origina la desigualdad entre hombres y mujeres, sin embargo, siempre son las sociedades racializadas, pobres o habitantes del Sur global las que se señalan más patriarcales, más machistas, más incivilizadas.

Este “medidor de patriarcalidad sirve para seguir jerarquizando el grado de humanidad y desarrollo de los grupos humanos” (Filigrana 2020, 104). Esta hipótesis hace que la responsabilidad de la desigualdad caiga sobre las propias comunidades. En otras palabras, bajo esta lógica, el pueblo *rrrom* sería la causa y consecuencia de su propia desigualdad. Es por ello que cuando se habla de desmontar el patriarcado, simultáneamente de debe pensar en desmontar la colonialidad y racismo.

En este sentido, no es que exista una forma particular de patriarcado gitano por fuera del patriarcado blanco occidental, tampoco que las mujeres gitanas sean el sujeto pasivo y sumiso oprimido por su comunidad. En realidad, a lo largo de la historia se han construido diversos arquetipos de las mujeres gitanas como representantes de la otredad, siempre opuestas al ideal de mujer paya.

Durante los siglos XV al XIX, el ideal era el de la mujer que cumplía el mandato de castidad, recato, moral cristiana y dedicación a la vida doméstica, a la gitana se la representaba como liberal, de vida pública, promiscua, tramposa y bruja. Cuando, a partir del siglo XX, el modelo económico exige la incorporación de la mujer al mercado laboral, las cualidades del ideal femenino cambian. La mujer actual se representa como independiente y liberada, por lo que su antagónica natural, la mujer gitana, aparecerá en los discursos hegemónicos como una mujer dependiente y confinada por su propia comunidad al ámbito doméstico (Filigrana 2020, 109).

Retomo estos argumentos de Filigrana porque me interesa aclarar que la descripción de costumbres, tradiciones y estructuras jerárquicas de la familia Zambrano en particular, y de la población *rrrom* en general, no son aisladas, sino un cruce de prácticas patriarcales. A través de las desigualdades de género, los hombres de la familia obtienen beneficios directos, pero en la estructura global siguen manteniéndose en las escalas más bajas debido a los cruces étnico-raciales y de clase.

4.2 Memorias de movilidad y asentamiento

La bandera *rrom* que se adoptó en el Primer Congreso Mundial Romaní en 1971, se ha convertido en un símbolo identitario y de unidad. En su diseño incorpora elementos distintivos para la comunidad: los colores azul y verde como representaciones del cielo y la libertad del espíritu, así como de la conexión con la naturaleza, y en el centro una rueda de carro (*chakra*) de 16 rayos que simboliza el camino, el viaje, la dispersión y el movimiento constante de la población *rrom* por el mundo.

La movilidad es un elemento histórico-cultural característico de la población *rrom* que durante mucho tiempo se llevó a cabo a través de las carpas. La carpa se adoptó frente a las persecuciones y marginación ya que permitía desplazarse rápidamente y establecerse temporalmente en distintos lugares, también está vinculada a una economía itinerante en la que se destaca la venta ambulante, artesanías y presentación de espectáculos. Este espacio móvil destinado a vivienda y celebraciones permitía mantener la cohesión familiar, explicitar la pertenencia e identidad étnica.

Los integrantes de la familia Zambrano nacidos en Colombia y México aseguran que no habían vivido en carpas, fue hasta que llegaron a Ecuador cuándo las condiciones les permitieron mantener esa costumbre. Según lo narrado, la urbanización aún no se extendía tanto a los terrenos del sur de Quito, existían zonas baldías en las que era posible instalar las carpas y pedir a los vecinos el servicio de agua y luz. Pasaban algunas temporadas en esos barrios y después buscaban nuevos lugares para trabajar. Se puede decir, en ese sentido, que el sur de Quito se convirtió en un lugar fijo de retorno.

Lucía relata que la movilidad estaba guiada por los hombres mayores, eran los padres y abuelos quienes decidían el destino y el tiempo que iban a permanecer en cada lugar. De ahí el resto de familias seguían al guía formando caravanas de 20 a 30 familias aproximadamente. Al llegar a los lugares se instalaban en un mismo campo llegando a formar hasta 50 carpas. El objetivo de los viajes era el comercio itinerante, pero también se convertía en una manera de mantener a las familias unidas frente a las actitudes y prácticas discriminatorias de la sociedad.

Los obstáculos más mencionados del periodo de vida en carpas es el acceso a servicios básicos, principalmente el agua que pedían en las casas más cercanas a las carpas, también pagaban por el uso de baños y duchas, así como por el servicio de luz, entre las cosas de viaje

llevaban cilindros de gas que usaban para cocinar. Para las mujeres era necesario tener espacios destinados para la cocina ya sea en cada carpa o en carpas compartidas.

Dentro de las carpas se llevaba una marcada distribución sexual del trabajo en la que las mujeres estaban enfocadas en las tareas domésticas, cuidado de las infancias y de los adultos mayores, así como la quiromancia. Los hombres realizaban artículos de cobre y se dedicaban a la comercialización de automóviles. Hombres y mujeres aportaban económicamente para los gastos familiares, no necesariamente en porcentajes iguales, pero ambos tenían una figura proveedora en la *kumpania*. No obstante, las mujeres realizaban tareas para la reproducción de la vida comunitaria que se vieron naturalizadas debido al tradicional rol de género.

Hay una visible nostalgia al hablar de las carpas y el estilo de vida itinerante. Si bien reconocen las dificultades que esto implicaba, también hacen visibles las bondades: “Sí, yo cuando era niña era bonito porque era ¿cómo se dice eso? qué podíamos jugar, estábamos al aire libre, no teníamos peligro, no estábamos encerrados, era bonito para nosotros” (entrevista a Lucía, Quito, 7 de marzo de 2024).

La familia Zambrano afirma que conocen el Ecuador casi por completo. Recuerdan haber recorrido en caravanas y después en familias nucleares la costa, la sierra, el oriente y el sur, mencionan los viajes a Cuenca, Manta, Machala, Los Ríos, Esmeraldas, Imbabura, Pastaza, Santo Domingo, Loja, entre muchos otros lugares, remarcando mayor presencia en Guayaquil vinculada a los vínculos familiares que tienen en esa ciudad.

Alrededor de la década de los noventa, comienzan a disminuir la frecuencia y temporalidad de los viajes y se presenta una tendencia al asentamiento en la ciudad de Quito. En esta época aumenta la vigilancia y expulsión en diferentes lugares a los que intentaban llegar e instalarse; a pesar de la discriminación siempre se ingeniaron formas de mantener la vida itinerante. Para inicios del 2000, con la expansión urbana, la delincuencia y los desalojos por parte del gobierno local les fue imposible continuar la vida en carpas, orillándolos a buscar renta de casas y departamentos.

Según los testimonios, este nuevo estilo de vida ha traído mayores comodidades para que las familias, particularmente los más jóvenes, niñas y niños, tengan acceso a todos los servicios básicos y a una estabilidad de vida. Los mayores afirman que es necesario adaptarse a “la forma de vida moderna” sin perder las costumbres, aseguran que la única diferencia es que dejaron las carpas, pero las y los niños ya no conocen lo que fue la itinerancia.

4.2.1 Semi nomadismo o transición al sedentarismo

La itinerancia o nomadismo se trataba de un estilo de vida que hacía referencia a una idea de libertad basada en la no permanencia en los lugares. En ese tiempo el sedentarismo se traducía como una forma de exposición a ser excluidos, rechazados y discriminados. Actualmente esto ha cambiado, la vida en carpas ha desaparecido debido a los impedimentos territoriales y de políticas estatales, y con ello, se ha transformado la visión de la población *rrom*.

La movilidad que antes fue una estrategia para evitar la exclusión, ahora se transforma en una desventaja. A nivel estatal, el desconocimiento y negación de su existencia como grupo étnico en el Ecuador está íntimamente relacionado con una idea de extranjería, de no reconocimiento como ciudadanos ecuatorianos por la percepción de migración. Esto implica dificultades para el acceso a servicios, así como falta de reconocimiento para beneficio de políticas públicas. En el ámbito social, al no permanecer tiempos prolongados en Quito se convirtieron en personajes enigmáticos y alrededor de ellos se construyeron diversos mitos, en su mayoría estigmatizantes, que los vinculaban con la delincuencia, el robo de infantes, la brujería, entre otros. La adaptación social al sedentarismo les ha dado algunas herramientas para tener otro tipo de interacciones con personas del barrio que expresan estilos de vida diferentes a los tradicionales de hace más de cuarenta años.

Esta transición forma parte de una estrategia de (in)movilidad que busca en la permanencia formas de inclusión social. La movilidad e inmovilidad no se pueden pensar de manera aislada, ambas se constituyen mutuamente y, contrario a la lógica binaria occidental, las valoraciones positivas o negativas que se han dado están más relacionadas a quiénes se mueven y de qué maneras.

No se trata de entender la movilidad como un nuevo cosmopolitismo contemporáneo, ni la permanencia como la norma analizada desde la perspectiva del nacionalismo metodológico; lo que los regímenes de movilidad buscan es explorar las relaciones entre los movimientos privilegiados de algunos y el movimiento, la migración e interconexión estigmatizada y prohibida de los pobres (Schiller y Salazar 2013).

Desde una perspectiva interseccional, analizar las capacidades desiguales de movilidad y los derechos desiguales de permanencia revela cómo estos se ven influenciados por una compleja interacción de factores socioeconómicos y culturales. Según Silva (2023), estos factores incluyen no solo el acceso a medios de transporte y espacios físicos, sino también variables como el género, la clase social, la raza, la religión, la nacionalidad y la discapacidad.

La movilidad *rrom* no se da en un contexto regularizado que provee un flujo de capitales, sino como herramienta histórica de supervivencia, búsqueda de trabajo y forma de cuidado comunitario. La transición al sedentarismo se da bajo las mismas lógicas que responden a los cambios glociales, es decir, tanto la itinerancia como la permanencia han sido respuestas de la población *rrom* frente al rechazo y exclusión social.

En el contexto quiteño, la transición al sedentarismo está relacionada a las políticas urbanas que les impedían mantener la vida en carpas. Peralta e Higuera (2016) realizan un recuento de los planes de ordenamiento territorial en Quito, destacan que a partir de 1970 y 1980 se da una transformación urbana hacia las zonas de Carapungo (en el norte), Turubamba y Chillogallo (en el sur) que generó un dinamismo urbano y económico no apreciado anteriormente. Como producto de las migraciones, la ciudad comienza a crecer de manera descontrolada y entre 1984-1988 se “da inicio al reconocimiento de la informalidad en la tenencia del suelo periférico y se considera como un problema para la ciudad” (Peralta e Higuera 2016, 26).

En 1993 se presenta el Plan de Estructura Espacial Metropolitana en el que se propone “ordenar integralmente la estructura urbana de la ciudad, a fin de enfrentar las tendencias de crecimiento y los procesos de conurbación en esta época” (Peralta e Higuera 2016, 26). Unos de los puntos con mayor prioridad fue la atención a los asentamientos humanos irregulares, que hasta ese momento representaban la única posibilidad de vivienda para los sectores populares. Estas políticas trajeron cambios como mayor infraestructura y servicios, buscando su incorporación al área urbana de la ciudad, lo que aumentó el nivel de ocupación de las zonas periféricas.

Bajo este panorama, las familias *rrom* fueron orilladas a buscar arriendo de viviendas en los mismos barrios en los que anteriormente habían habitado de forma irregular: Chillogallo, la Mena, la Biloxi, IESS-FUT y 14 de enero. El arriendo comenzó a prolongar su estadía en la ciudad, sin embargo, mantienen las formas de trabajo tradicionales que les permiten movilizarse por diferentes ciudades.

Las personas entrevistadas señalan que antes la vida era nómada, a todos les tocó vivir sin un lugar fijo de residencia, pero ahora Quito se ha convertido en su punto de partida y retorno, pasaron de la vida y la movilidad en carpas, al alquiler de casas y hoteles:

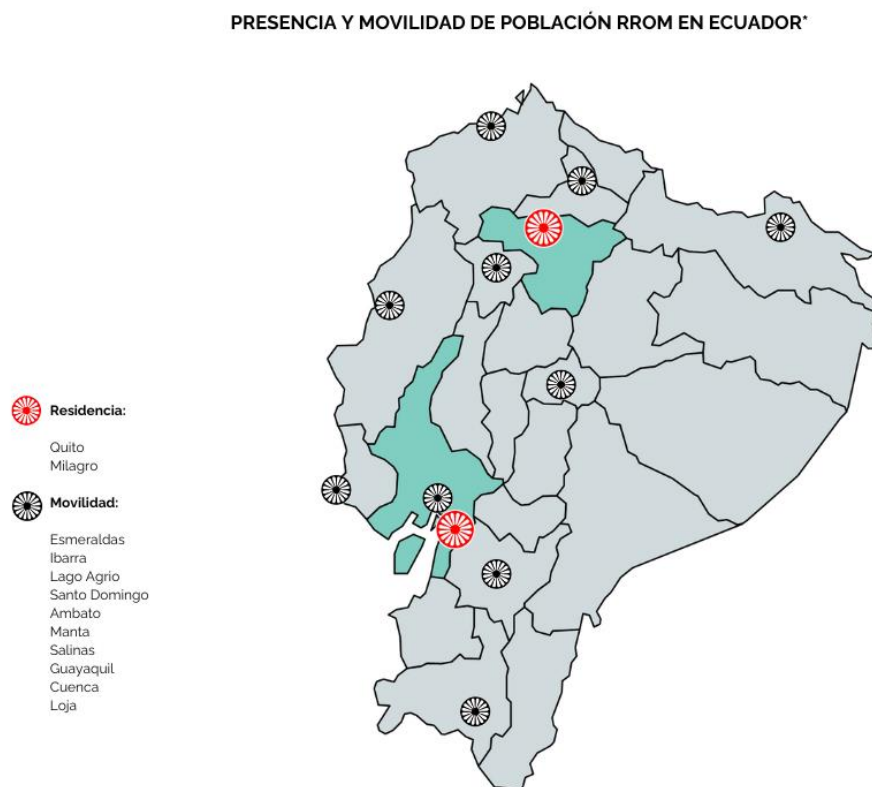
Ahora alquilamos hotel, ya no hay carpas porque casi ya no dejan y la delincuencia, con mi esposo yo viajo siempre con la cuestión de que haga negocio, siempre estamos moviéndonos,

estamos más viajando que acá [...] porque nuestra tradición era así, nuestro hogar era la carpa y ahorita por la delincuencia, que ya no deja el municipio esa es la desventaja que ya no armamos y ya cambiamos de era (entrevista a Sandra Noemí Cedeño, Quito, 9 de mayo de 2024).

Ya no se habla del desplazamiento de la *kumpania*, ya no son caravanas de familias extensas las que viajan por el país, ahora se realizan viajes de familias nucleares que buscan concretar compras y ventas. Lo usual es que la familia acuda al lugar en el que se va a realizar el negocio, algunas mujeres aprovechan esos espacios para ofrecer la lectura de manos y permanecen en el lugar unos días o semanas buscando otras oportunidades de ingreso antes de retornar a casa: “y eso a veces hace acordarse de la vida que era de uno [...] Todavía sigue eso como te dije, la religión de nosotros, la costumbre es todavía de viajar. Nuestros negocios son igual, donde los llaman tenemos que ir” (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Las mujeres acompañan a los hombres a realizar los trabajos, explican que al casarse deben ir a donde vaya el esposo, no es bien visto que permanezcan en la casa, ya que la mujer debe hacerse a las costumbres de la familia que las recibe: si la familia viaja, ella deberá viajar con ellos. Como se mencionó antes, las mujeres migran a donde reside el esposo y su familia para poder concretar el matrimonio. Entonces la movilidad de las mujeres es dependiente de la decisión del hombre, ya sea el padre cuando son solteras o del esposo al contraer matrimonio.

Mapa 4.2 Presencia y movilidad de la población *rrrom* en Ecuador



Elaborado por la autora con información del trabajo de campo

Nota: Parte de la información sobre la movilidad corresponde al informe “Situación del pueblo *rom* en Ecuador”, ASOROM 2021.

Es así que mantienen desplazamientos continuos en la vida cotidiana. Estos movimientos no cruzan fronteras estatales y tampoco buscan un cambio de residencia. Los flujos ida-vuelta, diferentes estadías, temporalidades, etc., marcan una diferencia. Lo que la familia narra tiene mayor relación a una circulación cuyas lógicas de desplazamiento están permeadas por un sentido social e identitario en la movilidad.

Ya no se asumen nómadas, ahora hablan de un sedentarismo un tanto incómodo en el que buscan tener lugares fijos de residencia, pero mantener una movilidad constante. Mireya Zambrano narra que ella y su esposo han dejado de viajar recientemente por razones de fuerza mayor; la enfermedad de su esposo le obliga a llevar tratamiento de diálisis tres veces por semana desde hace dos años, cuando le suspenden buscan visitar lugares cercanos: “Ah, claro, ahora ya no estaría aquí. No tanto por mí, sino por mi esposo, le gusta viajar mucho, ¡si así enfermo quiere viajar! A veces vamos a Ibarra, cuando no le hacen la diálisis viajamos, quiere

viajar, pero yo no lo dejo porque ya no hay cómo” (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

Así como este caso, la mayoría de los integrantes de la familia añoran la movilidad, excepto Carmen que al no ser *rrrom*, esa costumbre le resulta un tanto ajena y menciona que ella y su esposo han estado estables en Quito. Él realiza viajes cortos para mantener el comercio de autos. Alba también ha dejado de viajar porque asume una responsabilidad mayor en las celebraciones de culto que llevan a cabo.

Al preguntar por la familia extensa que se encuentra principalmente en Guayaquil mencionan que también se han asumido en el sedentarismo, aunque, igual que ellos, mantienen una movilidad basada en el trabajo y las visitas esporádicas a la familia en Quito y otros lugares del país. Estas redes familiares amplias no marcan un flujo de movilidad constante, las relaciones que sostienen son principalmente virtuales y las visitas que realizan están asociadas a celebraciones. La *kumpania* que antes viajaba unida por el país se fue fragmentando en busca de lugares de residencia. Existe un sentido de unión como parte de una misma comunidad, pero ya no cohabitan en un mismo lugar.

Esto se relaciona a las dinámicas que ha tomado cada grupo familiar y los obstáculos que tienen para mantener la unión de la familia extensa en el actual contexto. Cuentan que en un inicio buscaban arrendar una casa en la que vivían de 10 a 15 personas como era la tradición en carpas, pero como no fue permitido por los arrendadores, tuvieron que dividirse en varias casas que se encuentran en el mismo barrio. La dificultad de rentar casas tan cercanas para mantener unidas a las familias también promovió la fragmentación de los grupos familiares, y con ello, su migración a lugares en los que pudieran cumplir esta costumbre.

Debido a esta segmentación en diferentes unidades, la familia mantiene una constante movilidad en la escala más micro, es decir, dentro del mismo barrio. Durante el tiempo de convivencia con ellos fue posible observar que la movilidad también se da en relación a la jerarquía en la familia: la casa de Alba y Guillermo representa el centro de reuniones, es el espacio que aglutina a los demás miembros, ahí se llevan a cabo las fiestas, celebraciones y ritos; también es donde se reciben a las visitas de familiares. La casa de Mireya se identifica como un espacio de trabajo, siempre se observan autos estacionados, ya sea para venta o reparación y constantemente hay hombres de la familia trabajando en la cochera. Las residencias de los hijos son espacios más aislados, las visitas entre hermanos y cuñadas son usuales, pero no la de los padres.

La mayoría de los integrantes han experimentado dificultades de acceso a la vivienda, los motivos son diversos pero la discriminación se sigue manteniendo como uno de los principales factores. En entrevista con César Fernández, arrendador de la casa de Alba, comenta que comenzó a rentarles por “engaño” ya que en ese momento no sabía que eran una familia *rrom*, al enterarse intentó desalojarlos en varias ocasiones, pero ya no pudo.

Durante el tiempo de investigación, la familia de Lucía vivió en tres departamentos diferentes. En los dos primeros les pidieron desalojar debido a que “tenían muchos conflictos familiares”, argumentaron que no podían tener mascota, al deshacerse de ella les dijeron que no les podían arrendar por los niños. Lucía sabe que las razones para desalojarlos están relacionadas a los estigmas sobre la población “gitana”.

A escala local, la apropiación de los espacios públicos se convierte en una disputa constante. Debido al lugar que han abierto para la celebración religiosa tienen mayor interacción con personas vecinas que también acuden, pero se mantienen reservados y distantes para otro tipo de vínculo. En el barrio tienen escasas amistades, no es fácil que generen confianza para integrarse con personas que no sean de la familia ya que no todos entienden ni respetan las normas internas y eso puede ser una razón de conflicto.

Las mujeres solían realizar la lectura de mano en espacios públicos, principalmente en el Parque La Carolina y El Ejido. Estos lugares se convirtieron en sitios de difícil acceso. En ese sentido señalan, que el Cuerpo de Agentes de Control Metropolitano de Quito les ha desalojado en múltiples ocasiones bajo el argumento de que responden a las quejas de las personas que visitan el parque. Al preguntar a los vendedores del lugar, confirman que hace tiempo que no ven a “las mujeres gitanas” ahí, es fácil identificarlas por su vestimenta. Su ausencia les produce satisfacción ya que no es un espacio que deseen compartir con ellas. Asociado a este cuerpo estigmatizado, se desarrolla un sentimiento de profunda desconfianza y rechazo llamándolas “estafadoras” y “brujas”.

Los espacios públicos que ocupan se convierten en lugares prohibidos, que es mejor evitar o ignorar, lo que lleva a negar el espacio-cuerpo *rrom*. Esta negación constante genera un sentimiento de inexistencia que la población *rrom* adopta. Una mujer de la familia relata que ha experimentado un rechazo permanente desde su llegada a Ecuador, sus relaciones sociales son limitadas, lo que complica su trabajo y su subsistencia económica. Aunque es un grupo muy cerrado que se relaciona principalmente de forma interna, no se puede descartar que esto sea el resultado de un rechazo sistemático e histórico hacia ellos.

Estas experiencias de la “vida cotidiana” o micro-situaciones no se explican por sí mismas, forman parte de un entramado de producción/reproducción socioespacial que se da en la ciudad y se entrelaza con imaginarios sociales coloniales heredados y perpetuados mediante discursos que estigmatizan toda forma de acción de la población *rrom*. Esto implica que no es algo exclusivo de los espacios públicos mencionados, sino que es una forma de relación más amplia que trasciende la ciudad e incluso el país. La percepción del cuerpo *rrom* en este contexto es compartida con la de muchos otros, siendo una narrativa impuesta y difundida en diferentes escalas territoriales y temporales.

Resulta evidente que se trata de un proceso en el que se pone en negociación constante la adaptación y la defensa de subjetividades étnico-raciales en un contexto urbano mestizo, frente a una notoria desigualdad de movilidad y la posibilidad de ocupar (o no) los espacios públicos.

Para sintetizar, su movilidad ya no se da en grupos familiares extensos aglutinados en la *kumpania*, sino en familias nucleares; la convivencia familiar se ha modificado debido a las restricciones de vivienda; el acceso a vivienda y el ejercicio de actividades económicas es limitado y condicionado a los estigmas sociales. En este contexto hostil y a falta de una autodeterminación territorial, la población *rrom* mantiene estrategias de movilidad y asentamiento que les permiten configurarse como sujetos transculturales translocales.

Finalmente, siguiendo a Glick Schiller y Salazar (2013), entender la (in)movilidad como constitutiva de lo político invita a pensar en cómo la circulación cotidiana, toma de espacios y desplazamientos en todas las dimensiones están permeados por los factores étnico-raciales y de género.

4.3 *Ser-gitano*: sobredeterminación de sujetos étnicos-raciales

Cuando se habla de identidad no es algo que se encuentre dado a priori, se trata de construcciones sociales que abarcan dimensiones personales y culturales a través de las cuales los individuos y grupos se construyen y expresan. Me interesa abordar este tema pensando cómo el colonialismo y sus legados continúan configurando identidades y perpetuando la figura del “otro” en la búsqueda de dominación territorial y corporal.

A través de dispositivos de control, el *ser-gitano* ha sido predefinido por el hombre blanco y esa determinación fue transmitida a lo largo de la historia y el territorio para mantener una idea de alteridad. No es el propio “gitano” quien crea la identidad para sí, sino que este sentido ya estaba dado, preexistente, esperando (Fanon, 2009). Así, el “cuerpo gitano” no se

considera individual, sino parte de un cuerpo colectivo al que se le ha asignado un lugar marginal en la sociedad. Esta asignación no se basa en diferencias biológicas o culturales, sino en un acto político que los coloca bajo una posición de dominio.

La sobredeterminación corporal está vinculada a un discurso que no solo los mira como “otros”, sino que también los nombra de manera que busca enfatizar las características negativas impuestas sobre ellos. Leonardo Piasere (2018) habla del sentido peyorativo que lleva consigo la palabra gitano, ya que es un proceso que determina y cosifica a través del nombramiento, está relacionado con prácticas ofensivas, criminalizadoras y deshumanizantes por parte de quienes no pertenecen a la comunidad *rrom*.

No obstante, este matiz negativo alberga algunas excepciones como sucede en Reino Unido o España, donde los términos “gypsy” y “gitano” respectivamente, han dejado de tener esta carga y es la forma en que las personas se autodenominan. Con las complejidades que esto puede tener, es necesario contextualizar la forma de autoidentificación. Es así que me interesa partir de una lógica diaspórica en la que se (re)construye una idea étnico política de lo que se entiende como *rrom* y gitano.

En el caso de la familia Zambrano, todos los integrantes se autodenominan gitanos, no expresan cuestionamientos o molestia al ser nombrados de dicha forma por ellos mismos y por personas no pertenecientes a la comunidad. Son conscientes del uso peyorativo que ha tenido la palabra al ser usada como sinónimo del otro, del “no deseado” en la sociedad, pero mantienen su uso bajo la siguiente interpretación:

La nuestra es una comunidad de descendencias ya antiguas, es muy antiguo. “Gitanos” es la palabra moderna porque antes era romanía. Eso era nuestra ascendencia, como vivíamos nosotros, las carpas, era la religión, baile, comida, no sé, y ahí se explicaba la vida de nosotros. Ahorita lo que entró más en la vida de nosotros es los gitanos. Por ejemplo, eso entró aquí la palabra gitano. La palabra gitana significa comunidad: Comunidad gitana (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Entonces se habla de un quiebre en el que se crean dicotomías antiguo-nuevo, tradición-modernidad, roma-gitano que buscan diferenciar el estilo que vida que llevaban las generaciones predecesoras y, al mismo tiempo, acentuar el sentido étnico comunitario que se mantiene en la actualidad. En otras entrevistas, al hablar del asentamiento refieren que ya son otros tiempos, es una nueva era, es decir, se reconoce el cambio que están teniendo en diferentes ámbitos.

Es así que la propia comunidad *rrom* cambia los signos y significados culturales del ser-gitano, hacen una reapropiación de la palabra para identificar los cambios actuales sin que eso signifique una asimilación cultural o desaparición de la tradición *rrom*. Sigue muy presente el orgullo identitario y la autoafirmación gitana que se hace evidente a través de frases como “yo soy primero gitana porque eso soy y yo no voy a negar mi raza, la descendencia de mi madre, de mi padre. Soy gitana cien por ciento” (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024), “¿que qué somos? ¡somo gitanos nada más!” (entrevista a Lucía Zambrano, Quito, 7 de marzo de 2024). También se menciona constantemente la importancia de tener una ascendencia gitana, es decir, que ambos padres pertenezcan a la comunidad para mantener esa “pureza” y evitar una pérdida de lo gitano.

Mireya hace la comparación con el contexto español en donde debido a La Gran Redada⁶ muchos gitanos dejaron de hablar romaní por temor a la persecución, también cambiaron costumbres en las que ahora mezclan elementos de la sociedad mayoritaria:

A ver, si me toca llevar las costumbres de los gitanos españoles no las llevaría porque tienen una clase media [mitad] gitana y media [mitad] ¿cómo le llaman eso? ¿mestizo? Entonces yo no lo cambiaría porque los gitano-gitano somos gitano-gitano. No porque sea racista, pero tiene que saber uno lo que realmente es y no cambiar sus cosas, porque cómo le voy a meter mitad de esto y mitad de esto. Entonces ya no sería gitana pura, se perdería la raza, y sería una lástima porque realmente los gitanos mayores anteriormente eran personas buenas, personas que llevaban buenas costumbres que hoy en día nos enseñaron y por lo menos yo le agradezco a mi mamá, mi papá, lo que me han enseñado (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

La complejidad de hablar de una negación al mestizaje orilla a plantear una serie de cuestionamientos en torno a la idea de pureza racial. Este término ha sido utilizado históricamente para justificar formas de discriminación, segregación y políticas de supremacía racial siendo el colonialismo, el Holocausto, el Apartheid las mayores expresiones de esto. Ahora bien, en los casos mencionados se trata de poblaciones hegemónicas ejerciendo violencia y dominio sobre las poblaciones subalternizadas, entonces ¿cómo se puede entender

⁶ Se conoce como La Gran Redada a un hecho histórico que aconteció el 30 de julio de 1749 en España que supuso la detención de más de 10,000 gitanas y gitanos; los hombres fueron enviados a trabajos forzados en arsenales de la Marina y las mujeres y niños a cárceles o fábricas. Este encarcelamiento duró hasta 1765 cobrando la vida de gran parte de la población debido al hacinamiento, las condiciones insalubres de las prisiones y la dureza de los trabajos forzados (FSG 2016).

esta postura desde la comunidad *rrom*? Una interpretación que resulta provocativa es a partir de lo que Sofía Zaragocin (2019) llama “geopolítica del útero”:

En contextos de muerte y violencia lenta, causante de la eliminación étnica de pueblos, el útero de las personas se vuelve una entidad geopolítica, porque desde ahí se enfrenta a las estructuras de la lógica de la eliminación. La geopolítica del útero no implica reforzar la idea de maternidad obligatoria, sino todo lo contrario; busca mostrar que en contextos de eliminación de pueblos racializados esta parte del cuerpo puede hacer frente a la lógica de eliminación (Zaragocin 2019, 91).

Retomo esto no desde un contexto extractivo o de despojo territorial como Zaragocin con las mujeres Éperas de Ecuador y Colombia, sino desde la búsqueda de la supervivencia del grupo étnico frente a procesos de asimilación forzada –como forma de muerte lenta– y sin un territorio definido al cuál adscribirse. La comunidad *rrom* en Ecuador es menos numerosa que en otros países y su sobrevivencia ha sido a partir de prácticas endogámicas familiares y de grupo. Entonces, siguiendo la idea de Yuval Davis sobre las mujeres como reproductoras de la nación, el útero toma una centralidad “como trinchera desde donde confrontar la muerte colectiva” (Zaragocin 2019, 81).

El no reconocimiento oficial como grupo étnico y la falta de cifras oficiales sobre el número de población que habita en el país son políticas de (in)acción del Estado-nación, que afirma así la lógica colonial que impulsan la normalización de su desaparición. Para esta población, la perpetuación de su existencia física y cultural depende por completo de la reproducción biológica y el rol que se ha asignado a las mujeres para la continuidad de la vida. Esta resistencia con una parte del cuerpo permite pensar en las geografías encarnadas y en la politización de formas territoriales que trascienden las lógicas cartográficas hegemónicas y coloniales.

Si bien realizo esta lectura desde la resistencia étnica, no es esencialista, ya que los cambios culturales y vínculos interétnicos se van haciendo presentes en la familia. En el caso de Carmen existe una aceptación como parte de la familia –para la reproducción de la misma–, pero no como parte de la comunidad entendida como “raza”. Se menciona que a pesar de adquirir las costumbres y llevarlas en práctica, de hablar romaní, de ser madre de niños *rrom*, “ella no es gitana”. Ella misma afirma que no se identifica como “gitana”; menciona que ha adoptado la vida de su esposo, pero no nació dentro de una familia *rrom*:

gente que no me conoce hay personas que me preguntan “¿pero usted es gitana o no?” porque como a ellos si les ven que tienen sus rasgos distintos entonces a veces sí se nota eso, yo no

soy de la raza de ellos porque ellos, su fisionomía como que si es distinta a la del resto de las personas, entonces a veces les digo “yo no soy” (entrevista a Carmen Rodríguez, Quito, 9 de abril de 2024).

Este fragmento permite comprender dos cosas: la centralidad de los vínculos sanguíneos patrilineales como mecanismo de pertenencia a la comunidad, y la identificación étnico-racial como marcador cultural diferencial.

Como se mencionó antes, la estructura social, identidad étnica y sentido de pertenencia se da a través de la patrilinealidad, es decir, la línea paterna funciona como un mecanismo para mantener unida a la comunidad *rrom*, reforzando los lazos de sangre como forma de pertenencia al grupo étnico, a diferencia de las poblaciones indígenas o afrodescendientes donde los criterios de pertenencia están relacionados, no única sino principalmente, con la auto adscripción y características fenotípicas. Según los testimonios de la familia, para ser considerado *rrom* es necesario ser hijo o hija de un hombre *rrom*, no se puede serlo por adscripción y tampoco existen formas de conversión, pero sí de expulsión de la comunidad. Esta pauta acentúa las fronteras culturales a través de preceptos biologicistas.

En relación a la identificación étnico-racial, me interesa hacer un apunte importante al señalar que son los miembros de la familia quienes se asumen de dicha manera. Al hablar de la búsqueda de reconocimiento se asumen como un grupo étnico, pero también como una raza: “Ah, eso sí. Estamos buscando para ver si nos ponen como una raza más ¿Y qué somos los gitanos? ¿Qué somos los gitanos? ¡gitanos!” (entrevista a Lucía Zambrano, Quito, 7 de marzo de 2024).

Aunque desde la teoría se distingue entre etnia y raza (como construcción social y no como realidad biológica), en la práctica esta clasificación se desdibuja, permitiendo diversas formas de discriminación basadas en características corporales y prácticas culturales específicas. Según Vivian Gavilan (2005), el concepto de ‘sujeto étnico’ se refiere a una persona (o grupo) que se identifica con una cultura diferenciada de otros grupos sociales. En el caso de la población *rrom*, esta definición se mantiene constante debido a la falta de aceptación oficial y al escaso reconocimiento social, lo que perpetúa la percepción de la colectividad como extraña o invasora.

La diferencia étnica “se manifiestan únicamente en determinadas situaciones de interacción; pero esta relación se da en un contexto de poder en el que la posición que ocupa la etnia [...] es claramente subordinada” (Gavilan, 2005, p. 138). La percepción de lo *rrom* se basa en

prejuicios étnicos que no solo se manifiestan en la interacción, sino que también están arraigados en las personas, dando lugar a prácticas racistas.

4.3.1 Antigitanismo y cambios en el imaginario de lo *rrom*

Basado en las tradiciones, estilos de vida y estrategias de movilidad de la población *rrom*, se ha instaurado un imaginario colectivo compuesto por estereotipos, mitos y percepciones influenciadas por los siglos de historia, interacción y representación cultural. Como he mencionado en el Capítulo 2, las políticas de movilidad que se establecieron durante la colonia y en siglos posteriores fueron clave en la construcción de una idea de otredad estigmatizada que persiste hasta la actualidad.

Hablar de los estigmas y múltiples formas de discriminación hacia la población *rrom* implica partir del cuestionamiento acerca del antigitanismo que se perpetua aún en sociedades que no tienen una numerosa población. Es importante entender que el antigitanismo es una práctica racista diseñada políticamente desde los discursos de homogeneidad nacional en los que las diferencias étnicas son destinadas a la exclusión estructural. Para tener mayor claridad sobre este concepto, la Alianza contra el Antigitanismo⁷ ofrece la siguiente definición:

El antigitanismo es un dispositivo persistente construido históricamente, que codifica el racismo cotidiano operando de manera sistemática contra grupos sociales etiquetados bajo el estigma “gitano” u otros términos relacionados e incorpora, en primer lugar, una percepción y descripción homogeneizante y esencializadora de estos grupos; en segundo lugar, la atribución de características específicas a los mismos. Por último, las estructuras sociales discriminatorias y prácticas violentas que emergen en ese contexto de discriminación tienen como efecto la degradación y el ostracismo de los grupos estigmatizados, lo cual reproduce de manera sistémica desventajas en el acceso a las oportunidades vitales socialmente disponibles (Alianza contra el Antigitanismo 2021, 26).

Lo que pretende resaltar es el carácter histórico, político, simbólico y estructural que tiene el antigitanismo; hace énfasis en la condición cambiante y multifacética que adquiere para manifestarse, aunque hay una constante en ámbitos como el desempleo, infravivienda, segregación urbana, infrarrepresentación política y estereotipación cultural (Alianza contra el Antigitanismo 2021).

⁷ La Alianza contra el Antigitanismo es una coalición ocasional de organizaciones que promueven la igualdad de derechos para los romaníes que opera desde el contexto europeo, y específicamente en España.

Este sujeto imaginario construido como “gitano” se entiende como diferente de la sociedad mayoritaria, se le presenta romantizado y exotizado, cuando no es criminalizado. La familia Zambrano habla de cómo esto ha permeado su vida, con el tiempo y el asentamiento tuvieron que cambiar algunas de las tradiciones que los identificaban para evitar prácticas discriminatorias.

Los elementos más mencionados son el cambio de vestimenta de las mujeres: el estilo de faldas muy amplias y de colores vistosos cambió a unas más discretas y comunes, de telas estampadas o jean; también dejaron el uso de pañuelos en la cabeza. Miembros de la familia comentan las dificultades en los espacios públicos:

Por la gente, porque cuando íbamos a algún lado no nos dejaban entrar, los guardias ¿cómo se dice eso? Nos vigilaban, nos seguían, la gente es muy cerrada. “Gitanas, ya son gitanas, son ladronas”. Y tienen eso de nosotros, a pesar de que nosotros nunca matamos o robamos, sino porque la gente es así. Nos discriminan mucho y tuvimos que cambiar hasta nuestra vestimenta (entrevista a Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024).

A pesar de que entre nosotros nunca hubo un preso que ha matado, que ha robado, nunca lo hemos hecho. Entre nosotros tenemos nuestras costumbres, creemos mucho en Dios y no nos gusta hacerle daño a nadie. Antes nos da miedo que los demás nos hagan daño a nosotros (entrevista a Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

Estas prácticas discriminatorias se llevan a cabo principalmente hacia las mujeres ya que son ellas quienes evidencian de manera estética la diferencia cultural y sus implicaciones simbólicas y de reproducción. Se puede decir que se trata de un territorio corporal en el que se hace manifiesta la nación. Existen entonces estereotipos diferenciales en base al género que Patricia Caro Maya nombra como antigitanismo de género, este “se construye sobre estereotipos y prejuicios sexistas adoptando diferentes fórmulas de expresión en diferentes contextos” (BCNvsODI s.f.), siendo los medios de comunicación, la publicidad, la literatura, las principales fuentes de propagación.

En América Latina es difícil hablar de una creación de productos culturales en torno a la figura “gitana”, sin embargo, la difusión estereotipada proveniente de Europa, principalmente de España, está muy presente. Al preguntar referencias sobre las familias *rrom* que solían vivir en el barrio, muchos vecinos las describían bajo calificativos como ladrones, sucios, incivilizados, pero sobre las mujeres se habla con mayor estigma, incluso se pone en cuestionamiento la maternidad bajo la idea de que “esa no es la crianza que deben tener los

niños”, haciendo alusión a la no incorporación al sistema educativo y la movilidad laboral que tienen los niños como acompañantes de los padres.

La discriminación hacia la comunidad en su conjunto persiste, pero son las mujeres *rrom* quienes experimentan un conjunto de opresiones imbricadas de manera estructural, histórica y social. En América Latina, principalmente en Argentina y Brasil, se comienzan a gestar organizaciones feministas *rrom* que emprenden una lucha contra el racismo y sexismo que enfrentan en la sociedad, así como la búsqueda de visibilidad y representación, acceso a servicios de salud y educación, combate a la violencia de género y promoción de derechos. También hacen visible y cuestionan sus roles dentro de un contexto de patriarcado interno y externo.

En Ecuador no se ha logrado concretar una representación *rrom* en general, y tampoco una organización de mujeres, aun así, se perciben algunos cambios en los roles de la familia encaminados a la representación política y difusión cultural. Lucía Zambrano comenta que al realizar búsquedas de videos en internet se pueden ver muchas de las tradiciones, pero también otras formas de vida “contaminadas” con las que ya no se siente representada. Su intención es hacer videos que muestren la vida que llevan, la comida que aún preparan para las celebraciones, bailes tradicionales, incluso armar una carpa para transmitir una idea más tradicional de la cultura *rrom* en Ecuador. Muestran mucho interés en difundir la existencia de la población como estrategia de reconocimiento social y forma de preservación cultural.

Este contraste en la representación también se enmarca en una *performatividad* de identidades (Citro 2021) étnico-raciales que intenta exhibir y fortalecer ideas muy concretas sobre lo que significa ser-gitano. Se exaltan, recrean y espectacularizan ciertas expresiones que buscan legitimar algunas *performances* culturales como características de una identidad étnico-racial. Esto ocurre especialmente con la población indígena, donde se promueve el retorno al origen y la recuperación de la ancestralidad. En el caso de la población *rrom*, no necesariamente se trata de una revalorización de la identidad, ya que no son reconocidos oficialmente, pero sí existe una noción esencialista de la cultura gitana que se reafirma constantemente a través de una *performativización* de las identidades.

Considero que la *performativización* de identidades puede resultar en inclusión o exclusión según la relación y forma de promoverla. De manera interna el grupo la percibe positivamente como una reafirmación y preservación cultural, sin embargo, externamente esta afirmación de identidad alimenta los imaginarios de otredad y puede provocar exclusión. La familia afirma

que los vecinos del barrio los distinguen como “gitanos”, en un inicio lo hacían bajo una percepción negativa, pero con el tiempo y la interacción ha cambiado:

eran muy ¿cómo le digo? Como que nos miraban raro, como que les dábamos miedo, pero ya nos fueron conociendo y ya cambiaron, al principio sí les daba el miedo de nosotros, pero ahorita ya no porque ya estamos de hace tiempo. Ya vieron que somos gente buena y que les ayudamos, gente que cuidamos. Por si acaso vemos algo que es sospechoso ahí mismo llamamos a la policía, les llamamos a ellos (entrevista con Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024).

O sea, por el momento, gente que conocemos, que nos conoce, ellos se portan bien. Gente que no nos conoce, nos discrimina demasiado. Dicen que somos gitanos, que los vamos a robar, que los vamos a matar, que les vamos a hacer un embrujo o algo. O sea, hay gente que es así, disculpando la palabra, ignorante, que no sabe la cultura que tenemos nosotros. Por eso estamos conversando contigo y espero que este audio que estamos conversando se vaya delante de mucha gente y sepa la calidad de personas que somos (entrevista a Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024).

Lucía y Armando buscan formas de inclusión a través de la divulgación de la cultura *rrom*. Esta estrategia de visibilización contribuye a desmitificar estereotipos y ofrece un panorama que, si bien no es generalizable, se apega más a la autorepresentación del grupo.

Conclusión

A lo largo de esta investigación he problematizado la noción de territorio no solo como un espacio físico, sino como un constructo social que debe ser comprendido a través de experiencias concretas. Partir de las relaciones microsociales se pueden visibilizar las dinámicas de poder y exclusión que operan simultáneamente sobre ciertos cuerpos, especialmente en función del género y la etnicidad y sus relaciones con la (in)movilidad y el Estado-nación.

En este contexto planteo una reflexión general: ¿el territorio nos nombra o nos nombramos desde el territorio? Esta pregunta es crucial, ya que tanto los territorios como los sujetos territorializados no son neutrales, sino que se configuran en un proceso subjetivo. Asumir la premisa de que el territorio es el que nombra implica pensar en su construcción histórica, en cómo los grupos humanos han otorgado nombres a los lugares, estableciendo relaciones de poder y pertenencia. Nombrar el territorio es, por tanto, una forma de ejercer control sobre él. A partir de este acto, se construyen identidades colectivas que evocan historias compartidas, lugares de origen, tradiciones, modos de comunicarse y vínculos afectivos. Nos asumimos desde una nacionalidad, provincia, localidad, o incluso desde un sentido de pertenencia barrial.

Por otro lado, nombrarnos desde el territorio implica reconocer a los individuos y grupos sociales como agentes activos que, al habitar un territorio lo resignifican y lo hacen suyo a través de prácticas culturales diversas y formas de vida. En muchos casos, esto genera disputas y resistencias en la apropiación de los lugares, desafiando el orden establecido y visibilizando identidades propias.

Este proceso es más complejo que simplemente nombrar o ser nombrados. Se trata de una relación dialéctica en la que ambos elementos se co-constituyen mutuamente. La complejidad se intensifica cuando cuestionamos la forma tradicional de entender la territorialización desde un sistema teórico y metodológico sedentario, que naturaliza el arraigo territorial a un espacio definido, y definido de forma uniforme respecto a un Estado-nación, aunque éste se autodenomine “plurinacional” e “intercultural”.

Noel B. Salazar (2019) menciona que la perspectiva transnacional dominante privilegia formas de identificación, como la etnicidad y la nacionalidad, que son fundamentalmente sedentarias y territoriales. No obstante, al considerar la experiencia *rrom*, es posible replantear esta idea. Para el pueblo *rrom*, la etnia se asume como móvil y se concibe desde la

transterritorialidad, lo que permite mantener un sentido de pertenencia sin vincularlo necesariamente a un espacio geográfico definido o estático.

En esta investigación, me centré en analizar cómo el género y la etnia operan como ejes políticos que nos conectan con los territorios a través de las relaciones que construimos con, en, y desde ellos en la (in)movilidad. Es necesario aclarar que esta co-constitución territorial se da de manera diferenciada para ciertos grupos. Las colectividades étnicas se encuentran en una disputa constante por los derechos de autonomía sobre territorios ancestrales y sobre la posibilidad de ejercer formas de organización y relaciones sociales dentro de ellos. Pero, ¿qué pasa con la autonomía de los grupos étnicos sin territorio? ¿dónde se ejerce?

La historia de la familia Zambrano es un reflejo de la identidad cultural de un grupo étnico no reconocido oficialmente por el Estado y cuyas luchas no están ligadas a reivindicaciones territoriales. Históricamente, la movilidad y la circularidad territorial del pueblo *rrom* han sido estrategias clave para resistir las formas de exclusión, control y marginalización. Sin embargo, en las últimas décadas, se observa una transición hacia formas de vida más sedentarias condicionadas por políticas gubernamentales que limitan la itinerancia en carpas, así como por condiciones económicas, presiones sociales y decisiones internas de la comunidad.

Si bien no existen leyes explícitas que prohíban la vida itinerante, las regulaciones municipales sobre el uso del espacio público y la falta de infraestructura adecuada limitan severamente esta forma de vida. El crecimiento urbano ha reducido aún más los espacios disponibles y ha expuesto a estas poblaciones a mayores riesgos de violencia y delincuencia. En esencia, las políticas urbanas, diseñadas con una visión sedentaria, imponen barreras a la movilidad de la población *rrom*. Paradójicamente, mientras limitan este nomadismo tradicional, fomentan otras formas de movilidad asociadas al consumismo y que contribuyen a la desigualdad.

Esta transición nomadismo/sedentarismo no implica necesariamente una inmovilidad total, sino una reconfiguración de los patrones de movilidad *rrom*, que siguen estando asociados a redes familiares más amplias, actividades para obtener ingresos y modos y deseos de vida que afectan a elementos tan básicos como el arriendo de viviendas, la escolarización o la práctica religiosa.

El actual semi-sedentarismo está generando un panorama en el que la familia extensa se dispersa espacialmente, se pierden los patrones de co-residencia y la organización de la

kumpania se debilita. Por ello, el pueblo *rrom* busca negociaciones con el Estado, principalmente el reconocimiento como grupo étnico dentro del Estado plurinacional.

A pesar de que Ecuador se reconoce como un Estado plurinacional y multiétnico en su Constitución de 2008, el pueblo *rrom* no ha logrado obtener un reconocimiento oficial como grupo étnico en el país. Mientras que los pueblos indígenas y afrodescendientes tienen un territorio definido y una identificación ancestral como eje de sus demandas de reconocimiento identitario, los *rrom* no se adhieren a esta concepción fija del espacio geográfico. Además, se suma la inexistencia de documentación que permita esclarecer su llegada al país. Estos factores dificultan su integración dentro de los marcos legales y conceptuales del Estado plurinacional, que siguen estando basados en gran medida en la territorialidad de los grupos étnicos.

Este hecho pone en cuestión los límites de los conceptos de plurinacionalidad y multiétnicidad que aparentemente se encuentran anclados a una noción de territorio. Si bien este estudio se centra en la población *rrom* que es un grupo poco numeroso en el país, su presencia invita a debatir sobre las formas representativas de la diversidad y la inclusión cultural, que parecen estar más relacionadas con una genealogía estatal que con los grupos que actualmente componen al Estado.

A pesar de los esfuerzos realizados para consolidar a ASOROM como la organización representativa del pueblo *rrom* en Ecuador, la asociación se desintegró sin lograr avances significativos en el reconocimiento étnico. En la actualidad, no se ha logrado establecer una asociación sólida, y la representación llevada a cabo por las mujeres de la familia Zambrano carece de cohesión con la comunidad *rrom* a nivel nacional; tampoco cuenta con conexiones sólidas con representantes gubernamentales. Es evidente la falta de articulación entre las demandas y los mecanismos para satisfacerlas.

Si bien la representación política de las mujeres *rrom* aún es limitada, su participación revela una compleja dinámica de género y etnicidad. La interseccionalidad de estas categorías sociales condiciona las experiencias y las oportunidades de las mujeres *rrom*, quienes no pueden ser entendidas únicamente desde su condición de mujeres, sino que es fundamental considerar cómo la discriminación étnica y los estereotipos asociados a su cultura impactan en sus vidas.

En estas intersecciones y en estas coordenadas de mutación, los cuerpos de las mujeres se convierten en territorios sobre los cuales se ejerce un control que se manifiesta frente al grupo

y a la sociedad a través de símbolos y prácticas que reivindican constantemente las diferencias culturales. La literatura consultada (Yuval-Davis 1996; Filigrana 2000; Caro-Maya 2018) nos permite reflexionar sobre su rol en la preservación cultural (costumbres, lengua, rituales, valores) y como constructoras de la nación.

Esta transmisión no solo ocurre externamente hacia la sociedad mayoritaria, sino también en la relación de las mujeres con el territorio simbólico de la comunidad. Las mujeres *rrom* transmiten una memoria territorial que se refiere a los espacios de movilidad y asentamiento por los que ha pasado la comunidad, formando un sentido de pertenencia que no depende de un lugar físico, sino de una identidad étnica móvil.

Desde una perspectiva de género, este estudio muestra cómo las mujeres *rrom* han sido actores fundamentales en la configuración de sus territorios. Al negociar su movilidad en contextos de discriminación y exclusión, crean una forma de territorialización subalterna que desafía las jerarquías de poder y las estructuras espaciales impuestas por el Estado y la sociedad mayoritaria.

Pastora Filigrana (2000) invita a pensar la historia *rrom* como inspiración para un proyecto emancipatorio. Explica que las estrategias culturales que históricamente han implementado son un ejemplo de resistencia en dos aspectos: por un lado, la autogestión y la resistencia a someterse al chantaje del salario. Por otro lado, la comunidad, el mutualismo de base. Sin embargo, para el orden establecido no puede existir el ejemplo de otras formas de sostener la vida, lo que ha costado al pueblo *rrom* siglos de persecución y castigo.

Frente a los múltiples malestares del sistema-mundo, se vuelve urgente articular una respuesta colectiva que entable diálogos desde posiciones diferenciadas. Para Filigrana, los preceptos de autogestión y mutualismo de base que ha llevado el pueblo *rrom*, se convierten en propuestas de sostenimiento de la vida común e invita a que “descentremos la mirada, corramos el riesgo de mirar a los márgenes porque poco nos queda ya por perder. Gitanicémonos” (Filigrana 2020, 127).

Finalmente, esta investigación hace una contribución a los debates sobre territorialidad, movilidad, etnicidad y género en América Latina. Al mismo tiempo, abre caminos para futuras investigaciones y políticas públicas que consideren la inclusión de los *rrom* en las políticas de Estado y promuevan su reconocimiento formal. El reconocimiento de los *rrom* como una nación emergente dentro del marco de un Estado plurinacional es fundamental para cuestionar las concepciones estatales del territorio, proponiendo una lectura que no está

basada exclusivamente en la posesión de la tierra, sino en la construcción de redes y relaciones sociales identitarias.

Aunque la población *rrom* presenta convergencias culturales, lo cierto es que tampoco es una población homogénea. Aquí he retomado características individuales y del grupo familiar para reflexionar las formas de territorialización específicas en el contexto ecuatoriano, pero es necesario pensar en cómo se articulan en la heterogeneidad de la población *rrom* a nivel internacional y cómo cada lugar crea sus agendas de lucha situadas.

Referencias

- ACNUR-Oficina Regional para el Sur de América Latina. 1998. *Nacionalidad y apatridia. Rol del ACNUR*. Buenos Aires: ACNUR.
<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/archivo/0173.pdf>
- Aguilera Cortés, Pedro. 2001. “Durban, tan cerca, tan lejos”. *Gitanos, pensamiento y cultura* 11:7-9. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4285713>
- Aizpuru Uriarte, Marta. 2020. “Resistencias gitanas frente a la matriz colonial del poder en el Estado Español”. Tesis de Maestría, HEGOA Instituto de Estudios sobre Desarrollo y Cooperación Internacional. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7923811>
- Alianza contra el Antigitanismo. 2021. “Ensayo contra el antigitanismo”. En *Antigitanismo. Trece miradas*, coordinado por Ismael Cortés, Patricia Caro y Markus End, 21-37. Madrid: Traficantes de sueños.
https://traficantes.net/sites/default/files/pdfs/map63_Antigitanismo_interior_web_red.pdf
- Alvarado Solís, Neyra Patricia. 2022. “Geografías transatlánticas de “gitanos” en México”. *Revista de El Colegio de San Luis (XII)* 23: 1-25.
<https://revista.colsan.edu.mx/index.php/COLSAN/article/view/1431>
- Anderson, Benedict. 1993. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Anónimo. 2001. Conclusiones del V Congreso de la Unión Romaní Internacional. *O Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani = revista trimestral de investigación gitana* (33): 4-9. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3246759>
- Antón, John. 2014. “El modelo de Estado Plurinacional en Ecuador. Ideas y reflexiones”. *Revista de Antropología experimental*, 14 (7): 91-107.
<https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/1884/1636>
- Arendt, Hannah. 1998. *Los orígenes del totalitarismo*. Madrid: Gráfica Internacional, S.A.
- Asociación Nacional del Pueblo Rom del Ecuador (ASOROM). 2021. *Situación del pueblo rom en Ecuador*. Washington, D.C.: Organización Panamericana de la Salud.
<https://iris.paho.org/handle/10665.2/54528>
- . 2005. “Historia del Pueblo Rom en Ecuador”. *Llacta!* 12 de febrero.
<http://www.llacta.org/organiz/coms/2005/com0065.htm>
- Azkune Torres, Jon. 2021. “¿Naciones sin Estado o estatalidades subalternas? Análisis del nacionalismo contemporáneo en el caso vasco”. *REAF-JSG* (33): 59-116.
<https://www.raco.cat/index.php/REAF/article/view/392172>
- Baldassar, Loretta y Laura Merla. 2014. *Transnational families, migration and the circulation of care: understanding movility and absence in family life*. Nueva York: Routledge.
https://www.researchgate.net/publication/235423744_Baldassar_L_Merla_L_eds_2014_Transnational_Families_Migration_and_the_Circulation_of_Care_understanding_mobility_and_absence_in_family_life_Routledge_Transnationalism_Series
- Basch, Linda, Nina Glick y Cristina Szanton-Blanc. 1994. *Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized Nation-States*. Amsterdam: Gordon and Breach.
https://www.academia.edu/34150456/Nations_Unbound_Transnational_Projects_Post_colonial_Predicaments_and_Deterritorialized_Nation_States

- Bello, Álvaro. 2004. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
<https://repositorio.cepal.org/server/api/core/bitstreams/6446e8e0-845a-40a1-83e2-08dfb6593435/content>
- Beuf, Alice. 2017. “El concepto de territorio: de las ambigüedades semánticas a las tensiones sociales y políticas”. En *Ordenar los territorios. Perspectivas críticas desde América Latina*, 3-21. Bogotá: Ediciones Uniandes.
https://www.researchgate.net/publication/320740951_El_concepto_de_territorio_de_las_ambigüedades_semanticas_a_las_tensiones_sociales_y_politicas
- Bou i Nonvensà, Marc. 2005. “Naciones sin Estado: ¿acomodación en democracias plurinacionales o secesión?” *RIPS. Revista de Investigaciones Políticas y Sociológicas*, 4 (2):167-181. <https://www.redalyc.org/pdf/380/38040211.pdf>
- Bryceron, Deborah y Ulla Vourela. 2002. “Transnational families in the 21th century”. En *The transnational family: New european frontiers and global networks*, editado por Deborah Bryceron y Ulla Vourela. Oxford: Berg Press.
- Bustamante Cardona, Juan Camilo. 2012. *El pueblo Rrom (gitano) y la Kriss Romaní en el ordenamiento jurídico colombiano 1998-2010*. Medellín: Universidad de Antioquía.
https://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/9880/1/BustamanteJuan_2012_PuebloRromOrdenamientoJuridico.pdf
- Caloca Lafont, Eloy. 2015. “Significados, identidades y estudios culturales: Una introducción al pensamiento de Stuart Hall”. *Razón y palabra* (92): 1-32.
<https://www.redalyc.org/pdf/1995/199543036055.pdf>
- Cantón-Delgado, Manuela. 2018. “Narrativas del despertar gitano. Innovación religiosa, liderazgos gitanos y políticas de identidad”. *Revista Internacional de Sociología* 76 (2): 2-13.
<https://revintsociologia.revistas.csic.es/index.php/revintsociologia/article/view/842>
- Caro-Maya, Patricia. 2018. “Antigitanismo de género. Una mirada interseccional sobre las políticas de inclusión para población roma y gitana”. En *(Re)visiones gitanas. Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*, editado por Rodrigo Andrés y Joana Masó, Barcelona: Edicions Bellaterra.
- . “La brecha kalí: raíces y consecuencias del antigitanismo de género”. *BCNvsOdi: un lugar de encuentro y aprendizaje sobre el discurso de odio*, acceso 10 de junio de 2024. <https://ajuntament.barcelona.cat/bcnvsodi/es/brecha-kali-raices-y-consecuencias-antigitanismo-genero/>
- Casa de las Culturas Benjamín Carrión. 2020. “Montubios”, 6 de junio.
<https://casadelacultura.gob.ec/postnoticias/montubios/#:~:text=Los%20montubios%20ecuatorianos%20son%20un,otras%20zonas%20en%20menor%20proporci%C3%B3n.>
- Chatterjee, Partha. 2002. “Comunidad imaginada: ¿por quién?” *Historia Caribe* II (7): 43-52.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93720704>
- Chaves, Mariana, Ramiro Segura, Mariana Speroni y Josefina Cingolani. 2017. “Interdependencias múltiples y asimetrías entre géneros con experiencias de movilidad cotidiana en el corredor sur de la Región Metropolitana de Buenos Aires (Argentina)”. *Revista Transporte y territorio* (16):41-17.
<https://www.redalyc.org/pdf/3330/333051591003.pdf>

- Citro, Silvia, Julia Broguet, Manuela Rodríguez y Soledad Torres Agüero. 2021. “Performances indígenas y afrodescendientes en Argentina: recreaciones sonoro-corporales de lo “ancestral”. *Revista Colombiana de Antropología* 57 (2), 19-45. <https://www.redalyc.org/journal/1050/105069133002/html/>
- Comisión de la Verdad. 2022. “Un llamado por la protección del pueblo Rrom o gitano de Colombia”, 7 de abril. <https://acortar.link/rIwuZp>
- Constitución de la República del Ecuador. 2008. Registro Oficial N.º 449 de 20 de octubre. <https://educacion.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2012/08/Constitucion.pdf>
- Cortés, Ismael. 2021. *Sueños y sombras sobre los gitanos*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Cunin, Elisabeth. 2010. “Introducción”. En *Mestizaje, diferencia y nación: lo “negro” en América Central y el Caribe*, coordinado por Elisabeth Cunin, 8-18. México: Centro de Estudios mexicanos y centroamericanos.
- Cruz Rodríguez, Edwin. 2012. Redefiniendo la nación: luchas indígenas y Estado plurinacional en Ecuador (1990-2008). *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. Número especial: América Latina. <https://www.redalyc.org/pdf/181/18126163021.pdf>
- Departamento Administrativo Nacional de Estadística de Colombia (DANE). 2021. *Información sociodemográfica del pueblo Rrom*. Bogotá: DANE. <https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/poblacion/informes-estadisticas-sociodemograficas/2021-10-21-informacion-sociodemografica-del-pueblo-rrom.pdf>
- Derechos en el territorio. “Grupos étnicos y la Constitución de 1991”, acceso 3 de mayo de 2024. <https://derechosenelterritorio.com/conceptos-claves/grupos-etnicos-y-la-constitucion-de-1991/#:~:text=El%20reconocimiento%20de%20los%20grupos,de%20la%20Constituci%C3%B3n%20de%201991.>
- Fanon, Frantz. 2009. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Filigrana, Pastora. 2020. *El pueblo gitano contra el sistema-mundo. Reflexiones desde una militancia feminista y anticapitalista*. Ciudad de México: Akal.
- Fundación de Secretariado Gitano. 2016. “La Gran Redada. 30 de julio de 1749”, 29 de julio <https://www.gitanos.org/actualidad/archivo/117161.html.es>
- Galletti, Patricia Cecilia. 2021. “Los gitanos como otro y como horizonte de otredad en la Hispanoamérica colonial (S. XV a XIX)”. *International Journal of Roma Studies*, 3 (2): 106-130. <https://repositorioslatinoamericanos.uchile.cl/handle/2250/4355482>
- . 2019. “Configuraciones sociohistóricas de “lo gitano” en occidente”. *Analéctica*, 5(35): 28-33. <https://portal.amelica.org/ameli/journal/251/2511362004/>
- García, Ángel. 2006. “II. La familia en la comunidad gitana”. En *Situación social y tendencias de cambio en la Comunidad Gitana* coordinado por Miguel Laparra, 25-43. Pamplona: Universidad Pública de Navarra. https://www.gitanos.org/upload/83/15/Situacion_social_y_tendencias_de_cambio_en_la_Comunidad_Gitana_La_familia.pdf
- García Yapur, Fernando L. 2014. “Identidad nacional y ciudadanía en tiempos del Estado Plurinacional”. *T'inkazos* (35): 49-62. <https://www.redalyc.org/pdf/4261/426141577004.pdf>

- Garó, Morgan. 2004. "La lengua romaní y el proceso de afirmación de la nación romaní". O *Tchatchipen: lil ada trin tchona rodipen romani*. *Revista trimestral de investigación gitana* (48) 34-43. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1058392>
- Gavilán, Vivian. 2005. "Representaciones del cuerpo e identidad de género y étnica en la población indígena del norte de Chile". *Estudios Atacameños* (30): 135-148. https://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-10432005000200008&script=sci_abstract
- Gavilanes, Patricia Violeta. 2013. Reconociendo el importante rol que desempeña el pueblo montubio en el contexto sociocultural del Ecuador. *La Técnica* (11): 6-15.
- Giménez, Aarón, David Comas y Anabel Carballo. 2020. "Origen e identidad del pueblo gitano". *International Journal of Roma Studies* 1 (2): 159-184. https://www.researchgate.net/publication/335832355_Identidad_y_Origen_del_Pueblo_Gitano
- Glick Schiller, Nina y Noel B. Salazar. 2013. "Regimes of Mobility Across the Globe". *Journal of Ethnic and Migration Studies* 39 (2): 183-200. https://www.researchgate.net/publication/256049169_Regimes_of_Mobility_Across_the_Globe
- González Torralbo, Herminia. 2016. "Las familias transnacionales ¿una tautología? Más allá de la dicotomía distancia/proximidad geográfica". *Polis Revista Latinoamericana* 15 (43):1-18. https://www.scielo.cl/pdf/polis/v15n43/art_24.pdf
- Gómez, Ana Dalila (2010). *Pueblo Rrom –Gitano– de Colombia: haciendo camino al andar*. Bogotá: Departamento Nacional de Planeación.
- Gómez, Santiago y Marco Medina. 2022. "Aproximación conceptual del territorio desde un enfoque multidimensional". *Contexto XVI* (25): 60-76. <https://contexto.uanl.mx/index.php/contexto/article/view/353>
- Guibernau, Montserrat. 1998. "El futuro del nacionalismo de las naciones sin Estado". *Revista Mexicana de Sociología*, 60 (1): 115-130. <https://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/download/60629/53488>
- 2001. "Naciones sin estado: escenarios políticos diversos". *Historia contemporánea*, 23: 759-789. <http://sibhilla.uab.cat/cgi-bin/wxis.exe/iah/scripts/?IsisScript=iah.xis&lang=es&base=FONS&nextAction=lnk&exprSearch=135187&indexSearch=MF>
- Guizardi, Menara y Esteban Nazal. 2017. "Genealogías teóricas del transnacionalismo migrante. Apuntes para una revisión antropológica crítica". *Papeles de trabajo. Centro de Estudios Interdisciplinarios de Etnolingüística y Antropología Socio-cultural*, (33): 1-28. https://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1852-45082017000100001&script=sci_abstract&tlng=en
- Güell, Pedro. 2011. "Desarrollo humano, capacidades y sentido de pertenencia". En *Sentido de pertenencia en sociedades fragmentadas: América Latina en una perspectiva global*, coordinado por Martín Hopenhayn y Ana Sojo, 149-158. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Haesbaert, Rogerio. 2013. "Del mito de la desterritorialización a la multiterritorialidad". *Cultura y representaciones sociales* (15): 9-42. <https://www.culturayrs.unam.mx/index.php/CRS/article/view/401>

- Hernández Morales, María Eugenia y Matilde Laura Velasco Ortiz. 2015. “La etnicidad cuestionada: Ancestralidad en las hijas e hijos de inmigrantes indígenas oaxaqueños en Estados Unidos”. *Migraciones Internacionales*, 8 (2): 133-163.
<https://colef.repositorioinstitucional.mx/jspui/handle/1014/519>
- Herrera, Ana Cristina. 2023. “La identidad territorial, construcción conceptual y estrategia de lectura urbana”. *Territorios* (49): 1-16.
<https://revistas.urosario.edu.co/index.php/territorios/article/download/12870/11652/59660>
- Herrera Mosquera, Gioconda. 2016. “Trabajo doméstico, cuidados y familias transnacionales en América Latina: reflexiones sobre un campo en construcción”. *Les Cahiers ALHIM. Amérique Latine Histoire et Mémoire* (31):1-21.
<https://journals.openedition.org/alhim/5430>
- Hidekazu, Araki. 2011. “Movimientos étnicos y multiculturalismo en Ecuador: pueblos indígenas, afrodescendientes, y montubios”. *Revista electrónica ALAI. Revista Latinoamericana de informacion*, 33-57.
- Ibarra, María Verónica e Irma Escamilla. 2016. *Geografía feminista de diversas latitudes: orígenes, desarrollo y temáticas contemporáneas*. México, D.F.:UNAM.
- Jirón, Paola.2007. “Implicancias de género en las experiencias de movilidad cotidiana urbana en Santiago de Chile”. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer* 12 (29): 173-197.
https://ve.scielo.org/scielo.php?pid=S1316-37012007000200011&script=sci_abstract
- Lafleur, Jean-Michel e Isabel Yépez. 2014. “Transnacionalismo y circulación migratoria: dos visiones para repensar el vínculo entre migración y desarrollo”. En *El vínculo entre migración y desarrollo a debate. Miradas desde Ecuador y América Latina*, coordinado por Gioconda Herrera, 71-94. Quito: FLACSO Sede Ecuador.
<https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/136392-opac>
- Lindón, Alicia. 2011. “Las narrativas de vida espaciales: una expresión del pensamiento geográfico, humanista y constructivista”. En *Memoria, espacio y sociedad*, coordinado por Beatriz Nates y Felipe Londoño, 13-32. Barcelona: Anthropos Editorial.
https://www.flacso.edu.ec/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=129451&tab=opac
- Lulle, Thierry y María Mercedes Di Virgilio. 2021. “Mirar la vida urbana desde el caleidoscopio de las movilidades”. *Revista INVI* 36 (102): 1-19.
<https://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/64689>
- Maldonado, Luis. 2006. *Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador: De la reivindicación al protagonismo político*. Ibarra: esgopp.
- Márquez Restrepo, Martha Lucía. 2011. “Perspectivas teóricas para abordar la nación y el nacionalismo”. *Papel Político*, 16 (2): 567-595.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-44092011000200010
- Martínez Martínez, Manuel. 2010. “Los gitanos y la prohibición de pasar a las Indias españolas”. *Revista de la CECCEL*, 10: 71-90. <https://cecel.es/wp-content/uploads/2019/08/Revistacecel-10-Martinez.pdf>
- Merla, Laura. 2014. “La circulación de cuidados en las familias transnacionales”. *Revista CIDOB d’Afers Internacionals* (106-107): 85-104.
<https://www.cidob.org/publicaciones/la-circulacion-de-cuidados-en-las-familias-transnacionales>

- Ministerio Interior de Justicia de la República de Colombia. 2010. Decreto Número 2957, 6 de agosto. <https://www.gitanos.org/upload/54/57/Decreto-2957-de-2010.pdf>
- Ministerio de Justicia y del Derecho. 2020. *Protocolo de reconocimiento de la Kriss Romaní en Colombia y recomendaciones de acceso a la justicia para el pueblo Rom*. Bogotá: OEA.
- Museo de Memoria y Tolerancia (MMyT). “Persecución de gitanos”, acceso el 22 de marzo de 2019. [https://www.myt.org.mx/memoria_url/persecucion-gitanos#:~:text=En%20toda%20la%20Europa%20ocupada,del%20Lebensraum%20\(e%20spacio%20vital\)](https://www.myt.org.mx/memoria_url/persecucion-gitanos#:~:text=En%20toda%20la%20Europa%20ocupada,del%20Lebensraum%20(e%20spacio%20vital))
- Ospina Peralta, Pablo. 2010. “Estado plurinacional y autogobierno territorial. Demandas indígenas en Ecuador”. En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz, 201-218. Quito: FLACSO Sede Ecuador. <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/39724.pdf>
- Organización Internacional del Trabajo (OIT). 2014. *Convenio Núm. 169 de la OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales*. <https://acortar.link/Msj7Aa>
- Paredes, Julieta. 2014. *Hilando fino desde el feminismo comunitario*. Ciudad de México: El Rebozo Palapa Editorial.
- Paternina, Alejandro y Juan Carlos Gamboa. (1999). “Los gitanos: tras la huella de un pueblo nómada”. *Nómadas*, (10): 156-1790. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=105114274013>
- Sánchez Cubides, Pedro Alfonso, Diego Mauricio Higuera Jiménez y Claudia Esperanza Saavedra Bautista. 2023. “Marco conceptual de los derechos colectivos: de la llamada tercera generación de derechos como derechos fundamentales”. *Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas*, 53 (139): 1-27. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/derecho/article/view/7524>
- Peeters, Koen. 2004a. “Los Rrom en Ecuador y el sur de Colombia. Una primera aproximación a su organización social y relación con la sociedad mayoritaria”. Tesis de posgrado, Universidad Autónoma de Barcelona.
- 2004b. “La historia de Todoró”. *Tchatchipen: lila da trin tchona rodipen romani= revista trimestral de investigación gitana* (48): 9-15. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1058378>
- Peralta, José Jorge y Ester Higuera García. 2016. “Evaluación sostenible de los Planes Directores de Quito. Periodo 1942-2012”. *Estoa*, 9 (5): 21-34. <https://oa.upm.es/46250/>
- Pérez Orozco, Amaia. 2014. “Del trabajo doméstico al trabajo de cuidados”. En *Con voz propia: la economía feminista como apuesta teórico y política*, editado por Cristina Carrasco Bengoa, 49-74. Madrid: La oveja roja. https://vientosur.info/wp-content/uploads/spip/pdf/con_voz_propia.pdf
- Pérez Vejo, Tomás. 2014. “Exclusión étnica en los dispositivos de conformación nacional en América Latina”. *Interdisciplina* 2 (4): 179-205. <https://www.revistas.unam.mx/index.php/inter/article/download/47768/42952/129671>
- Piasere, Leonardo (2018). “¿Qué es el antigitanismo?”. En *(Re)visiones gitanas. Políticas, (auto)representaciones y activismos en diálogo con el género y la sexualidad*, editado por Rodrigo Andrés y Joana Masó, 29-56. Barcelona: Edicions Bellaterra.

- Pickett, David. 1970. "The gypsies: an international community of wandering thieves". Tesis doctoral, Syracuse University. https://surface.syr.edu/ant_etd/74/
- Portes, Alejandro. 2005. "Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes". *Migración y desarrollo* (4): 2-19. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000401>
- Prieto Noguera, Mercedes y Gioconda Herrera Mosquera. 2007. "Género y nación en América Latina: presentación". En *Íconos: revista de ciencias sociales*, coordinado por Mercedes Prieto y Gioconda Herrera, 31-34. Quito: FLACSO sede Ecuador. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/609>
- Puxon, Grattan. 2003. "Alumbrando el camino de los gitanos. A propósito del Día Internacional del Pueblo Rom". *Tchatchipen: lila da trin tchona rodipen romani= revista trimestral de investigación gitana* (42): 4-6. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=649460>
- Ramírez G., Jaques. 2012. *Ciudad-Estado, inmigrantes y políticas. Ecuador 1890-1950*. Quito: Editorial IAEN. https://biblioteca.clacso.edu.ar/Ecuador/icq/20170619052847/pdf_742.pdf
- Rich, Adrienne. 1996. "Heterosexualidad obligatoria y existencia lesbiana (1980)". *DUODA Revista d'Estudis Feministes* (10): 15-45. <https://salutsexual.sidastudi.org/es/registro/a53b7fb3643d259001648542499201db>
- Ripka, Stepán. 2007. "Gitanos Pentecostales en México". Informe de investigación, El Colegio de Michoacán. <https://www.aecgit.org/downloads/documentos/356/gitanos-pentecostales-en-mexico-stepan-ripka-2007.pdf>
- Rodríguez Pineau, Elena. 2013. "Identidad y Nacionalidad". *AFDUAM* (17): 207-235. <https://repositorio.uam.es/handle/10486/662583>
- Sánchez, Consuelo. 2010. "Autonomía y pluralismo. Estados plurinacionales y pluriétnicos". En *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*, coordinado por Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz, 201-218. Quito: FLACSO Sede Ecuador. https://www.flacso.edu.ec/biblio/shared/biblio_view.php?bibid=122516&tab=opac
- Sassone, Susana y Marina Lapenda. 2019. "Migración, territorio y transnacionalismo: peruanos en una ciudad global del Sur". *Cahiers des Amériques latines* (91): 111-133. <https://journals.openedition.org/cal/9508>
- Secretaría de Gestión y Desarrollo de Pueblos y Nacionalidades (SGDPN). 2023. *Análisis preliminar CENSO 2022 con Enfoque en Pueblos y Nacionalidades*. Quito: SGDPN <https://www.secretariapueblosynacionalidades.gob.ec/wp-content/uploads/2023/12/Presentacion-CENSO-2022-Pueblos-y-Nacionalidades.pdf>
- Sheller, Mimi y John Urry. 2006. "The new mobilities paradigm". *Environment and Planning A* (38): 207-226. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1068/a37268>
- Silva Sánchez, Victoria. 2023. "Hacia una justicia de movilidad: la interseccionalidad de los regímenes de (in) movilidad globales". *Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales* (54): 133-140. <https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/18011/16489>
- Sordé, Teresa, Ramón Flecha y Teodor Mircea Alexiu. 2013. "El pueblo gitano: una identidad global sin territorio". *Scripta Nova Revista Electrónica de Geografía y Ciencias*

- Sociales* XVII (427): 1-14.
<https://revistes.ub.edu/index.php/ScriptaNova/article/view/14910>
- Tapia Ladino, Marcela Aurora. 2017. “Las fronteras, la movilidad y lo transfronterizo: reflexiones para un debate”. *Estudios Fronterizos* 18 (37): 61-80.
<https://ref.uabc.mx/ojs/index.php/ref/article/view/619>
- Tapia Ladino, Marcela Aurora, Nanette Liberona Concha y Yasna Contreras Gatica. 2017. “El surgimiento de un territorio circulatorio en la frontera chileno-peruana: estudio de las prácticas socio-espaciales fronterizas”. *Revista de Geografía Norte Grande* (66): 117-141. <https://revistanortegrande.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/39947/31859>
- Tarrius, Alain. 2000. “Leer, describir, interpretar las circulaciones migratorias: conveniencia de la noción de “territorio circulatorio”. Los nuevos hábitos de la identidad”. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. (83): 39-66.
<https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708303>
- Torbágyi, Peter. 2018. “Transnominación y estereotipos gitanos y húngaros en América Latina”. En *25 años-25 ensayos. Capítulos de la historia del Departamento de Estudios Hispánicos 1993-2018*, 129-137. Szeged: Editorial JATEPress.
https://acta.bibl.u-szeged.hu/61821/1/25_ev_25_tanulmany_129-137.pdf
- Villota Mera, Jesús Eduardo. (2019). “Efectos de interacciones interétnicas en la organización familiar y las relaciones de género de la kumpania de gitanos en Quito”. Tesis de maestría, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales FLACSO-Ecuador.
<https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/handle/10469/15500>
- Viveros, Mara (2008). “La sexualización de la raza, la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual”. En *Memorias del Primer encuentro latinoamericano y del Caribe: La sexualidad frente a la sociedad*, coordinado por Gloria Careaga, 168-198. México, D.F.: Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual.
- Weber, Max. 1919. *La política como vocación*. Munich, Alemania. https://www.u-cursos.cl/facso/2015/2/PS01011/2/material_docente/bajar?id_material=1187931
- Yuval-Davis, Nira. 1996. “Género y nación: articulaciones del origen, la cultura y la ciudadanía”. *ARENAL*, 3 (2): 163-175.
<https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/22715>
- 2004. *Género y nación*. Lima: Flora Tristán.
- Zapata Martínez, Adriana. 2009. “Familia transnacional y remesas: padres y madres migrantes”. *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales y Niñez* 7 (2): 1749-1769.
<https://biblioteca-repositorio.clacso.edu.ar/bitstream/CLACSO/2911/1/art.AdrianaZapata.pdf>
- Zaragocin, Sofía. 2019. “La geopolítica del útero: hacia una geopolítica feminista decolonial en espacios de muerte lenta”. En *Cuerpos, Territorios y Feminismos. Compilación latinoamericana de teorías, metodologías y prácticas políticas*, coordinado por Delmy Tania Cruz Hernández y Manuel Bayón Jiménez, Colectivo Miradas Críticas del Territorio desde el Feminismo, 81-98. Quito: Editorial: Abya Yala.

Entrevistas

Alba Zambrano, Quito, 27 de febrero de 2024.

Lucía Zambrano, Quito, 7 de marzo de 2024.

Mireya Zambrano, Quito, 14 de marzo de 2024.

Sandra Noemí Cedeño, Quito, 9 de mayo de 2024.

Carmen Rodríguez, Quito, 9 de abril de 2024.

Armando Cedeño, Quito, 21 de marzo de 2024.

Genoveva, vecina de Biloxi, Quito, 25 de septiembre de 2023.

Jorge Navarro, ex director de la Cooperativa de Vivienda IESS FUT, Quito, 9 de noviembre de 2023.

Nelson Gómez, presidente del Comité de Barrio IESS FUT, Quito, 9 de noviembre 2023.

José Loja, director del Comité barrial 14 de enero, Quito, 14 de enero de 2023.